

کتابُ الصَّلَاةِ

المجلد الاول

من تقریراتِ محبِّ العلمائمه الاُستاذ الاعظم
المیرزا محمد حسین لغروی لنائینی رَحْمَہُ
للخَلِجِ الشَّیخِ مُحَمَّدِ تَقِیِّ الدِّیْنِ عَلَمِی عَنِّی



یطلب من

مکتبہ البوذرجمہری (المصطفوی)

۱۲۷۲ - ۵ - ق

چاپ بوذرجمہری مصطفوی

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

کتاب الصلوة

من

تقریرات بحث العلامة الفذ

المیرزا محمد حسین النائینی الغروی قدس سره

للحاج الشيخ محمد تقی الآملی فنی عنه

طبع بنفقة الحاج سید عباس گلایچی الکاشانی

مکتبة البوذرجمهری - بطهران

~~(A. 48)~~
BP178

A48

mujallad 1

كلمة المقرر

بسم الله الرحمن الرحيم

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

وبعد فيقول لمفتقر الى رحمة ربه الغني محمد تقى بن محمد الاملى (عفى عنهما) هذه
جملة مما استفدت من مجالس ابنا شيخنا الاستاد شيخ العلماء والمجتهدين رئيس الملة
والدين آية الله في العالمين المولى الكامل واللام العامل الهيرزا محمد حسين النائيني
الغروي طيب الله رسمه وجزاه الله عن العلم واهله خير جزاء العالمين العاملين ورفع درجته
ارفع درجات الكاملين . مما افاده في مباحث الصلوة واجلى وابدع مما استودعه ووعاه
من اساتيده الكرام ومشايخه العظام مع زيادة تحقيق وتدقيق جادت به نفسه الزكية
النقية ولقد بذلت الجهد في ضبطه وما آليت السعي في ثبته واضفت الى ما التقطت منه
ما سنح بالخاطر واشرت في كل مورد لم اسمح بالقبول . ما حررته من المآثر حتى صار
مجموعاً مولفاً ربما يعد من المؤلفات والدفاتر وان كنت غير لائق للتبرز بهذه المظاهر
والمفاخر . ذخراً ليوم تبلى فيها السرائر ومستعيناً بهم لهم الحقائق على الضمائر .

كتاب الصلوة

والبحث فيه يقع في مقدمتين ومقاصد .

المقدمة الاولى في بيان ما يراد من هذه اللفظة اذا وردت مطلقة في الكتاب او السنة فنقول : هذه اللفظة وان وقع الخلاف في كونها حقيقة شرعية مستحدثة في خصوص العبادة الموظفة لظهار غاية الخضوع والتذلل في خصوص هذه الشريعة . ولكن لا يهمننا التعرض لهذا النزاع ولا لما هو المقصود منها عند الاطلاق للقطع بكون المراد منها هو هذا المعنى في لسان النبي (ص) من اول البثثة ولو مجازاً كما يشهد بذلك ، الاخبار الدالة على كون الصلوة افضل العبادات بعد الولاية ، وانها اول ما اوصى الى النبي ، واول ما امر به ، واول وظائفه (ص) فمن اول الامر كان عرف الشارع على ارادة خصوص هذا المعنى الشرعي من هذا اللفظ فعند الاطلاق لابد من الحمل عليه لتقدم العرف الخاص على اللغة . كما لا يهمننا النزاع في ان هذه العبادة هل هي كانت ثابتة في الشرايع السابقة وكانت مسماة بهذه اللفظة ايضاً حتى تكون حقيقة لغوية في عرف العرب ام لا ؟ .

المقدمة الثانية بعد اتضاح المراد من لفظ الصلوة في المقام وانها عبارة عن هذه العبادة المخصوصة المقبولة لظهار غاية الخضوع فهي بما هي هذه العبادة تنقسم الى مفروضة ومسنونة ، والمفروضة منها بحسب الامتياز النوعي - كما هو المالك في تعدد الاقسام فيما نحن فيه (والافبحسب الخصوصيات المشخصة لاتحصى عدداً) - على اربعة انواع : ١ - اليسومية ويدخل فيها القضاء والجمعة والملتزم بالاجارة والولاية عن الميت والمنذورة منها وشبه المنذورة - بناء على جواز نذر الواجب - . وذلك لان القضاء ليس الاعين الصلوة الفائتة في وقتها المأتمى بها في خارج وقتها والوقت

لا يكون من مقوماتها واركانها الموجبة لكون الاداء نوعاً مغائراً مع القضاء والالم
يكن قضائها بل كان امراً اجنبياً عن الاداء . ولذا لانقول بالقضاء فى الوقت الذى
لم يدل دليل على وجوبه اذا فات فى وقته لاحتمال كون الوقت من مقوماته النوعى ...
وكذا الجمعة ليست الاصلوة الظهر فى يومها، الباقية على اصل الجعل الاولى اعنى ما
فرضه الله (تعالى) و انما اضاف النبى (ص) الر كعتين الاخيرتين على صلوة الظهر
فى غير يوم الجمعة وما اضافها فى يوم الجمعة بل بقيت الظهر من يوم الجمعة على
حالتها . كما ان الملتزم من اليومية : لاجارة والولاية و النذر و شبهه ليس الاصل
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
الغسوف 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 نوعاً مستقلاً (كما مر) بل تابعة للنوع الذى
كانت داخلة تحته قبل النذر فان كانت قبل النذر مسنونة بان تعلق النذر بالصلوة
المسنونة فلا يصير بالنذر نوعاً مستقلاً فى قبال ساير الانواع المفروضة بحسب الجعل
الشرعى - كما هو الملاك فى المقام - وكذا اذا كان قبل النذر من الانواع المفروضة .
والحاصل ان الملاك فى الانواع فى المقام هو الاختلاف النوعى بحسب اصل التشريع .
واما صلوة الميت فلا تكون صلوة بمالها من المعنى المقصود فى المقام بل هى دعاء .
ومجرد اشتغالها على التكبيرات لا يصيرها 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
الحشيات فلهذا يشتمل هذا المقصد على فصول يذكر فى كل فصل الاحكام المختصة
بكل واحد من تلك الاصناف وعلى لواحق ته ذكر 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 اولاً في فصوله . 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 ما هو المعمود . واما عدد النوافل فهو على المشهور اربع وثلاثون 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 وهى 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 التى هى ركعة واحدة تنزيلاً ومنها ما تدل على انها ثلث و ثلاثون

ركعة باسقاط نافلة العشاء وهى الاخبار الدالة على ان النبى (ص) لم يصل بعد العشاء

حتى ينتصف الليل وخبر ابن ابي عمير في جواب السؤال عن افضل ما جرت به السنة من

الصلوة . قال (ع) تمام الخمسين ومنها ما تدل على انها تسع وعشرون باسقاط اربع

من نافلة العصر مع الوتيرة وهى خبر يحيى المروى عن الرضا (ع) وفيه 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 نفى مشروعية

الزائد لا بد من طرحها لعدم مقاومتها مع ما دل على مشروعية اربع و ثلاثين ركعة

لكونها مع ولا 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 لا يكون ظاهره خلاف ذلك . وهذا الجمع ممكن في غالبها

وبحمل اخبار عدم فعل النبى للوتيرة على كونه (ص) عالماً بانه لا يموت في تلك الليلة

فان حكمة تشريع الوتيرة هى 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 الآخر فلا يبيتن الا بوتر قال قلت يعنى الركعتين بعد العشاء الاخرة قال نعم انهما بر كعة فمن صلاهما ثم حدث به حدث؛ مات على و ترفان 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 الوحي وكان يعلم انه هل يموت ام لا، وغيره لا يعلم فمن اجل ذلك لم يصلها وامر بها. او حملها (١) على انه ليس بين العشاء و صلوة الليل صلوة تكون وظيفة للوقت لان نافلة العشاء لا تكون وظيفة للوقت بل هى من لواحق الفريضة كما يظهر من بعض الاخبار فمعنى ان النبى (ص) لم يصل بعد العشاء الى نصف الليل انه لم يصل ما هو وظيفة الوقت وتحمل بقية الاخبار على ذلك ايضا بمعنى ان اربع ركعات فى نافلة العصر ليست نافلة العصر و ركعتين من نافلة المغرب ليستا من نافلة المغرب بل هى من وظائف الوقت . فقلوه (ع) فى جواب السائل (فان كنت اقوى على اكثر من هذا يعذبني الله على كثرة الصلوة؟) لا ولكن 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 لو اتى به ولكن يعذب على ترك الاقل وكذا قوله (ع) نعم فى جواب السائل (افهذا جميع ما جرت به السنة؟) ؛ محمول على انه جميع ما جرت به السنة بنحو الا فضلية لا انه ليس غيرها من السنة او انه جميع ما يكون من لواحق الفريضة فلا ينبغى الاشكال فى المسئلة ... فان قلت صحيحة ابن سنان تدل على كون النافلة بعد العشاء اربع ركعات - اذ فيها ورأيتها 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 الوثيرة قلت اولاً انه لامعارضة بين هذه الصحيحة وبين تلك الاخبار فان الصحيحة لا تدل على ازيد من حكاية فعل الامام (ع) ولم يعلم انه (ع) انما فعل بعنوان الرواتب ولم يدل تلك الاخبار ايضا 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 ايضا تأمل لانها لا تدل

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 ركعتي الغفيلة بين
العشائين ويدل على مشروعيتها ما عن مصباح الشيخ والمناقشة في سند روايتها ؛ ضعيفة
بعد كون عمل الطائفة بما في المصباح مضافاً الى تصريح الشيخ نفسه بانه الف كتابه
هذا للعمل بكل ما يذكر فيه فلا وجه للمنع عن العمل بها فعليه فلا بأس في الفتوى
باستحبابها ولا ينافيه الاخبار الدالة على امضاء الصلوة اليومية في احدى و خمسين
او مادل على ان ما يصلى بين المغرب و العشاء اربع ركعات لكون المراد الصلوات
المخصوصة المعهودة اعني الفريضة و نوافلها يعني ليست سوى هذا العدد صلوة بما
هي من الرواتب المعهودة لا انها ليست صلوة اخرى ايضاً مشروعة كيف ولا ينبغي
الارتباب في 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 ظاهران في المغايرة . . . فان قلت الخبر الدال على جواز الغفيلة بين
العشائين معارض مع ماورد من عدم جواز النافلة في وقت الفريضة الا الرواتب اليومية
وبعد الاتيان بالمغرب يكون وقت العشاء فلا يجوز الاتيان بغير الراتبة فلا بد من طرح
ما يدل على الغفيلة او حملها على كونها من الراتبة اعني اتيان الركعتين من الراتبة
بصورة الغفيلة قلت : او لا الاخبار الدالة على المنع من فعل النافلة في وقت الفريضة
محمولة على وقت المختص بالفريضة لا مطلق وقت الفريضة . و ثانياً لو سلم دلالتها
على الاعم من وقت الاختصاص يكون المراد منها وقت الفضيلة لا الاعم منه ومن وقت
الاجزاء . و ثالثاً لو سلم 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 الدخول وقت فضيلة العشاء بذهاب الشفق كما سيأتى . وذلك لانه
مع استحباب تأخير صلوة الفريضة لاعمى للنهي عن غيرها ولا يجرى التعليل للنهي
الوارد في تلك الاخبار بخوف فوت الفريضة فانه مع استحباب التأخير الى وقت الفضيلة
لا تجرى هذه العلة في اول الوقت الذي هو وقت الاجزاء لعذر كما في بعض الاخبار
كمالا يخفى .

الفرع الثاني : روى الشيخ في مصباحه رواية تدل على استحباب صلوة الوصية بين المغرب والعشاء وفيها عن الصادق (ع) عن آبائه ان رسول الله (صم) قال اوصيكم بر كعتين بين العشاءين يقرء فى الاولى الحمد واذا زلزلت ثلاث عشر مرة و فى الثانية الحمد وقل هو الله 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 نوابه الا الله ولا بأس فى الفتوى باستحبابها بمقتضى هذا الخبر كما ذكرنا فى الغفيلة اقول ومما ذكرنا يظهر الكلام فيما عدى الغفيلة والوصية ماورد بين العشاءين كصلوة ركعتين بينهما فى العشر الاول من ذى حجة وكصلوة ليلة الرغائب فى ليلة الجمعة الاولى من شهر رجب وثمان ركعات من نافلة شهر رمضان بناء على استحباب الاثنيان بهائين العشاءين واثنى عشرة منها بعد العشاء وكر كعتين للمحاجة بين الظهريين فى عمل ام داود وضابط الجميع هو جواز الاثنيان 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 العشاءين فى مصباح المتبجح من ركعتين واربع ركعات وعشر ركعات .

الجهة الثانية : قد وقع الكلام فى ان النوافل اليومية من وظائف الاوقات الخاصة او من لواحق الفرائض او يفصل فيها بكون بعضها من وظائف الوقت كصلوة الليل وركعتين من المغرب واربع ركعات من نافلة العصر والباقي من لواحق الفريضة ولكن لانثرة 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 مقصوراً بخصوص ما دل على سقوط نافلة المقصورة لكان لهذا النزاع فائدة لانه (ح) يسقط جميع ثمان العصر لو قيل بكونها من لواحق الفريضة ولا تسقط شيئاً منها لو قيل بكونها من وظائف الوقت ويفصل بسقوط بعضها وثبوت الباقي لو قيل فيها بالتفصيل لكن بعد ورود الدليل على سقوط النافلة بعنوان النافلة النهارية يسقط جميع رواتب النهارية سواء كانت من وظائف الوقت او من لواحق الفريضة . . لا يقال 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 ومقتضى الطائفة الثانية عدم سقوطها فيتساقط ما دل على عدم سقوط النوافل الليلية وما دل على سقوط نافلة المقصورة وبعد تساقطهما تحصل الثمرة فى نافلة العشاء حيث انه لو قلنا بكونها من وظائف الوقت لا تسقط فى السفر . لانه يقال الاخبار الدالة على عدم سقوط النوافل الليلية ظاهرة فى خصوص صلوة الليل فلا تعارض تلك الاخبار واما الرواية المروية عن فضل بن شاذان عن الرضا (ع) انما صارت العشاء مقصورة وليس تترك ركعتاها لانها زيادة فى الخمسين تطوعاً ليتم بها بدل كل ركعة من الفريضة ركعتان من التطوع . فهى معارضة برواية رجاء بن ابى ضحاك فى مسافرتهم مع الرضا (ع) وفيها انه (ع) كان فى السفر يصلى فرائضه ركعتين ركعتين الا المغرب فانه يصليها ثلاثاً وكان لا يدع نافلتها ولا يدع صلوة الليل والشفع والوتر وركعتي الفجر فى سفر ولا حضرو كان لا يصلى من نوافل النهار فى السفر شيئاً وغيرها من الاخبار . مع كون رواية فضل بن شاذان غير معمول بها عند الاصحاب فلا بد من طرحها بل ادعى ابن ادريس الاجماع على السقوط . ولكن يمكن ان يقال بعدم السقوط لان جماعة من الاصحاب كالشيخ وابى العباس واضرابهم اعلموا برواية فضل وهى تكون اخص مما تدل على سقوط نوافل الفرائض المقصورة فتصير مخصصةاً لها . واما خبر رجاء بن ابى ضحاك فهو مع ضعف سنده لا يدل على عدم مشروعية الوتيرة بل لادالة فيها على تركه (ع) اياها الا من حيث عدم التعرض لها وانما يدل على تركه (ع) للنوافل النهارية . واما الاخبار الدالة على سقوط نافلة كل صلوة مقصورة فهى لمكان معارضتها مع ما دل على سقوط خصوص النوافل النهارية ، الدال بمفهومه على عدم سقوط النوافل الليلية واعيمتها عن خبر فضل المتقدم فتصير مخصصةاً به ؛ لا يمكن الاستدلال بها لاثبات سقوط الوتيرة فى السفر ودعوى الاعراض عن خبر فضل ممنوعة بعد ذهاب جماعة الى العمل به مضافاً الى تايدته بخبر آخر لرجاء بن ابى ضحاك المشتمل على احكام كثيرة وفيه انه (ع) اى الرضا كان يصلى الوتيرة فى السفر . وبالحجالة فيمكن (ح) دعوى القطع بعدم سقوط الوتيرة فى السفر وان كان الاحتياط بتركها واثباتها رجاء مما ينبغي مراعاته .

الجهة الثالثة هل النوافل التى تسقط فى السفر يختص موضع سقوطها بما يجب فيه القصر او يعم مواضع التخيير ايضا ؟ وجوه : السقوط مطلقا ، والثبوت كك . والتفصيل بين ما اذا كان من قصده الاتمام فالثبوت او من قصده القصر فالسقوط . او التفصيل بين ما لو اتى بالفريضة فى موضع التخيير فيجوز فعل النافلة ولو اختار القصر ، وبين ما لو اتى بها فى خارج موضع التخيير فيسقط النافلة ولا يجوز اتيانها فى موضع التخيير . واستدل لعدم السقوط بعموم الاخبار الدالة على تابعة النافلة للفريضة ثبوتاً وسقوطاً وذلك كخبر ابي يحيى الحنطوفيه يابنى لوصلحت النافلة فى السفر تمت الفريضة فانه يدل على ان سقوط النافلة يدور مدار عدم قابلية الفريضة للاتمام ، ففي 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 عن يجب عليه الاتمام فى السفر كالعاصي بسفره وكثير السفر ... وفيه ان غاية ما عليه هذه الاخبار هو ان كل مورد جعل الركعتان الاخيرتان من قبل النبي (ص) قيداً للواجب الاولى المجمعول فى اصل الشرع عن الله ؛ لاتسقط نوافله وكل مورد سقط القيد سقطت النافلة . ولكن يجب النظر فى المراد من سقوط الركعتين فان كان المراد من سقوطهما هو عدم الوجوب ورفع الالتزام وان لم يكن منا فيما مع الجواز فيدل على السقوط فى الاماكن الاربع دون كثير السفر والعاصي به . وان كان المراد به عدم المشروعية وعدم الجواز رأساً فلا يدل على عدم السقوط لا فى الاماكن الاربع ولا فى كثير السفر والعاصي به . والاخبار وان لم يكن ظاهراً فى الثانى لكنها ليست ظاهرة فى الاول ايضا فلا يكون دليلاً 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 مطلقاً ولو فى غير اماكن التخيير .

اذا تحقق البحث عن تلك الجهات فلنرجع الى البحث عن المواقيت فالبحث عنها يقع فى طى امور الامر الاول وفيه 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 ايضا فلا اشكال فى الافتاء بها اصلا. نعم ظاهر بعض الاخبار هو كون اول وقت العصر القدمين او الذراعين او المثلين بحيث لا تدخل وقت العصر قبل ذلك ولكنه لا قائل به فهى على فرض دلالتها على ما ذكر مطروحة لموافقتهما مع العامة المفرقين بين الظهرين كالمغريين. 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 ايضا 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 ملحق 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 يجزء من اجزائه فى جزء من اجزائه سواء فعل ما يختص به قبل انقضاءه بوجه صحيح ام لا كما اذا اعتقد دخول الزاويل 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 ولازم ذلك القول انه لو فعل الشريك

في 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 في الوقت ولو كان السلام الواجب منها فانه (ح) بصح اداء العصر مع وقوعها بتمام اجزائها في الوقت المختص بالظهر الا السلام منها . . . واختلاف الاقوال ناش عن اختلاف ظواهر الاخبار فالعمدة (ح) هو ما استفاد من الاخبار بحسب الجمع بينها والحق هو القول الثالث كما هو المشهور وليعلم ان الاخبار الواردة في 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 وفي 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) في 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 وقتها من عند زوال الشمس الى غروب الشمس الا ان هذه قبل هذه ومنها صلواتان اول وقتها غروب الشمس الى انتصاف الليل الا ان هذه قبل هذه وفي معناه غيره .

والطائفة الثالثة ما كانت بمضمون الثانية لكن مع زيادة قوله (ع) ثم انت في 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 في وقت منهما جميعاً حتى تغيب الشمس وفي معناه غيره **الثالثة 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 يمضي مقدار ما يصلي المصلي اربع ركعات فاذا مضى مقدار ذلك فقد دخل وقت الظهر والعصر حتى يبقى من الشمس مقدار ما يصلي اربع ركعات فاذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر و بقي وقت العصر حتى تغيب

الشمس وإذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتى يمضى مقدار ما يصلى المصلى
ثلاث ركعات فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب والعشاء الآخرة حتى يبقى من
انتصاف الليل مقدار ما يصلى المصلى أربع ركعات فإذا بقى مقدار ذلك فقد خرج
وقت المغرب وبقي وقت العشاء الآخرة الى انتصاف الليل... ولا يخفى ان الطائفة
الاولى وان كانت دلالتها على دخول وقت الصلوتين اعنى الظهرين والعشاءين بمجرد
الزوال او الغروب بالظهور الا ان دلالتها على كون الوقت وقتاً لكلمتا 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 فعلاً ووقت ثانيهما بعد انقضاء وقت الاول
خلاف نص تلك الطائفة لا مجرد خلاف الظاهر ولا جل تلك الطائفة ذهب جماعة
الى عدم الاختصاص رأساً وقالوا بانه لا يستفاد من الطائفة الثانية الا الترتيب بين
الصلوتين وانما عبر فيها بان هذه قبل هذه المشار بها الى نفس الصلوتين ولم يعبر
بان وقت هذه قبل وقت هذه مع انه لو كان الغرض بيان الاحتصاص لكان الانسب
هو التعبير بالعبارة الثانية كما لا يخفى... وفيه مالا يخفى فان الظاهر من الطائفة
الثانية هو تقديم وقت الصلوة الاولى على وقت الثانية وذلك لظهور الاستثناء فى
المتصل وكون المنقطع خلاف الظاهر من الاستثناء فلو كان 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 (فج) لا يكون ذكر خصوص هذا الشرط
وجهاً معتداً به مع ان مقتضى كون الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل هو ان 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
قرينة للمراد من الطائفة الاولى وان المراد بقوله (ع) دخل الوقتان بنفس الزوال
انه يدخل وقتها ولو فى الجملة وبالنسبة الى وقوع بعض اجزاء كل من الفعلين ولو
فى بعض الاحوال فلا بد من رفع اليد عن ظهورها الذى يدل على انه بمجرد الزوال
يصح وقوع كل من الفعلين بجميع اجزائهما مطلقاً والاخذ بنصها... و بعبارة

اوضح. الطائفة الاولى ظاهرة فى صلوح الوقت بمجرد الزوال لان يقع فيه الصلواتان جميعاً بمعنى صلاحية اول الزوال لفعل العصر مطلقاً بجميع 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 ويؤيد 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 لابين الموقتتين اذلا معنى للحكم بكون المكلف فى وقت منهما جميعاً بكلمة ثم الدالة على التراخى مع كون الترتيب بين الموقتتين 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 قرينة معينة للمراد من الاستثناء ومبين لكونه فى مقام بيان الترتيب بين الوقتين فيصير مفاد الطوائف الثلاث شيئاً واحداً ومؤداها معنى فardاً وهو اختصاص الظهر والمغرب باول وقتها بمقدار ادائهما بحيث لا يصح ايقاع العصر والعشاء قبل ايقاعهما بوجه صحيح واما لو اتى 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 لو اتى بها لم يبق موضوع لقوله الا ان هذه قبل هذه لا تنفاه المشار اليه بكلمة هذه فى قوله الا ان هذه قبلية وقت احدهما بالنسبة الى الآخر لا يتصور الامع بقاء الفريضة الاولى و عدم سقوط امرها بالامثال . وتوهم احتمال ان المراد من قوله ان هذه (الخ) هو قبلية وقت هذه الذى ضرب لها بحيث لا يكون قابلاً لايقاع الغير فيه اصلاً ولولم يقع الفعل المضروب له ايضاً من جهة تحققه قبل ذلك ؛ مدفوع بانه خلاف الظاهر والنص . 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 في ذهن من اشتراط بقاء صاحبة الوقت في اختصاص الوقت بها... فتلخص من جميع ذلك ان مفاد مجموع الاخبار بعد حمل مطلقاتها على مقيداتها هو ما فتى به المشهور من اختصاص اول الوقت بالصلوة الاولى فيما اذا لم يؤت بها دون ما اذا اتى بها على وجه صحيح . هذا . وقد يستدل لاثبات الاختصاص بوجه عقلي و حاصله ان في اول الوقت اما يجب كلتا الصلوتين او يجب خصوص الثانية او خصوص الاولى لكن الاول مستلزم للتكليف بالمحال و الثاني خلاف الاجماع فالمتعين هو الثالث و هو المطلوب . لكنه ممنوع اولا بالنقض بالوقت المشترك فانه يقال التكليف بالصلوتين في مقدار الصلوة الواحدة في الوقت المشترك تكليف بالمحال وبخصوص الثانية خلاف الاجماع فالمتعين هو التكليف بالاولى و هو باطل لكون الوقت مشتركاً بينهما و ثانياً انا نحتار كون اول الوقت وقتاً لكلتا الصلوتين لكن وجوب الترتيب بينهما يرفع استحالة التكليف لتعين اتيان الظهر قبل العصر وانما يظهر الثمرة فيما لو اتى بالظهر بوجه صحيح او ترك الترتيب نسياناً كما لا يخفى ..

هذا كله في اختصاص الظهر باول الوقت بمقدار ادائها . واما العصر فلا كلام بينهم ايضاً في اختصاصها بآخر الوقت بمقدار ادائها و يدل عليه من الاخبار رواية الحلبي في رجل نسي الاولى والعصر جميعاً ثم ذكر ذلك عند غروب الشمس فقال (ع) ان كان في وقت لا يخاف فوت احدهما فليصل الظهر ثم يصل العصر وان هو خاف ان يفوته فليبدء بالعصر ولا يؤخرها فتفوته فيكون قد فاتته جميعاً ولكن يصلي العصر فيما قد بقي من وقتها ثم يصلي الاولى بعد ذلك على اثرها وفي معناها غيرها ودلائلها على اختصاص آخر الوقت بالعصر بمقدار ادائها واضحة بل الظاهر منها هو كون المراد على مجرد خوف فوت وقت العصر ولو كان الوقت في الواقع واسعاً لهما ويشهد بذلك ايضاً قوله (ع) ثم يصل 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 اتى بها كك اما نسياناً او لخوف فوت العصر فيصح الاتيان بالظهر ح اداء في الوقت المختص بالعصر فيكون وزان اختصاص آخر الوقت بالعصر كاختصاص اوله بالظهر. ومما ذكرنا يظهر ان المراد بخروج وقت الظهر فيما اذا بقي من الوقت مقدار اربع ركعات كما في رواية داود بن فرقد المتقدمة هو وجوب تقديم العصر في هذا الوقت اذ لم يوت بها لا الخروج بقول مطلق و لو مع فعل العصر قبل ذاك الوقت ايضاً .

بقي الكلام في ان المدار على مقدار الوقت الاختصاصى باى شىء هو فقد يقال بكون المدار على مقدار اداء الفريضة باجزائها وشرائطها بمعنى كون المدار على مقدار ما يلزمه اداء الفريضة الفعلية على شخص المكلف بما لها من الشرائط الفارقة كما يظهر ذلك من الجواهر ونسبه الى ظاهر النص والفتوى 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 طولاً وقصراً . في حال الخوف وغيره . مع نسيان بعض الاجزاء التي لا تدارك لها وعدم نسيانه وغير ذلك من الحالات . وكذا بحسب اشخاصهم سرعة و بطوء في القراءة 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 في النهاية . . . وقد يقال بكون المدار على مقدار اربع ركعات فقط من دون ملاحظة المقدمات رأساً و لو لم تكن حاصلة لكن العبرة بالا ربع بمقدار الاربع مطلقاً سواء كان الواجب عليه اربع ركعات كما في الحضر اور كعتين كما في السفر او غير ذلك من الحالات وهو ضعيف لما فاتته مع التعبير بالفراغ عن الظهر او المغرب كما في بعض الاخبار ومع ما في الطائفة الثانية والثالثة من التعبير بقوله (ع) الا ان هذه قبل هذه الظاهر في كون المختص مقدار اداء الظهر كيف ما كان لا خصوص اربع ركعات واما التعبير باربع ركعات كما في رواية داود بن فرقد المتقدمة فلعله من باب امثال من جهة كون الاربع هي الفريضة الموظفة غالباً والافمن المعلوم هو القاء حيثية الاربعية و اناطة الحكم على الاربع بما هي فريضة لا بما هي اربع . لا يقال لاداعى على حمل مضى مقدار اربع ركعات على المثل لان الحمل على المثل انما هو فيما اذا حصل

القطع بعدم خصوصية في المال وهو غير مسلم في المقام لاحتمال كون التحديد بهذا المقدار الخاص من جهة النظر الى بيان ان المالك في الوقت المختص هو الفريضة التي شرعت اولاً في اصل الشرع وهو ليس الا اربع ركعات لكون القصر من جهة السفر او الخوف من العوارض الطارئة على اصل الفريضة لانه يقال لو كان المالك هو الفريضة لكان الاعتبار بالركعتين لا بالاربع لكونهما فرض الله المجعل اولاً مع ان العدة في دليل الاختصاص هي الاخبار المعبرة بقوله الا ان هذه قبل هذه الظاهرة في كون العبرة على اصل الفريضة ... وقد يقال بكون المدار على اداء خصوص الفريضة الفعلية كيف ما كان من دون لحاظ مقدار تحصيل الشرائط لفانها فلا بد من مراعات اختلاف مقدار اداء الفريضة على حسب اختلاف المصلين من حيث السفر والحضر ونحوهما ...

والعدة في المقام هي ملاحظة ما يستفاد من الاخبار فتقول اخبار الباب على طائفتين : فمفهومها ما تدل على كون العبرة على مقدار الفريضة بما لها من الشرائط وهي كلما عبر فيه بلفظ صليت او فرغت ونحوهما وذلك كخبر عبيد بن زرارة عن الصادق (ع) قال اذا غابت الشمس حل الافطار ووجبت الصلوة واذا صليت المغرب فقد دخل وقت العشاء الاخرة الى انتصاف الليل فان الظاهر من الفراغ عن المغرب هو الفراغ الفعلي عنها بما لها من المقدمات ولو كانت مقدماتها بالغة الى الف ... ومنها ما تدل على كون العبرة على مقدار خصوص الفريضة وهي كلما عبر فيها بلفظ الا ان هذه قبل هذه او بقوله بمقدار ما يصلي فيه الفريضة او اربع ركعات بعد كون المراد بالاربعة ايضاً هي الفريضة بما هي فريضة لا بما هي اربع كما تقدم فان ظاهرها هو ان المدار على مقدار اداء نفس الفريضة لا تحصيل مقدماتها ايضاً. (فتح) اما يرفع اليد عن ظهور الطائفة الاولى بحمل الفراغ الفعلي 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 بما لها من المقدمات حتى توافق مع مضمون الطائفة الاولى لكن كلا الحملين بعيد : اما الاول فليبعد حمل لفظ فرغت المذكور بصيغة الماضي الظاهر في تحقق الفراغ على امكان الفراغ . واما الثاني فليبعده فيما اذا استلزم تحصيل المقدمات استيعاب جميع وقت المشترك فمع عدم ترجيح لاحد الحملين على الاخر يجب التوقف

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

وتظهر الثمرة بينه وبين مختار صاحب الجواهر فى موارد منها ما لو نسي صلوة الاولى بمالها من المقدمات واتى بالثانية بعد مضي خصوص مقدار اداء الاولى دون تحصيل مقدماتها وكانت المقدمات ايضاً غير ركنى مما لا يضر نسيانها لصحة الصلوة فلا يكون فوتها فى الصلوة الثانية موجباً لبطلانها كما اذا نسي التستر بلباس الطاهر الذى لولا نسيانه للزم مضي مقدار زمان تحصيله زائداً عن مقدار زمان اداء الفريضة الاولى بحيث لو ضم الى مقدار زمان اداء الفريضة المنسية لم يحكم بعد بدخول الوقت المشترك (فج) لو فعل العصر قبل مضي مقدار زمان تحصيل تلك المقدمات يصح الصلوة اللاحقة بناء على كون المدار هو وقت خصوص الفريضة لوقوع العصر بعدم مضي وقت اداء الفريضة وعلى القول الاخر لا تصح لوقوعها فى الوقت المختص .. لا يقال مع نسيان المقدمات بالنسبة الى الصلوة الاولى تخرج عن المقدمة فيصير مقدار وقت الاختصاص ما يسهل لايجاد غير هذه المقدمة فيصير ثمرة القولين شيئاً واحداً وهى وقوع العصر فى الصورة المفروضة فى الوقت المشترك . لانه يقال اولاً سقوط الاعادة فيما اذا نسي الجزء او الشرط ليس من جهة سقوط الجزء او الشرط عن الجزئية او الشرطية حتى يسقط وقتها رأساً بل سقوط الاعادة انما هو من جهة حكم الشارع بقناعته فى مقام الامثال عن المأمور به بما اتى به من الفاقد للجزء او الشرط فعلى هذا فيبقى مراعات وقت الشرائط المنسية بحاله وثانياً على تقدير تسليم سقوط شرطية الشرط بالنسيان نفرض الكلام فيما اذا كان نسيان المقدمة تابعاً لنسيان اصل الفريضة بحيث لولا نسيانها لم ينس الشرط ايضاً وعليه فيكون زمان تحصيل المقدمة جزءاً للوقت المختص ولكن لا يخفى ندرة هذا الفرض

ومنها ما اذا نسي الفريضة الاولى ودخل فى الثانية قبل مضي مقدار اربع ركعات وفى 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 باطله وذلك 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 باطله 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 تصحيح صلواته اللاحقة فيكون كما لو شرع فى الظهر قبل الزوال نسياناً ثم تذكر 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 معللاً بقوله (ع) انما هى اربع مكان اربع ؛ هو صحة العدول عن المأتم الى المنسية بعد التذكر مطلقاً ولولم 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 معمولاً بها بالنسبة الى ما يشتدل 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 والشروع 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 مافيه من المناقشة ... لا يقال الرواية لا تدل على صحة ما تاتي بعنوان العصر فى الوقت المختص بالظهر بل انما تدل على جمل 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 والمفروض عدم وقوعها ايضاً واما الواقع هو صاحبة الوقت ووقوعها هو اللازم من اختصاص الوقت بها (فح) نقيذ الاخبار الدالة باطلاً عليها على انه

لو فعل العصر في الوقت المختص بالظهر تكون غير صحيحة على معنى انه لا يصح عصرأ لامطلقاً ولو ظهرأ لاناقول مرجع ما ذكرت هو انكار وقت الاختصاص رأساً وذلك لعدم بقاء مورد لوقت الاختصاص (ح) لانه ما من مورد الا ويصح فيه اتيان العصر في الوقت الاختصاص .

وهيهنا فروع يجب التنبيه عليها الاول ان المدار في مقدار اداء الفريضة الاولى هو الرجوع الى المتعارف من حيث بطوء القراءة وسرعتها وبحسب اداء المستحبات وعدمها لكون الظاهر من قوله حتى يمضي مقدار ما يصلى اربع ركعات هو بيان مقدار ما هو متعارف لنوع الناس فلا يختلف الوقت المختص بحسب اختلاف المكلفين من حيث ابطاء القراءة والا سراع فيها نعم يختلف بحسب اختلاف نوعهم من حيث السفر والحضر كما تقدم . الثاني لو نسي الظهر ودخل في العصر في الوقت المختص به وبعد الفراغ عن العصر شك في دخول وقت المشارك 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 منشأ الشك في صحة العمل هو الشك في اتيان المكلف ما هو وظيفته الا تيان به من الامور الاختيارية واما اذا قطعنا بعدم اتيانه ما هو تكليفه ووظيفته بحسب اختياره وشككنا في حصول امر غير اختياري مصحح لعمله مما ليس حصوله باختياره فليس مجرى لهذه القاعدة كما فيما نحن فيه لان المفروض انه دخل في العصر قبل دخول الوقت المشترك بسبب النسيان ويكون الشك في دخوله في الوقت المشترك اتفاقاً من دون اختيار منه فان قلت فعلى هذا يلزم عدم اجراء قاعدة الفراغ فيما اذا شك في صحة الصلوة من جهة الشك في كونها وقعت في الوقت او قبل الوقت مع انه لا مجال للتشكيك في اجرائها قلت عند الشك في وقوعها في الوقت او قبل الوقت يصح اجراء القاعدة فيما اذا احتملنا انه راعى الوقت قبل الدخول في الصلوة و احرز الدخول فان احراز الدخول يكون بيد المكلف ومع احتمال مراعاته يحتمل ان يكون آتياً بوظيفته الفعلية فيجوز في حقه القاعدة وهذا بخلاف ما اذا قطعنا بكون دخوله في الصلوة كان عن غفلة ونعلم بعدم احرازه الوقت ولكن نشك في وقوع الصلوة في الوقت بضرب من الاتفاق فانه لايجوز فيه القاعدة ولا سبيل لدعوى جريانها ،

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

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

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

ولا يمنع عن اجرائه بقاء الخوف او الظن بارتقاع الوقت المشترك بالوجدان لانه بعد حكم الشارع بالبقاء حسب الاستصحاب لا اعتناء بهما . الثانى ان يقطع بكون الباقي من الوقت عشرة دقائق ويشك فى ان هذا المقدار هل هو من الوقت المشترك او يكون مختصاً بالعصر وفى هذه الصورة لا مجال 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 او الظن فمورد جريان الاستصحاب هو ما اذا كان الشك فى مقدار الوقت الباقي مع العلم بانه على تقدير بقاءه من الوقت المشترك ومورد الاخذ بالضابط هو ما اذا كان الشك فى كون الوقت الباقي من الوقت المشترك مع العلم بمقدار ما بقى من الوقت اذا عرفت ذلك ، فنقول مقتضى رواية الحلبي المتقدمة كون الملاك هو الخوف ويحصل ذلك بتحقيق الاحتمال العقلاني الذي يترتبون عليه الاثر واذا كان تمام الملاك والضابط هو الخوف فاذا حصل ، يجب الاتيان بالعصر او العشاء 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 موضوعاً لانه لا يعقل ان يؤخذ على وجه الطريقة حتى يكون بعد كشف الخلاف كاشفاً عن تخيل تحقق الواقع كما فى باب الامارات على وجه الطريقة وذلك لان الخوف مثل الشك ليس له واقع سوى نفس هذه الصفة بما هو صفة خاصة فاذا زال يصير من قبيل تبديل الموضوع كالمسافر والحاضر فاذا لم يعقل اخذه بنحو الطريقة فلا بد من ان يكون الصلوة مع الخوف مجزية لا يجب اعادتها ولو انكشف بقاء الوقت بمقدار ركعة او اربع ركعات فياتى (ح) بالظهر فى باقى الوقت اداء ، ولو فى الوقت المختص بالعصر بل فيما لم 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 لو اتى بالعصر قبل الظهر من جهة الخوف المذكور وقد رقع الخلاف فى كلا الامرين على ثلاثة اقوال : الاول قيل بطلان العصر الماتى بها من جهة خوف الفوت بعد انكشف الخلاف و تبين بقاء الوقت وذلك فيما اذا انكشف وقوعها 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 الباقي مختصاً بالعصر وذلك لعدم جواز وقوع الشريكة فى الوقت المختص لاداء ولا قضاء مطلقاً 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 مطلقاً الثالث قيل بجواز الاتيان بالظهر بعد انكشاف بقاء الوقت فى الفرض المذكور لكن عند وقوعها فى الوقت المختص بالعصر يؤتى بها قضاء لاداء وذلك بخروج وقتها بدخول الوقت المختص بالعصر ولو مع اداء العصر بوجه صحيح ولا يخفى ضعف هذا القول ايضاً مما تقدم من معنى الاختصاص هذا ، وقد ورد على الاقوال الثلاثة بانها اجتهدات فى مقابلة النص فان رواية الحلبي المتقدمة بذيلها تدل على انه ياتى بالظهر اثر العصر وظاهر الامر باتيان الظهر اثرها هو ايجاب الاتيان و لا يمكن ذلك الا مع فرض بقاء مقدار من الوقت يمكن فيه اداء الظهر والافلو كانت الظهر فائتة وصارت قضاء فلا وجه لاجاب القضاء فوراً الاعلى احتمال المضائق ولا يمكن حمل هذه الرواية على المضائق ثم حملها على الاستحباب وذلك لا مكان بقائها على ظاهرها من الدلالة على الوجوب بما ذكرنا فلا وجه لعملها على خلاف ظاهرها مع امكان ابقائها على ظاهرها فتأمل . هذا . ثم ان العلامة (قده) استدلى فى محكي قواعده لاثبات صحة العصر والظهر التى تؤتى بعدها بان الظهر والعصر يتعاضدان فى الوقت و يصير وقت الظهر للعصر وبالعكس . ولا يخفى انه لا معنى لهذا الكلام فى المقام لانه لو لم يكن لنا دليل على الصحة 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 لوبقى من آخر الوقت مقدار خمس ركعات ياتى بالظهر والعصر على الترتيب على المشهور بل كاد ان يكون اجماعاً والدليل 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 العصرا وعند بقاء مقدار اداء اربع ركعات الى الغروب بالنسبة الى الظهر فالركعة الاولى من الظهر اذا وقعت من وقتها تجلب من وقت العصر مقدار ثلث ركعات وكذا الركعة الاولى من العصر بالنسبة الى المغرب. لا يقال لا يصح الاستدلال باخبار من ادرك في 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 رأساً بل عدم وقوعها فيه من جهة وجود المانع مع بقاء وقتها لا من جهة عدم مقتضى في ايقاعها في ذاك الوقت بسبب عدم بقاء وقتها حتى يوسع بمثل ذلك الدليل . وهكذا الكلام بالنسبة الى ما اذا 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 في خارج وقتها حقيقة ويصح التوسعة فيها ببركة ادلة من ادرك . لانه يقال انا لا نعنى من خارج الوقت في المقام الا ما هو غير صالح لوقوع الفريضة فيه لو وقعت فيه ابتداء من غير فرق بين ما يكون عدم صلوحه من جهة فقد مقتضى او من جهة وجود المانع لان هذا المقدار من الفرق لا يوجب ظهوراً لقاعدة من ادرك بالنسبة الى ما يكون عدم صلوحه من جهة فقد مقتضى بل مقتضى اطلاقه باق على حاله و دعوى انصرافه اليه ولو من جهة صيرورة هذا الفارق موجباً لانس الذهن وارتكازه بالنسبة الى الثانى فلا يبقى 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 اصلاً بل يزول بتأمل .

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

باطلاقه يشمل المقام . لا يقال اطلاق الخبر منصرف الى ما كان الدخول قبل الوقت رأساً و ذلك لانهم يقيدون الخبر بما اذا كان الدخول بعد الفحص 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 نسي عن اتيان الظهر و تخيل اتيانها فدخوله فى العصر من جهة نسيان الظهر لا من جهة الظن بدخول الوقت المشترك فلا يشملهم الخبر .

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

راسه مع محيط الدائرة بنقطة ثم يصبر الى ان يرجع الظل من جهة الغرب ويصير شرقياً وذلك بسبب ميل الشمس عن جانب الرأس الى المغرب وتجاوزه عن دائرة نصف النهار فكلما بعدت عن سمت الرأس يزداد الظل الى ان يبلغ راسه الى محيط الدائرة من طرف المشرق فيعلم ذاك الموضع ايضا بنقطة ثم تتصل النقطتين بخط قطري 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 قوس 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 مسامتا الى القبلة ايضا علامة للزوال ولكنه باطلاقة ممنوع بل انما يصح علامة بالنسبة الى من كان قبلته نقطة الجنوب وهو الذى يجعل الجدى فى غاية ارتفاعه او انخفاضه خلف كتفيه وامامه يكون قبلته منحرفاً عن الجنوب الى المغرب وهو من يجعل الجدى فى احدى حالتيه خلف اذنه اليمنى كبلاذ العراق وما والاها فيحصل الزوال بالنسبة اليه باقل من ذلك كما لا يخفى

المسئلة الثالثة قد تقدم اجمالاً ان وقت المغرب والعشاء يدخل بمجرد الغروب ويختص المغرب من اوله بمقدار ادائها ويختص العشاء من آخر وقتها بمقدار ادائها فالكلام فى اصل الاختصاص وفى معناه وفى تنبيهاته بعينه هو الكلام فى الظهريين فلا نعيده وانما الكلام فى المقام فى تعيين وقت العشاءين من حيث الاول والاخر اما من حيث الاول فلاشكل ولاخلاف فى أنه عبارة عن الغروب بل الكلام فى ان الغروب بما ذا يتحقق فقول بانّه يتحقق باستتار القرص عن افق المصلى بحيث لو لم يكن حائل كان غائباً عن النظر . وقيل بانّه يتحقق بذهاب الحمرة المشرقية عن قمة الرأس وهذا هو المشهور بل كاد ان يكون اجماعاً بل من شعائر الشيعة والاخبار من الطرفين بالغة حد الاستفاضة لكن مقتضى الصناعة العلمية هو ما عليه المشهور المستفيض وتوضيحه 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 عرفاً ولا يرى بينهما تعارضاً تبانياً بل يجمع بينهما

بالجمع العرفى وذلك مثل اشترى الدار او جاء الامير فانهما باطلاقهما يدلان على شراء الدار من حيث هى دار ومجيبى الامير من حيث هو هو واذ اقيد الاول بقول القائل مع لواحقها والثانى بقوله مع اتباعه وخدمه ، لا يكون التقييد المذكور معارضا للاطلاق الاول بل يجمع بينهما بالاطلاق والتقييد ومماثلنا يظهر ان المقيد كما يكون مضيقا ربما يكون معمما وان الاطلاق اذا كان موجبا للتعميم يكون التقييد موجبا للتضييق وذلك مثل الرقبة ، والرقبة المؤمنة واذ كان موجبا للتضييق يكون التقييد موجبا 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 الا ان يشترط كونه من غيره فان الاطلاق فيه مضيق اى موجب لاختصاص الثمن بفرد مخصوص وان التقييد يوسعه وبعممه . الامر الثانى اذا كان الشئى من الامور المشككة كالكثره والاقامة ونحوهما الصادق على مراتب متعددة وورد التحديد الشرعى بالنسبة الى بعض مراتبه اى جعل حد معين منه موضوعا لحكم شرعى واخذ ببعض مراتبه موضوعا ؛ ليس تعديده منافيا لمعناه العرفى بل هو تعيين بعض مراتبه المشككة لموضوع الحكم فيكون دليل التعيين مقيدا لماورد من الاطلاق الشامل لجميع المراتب فيما لم يكن للملفظ ظهور بالنسبة الى بعضها او موجب لانصراف اللفظ عما كان له ظهور عرفى فيه الى بعض الامر اقبالا لآخر التى ليس للملفظ ظهور بالنسبة اليها وعلى كلا التقديرين فليس من باب التعارض التباينى بل انما هو من باب التقييد والاطلاق .

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

الامر الرابع ان التعارض التباينى انما يتحقق فيما اذا كان كل من المتعارضين مجرى للاصول الجهتية والسندية فلو لم تجر الاصول الجهتية فى احدهما اما لكونه متحفظا بقرينة دالة على صدوره تقية او انكشف كونه كذلك من القرائن العامة النوعية فلا تصل النوبة الى التعارض واعمال المرجحات من الاخذ بالاعدل والاشهر وما يخالف 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 ابي قبيس لراه كما في 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 تباني ذلك لان للغروب مراتب فمرتبة منها تحصل بغروب نفس الشمس و لبقى ضوءها ومرتبة اعلى من تلك المرتبة وهى غروب الضوء ايضا مع غروب نفس الشمس ومرتبة نالته 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 . والطائفة 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 المعارضه حتى يؤخذ بالاكثر سندا . 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 اما القرائن فيها كما فى خبر على بن الحكم عن احدهما (ع) انه سئل عن وقت المغرب فقال اذا غاب كرسبها قلت وما كرسبها 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 السؤال قال (ع) هو بحيث اذا نظرت اليه لم تره فيكون الجواب عن تقية بعد الحاجة اليها والافلو كان الجواب هو قوله اذا نظرت اليه الخ لما كان وجه لما ذكره اولا بقوله (ع) اذا غاب كرسبها وكما فى خبر ابي الجارود حيث يقول (ع) يا ابا

جارود ينصحون فلا يقبلون واذا سمعوا بشيء نادوا به او حدثوا بشيء اذا عوه قلت لهم مسوا بالمغرب قليلا فتركوها حتى اشتبكت النجوم فانا الان اصلبها اذا سقط القرص . واما لكون ذهاب الحمرة علامة للغروب من شعار الشيعة بحيث يعرفون به كما يعرف المخالفون بخلافه وكيف كان فلا يتم اصاله عدم التيقن في الطائفة الرابعة بعد هاتين القرينتين (فتح) لاتصل النوبة الى التعارض ومراعاة علاج المعارضة بينها وبين الطائفة الثالثة . . . فالتحصيل مما ذكرناه هو عدم وقوع المعارضة فيما يتوهم معارضتها مع الطائفة الثالثة اما لمحكوميتهما بها كما في الطائفتين الاولى والى ولعدم جريان الاصول الجبهية فيها كما في الطائفة الرابعة او لكلا الامرين هذا ومع الغرض عن جميع ذلك لو فرض وقوع التعارض وانتهاء الامر الى اعمال قواعد باب التعارض يكون الترجيح للطائفة الثالثة لكون العمل عليها والاعراض عن غيرها ومخالفتها مع العامة وموافقه غيرها معهم فالمتعين هو ما عليه المشهور والحمد لله .

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

وان الوقت الاخر المضروب لكل منها على حسب الاخبار الاتية مع الاختلاف فى تعيينه هو الوقت الفضلى كما ذهب اليه المشهور . وان هذا الوقت الفضلى عند المشهور هو الوقت الاختيارى وان التأخير عنه بلاعلة عصيان وان مابقى 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 . وذلك كخبر عبيد بن زرارة عن الصادق (ع) قال (ع) اذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلوتين الى نصف الليل الا ان هذه قبل هذه و مرسل داود بن فرقد عن الصادق (ع) قال اذا غربت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتى يمضى مقدار ما يصلى المصلى ثلث ركعات فاذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب والعشاء حتى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلى المصلى اربع ركعات فاذا بقى مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب وبقى وقت العشاء الاخرة الى انتصاف الليل وفى معناها غيرهما 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 وبها 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) كك الوقت غير ان وقت المغرب ضيق . و آخر 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 وخبر بكر بن محمد وفيه بعد بيان اول وقت المغرب وآخر ذلك غيوبة الشفق وفى صحيحة زرارة والفضيل عن الصادق (ع) وقت فوتها سقوط الشفق وفى رواية أخرى لزراعة عن الباقر (ع) وآخر وقت المغرب ايباب الشفق . وفى صحيح الحلبي عن الصادق (ع)

قال لا بأس ان تؤخر المغرب في السفر حتى تغيب الشفق و لا بأس ان تعجل العتمة في السفر قبل ان يغيب الشفق . . وفي صحيح علي بن يقطين قال سئلته عن الرجل تدركه صلوة المغرب في الطريق أيؤخرها الى ان يغيب الشفق قال لا بأس بذلك في السفر فاما في الحضر فدون ذلك شيئاً . . وفي خبر عمر بن يزيد عن الصادق (ع) عن وقت المغرب قال اذا كان اوفق بك وامكن لك في صلوتك و كنت في حوائجك فلك ان تؤخرها الى ربع الليل . . وخبر داود بن صرمى قال كنت عند ابي 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 يصلي المغرب ثم دعا بالماء فتوضا وصلى وفي 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 بأس ان كان صائماً افطرو ان كان له حاجة قضاها . هذا . ولكن لا يخفى عدم ظهور تلك الاخبار في كون الوقت الاول اعني من اول الغروب الى آخر الشفق هو الوقت الاختياري بل في بعضها شهادة على ارادة الفضيلة كما في بعضها من التعبير بكون اول الوقتين افضلها كما في صحيحه بن سنان لكل صلوة وقتان واول الوقتين افضلها

و كقوله (ع) لا احب التأخير . في بعض آخر . بل لو نظر بعين الدقة يعلم ان النزاع ليس الالفاظياً ضرورة ان القائل بكون الوقت الفضلي هو الوقت الاختياري الذي لا يجوز التأخير عنه الا لعذر لا يحدد العذر المجوز للتأخير بشيء مخصوص بل يعممه بالنسبة الى كل امر فيه داع عقلائي مثل الكتابة والحديث مع الاخوان في المطالب الاخروية و الدنيوية التي لها جهة عقلانية وبالعجلة ففي نفس هذه الاخبار التي يوهم كونها مقيدة لتلك الاخبار المطلقة قرينة على كون المراد من الوقت الاول هو الوقت الفضلي وان التعبير في بعضها بما يوهم خلاف ذلك محمول على شدة التاكيد وهذا لا اشكال فيه . وعلى فرض تسليم ظهورها في كون الوقت الاول هو الوقت الاختياري فهي مطروحة باعراض المشهور عنها بل ادعى الاجماع على خلافه في جملة من العبائر وبالعجلة فلا ينبغي الارتياح في هذا الحكم . هذا بالنسبة الى آخروقت المغرب . واما آخر وقت العشاء فالمشهور انه نصف الليل وعليه جملة من الاخبار الكثيرة التي ادعى استفاضتها وقد تقدم جملة منها وفي قبالتها جملة اخرى من الاخبار الدالة على

بقاء وقتها الى الفجر لمن نام عنهما فاستيقظ قبل الفجر وذلك : كصحيح ابن سنان عن الصادق (ع) قال ان نام رجل او نسي ان يصلي المغرب والعشاء فان استيقظ قبل الفجر قدر ما يصليهما كليهما فليصلهما فان خاف ان تفوته احديهما فليبدء بالعشاء وان استيقظ بعد الفجر فليصل الصبح ثم المغرب ثم العشاء قبل طلوع الشمس . وكرواية عبيد بن زرارة عن الصادق (ع) قال لا تفوت الصلوة من اراد الصلوة ولا تفوت صلوة النهار حتى تغيب الشمس ولا صلوة الليل حتى يطلع الفجر ولا صلوة الفجر حتى تطلع الشمس . وكرواية داود الزجاجي عن الباقر (ع) قال (ع) اذا كانت المرأة حائضاً فطهرت قبل غروب الشمس صلت الظهر والعصر وان طهرت من آخر الليل صلت المغرب والعشاء . ورواية عمر بن حنظلة وفيها قال اذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشاء وفي معنى هذه الاخبار غيرها وهي كما ترى بين ما تدل على امتداد وقت العشاءين الى طلوع الفجر مطلقاً وذلك كخبر عبيد بن زرارة المتقدمة وبين ما تدل على امتداد وقتها في صورة النسيان والعذر والاضطرار وذلك : كساير ما ورد منها في هذا المضمار لكن خبر عبيد بن زرارة مجمل من حيث عدم تعيين كون المراد من صلوة الليل المذكورة فيه هل هي فريضة العشاءين او نافلة الليل مع انه ضعيف السند مع انه لو سلم تماميته دلالة وسنداً يقيد بمادل على كون الحكم ببقاء الوقت في غير صورة الاختيار فلاوجه للاعتداده والفتوى ببقاء وقتها الاختياري الى طلوع الفجر مع عدم قائل به معروفاً بين الاصحاب . فيبقى احتمال امتداد وقتها الى الفجر في خصوص مورد النوم والنسيان والحيض لكون تلك الثلاثة مورد هذه الاخبار ولكن بعد القطع بعدم خصوصية فيها يمكن استفادة جامع اعم منها وهو مطلق الاضطرار فتدل على ان المضطر يمتدوقته الى طلوع الفجر وقد افتى بذلك جماعة من الاصحاب ولكن يشكل عليهم بورود الاخبار الكثيرة الصريحة على صيرورة العشاءين قضاءً بالنوم عنهما الى نصف الليل وبمادل على وجوب ان يصبح صائماً عقوبة وبما ورد في تفسير الآية الكريمة وهي قوله (ثم) الى غسق غسق الليل ؛ بنصف الليل وبمادل 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 وذلك لعدم قابلية تلك الاخبار لان تكون مقيداً من جهة اعراض الاصحاب عن العمل بها فلا يصح الاعتماد

بها في قبال ماذكر من الادلة الدالة على خروج وقت العشاء بمجيء نصف الليل قال الاستاذ وهذا هو مقتضى القواعد .

اقول ولكن يشكل مع قوة دلالة تلك الاخبار وصحة سند بعضها فالاحتياط بعدم تاخير العشائين عن النصف الاخير لو تأخرنا عن النصف الاول عصياناً او لعذر مع عدم التعرض فيهما للاداء والقضاء ؛ لا ينبغي تركه .

بقي الكلام في مدار النصف من الليل وانه هل يلاحظ بالنسبة الى طلوع الفجر او بالنسبة الى طلوع الشمس فاعلم ان في ذلك احتمالين ناشيين من كون بين الطلوعين من النهار او خارجاً 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 في المقام متوقف على تحقيق الحق من بين تلك الاحتمالات فنقول : الحق احتساب بين الطلوعين من النهار لا من الليل ولا خارجاً 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 في ذلك عند العرف واللغة ولم يحتمل غيره في ابواب الصوم والحج والاعتكاف والتراوح والقسم بين الزوجات وغير ذلك من الابواب التي جعل النهار والليل فيها موضوعاً للحكم شرعي ويدل على ذلك ايضاً الآيات الواردة في ذكر الليل او النهار بضميمة تفسيرها بالاخبار وكذا الآيات الواردة في ذكر الصبح بضميمة تفسيرها ايضاً بالاخبار ويدل على ذلك ايضاً الاخبار المتكاثرة التي عدها في البحار الى المائة فالامر واضح - الحمد لله - قولا ومدركا .. وليس للخاصة قول بكونه محسوباً من الليل الا ما ينقل عن الاعمش لكنه مسبوق بالاجماع وملحق به . نعم ربما يحسب بين الطلوعين او بعضه عند العرف من الليل في بعض اعمالهم كما في باب الاجارة ونحوها مما علق على اليوم المأخوذ من طلوع الشمس . ولكن من المعلوم ان ذلك لاجل قرينة عندهم فليس في البين ما ينافي ذلك الا ما عن القاموس في تفسيره اليوم بقوله من طلوع الشمس الى غروبها ، والابعض الاخبار الواردة في السؤال عن الساعة التي ليست من الليل ولا من النهار .

والالاخبار 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 . امامنا نقل عن القاموس فبان اشتباه منه من جهة انه رأى بناء العرف على جعل طلوع الشمس مبداً لليوم فى بعض اعمالهم . واما الخبر الاول فبان محمول على ان الامام (ع) اجاب السائل بما رآه فى كتابه مع اعتقاده انه كتاب الله الواقعى . واما الخبر الثانى فبان 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 مقاومتها مع ما تقدم من الادلة . وتحصل مما ذكرنا ان العبرة فى نصف الليل الى طلوع الفجر الثانى لاطلوع الشمس وهو المختار واول وقت صلاة الصبح هو طلوع الفجر الثانى الموسوم بالصادق لا الفجر الاول الكاذب وذلك للاجماع من الاصحاب بل من كافة العلماء وتضافر 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 المشرقة واضطرارى وهو الى طلوع الشمس . والاقرى هو ما عليه المشهور وذلك لجملة من الاخبار الدالة عليه : منها خبر زرارة عن الباقر (ع) قال وقت صلاة الغداة ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس . ومنها موق الساباطى وفيه فان صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم وقد جازت صلوته . ومنها خبر عبيد بن زرارة وفيه لا نفوت 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 شيئ الا ما بظاهره يدل على امتداد وقتها . فى غير صورة العذر الى طلوع الحمرة المشرقة وذلك كصحیح الحلبي عن الصادق (ع) قال (ع) وقت الفجر حين ينشق الفجر الى ان يتجلل الصبح السماء ولا ينبغي تاخير ذلك عمداً لكنه

وقت لمن شغل اونسى او نام . وصحيح ان سنان عنه (ع) قال لكل صلوة وقتان واول الوقتين افضلهما ووقت صلوة الفجر حين ينشق الفجر الى ان يتجلل الصبح السماء ولا ينبغي تأخير ذلك عمداً لكنه وقت لمن شغل اونسى او سهى او نام . وصحيح لىث المرادى عن الصادق (ع) وفيه قلت افلسنا فى وقت الى ان يطلع شعاع الشمس قال هيئات 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 وصبيانهم . 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 ينبغي كما فى الصحيحين الاولين واول الوقتين افضلهما كما فى الثانى ولم يكن يحمد الرجل كما فى الاخير . فلا بد من حملها على وقت الفضيلة مع انه لو سلم تمامية دلالتها على وقتى الاختيار والاضطرار لكانت معرضاً عنها غير قابلة للاستدلال بها وكيف كان فالمتعين ماعليه المشهور ... هذا تمام الكلام فى بيان اصل الاوقات فلنشرع فى وقت الفضيلة :

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

فمنها ما ورد فى تحديدها بالقدمين المظهر واربعة اقدام المعصر المنطبق عليها الذراع والذارعين المفسر بسبعى الشاخص واربعة اسباعه والمراد بذلك صيرورة فيئى العاثر او الموجود على حسب اختلاف الامكنة بقدر القدمين او اربعة اقدام ومنها ما يحدد 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 ما يمضى 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 فريضةها وعلى طبق كل من الطوائف الاربع قول لكن المنصف لوراجع 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 في الظهر والمثلين في العصر هو تعيين آخر الوقت لاوله وهذه درجة في الفضيلة ثم الافضل من ذلك هو بلوغ الظل اربعة اقدام في الظهر وبلوغه ستة اقدام في العصر وهذه درجة اخرى في الفضيلة ثم الافضل من ذلك تقدمهما على ذلك وهو القديمان في الظهر واربعة اقدام في العصر بحمل تلك الطائفة على هذه المرتبة من الفضل . ويحمل الاخبار التي جعل المناطق في 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 في الظهر وسبعه في العصر اكفى في التحديد بفعلها عن ذكر الوقت . والشاهد على هذا الجمع مع الغمض عن ظاهر نفس هذه الاخبار صريح بعض الاخبار التي يسأل الراوى عن بلوغ اخبار متعارضة في 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 سبعة فان شئت طولت وان شئت قصرت ثم صل الظهر فاذا فرغت كان بين الظهر والعصر سبعة ثمان ركعات فان شئت طولت وان شئت قصرت ثم صل العصر كذلك وكذا ماورد في انه اتدري لم اخرا الفريضة عن اول الزوال ؟ قال لا . قال (ع) لصلوة الاوابين يبنى النافلة ومقتضى ذلك افضلية اول الوقت لمن لا يتنفل ويشهد بذلك ما دل على افضلية اول الوقت في السفر والجمعة لعدم النافلة فيهما الا ان يحمل ذلك على حكمة تشريع التأخير لاعلته . ولكن مع ذلك في بعض الاخبار حدد اول وقت فضيلة الظهر بالقدم والعصر بالقدمين المعبر بالسبع في الاول والسبعين في الثاني فالاولى ان يقال افضل الاوقات صيرورة الظل الزائد بمقدار قدم في الظهر و قدمين في العصر كما ان المستفاد من مجموع الاخبار الواردة في الباب افضلية تفريق الصلوتين عن الجمع بينهما وكون الجمع من باب التسهيل فالقول بدخول وقت فضيلة العصر بالخروج من الظهر لا وجه له . فتحصل من مجموع ما ذكرناه ان اول وقت فضيلة الظهر هو الزوال لمن لا يتنفل وآخره هو بلوغ الظل الحادث مثل الشاخص مع ما في 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 و آخره بلوغه الى مثلى الشاخص وبينهما مراتب من الفضل فيكون قبل القدمين وقت اجزاء للعصر كما يكون كك بعد البلوغ الى المثليين فعلى هذا فللعصر وقتاً اجزاء احدهما قبل وقت الفضيلة والاخر بعده . هذا فى الظهرين .

واما فى المغربين فالول 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 فلوقتها 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 وقتاً اختيارياً ، المحمولة على الفضيلة وعلى هذا فيكون للمغرب وقت اجزائى واحد كالظهر .

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

على امتى لاخرت العتمة الى النصف يراد به 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 والاخر بعد ثلث الليل

واول وقت فضيلة الصبح هو اول وقتها اعنى طلوع الفجر الثانى وآخره هو طلوع الحمرة من ناحية المشرق المعبر عنه بالتجلل او بالاصفراد ونحو ذلك . وذلك لما تقدم ايضاً من حمل ما ربما يتوهم دلالاته 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 التواني فيها وبعض ماورد من التويخ على تأخيرها والتعبير بكونه وقت صلوة الصبيان ونحو ذلك مما لا يخفى

هذا تمام الكلام فى بيان اوقات الفرائض ووقت فضيلتها واجزائها واما النوافل فى 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 مقاله قولان احران احدهما امتداد وقت النافلتين الى اخر الوقت الاجزائى وليس لهذا القول قائل معروف

ونانبيهما امتداد وقتيها بامتداد وقت فضيلة الظهرين فيكون آخر نافلة الظهر المثل . وآخر نافلة العصر المثلان . والاقوى ما عليه 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 تتغل من زوال الشمس الى ان يمضى الفىء ذراعاً فاذا بلغ فيمك ذراعاً من الزوال بدأت بالفريضة

وتركت النافلة وإذا بلغ فيئك ذراعين بدأت بالفريضة وتركت النافلة وفي معناه غيره
واما القول الاول فلا يعتنى به لعدم قائل به ولا دليل عليه واما القول الثاني فقد
استدلوا له بوجوه غير نافية عن المناقشة احسنها الاخبار الدالة على ان المدار فعل النافلة
طالت ام قصرت وقد تقدم بعضها . ولكن يرد عليه ان المراد من فعل النافلة ولو على
طولها ؛ فعلها بحسب المتعارف و معلوم ان النافلة لا تطول بمقدار صيرورة الظل مثل
الشخص بحسب المتعارف افلوقيل بدلالة تلك الاخبار على خلاف هذا القول لكان
اقرب نعم ما يمكن تطبيقه على المثل في الظهر والمثلين في العصر لو تم دلالة ؛ هو خبر
ابي بصير وفيه كم القامة ؟ فقال ذراع ، ان قامه رحل رسول الله كانت ذراعاً والخبر الدال على
ان حائط مسجد رسول الله كان ذراعاً فيدلان على ان المراد من الذراع في كل مورد يطلق
وكذا 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 النسي (ص) في فعل الظهر بالقدمين والعصر باربعة اقدام من قامة الانسان
بل في بعض الاخبار تصريح بان المراد من الذراع هو ذراع الفيء ، الحادث بعد الزوال من
قامة الانسان كخبر زرارة عن الباقر (ع) وفيه سئلته عن وقت الظهر قال (ع) ذراع من زوال
الشمس ووقت العصر ذراع من وقت الظهر فذاك اربعة اقدام من زوال الشمس ثم قال اتدري
لم جعل الذراع والذراعان ؟ . قلت لم جعل ذلك ؟ قال (ع) لمكان النافلة . لك ان تتنفل من
زوال الشمس الى ان يمضي ذراع فاذا بلغ فيئك ذراعاً من الزوال بدأت بالفريضة
وتركت النافلة واذا بلغ فيئك ذراعين بدأت بالفريضة وتركت النافلة فانه صريح في
كون المراد من الذراع بالنسبة الى ظل قامة الانسان . واصرح من ذلك هو ماورد عن
الصادق (ع) وفيه سئلته عن صلوة الظهر فقال (ع) اذ كان الفيء ذراعاً قلت : ذراعاً من
اي شيئي ؟ قال (ع) ذراعاً من فيئك . وكيف كان فلم يبق لهذا القول وجه معتد به
فالمشهور هو المنصور

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

التعجيل والتخفيف بالنافلة ما استطاع محافظة على اول الوقت و لمكاتبة محمد بن الفرج اذا زالت الشمس فصل سبحتك واحب ان يكون فراغك من الفريضة على قدمين ثم صل سبحتك واحب ان يكون فراغك من العصر والشمس على اربعة اقدام الثاني هل يجوز فعل نوافل الظهرين في 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 ، لا يجوز تقديمها على الزوال مطلقاً 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 غدا فرغه قال صلوة التطوع بمنزلة الهدية متى اتى بها قبلت فقدم منها ماشئت واخر ماشئت و خبر سيف بن عبد الله على عنه (ع) عن نافلة النهار قال ست عشرة متى ما شئت ان على بن الحسين ، كانت له ساعات من النهار يصلى فيها فاذا شغله ضيعة او سلطان 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 تصلبها صلبيتها الا انك اذا صلبيتها فى مواقيتها افضل . وهذه الطوائف كما ترى بين ظاهر وبين مصرح بجواز فعلها فى جميع النهار مطلقاً 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 وظيفه 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 اذينة 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 شيئاً حتى تزول الشمس وخبر آخر عن زرارة عنه يقول كان رسول الله (ص) الحديث .. اقول الانصاف عدم مقاومة شىء من هذه الادلة لما يدل على القول الاول اما الاخبار الدالة على التشديد فلا تطلقها القابل للتمييز ولا يخفى ان الطوائف المتقدمة من الاخبار الدالة على القول الاول قابلة لان تكون مقيدات لها خصوصاً ما صرح فيه بكون الوقت المضروب من باب افضل الاوقات اذ هو يقدم على تلك المطلقات من باب الحكومة كما لا يخفى ومن ذلك يظهر فساد الوجه الثانى لان تلك الاخبار كافية فى اثبات التوظيف بها وما الاخبار المستدل بها فى لاندل الاعلى عدم فعل النبى وعلى (ع) لها قبل الزوال وذلك لا يدل على عدم جوازها لا يمكن ان يكون عدم فعلهما عليهما السلام من جهة المرجوحه كما يدل الدليل على افضلية فعلها فى الوقت المضروب لها ويؤيده 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 سيأتى ولم يدل على القول الثانى الادعوى عدم جواز الاستدلال بهذه الاخبار من جهة اعراض المشهور عنها فتأمل الثالث اذا بلغ آخر وقت النافلة بحيث لا يدرك ركعة منها فى الوقت المضروب لها فمقتضى الاخبار الدالة على توقيتها بذلك الوقت المضروب لها عدم مشروعية الدخول فيها قبل اداء الفريضة ولو ادرك من وقتها ركعة فالافوى جواز الاتيان بها ولو ازام بها الفريضة (ح) وذلك لموثقة عمار عن الصادق (ع) للرجل ان يصلى الزوال ما بين زوال الشمس الى ان يمضى قدما فان كان قد بقى من الزوال ركعة واحدة او قبل ان يمضى قدما اتم الصلوة حتى يصلى تمام الركعات وان مضى قدما قبل ان يصلى ركعة بدء بالاولى ولم يصل الزوال الا بعد ذلك وللرجل ان يصلى من نوافل العصر ما بين الاولى الى ان يمضى اربعة اقدام فان مضت الاربعة ولم يصل من النوافل شيئاً فلا يصلى النوافل وان كان قد صلى

ركعة فليتم النوافل حتى يفرغ منها ثم يصلي العصر وظاهر هذا الخبر فيما اذا صلى ركعة من النافلة في وقتها من دون تعرض لحال المكلف من كونه قبل الشروع محرزاً لبقاء الوقت او غافلاً عن بقاءه او عالمًا بعدم بقاء الازيد من الركعة وليس له اطلاق يتمسك به على جواز الدخول بمجرد ادراك الركعة حتى مع الشك في بقاء وقت النافلة او العلم بعدم بقاء الزايد من الركعة بل القدر المتيقن ما اذا كان معتقداً لبقاء الوقت ثم بعد الشروع ظهر عدم بقاءه الا بمقدار الركعة (فج) فبناء على عدم جواز النافلة في وقت القرينة لا يجوز له الشروع في النافلة مع العلم بأنه لا يدرك تمامها في وقتها فضلاً عما اذا علم انه لا يدرك الا مقدار جزء من الركعة . هذا . ولكن يمكن الاستفادة الاطلاق من صدر الخبر اعني قوله فان كان قد بقي من الزوال ركعة واحدة معني بقي من وقت نافلة الزوال ركعة واحدة قبل ان يمضي قدمان اتم الصلوة وذلك بقرينة بعده وان مضى قدمان قبل ان يصلي ركعة ولا ينافي الاستشهاد بقوله وان مضى قدمان ذكر لفظة او في قوله او قبل ان يمضي قدمان اتم الصلوة لان الظاهر ان لفظة او يكون غلطاً من سهو النساخ او من سوء تعبير عمار كما لا يسلم غالب مروياته عن سوء التعبير مثل هذا الخبر لما فيه من الاجمال والتشويش من جهات اخرى ولكن لا يضر في الاستدلال به فيما هو المقصود فالاولي ان يقال ان مجرد درك ركعة من وقت النافلة موجب للمزا حمة ولو علم بذلك قبل الشروع وفي بعض نسخ الوسائل وان صلى من الزوال ركعة قبل ان يمضي قدمان ودلالته على ما ذكرناه اظهر بل يمكن التمسك بخبر من ادرك ركعة من الوقت فان المراد منه ادراك ركعة من وظيفة الوقت سواء كانت فريضة او نافلة . هذا تمام الكلام في وقت نافلة الظهرين واما نافلة المغرب فاول وقتها بعد صلوة المغرب في اول وقتها و آخره على المشهور انتهاء وقت فضيلة المغرب بسقوط الشفق واستدل الاستاد (دامت افادته) بالاجماع المدعى على خروج وقتها بسقوط الشفق وبامكان الاستفادة ذلك من مجموع الاخبار المتفرقة في ابواب اوقات الصلوة من ان وقت المغرب ضيق يخرج بسقوط الشفق ومن المجهود من فعل النبي ص وعدم معهودية فعلها عنهم في غير ذلك الوقت . اقول : والسر في ذكر هذه التقريبات عدم ورود رواية محددة لآخر وقتها كما في نافلة الظهرين فالعمدة (ح) هو الاجماع ان تم والاقفى الحكم بانتهاء وقتها بانتهاء وقت فضيلة المغرب تأمل وان كان مخالفاً للمشهور ايضاً مشكك فالاولي (ح) عدم الاتيان بها بعد سقوط الشفق

الاقضاء او مع عدم التعرض للاداء والقضاء كما انه لو زاحم بها الفريضة يتم ما بيده والو كان الاولين منها ولا ياتي بالآخرتين اما اتمام الاولين فلعوم من ادرك واما الاقتصار على ما بيده اذا كان الاولين فلعدم الدليل على وقوع المزا حمة لتمام النافلة مع الفريضة فيقتصر فيه على ما بيده 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 الظهر والعصر لو ادرك وقت ركعة منها . وكيف كان فالمسئلة غير صافية فلا حثياط بالاقتصار على ما بيده لا ينبغي 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 لا يخفى واول وقت نافلة الصبح طلوع الفجر الاول اعنى الفجر الكاذب لدلالة الاخبار عليه بل التصريح فى بعضها بان الامر بهما بعد الفجر الثانى يكون من باب التيقية وآخر وقتها هو آخر وقت فضيلة الصبح اعنى طلوع الحمرة المشرقية على ما هو المشهور وان كانت استفادته من الدليل مشكلة جداً لوقوع التعارض فى الاخبار فى المقام وغاية ما يمكن ان يستدل لذلك هو الاستدلال ببعض الاخبار مثل رواية ابى بكر الحضرمى قال سئلت ابا عبد الله (ع) متى اصلى ركعتى الفجر قال (ع) حين يعترض الفجر وهو الذى تسميه العرب الصديق وخبر ابى العلاء قال قلت لابي عبد الله (ع) الرجل يقوم وقد نور بالغداة قال فليصل السجدة الاولى قبل الغداة ثم يصلى الغداة ويدل على ذلك ايضا الاخبار الدالة على الامر بها بعد الفجر الظاهر فى الفجر الثانى بل فى بعضها لا يمكن ارادة الفجر الاول مثل ماورد فى غير واحد من الاخبار صلها قبل الفجر وبعده ومعه قال الاستاد فلاشكال فى هذه الجهة اقول والمسئلة عندى فى غاية الاشكال والاحتياط بعدم قصد الاداء بها فى ما عدى القريب من الفجر الثانى الذى يصدق عليه عنوان بعيد الفجر (بالصغير) لا ينبغي تركه ثم ان ههنا مسائل مهمة : الاولى اختلفت الكلمات فى جواز التطوع فى وقت الفريضة مع عدم الاتيان بها على قولين . وذلك لاختلاف الاخبار فيها وذهب المشهور على الجواز وذلك للاخبار الكثيرة الواردة فى ابواب متفرقة فى موارد متعددة من دون ان يكون هناك خصوصية طارئة موجبة لجوازها . مثل ماورد فى استحباب صلوة المغيلة والوصية والصلوات المندوبة بين الظهرين ، و ماورد فى بعض الازمنة كيوم

الجمعة وشهر رمضان وصلوة الحاجة والاستخارة والزيارة وغير ذلك مما لا يحصى
موردًا مضافاً إلى عموم الاخبار المتكثرة الدالة على جواز التنفل والتطوع في أي وقت من
اوقات الليل والنهار وخصوص ما دل منها على جواز التطوع في اوقات الفرائض مع
عدم اتيانها كموثقة سماعة المروية في الكافي عن الصادق (ع) عن الرجل يأتي المسجد
وقد صلى اهله . ابتداءً بالمكتوبة او يتطوع ؟ فقال (ع) ان كان في وقت حسن فلا بأس
بالتطوع قبل الفريضة وان كان خاف الفوت من اجل مامضى من الوقت فليبدء بالفريضة
وهو حق الله ثم يتطوع بما شاء ، الامر موسع ان يصلى الانسان في اول دخول وقت
الفريضة النوافل الا ان يخاف فوت الفريضة .. والفضل اذا صلى الانسان وحده ان يتبدء
بالفريضة اذا دخل وقتها ليكون فضل اول الوقت للفريضة . و ليس بمحذور عليه
ان يصلى النوافل من اول الوقت الى قريب من آخر الوقت . وهى تدل على المقصود
من وجوه خصوصاً ذيلها دال بالصراحة على ان الابتداء بالفريضة في وقتها الفضلى
افضل وان النافلة ليس لها فضل مع جوازها . ومع ورود تلك الرواية لامجال لتوهم
ان يقال بالجرمة من جهة ظهور عدة اخبار في النفي مثل لا تطوع في وقت الفريضة او النهي
مثل لا تصل النافلة في وقت الفريضة او الامر بالمكتوبة قبل النافلة فان ظاهر النفي
او النهي وان كان هو التحريم وكان ظهورهما مقدماً على الاخبار الدالة على ان الصلوة
خير موضوع وقربان كل تقى ومعراج المؤمن . ولكن المفروض ان الاخبار الخاصة
قد دلت على الجواز في خصوص مورد تلك الاخبار مثل الخبر المتقدم الصريح في
الجواز في وقت الفريضة ومثل موثق ابى بصير عن الصادق (ع) ان فاتك شئ من تطوع
النهار والليل فاقضه عند زوال الشمس وبعد الظهر عند العصر وبعد المغرب وبعد العتمة
ومن آخر السحر . ودلالته على جواز النافلة في وقت الفريضة واضحة . وخبر على بن
جعفر عن اخيه موسى (ع) قال سئلت عن رجل نسي صلوة الليل والوتر وبذكر اقام
في صلوة الزوال قال ابتداءً بالظهر فاذا صلى صلوة الظهر صلى صلوة الليل ووتر
ما بينه وبين صلوة العصر ، او متى احب . وصحيح سليمان بن خالد سئلت ابا عبد الله (ع)
عن رجل دخل المسجد واقتتح الصلوة فيبينما هو قائم يصلى ، اذن المؤذن واقام الصلوة
قال فليصل ركعتين ثم ليستأنف الصلوة مع الامام واتكن الركعتان تطوعاً (فج)
فلا بد من حمل تلك الاخبار النافية والناهية على الكراهة بمعنى عدم الفضل ونفى

الكمال المساوق لاقليّة الثواب والاخبار الآمرة بالبدء بالمكتوبة على افضلية ذلك ثم ان المروى عن حبل المتين عن زرارة قال قلت لابي جعفر (ع) اصلي نافلة وعلى فريضة او في وقت فريضة . قال (ع) لا . انه لا يصلي نافلة في وقت فريضة ارايت لو كان عليك من شهر رمضان كان لك ان تطوع حتى تقضى قال قلت لاقال فكذلك الصلوة قال فقايسنى (ع) وما كان (ع) يقايسنى ؛ لا يدل على ان النافلة في وقت الفريضة تكون حراماً بل نظر الامام (ع) ليس تفهيم الحكم بزرارة بالقياس والافهوا بطل بل افهمه اصل الحكم بقوله ولا يصلي نافلة في وقت فريضة وانما تمام النظر بعد بيان الحكم وانه لا فضل للنافلة في وقت الفريضة ؛ تعليم القياس بزرارة في مثل ذلك المورد حتى لا يبقى بلا جواب في قبال المخالفين الذين لا يقولون بالفرق في شئ من الاوقات ويقولون بمساواة جميع الاوقات وابطال مذهبهم بمقتضى ما التزموا به من القياس ويدل على ذلك قول زرارة فقايسنى الخ اى علمنى القياس لانه علمنى الحكم بطريق القياس . ويشهد على ذلك صحيحه الآخر الوارد في صلوة الفجر عن الباقر (ع) قال سئلته عن ركعتي 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 حملة 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 لا وجه لحمل اخبار الجواز على التقية لآباء حمل موثقة سماعة المتقدمة عليها كما لا يصح حمل صحيحة ابن مسلم عليها ايضاً وفيها قال (ع) اذا دخل وقت الفريضة انتفل او ابدء بالفريضة قال ان الفضل ان تبدء بالفريضة . وذلك لان العامة لا يقولون بفضل البدء بالفريضة واصرّح من ذلك في الالباء عن الحمل على التقية صحيح عمر بن يزيد سئل الصادق (ع) عن الرواية التى يروون انه لا ينبغي ان يتطوع في وقت الفريضة . ما حدها الوقت ؛ قال (ع) اذا اخذ المقيم في الإقامة فقال له ان الناس يختلفون في الإقامة قال (ع) المقيم الذى تصلى معه حيث ان الظاهر منها كون المنع عن التطوع في وقت الفريضة لا بعنوان التحريم بل بعنوان يعبر عنه بلاينبغي ؛ كان امراً مركوزاً في 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 تحريماً 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 انائها وقد التزم صاحب الرياض بتخصيص التحريم به وبنظائره مما ورد فيه دليل الترخيص بالخصوص وهو كما ترى مستلزم لتخصيص الاكثر المستهجن . ثم ان ما ذكرنا 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 فلا ينبغي 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 به الادراك فضل اول الوقت والمفروض رجحان تاخير الفريضة لادراك الفضيلة فالامر بتأخير الفريضة لا ادراك فضلها الوقتى مع النهى عن اتيان التطوع لاجل الابتداء بالفريضة لاجتماعان وخلاصة الكلام فى هذه المسئلة هو جواز التطوع فى وقت الفريضة مع عدم الاتيان بالفريضة خصوصاً قبل مجيئ وقت الفضيلة اقول عندى فى اتيان النافلة فى وقت الفضيلة او الاجزاء بعدها تأمل فالاحوط عدم التطوع قبل الاتيان بالفريضة الا قبل مجيئ 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 يلزم القول به فى المسئلة السابقة لكن القول به فى تلك المسئلة لا يلزم القول به فى هذه المسئلة ولهذا جماعة من القائلين بالمنع عن التطوع فى وقت الفريضة ذهبوا الى جوازه فى هذه المسئلة وكيف كان فقد وقع الخلاف فيها ايضاً على قولين . واستدل المجاوز بالاطلاقات الدالة على جواز التطوع مع عدم دليل على المنع قابل للاعتماد عليه الا ما روى مرسلان من انه لا تطوع لمن عليه فريضة وما فى خبر الزرارة السابقة المروية عن العجل المتين وكلاهما لا يصلحان للاستناد اليهما فى اثبات المنع اما المرسل فلانه مرسل ذكره الشيخ فى مبسوطه وخلافه لافى كتب اخباره

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

وههنا امر يجب التنبيه عليه وهو ان القول بحرمة التطوع او كراهته على اختلاف القوانين في المسلتين انما هو فيما اذا لم يعرض على عنوان التطوع عنوان ثانوي مقتضى لوجوبه والافهم طوره 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 اما في القسم الاول فقد يكون النذر مثلاً مطلقاً عن خصوصية الوقت كان ينذر صلوة ركعتين من دون ان يكون نظره الى وقت خاص اصل من وقت الفريضة او غيره ولا ينبغي الاشكال في انعقاد النذر (ح) لكون متعلقه وهو صلوة التطوع امراً راجحاً ذاتاً وبعد انعقاده تصير الطبيعة واجبة بماهى طبيعة بحيث لو انطبقت على كل واحد من مصاديقها اتصف ذاك المصداق بالوجوب فلو كان في وقت الفريضة فقهاً يصير الفرد المنطبق عليه الطبيعة واجباً فيخرج عن موضوع التطوع في وقت الفريضة لعدم كونه تطوعاً بل واجباً براسه في قبال الفريضة الا ان الفريضة طريئها الوجوب بعنوانها الاولى وهذا طرء عليه الوجوب بعنوانه الثانوي الطارى عليه والحكم بالحرمة او الكراهة متوقف على بقاء التطوع على عنوانه التطوعي كما لا يخفى . هكذا افيد . لكنه لا يخلو عن المنع لان النذر متعلق بالطبيعة الجامعة بين الافراد الراجحة والمرجوحة اعني فردها الواقع قبل وقت الفريضة وفرداها الواقع في وقت الفريضة المتقين مرجوحته من جهة كونه حراماً او مكروهاً والكلام في انعقاد مثل هذا النذر وذلك بعد اشتراطه بكون متعلقه راجحاً في ظرف تحققه ولا يعقل انعقاد ما تعلق بالجامع بين الراجح والمرجوح لعدم رجحان الجامع بين الراجح والمرجوح بما هو جامع بينهما فلا يعقل ان يصير الفرد الحرام والمكروه متصفاً بالوجوب بل لو تعلق النذر الى الكلى بلانظر الى مصاديقه من الافراد الراجحة والمرجوحة تنضيق دائرة الطبيعة المنذورة بغير الافراد المرجوحة فتخرج الافراد المحرمة والمكروهة عن دائرة الطبيعة بماهى منذورة وان كانت من افرادها بماهى طبيعة وهذا التضييق

ينشأ عن رتبة تعلق النذر بها كما انها تضيق بالافراد المقدورة من قبل تعلق النذر بها في تلك الرتبة ايضاً فلا يمكن انطباق الطبيعة بما هي مندورة على الافراد المحرمة او المكروهة واذالم يكن انطباقها على النذر الواقع في وقت الفريضة فكيف يمكن القول بخروج ذاك الفرد عن التطوع ودخوله في عنوان الفريضة . قال الاستاد (دام علاه) ولا بد في المقام من تقييح اصل المسئلة فتقول . لاشكال في اعتبار الرجحان في متعلق النذر في اعتبار عدم المرجوخية في متعلق العهد واليمين و يجب ان يكون الرجحان ثابتاً في المتعلق مع قطع النظر عن تعلق النذر به وفارغاً عن تعلقه . والقول بكفاية الرجحان الناشئ من قبل ايجاب الوفاء بالنذر ، غير معقول لتوقف وجوب الوفاء بالنذر على انعقاده في الرتبة السابقة عن وجوب وفائه والمفروض توقف انعقاده على وجوب الوفاء به فما لم يكن في الرتبة السابقة على انعقاده للمتعلق رجحان لا يكاد ينقصد لكي يجب الوفاء به مضافاً الى ان الاكتفاء بمثل ذلك الرجحان الجائي من قبل النذر مستلزم لتجوز نذر كل محرم كشرب الخمر والزنا وهو كما ترى . مع انه لا معنى لكون ايجابه موجبا لرجحانه مع كون النذر مكروهاً شرعاً لكونه التزاماً بما لا يجب من قبل الله تعالى . وبالجمله فلامحيص من ان يكون متعلق النذر راجعاً في نفسه مع قطع النظر عن تعلق النذر به ولا بد مع ذلك ان يكون رجحان المتعلق في ظرف تحققه لا ظرف تحقق النذر وذلك لان النذر انما تعلق بالفعل المخصوص فما هو متعلق النذر ليس الا هذا الفعل المخصوص وغير هذا الفعل من الافعال المخصصة بخصوصيات آخر ليس متعلقاً للنذر فلا بد من ان يكون الرجحان في خصوص ذاك الفعل الذي تعلق به النذر في ظرف تحققه فلو نذر زيارة الحسين (ع) في يوم عرفة وكان ايقاع النذر في شهر رمضان فهنا فردان من الزيارة احدهما زيارة الحسين (ع) في شهر رمضان الذي ظرف ايقاع النذر و ثانيهما زيارته (ع) في يوم عرفة الذي تعلق بها النذر والفرد الواقع في شهر رمضان ليس متعلق النذر وان كان في ظرف ايقاع النذر بمتعلقه وهو الفرد الواقع في عرفة ونتيجة اعتبار الرجحان في متعلق النذر هو اعتباره في الفرد المتعلق به النذر وهو الفرد الواقع في يوم عرفة لا فيما هو اجنبي عن متعلق النذر وهذا ظاهر ومن هنا يعلم انه لو نذر زيارته (ع) في يوم عرفة قبل اشهر الحج فحصلت الاستطاعة

في أشهره أو بقيت الاستطاعة السابقة الى أشهره لم ينقصد نذره ويصير منجلاً وذلك لعدم رجحان متعلقه في ظرف تحققه وهو يوم عرفة مع قطع النظر عن تعلق النذر به . اذا عرفت ذلك فنقول لو نذر صلوة ركعتين ينقصد مطلقاً سواء كان المنذور مطلقاً غير مقيد بوقت أو كان مقيداً بخصوص وقت الفريضة وذلك لان النذر لا يكون متعلقاً بالر كعتين بعنوان كونها تطوعاً حتى يكون عنوان الاستحباب الفعلي موضوعاً للنذر ومتعلقه والا لا يعقل وجوب الوفاء به سواء كان المتعلق مقيداً بوقت الفريضة أو مطلقاً عنه لانه اذا فرض الامر الالزامي مع وجود الامر الاستحبابي لزم اجتماع الامرين بالنسبة الى ذات العمل وهو محال فلا بد من ان يكون النذر متعلقاً بذات الصلوة بما هي ذاتها من دون النظر الى الامر واذا كان موضوع النذر هو الصلوة بما هي هي لا بما هي مستحبة فلا بد (ح) من ان يكون الامر المتعلق بالوفاء متعلقاً بنفس ما تعلق به النذر وهو الصلوة بما هي هي فتصير الصلوة بما هي هي واجبة من جهة تعلق النذر بها وبعد وجوبها من قبل النذر لا يبقى مجال للامر الندي الذي كان متعلقاً بها لولا النذر لاشغال الوجوب الجائي من قبل النذر موضوع الامر الندي فليس له محل حتى يطرح عليه (فح) يخرج تلك الصلوة عن تحت عنوان التطوع في وقت الفريضة يصير رتبة واجبة . لا يقال كيف ينقصد هذا النذر مع كون متعلقه اغنى الصلوة في وقت الفريضة مرجوحاً من جهة الحرمة او الكراهة ومع مرجوحية المتعلق لا ينقصد النذر حتى يصير المتعلق واجباً لكي يخرج بذلك عن عنوان التطوع في وقت الفريضة لانا نقول الكراهة او الحرمة ليست متعلقة بذات الصلوة في وقت الفريضة بما هي صلوة واقعة في وقت الفريضة و الا يلزم ان تكون حراماً أو مكروهاً ذاتاً ولو لم تؤثر بها بعنوان التعبد ولم يقل به القائل بالكراهة والحرمة بل المكروه او الحرام هو الصلوة بعنوان التطوع بمعنى ان النهي متعلق بالتطوع في وقت الفريضة ومعنى التطوع هو اتيان العمل بداعي امره الندي فموضوع النهي هو التطوع وموضوع النذر هو ذات الصلوة بما هي هي التي هي موضوع للتطوع فالتطوع والنذر في رتبة واحدة ووجوب الوفاء بالنذر والنهي عن التطوع ايضاً في رتبة واحدة فذات الصلوة بما هي لا تكون تطوعاً فاذا تعلق بها النذر تصير واجبة وبعد وجوبها لا يبقى محل للتطوع ففي رتبة وجوب الوفاء يسقط النهي عن التطوع بسقوط موضوعه . ن قلت موضوع النذر (ح) يكون ذات الصلوة في رتبة تكون موضوعاً

للامر، لاهى بما تعلقت بها الامر وهى بماهى وان كانت ذات مصلحة ولولم يكن امر فى
 البين، لكن الامر الجائى من قبل النذر توصلى لا يكون امثاله موقوفاً على قصد التعبد
 به (ح) يلزم ان تصير ذات الصلوة مأمورة بالامر التوصلى النذرى و يترتب عليه الحكم
 بصحتها ولولم 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 الصلوة
 بذاتها تكون عبادة فاذا تعلق الامر النذرى بذات تكون بنفس ذاتها عبادياً يصير الامر
 به عبادياً اى يكتسب العبادية من ناحية متعلقة فلا يسقط الابعديتان الصلوة عبادياً اما
 بقصد التقرب بها او بقصد امثال ذلك الامر المتحقق بالنذر كمالات يخفى فتحصل ان
 التحقيق صحة نذر الصلوة المقيمة بكونها فى وقت الفريضة فضلاً 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 داخل فى
 موضوع المسئلة الثانية اعنى وقوع التطوع ممن عليه الفريضة هذا غاية ما استفدناه
 من الاستاد دامت بر كاته فى غير مقام ولا يخفى ما فيه. اما اولاً بالنقض بالاجارة حيث
 انه دامت افادته ملتزم بوقوع الاجارة على العمل المعنون بعنوان التطوع ويجاب
 الوفاء الجائى من قبل عقد الاجارة يتعلق بما يتعلق به عقد الاجارة وهو العمل المعنون
 بعنوان الاستجابة فيلزم اجتماع الامرين فى موضوع واحد مع انه دام بقائه صرح غير
 مرة ببقاء الامرين على حالهما من غير اكتساب الامر النذرى لون الوجوبى ولا الامر
 الوجوبى الجائى من قبل الاجارة لون التعبدى لكى يصير الامر ان 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 امر واحد بخلاف الاجارة او امر الوالد والزوج
 والسيد؛ لا يرجع الى محصل مضاف الى ما فيه حيث ان ايجاب الوفاء بعقد الاجارة كالنذر
 كلاهما من قبل الشارع وكذا وجوب اطاعة امر الوالد والزوج والسيد وقد فرق
 دام بقائه بينهما فى مبحث اجتماع الامر والهنى من الاصول بان النذر حق الهى جعله الناذر
 على نفسه فيكون مستحقه الله تعالى فيكون متعلقه نفس الصلوة بماهى هى لا بماهى
 مأمور بها بخلاف الاجارة حيث ان مستحق العمل هو المستاجر ويكون العقد واقعاً

على عمله وهو الصلوة المأمور بها بوصف كونها مأموراً بها ولا يخفى ان هذا الفرق ايضاً لا يثبت تعلق الامر بالنذري بذات الصلوة بما هي بل انما هو تابع لما قصده الناذر وثانياً بالحل وهو بعين ما ذكره في الامر الاجارة وحاصله ان الامر التطوعي موضوع للامر الجائي من قبل الاجارة فليس الامر ان الى ذات واحدة لكي يلزم اجتماع الامرين بل الامر الاستجابي متعلق بذات المتعلق و الامر الوجوبي الجائي من قبل النذر والاجارة متعلق بالعمل الندي بعنوان كونه مندوباً فيكون الامر الوجوبي في طول الامر الندي ولا يعقل ان يكون ما في طول الشئ مزامناً معه. وثالثاً ان الصلوة اذا كانت بنفسها عبادة ولاجلها اكتسب الامر النذري المتعلق بها لون التعبدية ؛ لاحتياج في صحتها اتيانها بداعي التقرب بها او بقصد امرها النذري بل يكفي نفس قصد اتيانها لكونها بنفس ذاتها عبادة وقصدها لا ينفك عن قصد العبادة مع انه لا محيص عن عبادتها الا باتيانها باحد القصدين من قصد التقرب بها او قصد امرها النذري وبالجملة فما افاده في صحة نذر الصلوة في وقت الفريضة شيء لا يمكن الالتزام به وان اصر عليه في مواضع عديدة في الفقه والاصول فراجع وتأمل .

قال دامت بركاته واما امر الزوج والوالد و السيد بالصلوة في وقت الفريضة ففي اصل صيرورة الصلوة واجبة بامرهم ولو كان متعلق امرهم اتيان الصلوة في غير وقت الفريضة ؛ اشكال وذلك لعدم الدليل على وجوب متابعة الزوجة زوجها في غير حقوق الزوجية والعبد سيده في غير ما يكون للسيد فيه نفع والولد والديه في غير ما يذايان عنه بالمخالفة وعلى فرض تسليم لزوم المتابعة فلا يجب الصلوة في المقام بمجرد امرهم اما اذا امروا بالتطوع في وقت الفريضة فليكونه امراً بالمحرم بناء على حرمة التطوع في وقت الفريضة ولا طاعة للمخلوق في معصية الخالق . او امراً بالمكروه ولم يعلم لزوم متابعتهم في المكروهات واما اذا امروا بذات الصلوة بما هي لا بعنوان التطوع فلعدم امكان قصد التقرب بالصلوة بدعوة هذا الامر لعدم كونه امر الله فلا يمكن التقرب الى الله بقصد امتثال هذا الامر ولو اتى بها بداعي امرها الاصلى تصير تطوعاً في وقت الفريضة لا يقال اذا امروا بالصلوة يكون امتثال امرهم واجباً من قبل الله ثم فيقصد التقرب بامر الله ثم المتعلق بامتثال امرهم ولا محذور فيه . لانا نقول وجوب متابعتهم فرع صحة امرهم فلو كان صحة امرهم ايضاً ناشية 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 لا يخلو عن المنع لمنافاته مع ما افاده فى الامر النذرى من صحة الصلوة اذا اتى بها بداعى التقرب بها ولولم يكن امر فى اليين فصحة الصلوة غير متوقفة على الامر بدمامكان اتيانها بداعى التقرب بها فلا مانع عن امرهم بها بعنوان انها عبادة على القول بوجوب متابعتهم لعدم توقف العبادية على امرهم حتى يمنع عن كون امرهم ملاكاً للمتعبدية وكذا ما فى طول امرهم اعنى امر الله التعلق بامثال امرهم فتأمل .

المسئلة الثالثة لا اشكال 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 احد الاغذار المانعة عن التكليف بالصلوة مع استيعاب العذر للوقت بحيث لا يدرك شيئاً منها اصلاً . واما لولم يكن مستوعباً ولم يمض مقدار اداها بجميع شرائطها بل ادرك مقداراً من الوقت الواسع لاتيانها مع احراز بعض شرائطها . فالكلام تارة يقع بالنسبة الى اول الوقت كما اذا فاجأه العذر بعد مضي 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 اقول الاول عدم الوجوب مطلقاً سواء ادرك مقدار تمام الصلوة مع الطهارة الحديثة ام لا وهو المشهور بين الاصحاب و الثانى وجوب القضاء اذا مضى من الوقت مقدار تحصيل خصوص الطهارة المائية لو لم يكن واجداً لها مع مضي مقدار اداء تمام الفريضة ولولم يمض مقدار تحصيل سائر الشرائط لفاقدها . والثالث وجوب القضاء اذا مضى مقدار اداء الفريضة مع تحصيل مطلق الطهارة ولو ترايبية ولا يعتبر مضي مقدار تحصيل خصوص المائية ولا سائر الشرائط والا قوى ما عليه المشهور وذلك لدلالة جملة من الاخبار عليه . منها خبر عبيد بن زرارة عن الصادق (ع) قال ايما امرئة رات الطهر وهى قادرة على ان تغتسل فى وقت الصلوة ففرطت فيها حتى يدخل وقت صلوة اخرى كان عليها قضاء تلك الصلوة التى فرطت فيها وان رات الطهر فى وقت صلوة فقامت فى تهيئة 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 يقية الشرائط ولكن ذيله يدل على المطلوب وهو قوله (ع) فقامت فى تهيئة ذلك فتأمل ومنها صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال قلت للمرثة ترى الظهر عند الظهر فتستغفل فى شأنها حتى يدخل وقت العصر قال (ع) تصلى العصر وحدها فان ضيعت فعليها صلوان بناء على ان يكون الضمير فى « شأنها » راجعة الى الظهر بمعنى تحصيل مقدماتها لا الى المرثة لكى يكون المراد باشتغالها بشأنها نفسها هو الاشتغال بغير ماله دخل فى الصلوة ومنها رواية الحلبي عن الصادق (ع) فى المرثة تقوم فى وقت الصلوة فلا تقضى ظهرها حتى تفوتها ويخرج الوقت اتقضى صلوة التى فاتتها قال إن كانت تواتت قضتها وإن كانت داية (١) فى غسلها فلا تقضى بناء على ان يكون المراد من التواني هو المسامحة فى تحصيل مقدماتها لا التواني فى خصوص الغسل كما هو الظاهر منه بقرينة قوله والا كانت داية 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 بهافى نفي القول الثالث . وكون مورد بعضها آخر الوقت لا يوجب توهم الفرق بين آخر الوقت وأوله 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 الآخر 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 الاضطراب بخلاف الطهارة الحديثة حيث انه بعد تذررها تسقط الصلوة لا انه تسقط شرطية الطهارة و ذلك بخلاف باقى الشرائط حيث ان الساقط عند التعذر هو شرطية الشرط المتعذر وإتيان الصلوة فاقدة للشرط وذلك لعموم ما يدل على عدم سقوط الصلوة بحال المخصص بالطهارة الحديثة الجامعة بين المائية والترايبية حيث انه بتعذر الجامع تسقط الصلوة ومقتضاه عدم سقوطها بالتعذر

غير الطهارة من بقية الشرائط ولازم ذلك هو انه لو مضى عليه من الوقت بمقدار يمكنه
تحصيل الطهارة مع اداء الصلوة ثم طره 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 الماتية مع اداء الصلوة . . . ولا يقضى ما فيه
اما اولاً . فلانه لو تم لاقتضى اعتبار ادراك مقدار تحصيل الطهارة الاعم من الماتية
والتراية كما هو القول الثالث اذهى التى يوجب امكان تحصيلها ثبوت التكليف بالصلوة
لا خصوص الماتية 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 الاضطراب لا تجرى فيما نحن فيه اعنى مورد اولى الاعذار وذلك
لان عدم التمكن فى المقام ليس راجعاً الى ناحية المكلف وليس وجهه عجزه عن
تحصيل الشرائط كما فى سائر المقامات لكون المكلف تام القدرة والاختيار بل وجهه
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 لا قضاء فيه وليس بعدم منع الحيض عن التكليف
الواقعى الاختيارى تكليف اضطرارى حتى يكون وجوب القضاء ناشئاً عن فوته
وبعبارة اوضح فى سائر المقامات ملاك التكليف الواقعى الاختيارى موجود وانما المانع
عجز المكلف فينتهى الى التكليف الاضطرابى بسبب قيام الدليل عليه وفى المقام
ليس للتكليف الاختيارى ملاك حتى يقوم اضطرارى موقعه بسبب العجز عنه وادلة
ثبوت الاضطرابى انما يدل عليه فيما كان للاختيارى ملاك ولم يتمكن المكلف من
تحصيله . لا فيما لا يكون له ملاك اصلاً .

لا يقال 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 جعلها فى حقها اصلاً فاذا حصل
لها الطهر فى وقت لا تقدر 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 . وباجملة مقتضى الادلة انه كلما استند ترك شىء من المقدمات الى مثل الحيض من موانع ثبوت التكليف فلا تكليف اصلا فلا قضاء (ح) ونزىدك ايضا حاشا انه قد علم من الادلة ان الصلوة فى حال الحيض لامصلحة لها اصلا ولذا لا يجب قضاء ما فات منها فى حال الحيض لعدم فوت مصلحه عنها (فج) نقول اذا زاحم الحيض الصلوة مع جميع الشرايط الاختيارية فليس المصلوة الاختيارى (ح) مصلحة اصلا فينتفى وجوبها بانتفاء ملاكها واما الصلوة الاضطرارى اعنى الصلوة متطهر اجمع فقدان سائر الشرايط فهى وان لم يزاحمها الحيض ولكن ليس دليل على وجوبها ايضا ومثل «الصلوة لا تسقط 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 الاولى بالنسبة اليها ومثل «اذا دخل 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 بغلاف الاضطرار الناشئ عن عدم القدرة من سائر الجهات فان المصلحة موجودة معه . ولكن لا يمكن استيفائها الا بالمرتبة النازلة وهى الاضطرار وعلى كل حال فلا دليل على وجوب الاضطرارى ومع فرض الشك ايضا يرجع الى البرائة فاذا لم يجب الاداء فلا قضاء يقينا كما لا يخفى اذ وجوب القضاء متوقف على فوت الاداء المتوقف على ثبوت التكليف من ناحية تمامية ملاكه : ومع فرض ان نقول بوجوب اداء الاضطرارى فلو فات منه الاضطرارى فلا يجب القضاء ايضا 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 ولو زال العذر وقد بقى من الوقت مقدار تحصيل الشرايط لفاقدها و ادراك ركعة من الصلوة فلا قوى وجوبها الموجب لوجوب القضاء على تقدير عدم الاتيان بالاداء والفرق بين اول الوقت و آخره باعتبار ثبوت القضاء فى الاول عن ادراك مقدار تمام الصلوة وفى الثانى بالاكتفاء بمقدار ادراك الركعة منها هو الاجماع المدعى وما ورد من الاخبار المعمول

بها الدالة على ان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فلا يعبأ بالمناقشة في سندها تارة بانها عامية واخرى في دلالة ما بطرق اصحابنا من جهة ورودها في خصوص صلوة الغداة فلا عموم فيها

وينبغي التنبيه على امور : الاول لو ادرك من الوقت ركعة او اكثر بحيث وقع بعض الصلوة في خارج الوقت فهل هي اداء من جهة التوسعة في الوقت بسبيل تنزيل ادراك مقدار الركعة منزلة ادراك جميع الوقت او انها قضاء من جهة وقوعها جميعاً في خارج الوقت امام اعدى الركعة منها فواضح واما الركعة الواقعة منها في الوقت فلو وقوعها في غير موقعها لانه اذا بقي الى الغروب مقدار اربع ركعات مثلاً يختص مقدار ادراك الركعة الاولى بالاولى والثانية بالثانية وهكذا فتختص مقدار ادراك الركعة الرابعة بالركعة الرابعة فاذا اتى فيه بالركعة الاولى تكون قضاء لكونها في خارج الوقت او انها ملققة من الاداء والقضاء لوقوع بعضها في الوقت وبعضها في خارجه وجوه واقرار اقواها الاول وذلك للتنزيل المذكور والمستفاد من دلائل من ادرك كما لا يخفى الثاني لا اشكال في ذهاب وقت الظهر لو بقي من الوقت مقدار اداء العصر محضاً ولا في وجوبهما معاً لو ادرك مقدار خمس ركعات ولا في وجوب العشاءين ايضاً لو ادرك من وقتها مقدار خمس ركعات وامالو ادرك مقدار اربع ركعات في الخضر ففي وجوبهما معاً من جهة إمكان ادراك العشاء بر كعة منها الموجب لادائها بحكم من ادرك او اختصاص تمام الوقت بالعشاء وجهان اقواهما الاخير بل لم ينقل فيه خلاف الا من العامة وذلك لمادل على اختصاص ذلك المقدار من الوقت بالعشاء الثالث المراد بالركعة التي يحكم باداء الصلوة اذا ادرك من الوقت مقدار ادائها هو ما ينتهي بانتهاه الذكر الواجب من السجدة الثانية لا بالركوع فقط ولا بالدخول في السجدة الاولى ولا بالرفع منها ولا بالدخول في الثانية قبل تمام ذكرها كما لا يحتاج في تحقق الركعة الى رفع الرأس من الثانية وذلك لما اوضحناه في مباحث الخلل من هذا الكتاب فراجع الرابع العبرة في ادراك الوقت هو ادراك مقدار الواجب من الصلوة والطهارة مخففة ولا عبرة بالمندوبات وذلك لصديق اسم الفوت بسبب ادراك هذا المقدار لو لم يات بهافيه ولو لم يسع الوقت لادراك المندوبات من الصلوة او من شرائطها الخامس هل العبرة في اما كن تخيير المكلف بين القصر والاتمام الى صلوة

التمام فلو ادرك مقدار ربع ركعات من آخر الوقت لا يجب قضاء الظهر مطلقاً ؛ او العبرة الى صلوة القصر مطلقاً فيجب الصلوتان معافى الصورة المفروضة ؛ او يراعى ما اختاره المكلف من القصر والاتمام ؛ وجوه : ثانيها اقواها لكون المناط هو ادراك اقل الواجب وهو يحصل بالقصر كما اذا وسع الوقت لادراك الركعة مع التسبيحة ولم يسمها مع الفاتحة فانه يحكم بادراكها وجوب القضاء عند عدم اتيانها لصدق الفوت المحقق بسبب ادراك اقل الواجب كما لا يخفى السادس العبرة فى وجوب القضاء هى بادراك ركعة من الوقت بالنسبة الى آخر الوقت او تمام الصلوة بالنسبة الى اوله مطلقاً ولو كان ممنوعاً عن الاداء فلو كان فرضها التيمم مثلاً لعدم الماء وقتلنا بالمضايقة وجوب الانتظار فاخترت بانتظار ذلك ثم فاجأها 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 بالخطاظر .

المسئلة الرابعة اذا تطوع الصبي بوظيفة الوقت ثم بلغ فى الوقت فتارة يكون بلوغه فى اثناء العمل بامالا 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 ذك الركعة بل يصير من هذه الجهة كما لم يبلغ فى الوقت اصلاً وذلك لان التكليف الايجابى عليه موقوف على ان يكون قادراً للامتثال والقدرة منتفية بالفرض لعدم ادراك الوقت واقعاً ولا تنزيلاً كما هو ظاهر ولا فرق فيما ذكرنا بين ان نقول بشرعية عباداته او تمرينيتها نعم فى وجوب الاتمام عليه وحرمة قطعها كلام آخر سيأتى التعرض له . واما اذا بقي 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 الانثناء لعدم كون المأتمنى به مأموراً به ولا واجداً للملاك ومن حين بلوغه يتوجه اليه الامر الناشئ ^{عنه} عن الملاك والمفروض عدم اتيانه بشيء من المأمور به بدعوة امره المتوجه اليه ولا بدعوة ملاك ذلك الامر

فلا بد من استيناف العمل واثباته بداعى امره او بما فى حكمه مما هو مصحح العمل . وان قلنا بشرعية عباداته كما هو المحقق فان قلنا بان ملاك الامر الشرعى المتوجه الى الصبي غير ما هو ملاك الامر الايجابى المتوجه الى البالغ - كما قيل من ان من امر الاولياء بامرهم بالصلوة يستفاد ان فى عملهم ملاك الامر الاستحبابى فيكون عملهم مأموراً به بالامر الاستحبابى - فلا يجزى ايضاً بما اتى به عن الاتيان به بعد البلوغ لان اتيان العمل لاجل دعوة الامر المتعلق به من جهة ملاك مخصوص لا يكتفى به عن امثال امر آخر ناش عن ملاك آخر مغاير مع الاول ملاكاً وخطاباً . وان قلنا بان ملاك الامر الاستحبابى المتوجه الى عمل الصبي هو بعينه ملاك الامر الايجابى المتوجه الى البالغ وكك الخطاب المتوجه اليه المثبت شرعية عباداته هو بعينه الخطاب المتوجه الى البالغ غاية الامر هذا الخطاب الواحد بالنسبة الى البالغين يفيد الالتزام دون الصبي من جهة رفع القلم عنه واما اصل الطلب الملازم مع الاستحباب فهو باق لعدم كون رفعه منة وان ما فى رفعه الامتنان هو الالتزام فقط فيكون الخطاب المتوجه اليه حال كونه صبيّاً عين الخطاب المتوجه اليه حال كونه بالغاً غاية الامر تغير لونه وصفته بلون آخر وصفة اخرى فقبل البلوغ كان غير الزامى وبعده يصير الزامياً فيجزى بما اتى به ولا يلزم عليه الاستيناف مطلقاً سواء بلغ فى الاثناء او بعد الفراغ وذلك لا نطبق المأتى به على المأمور به خطاباً وملاكاً والمفروض انه قصد بعمله امثال نفس ذاك الخطاب الواحد او شخص ملاكه والخطاب والملاك باقيان على ما هما عليه وانما المتغير هو لون الخطاب ولا بأس بتغيره وهذا وان كان مخالفاً مع المشهور - لكنه هو الاقوى كما ذهب اليه الشيخ فى المبسوط والعلامة فى المختلف وجماعة من محققى المتأخرين وقد اتضح سبيله بما قررناه وحاصله ان الظاهر من حديث رفع القلم كونه وارداً فى مقام الامتنان وما يناسب رفعه مع الامتنان هو الالتزام ومعه فلا دليل على عدم ثبوت الملاك فى عبادات الصبي بل اطلاق الخطابات الاولى تدل على ثبوت الملاك فى عباداته لانها وان صارت مقيدة بحديث رفع القلم عن الصبي لكن المقيد لا يدل على رفع الازيد من الالتزام ولا يدل 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 ما بيده من الصلوة ولا يمكن تطبيق المأمور

به بهذا الامر الايجابى على ما بيده من الصلوة لاستلزامه طلب الحاصل بالنسبة الى الاجزاء التى اتى بها منها مع لزوم اجتماع وصفى الاستحباب والوجوب فيها ايضا - ولا فرق فى ذلك بين القول بكون حصول امتثال المركب آنياً يحصل باتيان الجزء الاخير منه او قلنا بكونه تدريجياً يحصل باتيان كل جزء منه مشروطاً بتعقبه ببقية الاجزاء - وعلى كل حال الخطاب الايجابى وان كان هو ذاك الخطاب الاولى بما هو ولكن بعد ضرورته ايجابياً يقتضى ايجاب اصل الصلوة بماهى مركبة من جميع الاجزاء ولا يمكن امتثاله الا بما هو مأمور به بهذا الايجاب وهو ليس الا صلوة مستقلة لا اتمام هذه الصلوة ، مع بعدان يكون عمل واحد فى نفسه بعضه واجباً وبعضه مستحباً مدفوع بانه بعد تسليم وحدة الملاك والخطاب لوجه لهذا التوهم فان الخطاب بسبب البلوغ فى الاثناء وان صار ايجابياً متوجهاً الى اصل الصلوة لكنه متوجه الى إيجاد 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 بتحقيقه او رفع اليد عنه واختيار فرد آخر بحسب القاعدة الاولية ومع ملاحظة حرمة قطع العمل لوقيل بها فى المقام يتعين الاتمام وعلى كل حال لا بد من الاجزاء بحكم العقل لو اتى ولم يقطع نعم على قول من يرجع جميع شروط التكليف الى قيود الموضوع فى دخلها فى الملاك لا بد من القول بعدم الاكتفاء لتعدد الموضوع فيكشف تعدده عن تعدد الخطاب فلا يكتفى باحدهما عن الآخر لكن هذا القابل ايضاً ملتزم فى المقام بوحدة الملاك . والتزامه هذا دليل على بطلان مبناه فى ارجاع شروط التكليف الى قيود الموضوع فى الدخول فى الملاك كما لا يخفى ومن جميع ما ذكرنا يظهر حكم ما لو حدث البلوغ فى اثناء الطهارة او بعد الفراغ منها فانه على القول بالتمرينية او الشرعية و تعدد الملاك والخطاب لا اعتناء بتلك الطهارة بل يجب الاستيناف وعلى القول بالشرعية ووحدة الملاك والخطاب يكتفى بهابل يمكن الاكتفاء بها بناء على الشرعية ولو مع تعدد الملاك والخطاب لان الطهارة (ح) تقع على جهة الاستحباب ويصح الدخول فى الصلوة معها كما لو اتى البالغ بها على وجه الاستحباب مثلما اذا توضع لقراءة القرآن فانه

يكتفى به في صحة الصلوة وكذا لو اتى الجنب بغسل الجنابة قبل وقت الصلوة فانه يكتفى به ولا يجب عليه اعادته بعد الوقت اجماعاً والسرفى ذلك كله ان الطهارة امر معنوي دائر امرها بين الوجود والعدم فاذا فرض تحققها تبقى الى ان يرفعها ناقض وليس البلوغ من احدى النواقض فلا بد ان يكتفى بها ويمكن ان يذقش فيما ذكرناه بان هذا يتم لو لم يمكن ان يكون للطهارة مراتب مختلفة بالشدة والضعف وامام مع امكانه فيحتمل ان تكون طهارة الصبي ناقصة - من حيث الاملاك - من طهارة البالغ ولذا يتبدل امره الندي بالاجابي فلا تكون المرتبة الحاصلة للمصبي في حال الصبا كافية لما هو شرط صلوة البالغ لاحتمال كون المرتبة الشديدة منها هو الشرط للصلوة ولكنه يدفع بان الطهارة الحديثة ليست ذات مراتب متفاوتة بل امرها دائر بين الوجود والعدم فاذا فرض حصولها من الصبي فلا بد ان يصح معها الصلوة ولذا لو اغتسل الصبي عن الجنابة في حال الصبا لم يقل احد بلزوم الغسل بعد البلوغ ايضا على القول بالشرعية ولذا كل من قال بالشرعية لم يقل في خصوص الطهارة بعدم الا كفاء بها بل كلهم متفقون بالاكتفاء وهـ - ذامن اكبر الشواهد على صحة صلواته ايضا على القول بالشرعية مع القول باتحاد املاك والخطاب

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

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 فلاوجه لحمله فى المقام على الظن واماماً ذكر من عدم امكان حمله فى المقام على العلم من جهة انه على ذلك لم يكن وجهه مصحح للاجزاء فقيه ان ملاك الاجزاء هو دخول الوقت فى الاثناء مع كون الشروع فى العمل بوجهه صحيح ؛ وهو العلم بدخول الوقت وقد مرت الاخبار السدالة على صحة الصلوة الواقعة بعض اجزائها فى الوقت اذا كان الدخول فيها على وجه صحيح وهذا الخبر ايضا منها فلاشكل فى عدم جواز الاعتماد على مطلق الظن عند التمكن من العلم الناشئ 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 لابي اخاف ان اصلى الجمعة قبل ان تزول الشمس فقال انما ذلك على المؤذنين وقول امير المؤمنين (ع) المؤذن مؤتمن والامام ضامن وامر النبي (ص) اهل المدينة باعتمادهم على اذان بلال ونههم 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 يدري اطلع الفجر ام لا غير انه يظن لمكان الاذان انه طلع قال لا يجزيه حتى يعلم انه طلع فانه صريح فى عدم الاكتفاء بالظن المستفاد من الاذان والتعارض بينهما بالاطلاق والتقييد فلا بد ان يحمل تلك الاخبار السابقة على ما اذا حصل العلم من الاذان كما هو الغالب فيما اذا كان المؤذن عالماً عارفاً بالوقت ومواظباً عليه واذالم يعمل الاصحاب باطلاقهاو بعضهم حملوها على ما اذا لم يتمكن من تحصيل العلم بالنظر كالا على وعلى كل حال فليست تلك المطلقات معمولاً بها الا لقليل من المتأخرين ولم يعمل بها القدماء ولا اكثر المتأخرين

في 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 في 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 في قرب الاسناد قال سألته عن رجل صلى الفجر في يوم غيم او في بيت واذن المؤذن وقعد ، واطال الجلوس حتى شك فلم يدر هل طلع الفجر ام لا فظن ان المؤذن لا يؤذن حتى يطلع الفجر قال اجزأهم اذا نهم فانه صريح في الاجزاء في 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 في 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 فعلمهم 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 الخاكي عن عمل الكاظم (ع) في الحبس على قول من يخبره بدخول الوقت . وفيه انه لا دليل على حجية الخبر الواحد في الموضوعات مالم يحصل منه العلم في صورة التمكن من تحصيله والخبر الخاكي لفعل الكاظم (ع) لا يبطله 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 وبالجملية الوجه في حجية الخبر الواحد في الموضوعات منحصرة بآية البناء وقد تبين في محله عدم تمامية الاستدلال بها لاثبات حجية الخبر الواحد في الاحكام فضلاً عن الموضوعات وعمدة ادلة حجية الخبر الواحد هو السنة وشيئ منها لا تدل على جواز العمل به في الموضوعات فليس لجواز العمل بالخبر الواحد في الموضوعات دليل خصوصاً لو قلنا بعدم حجية البيعة ايضاً لغير الحاكم وان كان القول به ضعيفاً جداً وذلك لاطلاق قوله (ع) في رواية مسعدة بن صدقة والاشياء كلها على ذلك الان تستبين او تقوم بها اليقينة بل لو سلمنا تمامية دلالة آية البناء على حجية الخبر الواحد بنحو الاطلاق لا بد ان يقيد اطلاقه في الموضوعات بما اذا ضم الى

العادل عادل آخر حتى تحصل البيئة بمقتضى رواية مسعدة فالخبر الواحد مالم يقد العلم لا يجوز العمل به ومن ذلك يعلم حكم صياح الديك وغيره مما يفيد الظن بالوقت فانه لا دليل على جواز العمل به مع التمكن من العلم وسياتي محمل الاخبار الواردة في جواز الاعتماد عليه . ومنها الظن المستفاد من البيئة على القول بحجيتها لغير الحاكم ايضا في غير باب القضاء كما اشرنا اليه آنفا وهذا ممالا اشكال فيه على الظاهر الا ان يقال انه على تقدير عموم حجية البيئة حتى عند غير الحاكم ايضا يكون المتيقن من دليل حجيتها هو في موضوع يكون له حكم تكليفي نفسى له امثال ومخالفة بما هو هو واما الموضوعات التي ليس لها حكم نفسى مستقل كالقبلة والوقت وغير المأ كول من الحيوان ونحو ذلك من الموضوعات التي لها حكم غيرى من جهة شرطيتها او جزئيتها للغير وليس لها حكم نفسى فلا تندرج تحت اطلاق دليل الحجية وذلك لان دليل حجية البيئة في الموضوعات هو رواية مسعدة بن صدقة وموردها هو الشك في الحلية والحرمة التكليفى كما يستفاد من الامثلة المذكورة فيها مثل الثوب والعبد و الزوجة وقوله (ع) و الاشياء كلها على ذلك يعنى على الحلية و الاباحة التكليفيين الا ان تقوم بها البيئة بالنسبة الى غير الحلية التكليفية لاتدل الرواية على حجية البيئة فيه فليس لحجيتها دليل فيما سوى الموضوعات التي 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 شىء و كون مورد الرواية الحلية التكليفى من قبيل « اسمعيل يشهد ان لا اله الا الله » من باب ذكر المورد لا لخصوصية فيه (فج) تدل الرواية على ان كل شىء على حاله الذى يقتضيه الاصل فيه الا اذا قامت البيئة على خلافه فيشمل جميع الموضوعات وهذا كله حال التمكن من العلم بغير التأخير وامام تعذره فتارة لا يمكن تحصيله ولو بالتأخير والانتظار وان كان ذلك نادراً واخرى لا يمكن تحصيله الا بالتأخير والانتظار فعلى الاول فلا اشكال في جواز الاعتماد على مطلق الظن عند تعذر البيئة او الرجوع الى المؤذن ايضا وذلك من جهة تشكيل دليل الانسداد في المقام حيث لا يكون شىء اقرب من الظن (ح) حتى يمكن الرجوع اليه وعلى الثانى فمقتضى القاعدة ايضا عدم جواز الاعتماد على الظن ووجوب التأخير حتى يحصل العلم ولو قلنا بجواز البدار لنوى الاعذار لان جواز البدار لهم

على القول به انما هو فيما اذا ثبتت بدلية المضطرا ليه عن الواقع الاختيارى فى الجملة من قبل الشارع والمفروض فى المقام كون بدلية الظن عن العلم بعد تعذره بحكم العقل ومع فرض امكان تحصيله بالتاخير لا يحكم العقل بجواز العمل بالظن بل يحكم بعدم جوازه من جهة التمكن من العلم ولا يتوهم دلالة بعض الاخبار على خلاف تلك القاعدة مثل خبر سماعة سئلته عن الصلوة بالليل والنهار اذا لم تر الشمس والقمر ولا النجوم فقال (ع) تجتهد رايك وتعتمد القبلة جهداً وخبر اسمعيل بن جابر عن امير المؤمنين (ع) ان الله اذا حجب عن عباده عين الشمس التى جعلها دليلاً على اوقات الصلوة فموسع عليهم تاخير الصلوة ليتبين اهم 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 يبطله 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 والقاعدة تقتضى لزوم التاخير حتى يحصل العلم و لا فرق فى ذلك بين ما كان التعذر عن العلم لاجل حادثة عامة بالنسبة الى جميع الناس كالغيمة مثلاً او لاجل عارضة مختصة بالنسبة الى المكلف كالحبس والعى وغيرهما من العوارض والحوادث نعم فى خصوص ما اذا كان التعذر عن العلم بدون التاخير من جهة الغيم؛ قدورد بعض الاخبار على جواز الاعتماد على خصوص صياح الديك اذا توالى 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 ثلاثة اصوات ولاء فقد زالت الشمس وهذه الاخبار مما لا مانع من العمل بها كما عمل بها الفقهاء ولكن فى خصوص ما اذا كان الاشتباه من جهة الغيم وكانت الامارة ايضاً خصوص صياح الديوك ويؤيدها الاخبار الواردة على ان فى العرش ديكة يصيح عند الزوال فيتبعها الديوك فيدل على ان صياح الديوك عند الزوال يكون من لوازم متابعتها ارب نوعها الذى يكون من لوازم نسختها قهراً ومن ذلك ربما يوجب ذلك العلم اذا علم ذلك من عاداتها وامافى غير الغيم من الحبس والعى وغيرهما او

غير صياح الديوك فلا دليل على جواز الاعتماد على الظن اذا امكن تحصيل العلم بالتأخير وخبر حكاية موسى بن جعفر (ع) قديم ما يقطع بعدم الاعتماد عليه وبالجملة لا يجوز التعويل على الظن فى غير ما ذكرناه الا اذا تعذر العلم ولو بالتأخير عن اول الوقت ودعوى الاجماع على الاكتفاء بالظن مما لا يصغى اليه بعد ان لم يكن محصلاً فلا بد 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 بمقتضى القاعدة الاولى هو البطلان مطلقاً سواء دخل الوقت فى الاناء او لا وسواء كان دخوله فى العمل عن علم او عن علمى او عن ظن او لا وذلك لكون الوقت شرطاً لجميع اجزاء العمل فاذا وقع جزء منه قبل الوقت وقع باطلاً وعلى غير وجه الصحة نعم على القول باجزاء الامر الظاهرى عن الامر الواقعى لا بد من التفصيل بين صورة العلم وبين صورتي العلمى والظن بالقول بعدم الاجزاء فى الاولى وبالأجزاء فى الاخيرتين حتى فيما اذا دخل الوقت بعد الفراغ عن العمل فلا يحتاج الاجزاء على هذا القول الى دليل خاص فيما اذا دخل الوقت فى الاناء بل المحتاج الى الدليل هو عدم الاجزاء اذا دخل الوقت بعد الفراغ عن العمل كما ان الامر على ما هو التحقيق من عدم اقتضاء الامر الظاهرى للأجزاء يكون بالعكس حيث ان عدم الاجزاء فيما اذا دخل الوقت بعد الفراغ لا يحتاج الى الدليل وانما المحتاج اليه هو الاجزاء فيما اذا دخل الوقت فى الاناء (فج) نقول ربما يستند للحكم بالصحة فيما اذا دخل الوقت فى الاناء : رواية اسماعيل بن رباح المتقدمة المروية فى الكتب الاربعه وقد تقدم ان قوله (ع) فيها وانت ترى انك فى وقت لا ظهور فيه لخصوص الظن بل ظاهر « ترى » انه من الرؤية بمعنى العلم فيدل على انه لو كان داخلاً فى العمل من جهة العلم يكفي له لدخول الوقت فى الاناء ولا يكون دليلاً 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 فلا يكون ايضاً دليلاً على الاختصاص بصورة الظن بدخول الوقت كما لا يخفى نعم الظاهر كون المراد من قوله « ترى انك فى وقت » احراز الوقت يعنى وانك تحرز

الوقت سوا كان الاحراز بالعلم الوجداني او بالا مارة المعتمدة او بالظن في صورة عدم التمكن من العلم و (ح) تكون الرواية دالة على الاجزاء حيثما دخل الوقت في الاناء اذا كان دخوله في العمل على طبق وظيفته من احرازه الوقت بما هو طريق احرازه مطلقا بخلاف ما اذا وقع تمام العمل قبل الوقت فان مقتضى شرطية الوقت فساد العمل (ح) لعدم مالا يقتضى الاجزاء في هذه الصورة بناء على ما هو التحقيق من عدم اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء هذا كله فيما اذا دخل في العمل قبل الوقت مع الاحراز واما لو كان دخوله بلا احراز فلا يخلو واما 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 في ترك الاحراز وشرع في الصلوة بدون تحصيل الشرط بما هو وظيفته من العلم او ما بحكمه واما ان يكون من جهة نسيانه عن الفحص او عن كون الوقت شرطا وعلى جميع التقادير فاما ان يقع جميع العمل في الوقت واما ان يقع جميعه قبله واما ان يصادف بعضه في الوقت وبعضه في خارج الوقت اما في صورة مصادفة وقوع جميعه في الوقت ففي صورة ترك المراعات عمداً مع عامه باعتباره لاشكال في بطلان عمله لعدم تمشي قصد القربة منه بهذا العمل مع التفاته بشرطية الوقت وانه لا بد من اعتباره وكونه تعمد في ترك مراعاته وفي صورة الجهل بالحكم او نسيانه او نسيان الفحص فالحق هو الصحة والاجزاء لتمشي قصد القربة منه بهذا العمل لعدم التفاته بشرطية الوقت او كونه واجداً للشرط واقعاً وليس الوقت الامن قبيل سائر الشرائط التوصيلية التي لا يعتبر في شرطيتها للعبادة الانفس وجودها بحسب الواقع من دون اعتبار قصد امتثال الامر بها والمفروض انه حاصل بحسب الواقع هذا وربما يقال في هاتين الصورتين اعني صورة الجهل بالحكم وصورة نسيانه او نسيان الفحص بالبطلان ايضاً وغاية ما يمكن ان يقال في تقريره ان الشرط ليس هو الوقت بحسب الواقع بل انما هو احراز الوقت المنتفى في الصورتين ايضاً وفيه ان هذا مما يقطع بعدمه وذلك للقطع بان ما هو الشرط نفس الوقت بحسب واقعه وان احرازه معتبر من باب الطريقة او يقال بان الشرط هو الوقت بما هو عبادي كالوضوء فيتوقف تحققه بما هو شرط على قصد امتثال امره المتوقف على الالتفات الى اعتباره فاذا لم يكن المكلف ملتفتاً الى اعتباره فلا يقصد امتثال الامر المتعلق الى الصلوة المقيمة بالوقت بل يقصد امتثال الامر بالصلوة الغير المقيمة

والصلوة الغير المقيدة لا امر لها والامر المتعلق الى الصلوة المقيدة بالوقت ماقصد امثالها فما وقع وهو الصلوة المقيدة بالوقت واقعاً لم يقصد امثال امرها وما قصد لا امر لها وفيه ان ذلك من باب الخطاء في التطبيق فان المكلف في مقام الامثال بقصد امثال الامر بايجاد ما هو المأمور به واقعاً غاية الامر يتخيل انطباقه على ما يراه مصداقاً له فيأني بالمصداق ففيما نحن فيه يقصد امثال الامر المتعلق بما هو واقع الصلوة بما ياتي به على ما هو عليه من الاجزاء والشرائط غاية الامر يتخيل تطبيقه على هذه الصلوة التي لم يلتفت الى كونها في الوقت مع كونها مصداقاً لها بحسب الواقع ايضاً فعدم قصده امثال الامر بخصوص هذه الصلوة بما هي مقيدة بالوقت لا ينافي قصده امثال الامر بما هو المأمور به بذلك الامر كاملاً يخفى هذا اذا وقع تمام العمل في الوقت واما اذا وقع تمامه قبل الوقت فلا اشكال في البطلان في تمام الصور لا تنفائ الشرط وهو وقوع العمل في الوقت واما اذا دخل الوقت في اثناء العمل فمقتضى القاعده ايضاً بطلان العمل في جميع الصور لا تنفائ الشرط ولو بالنسبة الى بعض اجزاء العمل مع عدم ما يدل على الصحة لعدم شمول رواية اسماعيل بن رباح للمقام بل يمكن التمسك بالمبطلان بمقتضى صحيحة لانعاد التي عد الوقت فيها من الخمسة التي تعاد الصلوة لها وذلك لعدم اتيان تمام اجزاء العمل في الوقت وما فعل بعضه في الوقت وبعضه في خارجه لا يصدق عليه انه فعل في الوقت ومما ذكرناه يظهر ان المكلف اذا دخل في الصلوة ساهياً او غافلاً عن مراعاة الوقت وفي الاثناء تنبه وشك في دخول الوقت حين الشروع مع كونه شاكفاً دخوله (ح) ايضاً تصير صلوته باطلة وليس له الا تمام برجاء ان الوقت يكون داخلاً (ح) وذلك من جهة انه لا بد من ان يقصد امثال الامر بهذه الاجزاء التي اتى بها ومع عدم علمه بدخول الوقت لا يمكنه قصد الامثال ويمكن ان يقال بامكان الاتمام بالرجاء وبعد الانعام ان ظهر وقوع ما تنبه به بعد التنبه في الوقت تكون صحيحة والا فيعيده نعم عند الشك في دخول الوقت حين التنبه يجري استصحاب عدم دخوله ومقتضاه هو الحكم بوقوع الاجزاء المأتية بهافي خارج الوقت فتصير محكومة بالبطلان ظاهراً بحكم الاستصحاب ولكن الحكم بالبطلان ظاهراً لا ينافي مع اتمامها باحتمال الصحة واقعاً فيأتي ببقيّة الاجزاء برجاء الصحة والاستصحاب لا يثبت وجوب القطع حتى لا يكون متمكناً معه من الاتيان برجاء الواقع ودليل اعتبار العلم بدخول

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

المسئلة السادسة المشهور كراهة النوافل المبتدئة في الاوقات الخمسة وهي عند طلوع الشمس وعند غروبها وعند الزوال وبعد صلوة الصبح وبعد صلوة العصر والدليل على ذلك الاخبار المتعددة الناهية عن الصلوة في تلك الاوقات المعللة في غالبها بان الشمس تطلع وتغرب على قرني الشيطان واكن يعارضها التوقيع المروي عن الحجة ارواحنا فداه (ورزقنا لقاءه) وفيه واما ما سئلت عن الصلوة عند طلوع الشمس وعند غروبها فلان كان كما يقول الناس ان الشمس تطلع بين قرني الشيطان وتغرب بين قرني الشيطان فما ارغم انف الشيطان بشيئ 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 النبي (ص) فيدل التوقيع المذكور على عدم جواز الاتكال

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

ظاهرة فى الاستثناء عن الادلة العامة فتكون الصلوة الخاصة المندوبة بالنصوص الخاصة خارجة عن الادلة الناهية بالتخصيص لا بالتخصيص ولئن فرض ان الادلة العامة لا ظهور لها فى الصلوات المبتدئة بل تشمل باطلاقها لذوات الاسباب ايضاً فلا بد من حملها على المبتدئة لانه لا يحملها 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 ما خرجت عن تحت دليل الكراهة بعنوان عام واحد حتى يكون مخصصاً واحداً مشتملاً 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 فلا بد 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 و الادلة المرغبة بالخصوص فلا قل من ان يصير ما ذكرناه من قبيل المرجح لترجيح الثانى على الاول وتقديره عليه فى مورد التعارض ويوجب اظهاريته بالنسبة اليه . فتخلص ان التحقيق خروج جميع الموارد التى ورد فيها نص خاص على الذنب عن مصب الحكم بالكراهة وفقاً للمشهور للوجوه الثلاثة المتقدمة

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

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

لاتعاد الصلوة الامن خمسة التي منها الوقت والمفروض عدم وقوع الاجزاء السابقة او تمام الصلوة في الوقت فيجب اعادتها ولا يقال ان لاتعاد لاتشمل ما اذا كان التذكر في الاثناء اكونه ظاهراً فيما بعد الفراغ لاننا نقول لاختصاص لمجرى لاتعاد بما بعد الفراغ بل تجرى في الاثناء ايضا ومن ذلك ظهر حكم ما لو اشتغل بالعصر قبل دخول الوقت رأساً وتذكر في الاثناء مع دخول وقت الاختصاص فانه ايضاً تصير باطله بسقضي عموم لاتعاد ووقوع الاجزاء في غير وقتها والدليل الدال على صحة الصلوة اذا وقعت بعض اجزائها في وقتها لا يشمل المقام كما لا يخفى لانه مختص بما اذا وقع بعض اجزائها في غير وقتها الصالح لان يقع العمل فيه مع عدم اشتغال الذمة بوظيفة صاحبة الوقت كما مر سابقاً وهو منفي في المقام هذا كله حكم الصورة الاولى .

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

الصورة الثالثة ما اذا اشتغل بالعشاء ظاناً او قطعاً باتيان المغرب فان كان في الوقت المختص بالمغرب فحكمه حكم السابق من البطلان مطلقاً سواء تذكر في الاثناء او بعد الفراغ وان كان في الوقت المشترك عدل الى المغرب ان كان التذكر في الاثناء مع بقاء محل العدول بعدم الدخول في ركوع الركعة الرابعة او مطلق واجبها على الخلاف في محل العدول ولا يعمل بذييل خبر الصيقل من اتمامه عشاء ثم استيناف المغرب لعدم عامل به مع اجماله وامكان انطباقه على ما في الاخبار الاخرى وان كان التذكر بعد الفراغ فيبني عليه ثم يستأنف المغرب ، ثم انه مع تجاوز محل العدول فيما اذا كان التذكر في الاثناء قديقال بالبطلان بعدم امكان العدول لان الترتيب بالنسبة الى الاجزاء السابقة وان سقط بالنسيان ولكنه باق بالنسبة الى الاجزاء الباقية لكونه متذكراً وهو لا يمكن مع عدم الايتان بالمغرب الا باستيناف العشاء . وفيه اولاً بعد وقوع الاجزاء

السابقة على نحو الصحة يكون مقتضى صحيحة «لإعادة» سقوط الترتيب بالنسبة الى الاجزاء الباقية ايضا فيجب اتمامها عشاء. وثانياً ان الترتيب لا يستفاد الا من قوله (ع) الا ان هذه قبل هذه وهو لا يدل الاعلى وجوب الترتيب بين مجموع الاولى ومجموع الثانية والمفروض سقوط الترتيب بالاضافة الى الاجزاء السابقة فبالنسبة الى الاجزاء الباقية لا دليل على وجوب ترتيبها مع اجزاء الاولى نعم لو كان الترتيب بين الصلوتين على نحو العلم الاستغراقى بان يكون كل جزء جزء من اجزاء الصلوة السابقة يجب تقديمه على اجزاء الصلوة اللاحقة لكان لهذا القول وجه ولكنه ينافى مع ارتباطية الاجزاء

المبحث الثانى فى القبله و فيه مسائل

الاولى فى ماهيتها وقدر وقع الخلاف فيها على اقوال والمتحصل منها ثلثة :
 الاول انها عين الكعبة لجميع اهل الدنيا من القريب والبعيد والمشاهد وغيره .
 الثانى كونها نفس الكعبة للمشاهد وجهتها غيره والجهة عبارة عن الخط الممتد من الكعبة من طرف الفوق الى عنان السماء ومن طرف التحت الى تخوم الارض بحيث لو امتد 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 او من 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 والحرم قبلة لاهل الدنيا وزاد بعضهم الكعبة كون المسجد قبلة لاهل مكة ومكة قبلة لمن فى الحرم والاقوى .
 هو القول الثانى لدلالة خبر عبد الله 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 وكذلك المروى عن النبى (ص) فى الاحتجاج باسناده الى العسكرى (ع) وفيه فلما امرنا ان نعبد بالتوجه الى الكعبة اطعناه ثم امرنا ان نعبد بالتوجه نحوها فى سائر البلدان التى نكون بها فاطعناه فلم نخرج فى شئ من ذلك عن امره ونحوهما

غيرهما من الاخبار و(ح) يمكن حمل باقى الاخبار على ذلك مثل ماورد من ان المسجد
 قبله لاهل الحرم وذلك باعتبار ان التوجه الى المسجد لاهل الحرم عين التوجه الى
 جهة الكعبة وكك كون الحرم قبله لاهل الدنيا باعتبار ان التوجه الى الحرم لمن كان
 بعيداً عين التوجه الى جهة الكعبة كما ان معنى الآية وهى قوله (تم) فول وجهك شطر
 المسجد الحرام باعتبار ان التوجه الى المسجد لمن كان فى المدينة عين التوجه الى ما هو
 جهة الكعبة والا لاشكال فى ان المسجد ليس قبله بمقتضى آية « جعل الله الكعبة
 البيت الحرام قياماً للناس » والا يلزم التناقض بين الآيتين وبالجمله مقتضى الجمع
 بين الادلة ان يقال ان القبلة نفس الكعبة للمشاهد و جهتها لغيره ولا يرد على كون
 الجهة قبله للبعيد شيئاً اصلاً ولا النقض بالصف المستطيل الذى يكون اطول من بناء
 الكعبة فيكون اطول من الجهة ولا بشخصين يصلى احدهما متوجهاً الى سمت الكعبة
 فى مكان ويصلى الآخر متوجهاً الى هذا الجانب بعينه فى مكان آخر مع فصل بينهما
 بفرسخ مثلاً او اكثر . وذلك لان الواجب فى الاستقبال هو الاستقبال بمقادير البدن الى
 جهة الكعبة ويتحقق بتوجه طرف مقدم راسه بمقدار سدس الدائرة المحيطة على
 رأسه وهو مقدار اربع اصابع من الجهة والجيبين بناء على ما قيل من ان دائرة رأس
 الانسان المستوى الخلقة مقدار اربع وعشرين اصبعاً متصلاً فسدسه اربع اصابع بمعنى
 كون جزء من اربع اصابع من مقدم الرأس الذى هو سدس دائرة الرأس الى سمت
 الكعبة بحيث لو اخرج من جهة الكعبة خط لوصل الى جزء من هذا القوس مطلقاً
 سواء كان التلافى فى وسطه او الى 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 ضلعا 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 ما بينهما من التباعد
 بفرسخ او اكثر . وان شئت زيادة ايضاح ذلك فنقول لما كان الرأس كروياً والارض
 ايضاً كروية فاذا فرضنا دائرة الراس محاطة بدائرة اخرى مماسة بها وتلك الدائرة
 المماسية ايضاً محاطة بدائرة ثالثة مماسة بالثانية وهكذا 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 فقهرأ يكون سدس دائرة الراس محاذياً 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؛ فلا جرم 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 الكعبة 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 (فج) لا يضر الفصل بين شخصين متوجهين الى جانب واحد ولو كان الفصل بينهما ازيد من عشرين فرسخاً ما لم يخرجوا عن الموازية الى المسامحة 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 الدائرة 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 ان كان الكعبة ولو ارتسمنا دائرة ثالثة محيطة بالدائرة الثانية تصير اضلاع الكعبة محاذية لقوس من تلك الدائرة 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 بعده هذه الارض عن الكعبة ولما كان نسبة قطر كل دائرة الى محيطها نسبة سبعة الى اثنين وعشرين يكون محيط تلك الدائرة نصف وستين فرسخاً فيكون ربعها المحاذي 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 (فج) 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 ذلك الجانب من الكعبة اعنى ربعها المحصور بين هذين الركنين المسامت مع هذا الخط هذان كما اذا كان بعد البلد عن الكعبة عشرة فراسخ ولا يخفى انه يتفاوت سعة قوس دائرة البلد وضيقة من حيث تفاوت البلد قرباً وبعداً فكلما كان البلد ابعد يكون قوس دائرته اعنى ربعها المحاذي لربع دائرة الكعبة اوسع. ومما ذكرنا يعلم انه يجوز التيامن او التياسر للمصلى اذا فرض كون جهة الكعبة محاذية لوسط جبهته اذا لم يوجب خروجه عن المحاذات بتمام جبهته بل يبقى جزء من احد جبينيه محاذياً ولو بطرف احد جبينيه وبيان ذلك هو انه تلاحظ نسبة مقدار جبهته الى تمام دائرة رأسه كما امر اعنى سدس دائرة رأسه مع سدس دائرة مرسومة حول موقعه على بعد مسافة ما بين موقعه ومسجده اعنى دائرة يكون نصف قطرها بمقدار البعدين موقف المصلى ومسجده وهى الدائرة المارة على مسجده اذا رسمت حول موقعه 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 وشئ يسير وهذا المقدار محاذ مع ربع دائرة الكعبة التى يجب التوجه اليها باى جزء منها اتفق فاذا فرض كون جبهة المصلى محاذية مع وسط هذا السدس يجوز له التمايل الى الجانبين بشبرين لا ازيد واذا كان على شبر من طرف يمينه يجوز له التمايل الى جانب اليسار بثلاثة اشبار وهكذا .

ثم هاهنا مسائل . الاولى هل الواجب الاستقبال بالوجه فقط او بتمام مقادير البدن بحيث لو كان الوجه الى طرف القبلة دون الصدر او القدم لا يكون مجزياً وجهاً قديقال بالاول لان الملاك فى المواجهة ليس الا المقابلة بالوجه كما فى المكالمات والمخاطبات

وان الكتاب الكريم اعنى قوله (تم) « فول وجهك شطر المسجد الحرام لا يدل على اعتبار مواجهة ما زاد عن الوجه ولكن الاقوى هو الا خير وذلك للفرق بين باب الكلمات وبين المقام فان فى باب التكلم لما كان قوامه بخصوص الوجه فالمحقق للمخاطبة والمشافهة ليس الا المقابلة بالوجه وهذا بخلاف المقام فان استقبال المكلف لما كان مطلوباً منه فلا بد ان يكون محققه جسم بدنه ومواجهة الجسم لا تحصل الا بمقاديم البدن نعم لا يعتبر فى تحقق استقبال المقاديم استقبال جميع المقاديم حتى الاجزاء الغير المعتدة بها منها بل يكفى الاستقبال بالعمدة منها واما ذكر الوجه فى الآية فلعله باعتبار غلبة مواجهة سائر المقاديم عند المواجهة بالوجه فالآية تدل على اعتبار التوجه نحو الترتيب الطبيعى وهو بذلك الترتيب يلزم مع المواجهة بمقاديم البدن الثانية هل الواجب هو الاستقبال بتمام ما يجب الاستقبال به من مقاديم البدن او الوجه او يكفى 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 او بدنه 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 الآية الكريمة فى تمام العضو هو الاستقبال بالتمام كما لا يخفى الثالثة قدمران البعيد قبلته جهة الكعبة اعنى الفضاء الممتد من الكعبة الى عنان السماء صاعدة والى تخوم الارض نازلة والقريب المشاهد قبلته الكعبة او فضائها بحيث لو كان مقابلاً لها فى جميع حالات صلواته، يحصل الاستقبال وتصح الصلوة واما اذا صلى فى جوف الكعبة متوجهاً الى بابها المفتوحة وكان مسجده منتهى بناء الكعبة بحيث لا يقع شئ من الكعبة مواجهاً له فى حال السجود او صلى فى سطح البيت كك فهل يكفى ذلك فى الاستقبال ام لا وجهان اقواهما عدم الاكتفاء لان الاستقبال شرط لجميع العمل وفى جميع الحالات والمفروض انه فى حال السجود لا يكون مستقبلاً لشيء من القبلة كما لا يخفى الرابعة الاشكال فى خروج حجر اسماعيل (ع) عن القبلة فلا يكفى الاستقبال اليه ودخوله فى الطواف من جهة دليل خاص لا يدل 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 في الطواف مع عدم كونه من القبلة ففي صحيح معاوية بن عمار سئل الصادق (ع) عن الحجر من البيت هو فقال لا ولا قلامة ظفر لكن اسماعيل (ع) دفن فيه فكره ان يوطىء فجعل عليه حجرو فيه قبور الانبياء وفي 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 ما يجب الاستقبال اليه نقول ان علمت الجهة فهو والا يجب الرجوع الى ما يحصل منه العلم ان امكن وفي امثال زماننا من وجود التلغراف يمكن تعيين القبلة بتعيين ساعة الزوال في يوم بعدم فيه ظل اهل مكة ويعين في النجف الاشرف مثلاً ساعة زوال الشمس في مكة في ذلك اليوم بسبب التلغراف ثم يعلم موضع رأس الظل من الشاخص في النجف في هذه الساعة التي عدم ظل اهل مكة فيها فموضع بلوغ رأس ظل شاخص النجف هو خط قبلة أهله بالنسبة الى موقف ذي الظل وذلك لان الشمس في موقع انعدام الظل عن اهل مكة تكون على دائرة نصف النهار من مكة وتلك الدائرة هي التي ينتهي رأس ظل اهل النجف اليها في تلك الساعة ووجه ذلك على ما يستنبط من تذكرة المحقق الطوسي قده ان الشمس تكون تارة بسمت رأس مكة حين كونها في الدرجة الثامنة من الجوزاء و الدرجة الثالثة والعشرين من السرطان وقت انتصاف النهار والفضل بين نصف نهارها ونصف نهار ساير البلدان هو بقدر التفاوت بين الطولين فليؤخذ التفاوت ويؤخذ لكل خمسة عشر جزء منه ساعة ولكل جزء اربع دقائق فيكون المجتمع ساعات البعد عن نصف النهار وليرصد في ذلك اليوم ذاك الوقت قبل نصف النهار ان كانت مكة شرقية وبعده ان كانت مكة زاهداه 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 في مكة وهو لا يتيسر في عصر المحقق الطوسي الابهذا التدبير وامافي هذه الاعصار الشائع فيها التلغراف والراديو فلا يحتاج في تعيينه الى ما ذكره بل تعرف ساعة نصف نهار مكة بواسطة الاتين كاملاً يخفى وهذا اقرب العلامات في تعيين القبلة في هذا الزمان ومنها المحاريب التي علم بصلوة المعصوم فيها كمحارب مسجد المدينة

والكوفة والبصرة والمدائن ولكن العلم يكون المحارب الموجودة الان هى التى
صلى فيها المعصومون عليهم السلام بعيدبل معلوم العدم و ذلك للتغيرات الفاحشة
فى تلك المساجد من جهة التخريب والتعمير والتوسعة والتضييق كما لا يخفى فهذه العلامة
ليست متحققة فى هذه الازمنة واما باقى العلامات التى ذكروها لكل ارض واقليم
فلا يكون شئ منها خالياً عن الخلل ولكنه لا بأس 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 او كان المراد بيان علامة من كان متحيراً
فى سمت وقعت فيه القبلة فى انه فى سمت الجنوب او غيره والا لو كان المراد بيان
العلامة للقبلة حقيقة بحيث لو عمل بتلك العلامة لكان مستقبلاً لعين جهة الكعبة
بتمام وجهه حقيقة فلا يخلو من الاشكال ومنها الجدى وقد ذكروا انه علامة
لاهل العراق ومن فى سمتهم كقم وخراسان وكرمانشاه... واعلم ان ماورد فى كونه
علامة خبران : احدهما ماورد فى جواب السؤال 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 ما فيهما
من الاختلاف كما ترى حيث جعل فى الاول وضع الجدى على القفا وفى الثانى على
اليمين ولا تعرض 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 وغيرهما فله ان يميز ذاك الطرف بالجدى لكونه
علامة قطب الشمال مع ان المراد لو كان بيان قبلة اهل العراق ومن فى جهتهم لم يمكن
تطبيقه على ما استنبطه اهل الهيئة من طول ارض العراق و عرضها و ذلك لان
مقتضى تلك القاعدة المستنبطة هو جعل الجدى خلف المنكب الايمن لا على القفا
وبين الكتفين حيث ان قبلة العراق منحرفة بتلك القاعدة عن الجنوب نحو

المغرب باثنتي عشرة درجة او اربع عشرة او خمس عشرة على الخلاف في تعيين انحرافها بين قدماء اهل الهيئة و متأخريهم و جعل الجدي على القفاء بلائهم كون القبلة نفس الجنوب كمالات يخفى وعلى ذلك فيمكن حمل ما ورد في كون الجدي علامة على وجوه : و ذلك بعد حمله على كون ذلك في ارض العراق بقرينة كون السائل وهو محمد بن مسلم عراقياً على تأمل في استفادة ذلك حيث انه لم يعلم من كونه عراقياً انه يبين القبلة له فيما اذا كان في العراق كمالات يخفى. الاول ان يكون المراد من القفاء مطلق الورااء اعم من المنكب الايمن او اليسار وبين الكتفين وبناء على هذا الاحتمال يكون مفاده مفاد خبر زرارة عن الباقر (ع) قال لا صلوة الا الى القبلة قال قلت اين حد القبلة قال ما بين المشرق والمغرب قبلة كله. وبناء على ما ذكرناه سابقاً من لزوم استقبال جهة الكعبة على ما تقدم بيانه لا يمكن التوسعة بهذا المقدار لو كان المراد كفاية الاستقبال الى كل جزء من اجزاء ما بين المغرب والمشرق فانه على ما بيناه وان جاز الانحراف عن سدس المفروض من الدائرة المارة على مركز الكعبة ولكن لا مطلقاً بحيث يخرج عن المواجهة لذلك السدس رأساً (فج) لابد من حمل خبر زرارة على ما اذا اجتهد اولاً في تعيين القبلة بمقدار تكليفه فصلى الى ما ظن انه جهة الكعبة وبعد الفراغ علم بان تلك الجهة ما كانت جهة الكعبة (فج) المراد انه اين حد القبلة التي لو تجاوز عنها تجب عليه اعادة الصلوة مطلقاً لان يكون المراد بيان حد الكعبة التي يواجهها المكلف عند الدخول في الصلوة وان كان هذا الحمل خلاف الظاهر انصافاً ولكنه لا مانع منه بعد قيام الدليل على اعتبار المواجهة بنحو ما ذكرناه سابقاً (فج) هذا الوجه الذي احتملناه في خبر ابن مسلم ليس بمراد جدلاً لان الامام (ع) في مقام بيان تكليف المصلي في حال يزيد الصلوة الى القبلة الثاني ان يكون المراد من القفاء وسطه الحقيقي وهو ما بين المنكبين وقد علمت انه لا ينطبق على غالب بلاد العراق مع كون محمد بن مسلم كوفياً وحمله على خصوص ما يكون من العراق واقعاً في 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 شيء من بلاد العراق ... الثالث ان يكون المراد بجعله على القفاء جعله على بعض القفاء الذي ينطبق على انحراف البلد بمقدار يعطى بقواعد المستخرجة وهذا المعنى وان كان صحيحاً في نفسه لكن لا يساعده اطلاق الخبر مع انه لا يحتاج

الى خبر (ح) لكون العلامة المستخرجة كافية فى تشخيص القبلة. وبالجمله فهذا الخبر مجمل لا يعلم المراد منه. نعم يمكن ان يكون المراد منه بيان عدم كون التمايل اليسير من نقطة فيها الكعبه-الغير الموجب لخروج مواجهه جميع الوجه عن الكعبه-مضراً بالاستقبال كما قلنا سابقاً بكفاية محاذاة جزء من الوجه الى الكعبه 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 الكعبه (فح) جعل الجدى على القاء لو كان المراد جعله بين الكتفين فى واسط العراق مثل الكوفه مثلاً؛ 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 القاء واما الخبر الثانى وهو مرسل الصدوق الذى اعتبر فيه جعله على اليمين و اذا كان فى طريق الحج فيبين 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 . وبالجمله 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 جدافان اعاليه واواسطه واسافله مختلفة فى الطول والعرض كما قرر فى محله فمقتضى تلك القاعدة هو جعل الجدى فى واسط العراق كالكوفه ونحوها خلف المنكب الايمن بل خلف الاذن اليمنى مما يلى العضد لمطابقته مع تحديد المتأخرين 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 مطلقاً 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 يجعله خلف الكتفين ولا خلف المنكب الايمن هذا تمام الكلام فى هذه العلامة و منها جعل المشرق على المنكب اليسير 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 الشامي

تارة وعلى غيره اخرى وان كان المراد منهما مغرب كل يوم ومشرقه فلازمه المواجهة الى نقطة الجنوب الغير المنطبق على غالب العراق. ومع انه لا يطابق بجعل المشرق على المنكب الايسر مطلقا والمغرب على الايمن كذلك لانه فى بعض الفصول لو جعل المشرق على المنكب الايسر لابدمن 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، لا يطابق مع العلامة الاولى كما لا يخفى كما انه لو اراد منهما المشرق والمغرب الاعتداليين الموجب لمحاذاة نقطة الجنوب دائما لا يطابق مع العلامة الاولى ايضا. اللهم الا ان يراد الاستقبال الى الجهة مع تمايل يسير المتحقق من جعل المشرقين على المنكبين على نحو لا يستلزم الخروج عن الاستقبال رأساً ومنها ما ذكره بعضهم من جعل القمر ليلة السابع عند الغروب وليلة الاحدى والعشرين عند الفجر وليلة الرابع عشرة عند انتصاف الليل، بخلاف الحاجب الايمن وذلك من جهة ان القمر يسير فى كل اسبوع ربعاً من الفلك لكون تمام دوره فى ثمانية وعشرين يوماً وثمانى واربعين دقيقة ولا يخفى ان هذه العلامة ايضا موجبة للاختلاف الفاحش الناشئ من كسر الشهور وتماها. ومنها جعل الشمس عند الزوال على الحاجب الايمن وهذه العلامة ايضا لا تنطبق مع العلامة الاولى من جعل الجدى محاذياً لخلف المنكب الايمن فيصير المصلى منحرفاً عن نقطة الجنوب الى المغرب بيسير وذلك لان الشمس فى اول الزوال تقع محاذية لحاجب الايمن بالنسبة الى من كانت قبلته نقطة الجنوب لان الشمس فى اول الزوال نزول عن محاذاة القطب الجنوبي واما بالنسبة الى من كانت قبلته منحرفة عنها الى المغرب كاواسط العراق فمحاذاة الشمس للحاجب الايمن لا تحصل الا بعد مدة من الزوال كما لا يخفى ..

المسئلة السادسة حكى عن المشهور استحباب التياسر للعراقى وفيه اشكال مشهور اوردته المحقق الطوسى 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 فاما معنى الاستحباب واجابه المحقق بانه من القبلة الى القبلة وهذا الجواب منه مبني على مذهبه من كون الحرم قبلة لاهل الافاق وذلك لانه قد ورد فى بعض الاخبار ان الحرم من طرف يسار الكعبة، يكون ثمانية اميال ومن طرف يمينها اربعة

فطرف يسار الحرم ضعف طرف يمينه فالمصلي المحرز لقبلة له لو توجه الى اليمين بقليل يخرج عن استقبال الحرم بخلاف ما اذا تيسر قليلا فانه لا يخرج عنه عن الاستقبال لأوسعية يسار الحرم عن يمينه (فتح) فالأولى والأحسن هو التيسر 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 أربعة منها على يسارك واثنان منها على يمينك فمن اجل ذلك وقع التعريف الى اليسار ومارواه الصدوق عن مفضل بن عمر انه سئل الصادق (ع) عن التعريف لاصحابنا ذات اليسار عن القبلة وعن السبب فيه فقال ان الحجر الاسود لما انزل من الجنة ووضع في موضعه جعل انصباب الحرم (١) من حيث يلحقه نور الحجر الاسود فهي عن يمين الكعبة أربعة اميال وعن يسارها ثمانية اميال كله انني عشر ميلاً فاذا انحرف الانسان ذات اليمين خرج عن القبلة لئلا انصباب الحرم واذا انحرف الانسان ذات اليسار لم يكن خارجاً عن حد القبلة. هذا وفيه (٢) أولاً ان هذا لا يتم على قول من لم يجعل الحرم قبلة للبعيد كما هو المختار وقد تقدم تحقيقه وثانياً ان مقتضى ذلك اولوية التيسر عن التيامن لاستحبابه حتى بالنسبة الى الاستقامة والمقروض ان كلامهم مطلق بل مصرح بالاستحباب على الاطلاق وما الاخبار الواردة في ذلك كالخبرين المتقدمين فيمكن حملهما على ان الامر بالتيسر من جهة ان القبلة في العراق عند المغالين كانت في غاية التيامن حتى ان محراب مسجد الكوفة بني على التيامن فلاجل ذلك امر بالتيسر وعلى 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 التيسر نعم لا بأس بالتيسر 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

ظاهر وانما الكلام فى تشخيص ما به يحصل العلم وماورد على حجتيه دليل بالخصوص
 وكانت حجتيه من باب الظن الخاص حتى مع التمكن من العلم وما يكون حجة من باب
 الظن المطلق فى صورة تعذر العلم. فنقول: قد تقدم ان من طرق تحصيل العلم فى امثال
 هذه الازمنة هو تشخيص ظهر مكة فى يوم انعدام ظل اهله فيه حسب ما تقدم شرحه واما
 المحراب الذى صلى فيه المعصوم (ع) فلا طريق لنا الى احرازه وذلك للعلم بخراب
 تلك المحاريب قطعاً مع انها لو كانت باقية لا يحصل منها العلم بالقبلة الامع العلم بان
 المعصوم لم يصل فيها متياسرا او متيامنا ولا على 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 لا يقبره الا الامام
 لكن لم تعلم كيفية نصب الضريح المقدسة والشبايك المطهرة المنصوبة على القبور الطاهرة
 واحتمال عدم كون نصبها محاذياً مع القبلة خصوصاً فى سامراء التى ورد انها على خلاف
 جهة القبلة فدعوى العلم بالقبلة من نصب هذه الضريح ضعيفة جداً واما العلامات المنصوبة
 مثل الجدى فيما اذا كان مطابقاً مع مستخرجات اهل الهيئة فلا يبعد حصول العلم منها
 ولو ما يسمى علماً عند العرف المعبر عنه بالاطمينان الذى لا يعتنون على خلافه فى افعالهم بل لا
 يحتملون الخلاف الا بدتأمل وتفكر وذلك من جهة بعد تلك القواعد عن الخطأ غاية البعد
 خصوصاً بالنسبة الى من يكون ماهراً فى ذلك العلم، هذا. وعلى تقدير عدم حصوله
 فلا اشكال فى جواز الاعتماد عليه ولو مع التمكن من تحصيل العلم وذلك للاخبار
 الخاصة الواردة فى الجدى وان امكن منع اطلاقها بالنسبة الى من يتمكن من العلم
 ولكن الظاهر عدم الاشكال منهم فى جواز الاعتماد عليه بل اجماعهم على ذلك وان
 كان يمكن دعوى كونه من جهة كون تلك العلامة مفيدة للعلم عندهم وعلى تقدير المنع
 عن كونها من الظنون الخاصة فلا اشكال ولا كلام عند احد فى تقديمها على مطلق الظن
 والاجتهاد حتى على فرض تاخرها عن العلم فلا تكون تلك العلامة وما يشابهها ما يكون
 منطبقاً على القواعد المستخرجة داخلية فيما يفيد الظن وفيما يكون الا تكال عليه
 من جهة الاجتهاد والتحري بل يمكن دعوى اجماع على ذلك كما تربهم لا يستشكلون
 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 وما يضاهاها من القواعد المستخرجة على الاجتهاد . واما مثل جعل المشرق والمغرب على اليسار واليمين او الشمس محاذية لحاجب الايمن او القمر فى الليالى الثلث المتقدمة عند الغروب والا تتصاف والفجر محاذياً معه فقد عرفت الكلام فيها مفصلاً وان شيئاً منها لا يكون علامة ، فليست مفيدة للعلم ولا من الظنون الخاصة التى يمكن الاعتماد عليها مع التمكن من العلم فلا بد من ان تكون داخله فى الظن المطلق وفيما يحصل به الاجتهاد والتحرى ... واما البيئة فلاشكال فى جواز الاعتماد عليها حتى مع التمكن من العلم وذلك لما تقدم فى مبحث الوقت من عموم حجيتها لغير الحاكم فى الموضوعات نعم فى اعتبارها فى خصوص المقام اشكال وهو ان البيئة 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 والىلزم التقليد لان معنى حجية الحدس ليس الا لزوم الاخذ برأى الغير واعتقاده وليس ذلك الا تقليداً والمفروض عدم حجية رأى المخبر وحدسه لمن يجب عليه الاجتهاد فكذلك البيئة حجيتها منحصرة بما اذا كان اخبارها مستنداً الى الحس دون الحدس والا يلزم التقليد ففى مثل المقام لما لم يكن للبيئة العلم الحسى بالقبلة لانها انما يحرزها بالعلامات وهى لا تفيد الا الظن وعلى فرض حصول العلم منها للبيئة يكون علمها منها حدسياً غير مستند الى الحس فلا يجوز الاتكال عليها والا يلزم التقليد ولازم ذلك منع حجيتها فى المقام ومما ذكرنا يظهر المنع عن الخبر الواحد فى المقام - ولو قلنا بحجيتها فى الموضوعات على خلاف التحقيق هذا ولكن الجواب عنه ان الملاك فى باب حجية البيئة 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 امرأ محسوساً مدركاً 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 وكون الشمس محاذية مع الحاجب الايمن - لوقيل به - فان ذلك كله اما اماره حسية او قريية الى الحس فى بعدها عن الخطأ وبعبارة اخرى الملاك فى اعتبار الحس فى الشهادة هو بعد المحسوس عن الخطأ، وكون احتمال الخطأ فيه ملغى بعد الغناء احتمال التعمد على الكذب

ايضاً وهذا الملاك بعينه متحقق فى المقام من جهة بعد تلك القواعد المستخرجة عن الخطاء
فاحتمال خطأ البيئة 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 ونحوهما بناء على امارتها . 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 او دخاله فى باب الاجتهاد والتحرى ثم الفرق بين العمل بالتقليد و العمل
بالخبر حتى يتبين بذلك حكم الاعمى ومن حكمه ممن لا يتمكن من احراز القبة الا
بالرجوع الى الغير او الصلوة الى الجوانب الاربعة فقول الظاهر ا شترط اعتبار كل
من الشهادة والاجتهاد بالا دراك عما يخبر به و لكن كل شئى كان ادراكه باحدى
الحواس الخمس كان الاخبار عنه دخلاً فى باب الشهادة والاخبار والمدار على كون
الشئى مدر كاً بالحس بعد كون مدرك جميع الاشياء هو العقل ؛ ان كل امر لا يحتاج
ادراكه الى اعمال النظر والفكر فى مقدماته كان داخلاً فى المحسوسات وان كان له اف
مقدمة حسية سواء كان ذلك الا مر بنفسه محسوساً باحدى الحواس او كان من قبيل النسبة
بين المحسوسين اية نسبة كانت كالمقابلة والمعاذات بين الشئيين او كالبوة 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 ما يدرك
بالحس ابتداءً واستقلالاً بل لو ادرك شئى بالحس كالحموضة والحلاوة و كان امتياز
موضوعها عن الغير محتاجاً الى اعمال نظر وفكر لا يخرج ذلك عن كونه محسوساً
لان النظر كان فى امتياز موضوع المحسوس عن غيره لا فى اصل ادراكه بلا واسطة
(فح) يكون الاخبار عن مثل ذلك دخلاً فى باب الشهادة

والتعير الجامع عن باب الشهادة هو كلما لا يكون ادراكه محتاجاً الى اعمال
فكرو نظرو ان كان للعقل دخل فيه . لبدا هـ ارجاع جميع الادراكات الى العقل .
اما بلا واسطة او بواسطة احدى الحواس . ولو لم نجعل موضوع باب الشهادة هذا الجامع الا عم
بل خصصناه بما يكون محسوساً ابتداءً والاستقلال يلزم عدم سماع الشهادة فى مثل البوة
والبنوة والمعاذات و المقابلة ونحو ذلك مما يكون محسوساً بالتبع وهذا بعيد عن

الفقاهة و مستلزم لتأسيس فقه جديد و كذا يلزم عدم حجية الخبر المنقول بالمعنى مع انه باطل جداً. والتعبير الجامع عن الاجتهاد هو كلما كان ادراكه متوقفاً على مقدمات نظرية فكرية بحيث كان ادراك المدرك نتيجة تلك المقدمات النظرية و مترتباً عليها. والاخذ بالاول فيما اذا قام الدليل على حجيته كالبينة فى الموضوعات والخبر الواحد فى الاحكام لا يكون تقليداً لانه فى الحقيقة يرجع الى احراز الواقع بهذا النقل بما هو نقل يحرز به الواقع فاذا فرضنا حرمة التقليد فى باب القبلة فلا يشمل مثل البينة القائمة على تعيينها وكذلك العمل بالخبر الواحد لا يكون من باب التقليد بل المنع عن العمل به فى المقام من جهة عدم شمول دلائل حجيته للموضوعات لا من 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 والاخذ باجتهد الغير اعنى الاخذ بالنتيجة التى استنتجها 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 باجتهد تعبداً لحرمة التقليد والاخذ بذلك الا جتهاداً لم يكن هناك دليل ففى مثل الاعمى ومن يحكمه اذا رجع الى الغير فى تعيين القبلة فلا يخلو عن انحاء. الاول ان تكون جهة القبلة محرزة لديه فيرجع الى الغير فى تسديده واستقامته وربما يحصل له القطع بالاستقبال لما هو مورد الاخبار الواردة فى جواز الايتماع بالاعمى اذا كان هناك من يواجهه ويسدده الى القبلة فلا تشمل تلك الاخبار مورد الجهل عن جهة القبلة اصلاً وتكون ساكتة عن حكم ما لو لم يتمكن من احراز القبلة اصلاً حتى بالنسبة الى الجهة... الثانى ان لا تكون الجهة محرزة لديه بل كانت مرددة بين الجهات ففى مثل ذلك يرجع الى الغير لان يستكشف باخباره الواقع اذا خبره لئلا يعمل بخبره تقليداً بل من جهة الاطمينان باجتهد يحصل له الظن بالواقع فيكون ذلك داخلاً فى الاجتهاد لان الاجتهاد فى القبلة لا ينحصر 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 لا من باب كونه تقليداً عن الغير او تعبداً بخبره... الثالث ان يرجع اليه لاجل ان يحرز اجتهاده ليقبله من دون حصول ظن عن قوله وهذا هو

الذى لا يجوز له العمل به في باب القبلة لان الشارع جعل المدار احراز القبلة باحدى الوجوه السابقة ثم بعد عدم امكان الاحراز بواحد من الوجوه المتقدمة يكون المدار على الاجتهاد والتحرى وبعد عدم امكانه لا يمكن الاخذ بقول الغير بعد جعل التكليف هو الصلوة الى الجوانب الاربعة في صورة التحير الا ان يقوم دليل على جواز التقليد وهو ايضاً في المقام غير ثابت وكذلك حجية خبر العدل في الموضوعات اذا كان اخباره عن الحس ايضاً فيتعين (ح) الصلوة الى الجوانب الاربعة مع الامكان كما لا يخفى ... هذا كله فيما اذا تمكّن من تحصيل العلم بالقبلة او احرازها بطريق علمي . والمتحصل من جميع ما ذكرناه انحصار طريق العلم بالقبلة في هذه الازمنة باحراز زوال مكة في يوم انعدام ظل اهلها والقواعد المستنبطة في علم الهيئة وانحصار الطريق العلمي بالبيئة ... ولو لم يتمكن من احرازها بالعلم ولا بطريق علمي فهل يجوز الاعتماد على مطلق الظن الحاصل من التحرى والفحص بالرجوع الى ما يفيد الظن ام لا ؛ بل تجب الصلوة الى الجوانب الاربعة لو امكنت . والاعتماد على ما ظنه . وبعبارة اخرى بعد قطع اليد عن العلم بالقبلة والطريق العلمي بهاهل المتعين هو العمل بالظن وانه يقدم على الصلوة الى الجوانب الاربعة او يتعين الثاني وانه يقدم على العمل بالظن ؛ احتمالان (واما احتمال الصلوة الى اكثر من الجوانب الاربعة فليس في كلامهم عين منه ولا اثر ، بل مقتضى اطلاق كلماتهم الاجماع على عدم هذا الاحتمال كما ان مقتضى الاخبار ذلك ايضاً) ثانيهما مقتضى قاعدة عدم جواز الاكتفاء بالظن في امثال التكليف اليقيني مع امكان امتثاله بالعلم الاجمالي واكن التحقيق في خصوص المقام هو الاحتمال الاول اعني جواز الاكتفاء بالظن الحاصل من الاجتهاد وعدم وجوب الاتيان باربعة جوانب بل نقل عن كثير منهم الاجماع على تقدم الاجتهاد ويدل عليه ايضاً : صحيح زرارة عن الباقر (ع) يعزى التحرى ابدأ اذا لم يعلم اين وجه القبلة وهو وثق ساعة سئلته عن الصلوة بالليل والنهار اذا لم ير الشمس والقمر ولا النجوم فقال (ع) اجتهد رايك وتعمد القبلة جهديك وغيرهما من النصوص الواردة في باب الاعمى ومن بحكمه فان ظاهر هذه الاخبار ان الحكم ليس بالتحصيل والاجتهاد والظن بالنسبة الى من لم يعلم وجه القبلة ولا ينتهي الى الصلوة الى الجوانب الاربعة ولو مع عدم امكان تحصيل العلم و الظاهر ان المخالف الصريح في هذا الحكم هو صاحب كشف اللثام وان نسب الى غيره واستدل له

بخبير خدأش قال للصادق (ع) جعلت فداك ان هؤلاء المتخالفين علينا يقولون اذا طبقت السماء علينا واطلمت فلم نعرف السماء كنا واتهم سواء في الاجتهاد فقال ليس كما يقولون اذا كان ذلك فليصل لاربع وجوه وتقريبه ان الراوى لما ابتلى بالتكلم مع العامة الذين يقولون بكفاية الاجتهاد مطلقا وهو ليس قائلًا به اورد عليه هذا المخالف بما اورد وحاصل ايراده انه اذا جاز التعويل على الاجتهاد في صورة الغيم ونحوه فليكن جائزاً مطلقاً والراوى عجز عن الجواب ورجع الى الامام فاجابه (ع) باننا نقول بالاجتهاد في صورة تعذر العلم بالقبلة بل عند عدم امكان احراز القبلة لا بد من الصلوة الى اربع جهات فعلى هذا فالخبر بظاهره الغير القابل للانكار دال على عدم جواز التعويل على الظن. هذا ولكنه قد فوجئ بما اولافبانه على فرض تمامية الخبر سنداً ودلالة لا بد من طرحه لكونه معرضاً عنه عند الاصحاب وثانياً يمكن تأويله بالمنع عن عملهم بالاجتهادات التي لا ينبغي العمل بها لعدم كونها من اسباب الظن عادة كما هو عادتهم من العمل بمطلق الخبر ولو كان صادراً عن الصبي والفاسق وبمطلق الاستحسانات ولو لم تكن موجبة للظن اصلاً وثالثاً يمكن ان يكون المراد من منعهم عن العمل بالاجتهاد مطلقاً حتى فيما لم يكن له دليل شرعى من دون الرجوع الى الاحتياط اصلاً ولكن بخلاف الشيعة فان عملهم اولا على طبق الاحتياط وان عملهم على الاجتهاد بعد ورود الدليل الخاص على جواز العمل به وعلى كل حال فلا مقاومة لهذا الخبر مع الاخبار السابقة بل لا بد من العمل على طبقها فالمتحصل مما ذكرناه هو تعيين الرجوع الى الاجتهاد فيما اذا لم يتمكن من العلم ولا العلم ولا يجب عليه الاحتياط هذا . ومع عدم التمكن من الاجتهاد ايضاً فهل يتعين عليه الاحتياط بالصلوة الى الجوانب الاربعة او يجوز له التقليد احتمالان وتقدم ان الاقوى هو تعيين الاحتياط لعدم دليل على جواز التمسك في المقام وفذلكة المقام ان في احراز القبلة مراتب: الاولى احرازها بالعلم من اى سبب حصل وقد عرفت انحصار سببه في امثال هذه الازمنة بما تقدم وتقوم مقام العلم البيئة حيث انها يجوز العمل بها ولو لم يتمكن من العلم وانها حجة في عرض العلم لا في طولها والثانية الاجتهاد والتحري والعمل بمطلق الظن وذلك عند العجز عن العلم وما يحكمه كالبيئة والعلامات المنصوصة . لو منع عن حصول العلم بها وهذه متأخرة الرتبة من العلم وما يحكمه ومن ذلك يظهر انه لا موقع للتعارض بين البيئة وبين الاجتهاد فيما

اذا قامت البينة على خلاف الاجتهاد بل لا بد من العمل على البينة لان حجية الظن الاجتهادي مقيدة بعدم امكان احراز الواقع بالطريق المعتبر عقلاً او شرعاً والبينة طريق معتبر شرعاً فكما يكون حجية الظن الاجتهادي في طول العلم الوجداني فكذلك لا بد ان يكون في طول ما يكون في عرض العلم لان ما جعل حجة في عرضه بمنزلة توسعة دائرة العلم المعتبر في مقام احراز الواقع (فج) لا بد ان يصير ما يكون حجة في طول العلم متأخراً عن البينة ايضاً والثالثة مرتبة احراز الواقع بالاحتياط وذلك بعد تعذر الاجتهاد كما في الاعمى ومن بحكمه من يتعذر عليه التحري وهي متقدمة على التقليد كما تقدم كما ان الاجتهاد الظني متقدم على الاحتياط حتى في حق الاعمى ومن بحكمه. ولكن قد يقال بعدم جواز العمل بالاجتهاد في حق الاعمى وذلك لاختصاصه بمن يكون متحيراً في اصل جهة القبلة مع عدم امكان احرازها الا بالرجوع الى الامارة اذا فرض عدم حصول العلم منها فاذا فرض ان جهة القبلة لا قصور في احرازها في نفسه بل المانع انها هو من قبل المكلف لعمى ونحوه ولم يكن الرجوع الى الامارات ايضاً ممكناً في حقه فيتعين عليه الصلوة (ح) الى الجوانب الاربعة ولا يجوز له الاكتفاء بمطلق الظن الحاصل من رجوعه الى غيره لان التحري والاجتهاد لا يشمل مثل ذلك لما ذكر من كونه مختصاً بالفحص الحاصل من الرجوع الى الامارة وهو منتف في حق الاعمى ومن بحكمه فتكليف الاعمى اولا تحصيل العلم ان امكن او العمل بما يكون حجة شرعاً كالبينة والاي تعين عليه الصلوة الى الجوانب الاربعة. واما الاخبار الواردة في الايتام بالاعمى اذا كان هناك من يسدده فقد عرفت ان موردها معلومية الجهة وان بتسديد الغير يحصل له العلم بالقبلة فلا ريب لها بالمقام فينحصر التحري بالظن الحاصل من الفحص عن جهة القبلة اذا كان بالنظر الى الامارة المميزة للقبلة عند المكلف كالنظر الى الشمس والقمر او غير ذلك مما لا يفيد للمكلف علماً، المنتفية في حق الاعمى ومن بحكمه. هذا. ويندفع بان الاجتهاد عن الشيء عبارة عن الفحص عنه والجهد فيه سواء كان بالنظر الى الامارة كمن يتمكن من ذلك او بالرجوع الى الناس والسؤال عنهم حتى يحصل له الظن فليس وجه لتخصيصه بخصوص الفحص بالرجوع الى الامارة نعم ظاهر خبر سماعة وسئلته عن الصلوة في الليل والنهار اذ لم ير الشمس والقمر والنجوم قال اجتهد رايتك ان موردها من لم يكن عنده من يعلم القبلة حتى يسئل عنه ولكن

ذلك لا بنا فى المدعى فان المناط فى وجوب الاجتهاد عدم احراز جهة القبلة للمكلف وعدم امكان تحصيل العلم بها بالرجوع الى الامارة او الظن الحاصل من خصوص الامارة وهو اعم من أن يتمكن من الاجتهاد بالنظر الى ما يحصل معه الظن او الرجوع الى الناس والفحص عنهم كما لا يخفى فلا وجه للتخصيص بالرجوع الى الامارة بقى فى المقام امران: الاول ان حجية قول اهل الخبرة من باب بناء العقلاء فى الرجوع اليهم هل هى من باب الشهادة والاخبار عن الحس حتى يعتبر فيهما يعتبر فى حجية الخبر فى الموضوعات من العدالة والتعدد؛ او من باب التقليد وان اخبارهم اخبار عن اجتهادهم فيما يكون المخبر من اهل الاجتهاد فيه؛ وجهان من قولهم بان القدر المسلم من حججته هو ما اذا جمع فيه ما يعتبر فى قبول الشهادة وذلك كاشف عن كونه داخلا فى الخبر وان حججته من باب الشهادة . ومن تمسكهم فى باب التقليد برجوع كل جاهل بامر الى اهل خبرة ذاك الامر وذلك كاشف عن كونه مما يجب الاخذ به من باب التقليد لامن باب الشهادة .. فعلى الاول يعتبر فيه ما يعتبر فى الشهادة من التعدد والعدالة وعلى الثانى فربما يقال كذلك ايضا لان الموضوعات الخارجية لا تثبت الا بالينة ولكن يمكن منع ذلك بناء على كون الرجوع اليهم من باب التقليد اذ لا يعتبر التعدد فى المجتهد كما لا يخفى وكيف كان فلا نثرة لقول اهل الخبرة فى المقام اما تقدم من لزوم الاجتهاد على المكلف فى المقام بعد تعذر العام والينة ان تمكن منه والرجوع الى اربع جهات - لو لم يتمكن .

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

كما نقل فيمكن الجواب عنه بانه غير مضر بعد اغتفار مقدار قليل من الانحراف كما تقدم وبالجمله لو حصل العلم او الاطمينان كما لا يبعد حصوله خصوصاً الظن الاطميناني الملحق بالعلم عرفاً فهو والا فان ثبت اجماع فى المسئلة فهو والا كان جواز الاعتماد مشكلاً 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 وبالسؤال 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 والمتأخرين بل كثير منهم ادعى الاجماع عليه ويدل عليه خبر خدّاش 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 قريباً ان يكون المراد من المرسل فيهما هو خبر خدّاش والمناقشة فيه من حيث السند وهوناً 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 آية جهة كانت لسقوط الاستقبال راساً 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 اخطأ وصلى الى غير جهة القبلة ثم انكشف له خطائه بعد الصلوة . والمقام من هذا القليل 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 لا مكان حصوله بالخطوط الثلاثة المتقاطعة (١)

(١) وتوضيحه انه اذا صلى الى جهات ثلاث على وجه يقسم به الفضاء مثلاً 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 ففي 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 الذكري واختاره فى الحدائق ناسبأله الى جماعة من محققى متأخرى المتأخرين واستدل لهم باخبار : منها صحيح زرارة ومحمد بن مسلم عن الباقر (ع) انه قال يجزى المتحير ابدأ أينما توجه اذا لم يعلم اين وجه القبلة ومنها صحيح ابن ابي عمير عن الباقر (ع) ايضاً عن قبلة المتحير فقال (ع) يصلى حيث شاء ومنها صحيح معوية بن عمار قال قلت لرجل يقوم فى الصلوة ثم ينظر بعدما فرغ فيرى انه قد انحرف عن القبلة يميناً وشمالاً فقال قدمضت صلواته فما بين المشرق والمغرب، قبلة. ونزلت هذه الآية فى قبلة المتحير (ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله) بناء على ان يكون قوله ونزلت هذه الآية (الخ) من تمة الخبر لامن كلام الصدوق والافلا دلالة للخبر على المدعى والجواب عن الاستدلال بهذه الاخبار بعد الفراغ عن صحة التمسك بخبر خدش المتقدم انه لا بد من الجمع بينه وبين هذه الاخبار ولا يخفى ان مورد خبر خدش 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 مائة 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 فلامحالة يكون الفصل بين القبلة وبين احداهما الذين صلى اليهما معاً اقل من ستين درجة حيث ان بعد القبلة الى احد الجانبين اذا كان سبعين مثلاً يكون الى الجانب الاخر خمسين اذا الفصل بينهما هو مائة وعشرون مثلاً 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 ما كان بحسب العرف كك. وذلك لان الخطابات الشرعية منزلة على المتفاهم العرفى فالصلوة الى اربع جهات متحقق بما هو عند العرف كك. الثالث هل الواجب فى الصلوتين المترتبتين كالظهرين والعشائين اتيان الثانية منهما بعد اتمام جميع محتملات الاولى فيأتى بالعصر بعد الفراغ عن الظهر فى الجوانب الاربعة او يصح الاتيان بالعصر فى كل جانب بعد الفراغ عن الظهر فى ذلك الجانب ولوقبل اتيان الظهر فى الجوانب الاخرى 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 ذلك 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 واقفاً فتكون الصلوة الثانية واقعة بعد الاولى قطعاً اذ كما ان الثانية تقع فى هذا الغرض الى جهة القبلة واقفاً كذلك كانت الاولى ايضاً واقعة اليها فيقع بينهما الترتيب واقفاً وان لم تكن تلك الجهة هى القبلة . فالثانية وان لم تكن واقعة بعد الاولى قطعاً لعدم الفراغ عن الاولى حقيقة لكن هذه الثانية ايضاً ليست بصلوة واقفاً لكون المسكلف به الواقعى منها هى الواقعة الى القبلة الواقعية وهذه ليست واقعة اليها . وبالجمله مع الاتيان بالصلوتين المترتبتين فى كل جهة يحصل القطع بوقوع الثانية عقيب الاولى واقفاً كما لا يخفى الرابع لو كان الوقت مضيقاً غير وافر بجميع المحتملات من الصلوتين كما اذا بقى من الوقت مقدار لا يفى باتيان ثمان صلوات الى الجهات الاربعة فلا يخلو اما ان لا يبقى 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 ولا يختص

الوقت بمحتملات العصر وذلك من جهة اختصاص العصر من اخر الوقت بمقدار ادائها بماله من المقدمات فاذا كان احراز الايتان بالعصر الى القبلة متوقفاً على الايتان باربع صلوات فلا بد ان يختص الوقت القابل لايتان الاربع بالعصر (فج) لو كان الوقت كافياً لايتان جميع محتملات الظهر ايضاً يجب عليه الايتان بهما جميعاً لاحراز الايتان بهما الى القبلة وان لم يكن كافياً لهما بان كان مقدار خمس صلوات فيكون شرطية القبلة ساقطة بالنسبة الى الظهر كما انه اذا كان بقدرست او سبع صلوات يجب الايتان بمحتملات الظهر بقدر الامكان ، ولكن لا يخفى ما فيه لان ما ذكر متوقف على كون الوقت المختص بالعصر مقدار الايتان بها بماله من المقدمات حتى بالنسبة الى مقدمات لا تكون مقدمة لاصل الوجود بل مقدمة للعلم باتيان الواجب فان ايتان الزائد عن الجهة الواحدة ليس الامن باب المقدمة العلمية وقد مر فيما سبق ان الادلة الدالة على اختصاص اخر الوقت بالعصر كآوله بالظهر لا يدل الاعلى كون مقدار ما يسع 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 الالتزام 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 (فج) لوجهه للالتزام باختصاص مقدار اداء اربع صلوات بالعصر . بل مقتضى القاعدة هو ان يقال باختصاص اخر الوقت بمقدار صلوة واحدة بالعصر وجوب صرف باقى الوقت فى محتملات الظهر لان الخطاب بالظهر الى القبلة فعلى يقتضى لزوم صرف القدرة فى الصلوة الى القبلة عقلاً وماله يحرز الايتان 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 متماماته صرف القدرة فى احراز ما هو المطلوب بهذا الخطاب ثم بعد الفراغ عما هو مقتضى الخطاب بالظهر ان بقى مقدار من الوقت يمكن معه احراز ايتان العصر الى القبلة فيجب بمقتضى شرطية القبلة للعصر . وان لم يبق الا مقدار لايتان بصلوة واحدة فلا بد ان تكون شرطية القبلة ساقطة لعدم التمكن من احرازها فيأتى بالصلوة الى أية جهة شاء كما هو مفاد قوله (تعالى) «ايمنوا ولوا فثم وجه الله» فانه محمول على مورد لا يمكن احراز القبلة من جهة

ضيق الوقت او جهة اخرى بناء على تميمه بالنسبة الى الواجبات وعدم اختصاصه بالمسئونات وان بقي ازيد من الصلوة الواحدة فيجب الاتيان بالمقدار الممكن من الاحتمالات بناء على عدم سقوط القبلة (ح) رأسا وان الحكم بالاتيان باربع جهات في مورد اشتباه القبلة لم يعمل فيه تعبد بالنسبة الى الاتيان بالاربعة بل التعبد فيه باعتبار عدم وجوب ما زاد منها فانه لولا الخبر لكان لزوم احراز الصلوة الى القبلة بما يقتضي الاتيان باكثر من عشر جهات كما لا يخفى وبالحملة لما كان المكلف قبل الاشتغال بالصلوتين غير قادر لان ياتي بهما معا الى القبلة على نحو يقطع بالاحراز لا يجب عليه الاحراز بالنسبة اليهما معا بالكيفية المعتمدة شرعاً وهي الاتيان باربع جهات لكونه تكليفاً بغير المقدور (فح) لا بد 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 في 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 شاغلاً عن الظهر لتاخره عنها والمفروض عدم شاغل مولوى اخر والحاصل ان اتيان الظهر الى الجوانب الاربعة قابل لان يكون شاغلاً مولوياً عن العصر دون العكس - وجب صرف القدرة في اتيان الظهر ككتم اتيان العصر بما يمكن وتام الكلام في ذلك في باب التزام 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 امامطلقاً او في صورة عصيان التأخير كما لا يخفى .. الرابع لو لم يتمكن من الاتيان الى الجوانب الاربعة بان لم يتمكن الا من جهة واحدة فيكتفى بها وذلك للآية الشريفة «ايما تولوا فثم وجه الله» مضافاً الى الاخبار المتقدمة الدالة على ان المتحير يصلى الى أية جهة يشاء المحمولة على صورة التعذر عن الاتيان بالجوانب الاربعة وما اذا تمكن من الاتيان الى جهتين او ثلاث جهات فهل يجب عليه الاتيان بجميع ما يمكن من الجهتين او ثلاث جهات ؟ لان القاعدة في العلم الاجمالي بعد تنجزه هي انه لو سقط بعض محتملاته عن الوجوب يجب بحكم العقل الاتيان بالباقي بمقتضى نفس ذلك العلم الاجمالي - او يجوز الاكتفاء بالصلوة الى جهة واحدة لسقوط

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

الى غيرها لا ينحصر بعدم التمكن الناشئ من جهة ضيق الوقت بل يعمه وما كان من جهة اخرى السادس اذا اتى بالصلوة الى اربع جهات عند التمكن منها والى ما يتمكن منها عند عدم التمكن من الاتيان بها الى تمامها ثم انكشف انحرافه عن الكعبة فهل تجب الاعادة في الوقت خصوصاً اذا كان الانحراف على وجه الاستدبار او القضاء في خارجه في خصوص ما اذا كان الانحراف كك؟ أم لا و جهان : اقواهما الاخير لعدم تحقق انكشاف الخلاف في المقام وذلك لان التكليف بالصلوة الى الجوانب الاربعة او الى ما يتمكن منها ليس من جهة بقاء التكليف بالصلوة الى نفس الكعبة حتى يتصور فيها الخطأ بل شرطية الاستقبال اليها ساقطة راساً فيما اذا لم يتمكن الامن جهة واحدة فيكون تكليفه (ح) هو الاتيان بالصلوة الى أية جهة اتفقت ولو الى دبر القبلة وان الشرط هو التوجه الى ما يكون البعد بينه وبين الكعبة اقل من تسعين درجة اذا تمكن من الاتيان الى الجهات الاربع وعلى كلا التقديرين فما يأتي به من الصلوة الى جهة واحدة او الى الجهات الاربع هو نفس الامر باتيانها واقعاً فلا يتصور فيه خلاف حتى ينكشف فلا وجه للاعادة اداء او قضاء ولو انكشف كونه مستدبراً عن الكعبة . وما يدل على وجوب القضاء في صورة ظهور الاستدبار لا يشمل المقام بل هو مختص بما اذا كان التكليف بالصلوة الى الكعبة واقعاً فاحرزت الكعبة بالعلم او بطرق اخرى ثم انكشف الخلاف وهو غير مرتبط بالمقام كما لا يخفى السابع ذكر بعضهم انه لو كان المتعذر قادراً على الاتيان باربع جهات فاخر اختياراً الى ان ضاق الـ وقت عن الاتيان بتمام الاربع بان بقي مقدار ثلاث او اثنتين او واحدة يجب عليه الاتيان ببقية الاربع قضاء لانه اذا حصل له القدرة على احراز القبلة فصار الواجب في حقه الصلوة الى القبلة فالصلوة الى غير القبلة في حقه لا تكون صحيحة بل الصحيح هو الصلوة الى القبلة ولا يمكن احرازها في الوقت باتيان الاقل من ثلث صلوات وركعة من الرابعة بناء على اجراء من ادرك ركعة في المقام ايضاً فاذا لم يتمكن من ذلك لضيق الوقت فيجب القضاء لعدم العلم باتيان الفريضة مع كون الاستصحاب ايضاً مثبت عدم اتيانها فيثبت وجوب القضاء بالنسبة الى الجهة التي لم يات بها في الوقت . ولكن فيه مامر سابقاً من ان الدليل الدال على ان الصلوة لا تسقط بحال بعد ما دل على انه يجب الاتيان بالصلوة . ولولم يمكن الاتيان بما هو 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 جهة 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 التأخير عن تقصير او من جهة رجائه استكشاف جهة الكعبة كما اذا كان تحيرها ناشياً عن الغيم الذى يرجو زواله بالتأخير فلا وجه للفرق بينهما فى وجوب القضاء فى الاول وعدمه فى الثانى كما نسب ذلك الى بعضهم كالمقاصد العملية 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 المظنوتتين 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 ظاناً بانتفاء القبلة عن الجهتين الاخرين والمفروض كون الظن حجة فيصلى الى الجهتين اللتين ظن كون الكعبة فى احديهما . ولكن فيه ان الدليل الدال على الاكتفاء بالظن - وهو قوله اجتهد راىك وتعمد القبلة جهداً - لا يعلم منه حجية الظن بنفى القبلة عن جهة بل غاية دلالاته هو جواز العمل بالرأى بالنسبة الى استكشاف القبلة فيكون مورده منحصراً بما اذا استكشف القبلة بالظن التفصيلى لانه مع كون الظن اجمالياً لا يكون ظاناً بكون الكعبة فى جهة معينة ويكون حاله من هذه الجهة كحال من لم يحصل له الظن اصلاً فيجب عليه الجمع بين الجهات الاربع . التاسع لو قلنا ان التعبد بالتخير الدال على ان المتخير 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 الثلاث يجب عليه كك لانه يمكنه بهذا الوجه احراز ما بين المشرق والمغرب الذى هو قبلة فى حقه فتأمل العاشر يجوز ان يصلى العصر مثلاً 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 في حق ربيع الفلك وهو حاصل على هذا الترتيب ايضاً .
المسئلة الثامنة لا اشكال في 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 في جميع حالات صلواته كما يجب عليه غير الاستقبال من سائر الشرائط اجماعاً الا اذا اقتضت الضرورة سقوطها (فج) 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 في المحمل او على الراحلة وان استلزم ذلك سقوط الاستقبال او غيره من الاستقرار والقيام وغيرهما وتفصيل الكلام في هذا المقام ان المسافر اذا كان على الراحلة اوفى المحمل ان لم يمكنه النزول فيجوز له الصلوة على الراحلة مطلقاً سواء كانت فريضة او نافلة وسياتي تفصيله . وان امكن النزول فلا اشكال ايضاً بمقتضى الاخبار والاجماع في انه لا يجوز له الفريضة - اذا كان ترك النزول مفوتاً للقبلة او غيرها من الامور المعبرة في الصلوة . ولكن الكلام في الجهة الاولى اعني كونه مفوتاً للقبلة واما تفويته لغيرها فسياتي في محله (انشاء الله تعالى) - ولكن يجوز له النافلة وهذا المقدار في الجملة مسلم وعليه الاجماع والاخبار ، انما الكلام فيما اذا صارت النافلة فرضاً بالعرض كالمنذورة ، او بالعكس كالمعادة فهل يجب اجراء حكم اصلها مطلقاً او يجري فيها حكم العرض الطارى مطلقاً او يفصل بينهما فيجري في الصورتين حكم الفرض ؟ وجوه واقوال : اقواها الاخير فلا يجوز له الصلوة في المحمل او على الراحلة لافى الفريضة الاصلية ولا في الطارية خلافاً لصاحب الجواهر حيث ذهب الى مراعاة حالهما الاصلى فقال بالجواز فيما طرأ عليه الفرض وبعدمه فيما طرأ عليه النفل واستدل على ذلك بوجوه : منها الاصل اى استصحاب حالهما الاصلى الثابت لهما قبل طرؤ الطارى . وفيه انه لا موقع للتمسك بالاصل مع عدم بقاء الموضوع السابق وذلك من جهة كون الموضوع في القضية المتينة هي النافلة والفريضة بعنوان كونها فريضة ونافلة لاذات الفريضة والنافلة وبعبارة اخرى حيثية الفرض والنفل تقييدية لاتعليلية وذلك كعنوان الكلية في الكلب اذا صار ملحاً والمفروض عدم بقاء هذا العنوان وضرورة الفرض نفلاً والنفل فرضاً ووجه استظهار كون حيثية النفلية او الفرضية تقييدية لامن الحالات الطارية على الموضوع

هو استفادة التضييقات من الادلة في الفريضة من اعتبار القبلة والاستقرار وغير ذلك من الشرائط والتسهيل في النافلة بالنسبة الى غالب ما يعتبر في الفريضة فمن هذه التضييقات والتسهيلات بمقتضى مناسبة الحكم والموضوع يستفاد ان اعتبار القبلة وغيرها من الشرائط في 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 في حال كونه فرضاً على الذات بماهى هي لا بماهى فرض كما في الحكم بعدم وقوع الشك في المغرب والصبح حيث ان الحكم مترتب على ذات المغرب او الصبح لا بعنوان كونها فرضاً وكفى النافلة اذا ورد الدليل على عدم اعتبار القبلة او الاستقرار ونحوهما فيها بمقتضى المناسبة المذكورة يستفاد منه عدم الاعتبار فيها بعنوان انها نفل فاذا بدل عنوان النافلة بالفريضة 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 الالتحاق وبقائها على حالها قبل تعلق النذر حتى بعد النذر يؤخذ به ولا دليل في المقام الا رواية على بن جعفر (ع) سئلته عن رجل جعل لله عليه ان يصلى كذا وكذا هل يجزئه ان يصلى ذلك على دابته و هو مسافر قال نعم والمناقشة في سندها ضعيفة وانما الكلام في دلالتها من جهة معارضتها مع اخبار كثيرة 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 في عدم جواز الفريضة على الراحلة وذلك لكون وجهة سؤال السائل عن حيثية تعلق النذر به مع قطع النظر عن حالتي الاختيار والاضطرار وليس جهة سؤاله من حيث الاضطرار والاختيار حتى يقال باطلاقه لكلتا الحالتين فيكون حاله

حال ما دل على عدم جواز الفريضة على الراحلة في انصرافه الى صورة الاختيار. قلت هذا الانصراف ايضاً بدوى لا يوجب منع شمول الخبر لحالة الاضطراب فيستقر التعارض ومعه يجب تقديم اخبار الفريضة لمطابقتها مع فتوى المشهور واعراضهم عن العمل بهذا الخبر هذا تمام الكلام في النافلة الطارئة عليها الفرض . واما الفريضة الطارئة عليها النفل كالمعادة فهي على قسمين لانها امانع من باب الاحتياط الاستحبابي من جهة احتمال فوت جزء ، او شرط اذا كان احتمالاً غير ممتد به فلا اشكال (ح) في عدم الاكتفاء باتيانها على الراحلة لعدم امكان احراز الاحتياط المقصود من اعادتها بالاتيان بها مستقبلاً مستقراً ولا يمكن تحصيل الاستقبال والاستقرار على الراحلة وان كانت الاعادة من جهة مجرد استحبابها كما في الجماعة فمقتضى ما ذكرنا من كون التضييق في 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 لا يفي بمشروعيتها الا في مورد يعلم او يحتمل كونها احب والمعادة اذا انفي بها على الراحلة لا تكون تامة الاجزاء والشرائط فيقطع بعدم كونها احب فتتخلص مشروعيتها بان يؤتى بهامع الشرائط والاجزاء وهو لا يمكن على الراحلة واما صلوة العيدين بناء على استحبابها في حال الغيبة بعد ما كانت واجبتين بالاصل فهما ايضاً بحكم الاصل في 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 فتكفي تلك الادلة على اعتبار الاستقبال والاستقرار وغيرهما نيهاً

ثم ان عدم جواز الفريضة على الراحلة ونحوها مما يوجب فوت الاستقبال والاستقرار مختص بحال الاختيار وامامع الاضطراب الى الصلوة عليها فلا اشكال في جوازها وان فات ما يعتبر فيها من الاستقبال او غيره من الشرائط وتدل على الجواز في هذا الحال ايضاً الاخبار الكثيرة كما ورد في بعضها «ما غلب الله على عباده فهو اولى بالعدر» وتقييد الضرورة في توقيع الحجة ارواحنا نداه بالشديدة ليس من جهة بيان لزوم انتهاءها الى التعذر العقلي بل المراد منه بيان كونها موجبة للمخرج والمستفاد من تلك الاخبار الدالة على الجواز في حال الضرورة هو كون الجواز من باب الرخصة لا العزيمة فيجوز النزول عن الدابة والصلوة على الارض ولو مع المشقة الشديدة ويشعر بذلك

ذيل خبر منصور بن حازم قال انا كنت مريضاً شديداً المرض فكنت امرهم اذا حضرت الصلوة فينيخوابي فاحتمل بفراشي فاوضع واصلى ثم احتمل بفراشي فاوضع في محملي (انتهى) بناء على ان عمله ذلك كان بامر الامام (ع) . ويلحق بالراحلة والدابة كل ما يكون مثلها مالم لا قرار له او ما يفوت به القبلة من السيارات الا السفينة كما سيأتي فلا تجوز صلوة الفريضة ماشياً ايضاً في حال الاختيار وذلك لان الاخبار وان وردت في خصوص الدابة والمحمل والراحلة وظاهر تعليق الحكم على عنوان كون ذلك العنوان تمام الموضوع فلا يجوز التعدي عنه ولكن ذلك فيما لم يعلم الملاك واما في المقام فنقطع بان الملاك ليس الا فوت ما يعتبر في الصلوة من الاستقبال والاستقرار وغيرهما مما يعتبر فيها (فح) لا بد من التعدي الى كل ما يكون كذلك الا في خصوص السفينة الدليل خارجي كما سيبحث على اشكال فيها مضافاً الى دلالة اخبار جواز النافلة ماشياً بالمفهوم على عدم جواز الفريضة ماشياً مع انه قد نقل في الوسائل عن المقنعة رواية مضمرة عن يجلده السير اي صلى على راحلته ؟ قال لا بأس بذلك ويؤمى ايماء . وكذلك الماشي اذا اضطر الى الصلوة : كما انه لا اشكال في جوازها ماشياً مع الاضطرار بمقتضى الاخبار والاجماع ايضاً . ولودار الامر في حال الاضطرار بين الصلوة على الدابة او ماشياً يجب عليه اختيار ما يكون احفظ في احراز الاجزاء والشرائط فلو كان في حال المشي متمكناً من الركوع والسجود وغيرهما من الاجزاء والشرائط ماعداً الاستقرار وكان في حال الركوب غير متمكن من شيء منها مع عدم الاستقرار يقدم المشي عليه لانه وان كان مستلزماً لفوت الاستقرار ولكنه مشتمل على القيام والركوع والسجود وسائر ما يعتبر في الصلوة بخلاف الركوب واما اذا تساوى كل من المشي والركوب في مقدار ما يفوت بكل منهما فيما يعتبر في الصلوة فلا وجه لترجيح احدهما على الآخر بمجرد كون عدم الاستقرار في حال الركوب عرضياً حيث يكون عدم الاستقرار اولاً وبالذات صفة الراحلة وفي المشي ذاتياً بل لا بد من التخيير عقلاً واما الآية الكريمة اعنى قوله تعالى « فان خفتهم فرجالا او ركباناً » الواردة في صلوة الخوف فلا تدل على التخيير بل معناها انه كل من كان على حال فليصل على تلك الحال لو كان خائفاً عن اتيان الصلوة التامة . هذا . ولكن يمكن ان يقال بتقديم الركوب لكون المصلي مستقراً بذاته وان كان غير مستقر عرضاً كما في السفينة التي وردت الاخبار في جواز الصلوة

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

ف نقول لو تمكن من الاتيان بجميع ما يعتبر فى الصلوة من الركوع والسجود والقبلة والقيام والاستقرار وغير ذلك مما يعتبر فى الصلوة فهل يجوز الصلوة اختياراً على الدابة او المحمل او الرف المعلق فى الهواء بالمسمار او الا رجوحة المعلقة بالجمال او غير ذلك من المعلقة المستقرة بالفعل والدواب المستقرة بالمقال؟ ام لا يجوز قولان واستدل لعدم الجواز باطلاق الاخبار الواردة فى النهى عن الصلوة على الدابة ونحوها وذلك كخبر ابن سنان عن الصادق (ع) قال قلت له يصلى الرجل شيئاً من المفروضة راكباً فقال لا! الا من ضرورة ومكاتبه عبد الله قال كتبت الى ابي الحسن (ع) روى (جعلنى الله فداك) مواليك عن ابيك ان رسول الله (ص ع) صلى الفريضة على راحلته فى يوم مطير وتصيبنا المطر ونحن فى محاملنا والارض مثله والمطر يؤذى فهل يجوز لنا ياسيدى ان نصلى فى هذه الحال فى محاملنا او على دوابنا الفريضة! انشتم ! فوقع (ع) يجوز ذلك مع الضرورة الشديدة - فان مفهومه عدم الجواز فى غير الضرورة مطلقاً وخبر اخر لابن سنان ايضاً عن الصادق (ع) قال (ع) لا تصل شيئاً من المفروض راكباً الا ان تكون مريضاً وغير ذلك من الاخبار وتقريب الاستدلال بتلك الاخبار ان الحكم علق فى الاخبار على نفس الدابة والراحلة ونحوهما وظاهر تعليق الحكم على عنوان ان يكون نفس العنوان تمام الموضوع لذلك الحكم من دون دخل شيئى اخر فيه من فوت استقرار او قبلة او ركوع او شيئى اخر مما يعتبر فيها فباطلاقها تدل على عدم جواز الصلوة مع الاختيار على الدابة ونحوها ويلحق بها ساير المعلقة للقطع بعدم الفرق ولكن فيه ان الظاهر من تعليق الحكم على عنوان وان كان هو ما ذكر ولكن ذلك فيما اذا لم يكن المعلوم من سياق الدليل النظر الى فوت ما يكون معتبراً فى الصلوة ومن المعلوم ان سوق الاخبار الواردة فى الراحلة والمحمل هو النظر الى فوت ما هو معتبر فى الصلوة من القرار والقبلة والركوع والسجود ونحوها كما هو الغالب ويشهد على ذلك ذكر جملة من الاحكام فيما اذا كان مضطراً الى الصلوة فيها من انه يؤمى للركوع والسجود ويستقبل بما يمكن من الصلوة او بالتكبير وليس ذلك الا من جهة

غلبة الاحتياج الى ذلك (فج) لا يمكن دعوى ظهور العنوان فى الاخبار المذكورة فى الموضوعية وان كانت مطلقة بل الظاهر المنصرف منها ولومن جهة الغلبة هو كون عدم الجواز من جهة خصوص فوت ما يعتبر فى الصلوة من الاجزاء والشرائط فلو كان متمكناً من الصلوة فيها بدون تفويت شيئ من الاجزاء او الشرائط فمقتضى القاء-دة واطلاقات ادلة جواز الصلوة على كل شيئ 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 بأس انتهى. ومن المعلوم عدم الفرق بين الرف المعلق وبين المحمل المنسوب على الدابة او ظهر الدابة كما لم يفرق احديهما ايضا وحمله على النافلة بعيد جداً وذلك من جهة تقييد الجواز فيه بما اذا كان مستوياً يقدر على الصلوة عليه مع جواز النافلة بلا شرط كما ان حمله على الاضطراب ايضا لا معنى له من جهة التقييد المذكور. ضرورة جواز الصلوة عليه فى حال الاضطراب بلا شرط.

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 الاضطراب والاخبار بها كثيرة واما حال الاختيار ففيها قولان: وليعلم انه لا ينبغي النزاع فى عدم الجواز مع الاختيار اذا كانت موجبة لفوت ما يعتبر فى الصلوة ما عدى 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 شيئ من الافعال او القبلة فما ينبغي النزاع فيه هو التكلم فى الجواز وعدمه فيما اذا استلزم فوت الاستقرار مع حفظ ما عداه من الاجزاء والشرائط فنقول الحق انه تجوز الصلوة فيها فى حال السير اختياراً اذا كان متمكناً من استيفاء جميع ما يعتبر فى الصلوة ويدل على الجواز ما روى عن تفسير العياشى عن زرارة قال قلت لابي عبدالله (ع) الصلوة فى السفر فى المحمل وفى السفينة سواء قال النافلة كلها سواء تؤمى ايماء اينما توجهت دأبتك وسفينتك والفريضة تنزل لها عن المحمل الى الارض الامن خوف فان خفت او مات واما السفينة فصل فيها قائماً توجه القبلة بجهدك فان نوحا قد صلى الفريضة فيها قائماً متوجهاً الى القبلة (الخ) فان هذا الخبر صريح فى جواز الاتيان بالفريضة فى حال الاختيار مع الاتيان بجميع ما يعتبر فى الصلوة وبقرينة كون

زرارة عراقيا وسفره فى السفينة كان غالبا فى الشطين والصلوة فى السفينة فى حال وقوفها بعيد جداً يكون مورد السؤال السفينة السائرة ولا اقل 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 ما يعتبر فى الصلوة وبين بعض المطلقات الظاهرة فى عدم الجواز مطم بحملها على مورد لا يمكن استيفاء جميع ما يعتبر من جهة اضطراب فى السفينة او المصلى او عدم التمكن من احراز القبلة فى جميع افعال الصلوة لاجل دورانها (فتح) 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 ولا متحرك بحركة يوجب سلب الاستقرار عن المصلى يجوز الصلوة فيه سواء كان المحل من قبيل السفينة او من قبيل المحمل الموضوع على الدابة المعقولة او كان من قبيل الرف المشدود بالنخلتين بحيث لا حركة له الا بمتحرك خارجى ومن ذلك يظهر حكم السفينة الواقعة المربوطة فانها مما يجوز الصلوة فيها بطريق اولى وامالو لم يكن قادراً على جميع الانعال او كان قادراً ولكنه لم يكن له قرار بل كان محله متحركا بحركة يوجب حركه المصلى فلا يجوز له الصلوة فى حال الاختيار ويجوز فى حال الاضطراب ؛

نعم يبقى الكلام فيما اذا صلى على الدابة الواقعة والمحمل المشدود على الدابة الواقعة واحتمل حركة الدابة فى الانشاء بحركة موجبة لسلب قرار المصلى فانه ربما يقال بعدم جواز الصلوة (ح) من جهة عدم حصول الجزم بالنية فان المصلى لا بد له من الجزم فى النية ولا يفيد الارادة التعليقيه ومع احتمال حركة الدابة وغيرها مما يكون محلا للمصلى لا يتمكن من الجزم بالنية فتبطل صلواته من هذه الجهة ولكن فيه اولا ان كلامنا فى المقام ليس من هذه الجهة لانه يفرض مورد يقطع بعدم عروض ما يوجب سلب القرار وثانياً ليس مطلق احتمال عروض العارض موجباً للترديد فى النية مضافاً الى كفاية الاتيان بهار جاء وسيأتى تفصيل الكلام فيه فى مبحث النية بقى الكلام فى جهتين الاولى من كان تكليفه الصلوة على الدابة للاضطراب يجب عليه استيفاء ما يمكنه من الافعال والشرائط فلو لم يتمكن من الركوع والسجود بكتفى بالايماء بهما ويجعل ايماء السجود اخفض منه للركوع كما ورد بذلك النص

فى صلوة المضطجع فلا اشكال فى هذا المقدار ولكن الكلام فى انه لو لم يتمكن من الركوع والسجود وتمكن من مرتبة من الانحناء فهل يجب ذلك اولا يجب بعد عدم التمكن من اصل الركوع والسجود الا الايماء احتمالا 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 مقدم لاصل وجوب الركوع والسجود فاذا سقط وجوب ذى المقدمة من جهة العجز فلا يعقل بقاء وجوب مقدمته . وهذا الوجه لا يتم 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 والاخبار الدالة على وجوب الايماء للركوع والسجود موردها هو صورة عدم التمكن من شئ من مراتب الركوع والسجود وامامه التمكن من بعض مراتبهما فيجب بمقتضى قاعدة الميسور بعد كون الانحناء من اجزاء الركوع فى حال الاختيار ولا يحتاج الى اخبار الايماء بل يكفى قاعدة الميسور منضمة الى الأدلة الاولى نعم لا يتم ذلك بالنسبة الى السجود بناء على كون حقيقته نفس وضع الجبهة على الارض وان الانحناء مقدمة له لان المفروض سقوط اصل السجود وقاعدة الميسور لا تثبت بقاء وجوب المقدمة بعد سقوط الوجوب عن ذهابها

ولكن التحقيق وجوب الانحناء بما يمكن عند العجز عن السجود ايضا وذلك لخبر البصرى المروى عن الصادق (ع) لا يصلى على الدابة الفريضة الا مريض يستقبل به القبلة ويحزبه فاتحة الكتاب ويضع بوجهه فى الفريضة على ما يمكنه من شئ ويؤمى فى النافلة ايماء : وللأخبار الواردة فى المريض الذى لا يتمكن من السجود بالامر به ولو برفع المسجد على مقدار يصير متمكنا من وضع جبهته عليه كما فى خبر ابي بصير قال سألت عن المريض هل تمسك له المرئ شياً يسجد عليه قال (ع) لا الا ان يكون مضطراً ليس عنده غيرها وليس شئ مما حرم الله الا وقد احله لمن اضطر اليه : ولعدم القول بالفصل بين الايمان بما يمكن من الانحناء فى الركوع وبين ما يمكن منه فى السجود . واذا قلنا بوجوبه فى الركوع لابد من القول به فى السجود ايضا ويمكن استفادة تلك الملازمة من وجوب اخفضية ايماء السجود عن الايماء للركوع كما تقدم : فالمتحصل هو وجوب الانحناء لهما بما يمكن بعد تعذرهما ومع 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 وتمكن من اتيان الصلوة ما بين المشرق والمغرب فهل يجب مراعات الاقرب
 فالاقرب الى القبلة فيما بين المشرق والمغرب كما يظهر من بعضهم او لا يجب كما عن آخرين
 وجهان اقواهما الثانى واستدل الاول بان مقتضى ادلة وجوب الاستقبال هو كون ربع الفلك
 قبلة لمن لم يتمكن من مراعاة عينها كون المشرق والمغرب 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 ما دونه
 وهو ربع الفلك واذا لم يتمكن منه ايضا يجب عليه الاستقبال الى ما بين 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 المنط فى المتحير
 هو عدم التمكن لا غير وهو موجود فى المقام ممنوع واما اخبار ما بين المشرق والمغرب
 قبلة فهى ايضا مختصة بمن صلى الى جهة باعتقاد انها قبلة ثم ظهر خلافه وهو غير مربوط
 بالمقام ايضا فالأقوى (ح) سقوط القبلة رأساً للاضطراب . . .

ثم ان هذا كله فى الفريضة واما النافلة فقد اختلف فى جواز الايمان بها على
 على غير قبلة فى حال الاختيار والاستقرار على قولين مشهورين : اشهرهما عدم
 الجواز واستدل به بامور عمدتها المطلقات الدالة على شرطية الاستقبال على الاطلاق
 من غير فرق بين الفريضة والنافلة و ذلك كخبر زرارة وغيره من قوله (ع)
 لا صلوة الا الى القبلة حيث ان ظاهره اشتراط طبيعة الصلوة بماهى هى بالقبلة من دون
 اختصاص بالفريضة.. و كخبر ابن سنان عن الصادق (ع) ان الله حرمت ثلث منها
 بيتة التى جعله قياماً للناس لا يقبل من احد وقوعها الى غيره.. و كخبر احتجاج
 النبى (ص) على المشركين وفيه فلما امرنا ان نعبد بالتوجه الى الكعبة اطعناه
 ثم امرنا ان نعبد بالتوجه الى نحوها فى سائر البلدان التى نكون بها فاطعناه انتهى
 حيث قد قرر فى محله ان الامر المتعلق بماله دخل فى المركب يدل على جزئية متعلقه

اوشرطيه لطبيعة ذاك المركب بماهى طبيعته من غير فرق بين ان تكون فريضة او نافلة مضافاً الى ظاهر الاية الكريمة « فول و جهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا و جو هكم شطره » حيث ان ظاهرها العموم بالنسبة الى كل صلوة نعم ورد في بعض الاخبار ما يدل على الاختصاص بالفريضة كخبر زرارة عن الباقر (ع) استقبال القبلة بوجهك ولا تقلب و جهك عن القبلة فتفسد صلواتك فان الله عز وجل يقول لنبيه (ص) في الفريضة فول و جهك شطر المسجد الحرام ، ولكن يمكن الجواب عنه بعدم منافاته لما قلناه فان ظاهره ورود آلاية الكريمة في حال كون النبي (ص) في الفريضة لانه مختص بها و خصوصية المورد لانيا في عموم الحكم فالاصل في كل صلوة ان تكون الى القبلة فكل مورد ثبت عدم اعتبار الاستقبال لا بدله من دليل يعتبر ففي النافلة لوقيل بعدم اعتباره لا بدله من التماس دليل . و ما يمكن ان يستدل به في قبال المطلقات المتقدمة امور عمدتها الاخبار الواردة في تفسير الاية المباركة « اينما تولىوا وجه الله » و الاخبار الدالة على جواز النافلة الى غير القبلة اذا كان راكباً او ماشياً او في السفينة اما الاخبار الواردة في تفسير الاية الكريمة فانها وان دلت على كون الاية وردت في النافلة و لكنها مقيدة بالسفر . كالمروى عن تفسير على بن ابراهيم في قوله تعالى « اينما تولوا فثم وجه الله » انها نزلت في صلوة النافلة فصلها حيث توجهت اذا كنت في سفر فاما الفرائض لاتصلها الا الى القبلة والمروى في الوسائل في قوله تعالى « الاية » هذا في النافلة خاصة في حال السفر والمروى عنهما في هذه الاية انها ليست منسوخة وانها مخصوصة بالنوافل في حال السفر وبهذه الاخبار تقيد ماورد في تفسير تلك الاية من انها نزلت في النافلة من غير تقييدها بالسفر كما هو مقتضى الصناعة واما اخبار السفينة و الدابة والصاوة ماشياً فما كان منها في حال السفر فلا ربط لها بالمقام لان الكلام الان في حال الاختيار والاستقرار على الارض لافي حال المشي اذلا كلام في جواز النافلة في حال المشي اختياراً ولو الى غير القبلة كما نطقت به الاخبار المستفيضة فيجوز الى غير القبلة مطلقاً حتى في حال تكبيرة الحرام كما صرح به في خبر العياشي عن الصادق (ع) عن الصلوة في السفر في السفينة والمحمل سواء قال (ع) النافلة كلها سواء تؤمى ايماء اينما توجهت دابتك وسفينتك الى ان قال الراوى فالتوجه نحوها في كل تكبيرة قال (ع) اما في النافلة فلا اينما تكبر على

غير القبلة الله اكبر ثم قال (ع) كل ذلك قبلة للمتفل أينما تولوا فثم وجه الله ونحوه غيره وظاهر هذه الاخبار جواز الاكتفاء بالإيماء للركوع والسجود وان أمكن إيجادهما على نحو المختار نعم الأفضل التوجه إلى القبلة وذلك لحمل الاخبار المشتملة على التوجه إليها على الأفضلية بقرينة الاخبار المصرحة على عدم اللزوم . وأما صلوة النافلة على الدابة في الحضر مع الاختيار ولو إلى غير القبلة فلا قوى صحتها أيضاً لورود الاخبار على جوازها كرواية عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق (ع) عن الرجل يصلي النوافل في المصار وهو على دابة حيث ماتوجهت به . قال لا بأس . وفي خبر آخر منه عن أبي الحسن (ع) عن صلوة النافلة في الحضر على ظهر الدابة إذا خرجت قريباً إلى آيات الكوفة أو كنت مستعجلاً بالكوفة فقال إن كنت مستعجلاً لا تقدر على النزول وتخوفت فوذلك إن تركته وانت راكب فنعم والافصلوكم على الأرض أحب إلى نعم هذا الخبر يدل على أفضلية وقوعها على الأرض ولا بأس بها وبإستعداد جوازها ماشياً في الحضر ولو إلى غير القبلة من إطلاق ما يدل على جوازها ماشياً وذلك كتخبر يعقوب بن شبيب عن الصادق (ع) وفيه قلت له يصلي وهو يمشي قال (ع) نعم يؤمى إيماءً وليجعل السجود أخفص من الركوع ودعوى انصرافه إلى حال السفر ممنوعة كما إنه لا ينافي فيه ماورد من جوازها في حال السفر مثل قوله (ع) لا بأس بأن يصلي الرجل صلوة الليل في السفر وهو يمشي وذلك لعدم دلالة على بثوث لباس به في غير السفر فالمتحصل من جميع ما ذكرناه صحة النافلة أينما وقعت مطلقاً ولو على غير القبلة إلا في حال الاستقرار على الأرض فيعتبر فيها القبلة (ح)

الكلام في احكام الخلل الواقع في الصلوة

من جهة القبلة وفيها مسائل

الاولى قد تقدم الكلام في الاعمى من ان حكمه في احراز القبلة حكم غيره في لزوم الاجتهاد عليه بتحصيل الظن اليها ما بتحصيله لامارة حصل منها الظن اليها كما حرجب مسجود جدها باسمه وقبر كذلك وما بالرجوع إلى قول الغير واخباره ليحصل منه الظن اولزوم تقليده للغير وقد تقدم ان الاقوى هو الاول وانه يجب عليه الاجتهاد في تحصيل الظن فلو حصل له الظن من اماره عنده فيجوز له الاكتفاء به ولا يجب الرجوع إلى الغير

لحصول الاجتهاد في حقه بنفس هذا الظن الحاصل من هذه الامارة نعم لو رجع الى الغير فحصل له ظن اقوى من الظن الاول يجب عليه متابعة الثاني لكونه (ح) هو اجتهاده. وان لم يكن له اماراة موجبة للظن فيجب عليه الرجوع الى الغير لوجوب التحري 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 القبلة ولو كانت في الواقع كذلك كما انه فيما اذا عمل بوظيفته لا تجب عليه الاعادة مالم ينكشف الخلاف والحكم بالصحة في الصورة الاولى عند انكشف موافقة القبلة مشروط بعدم ورود الغسل على صلوته من ناحية قصد القرية بان تمشى منه . قصد هالغفلته والافتيتل لامن جهة الاخلال بالقبلة بل من جهة الاخلال بالقرية وعلى ذلك ينزل اطلاق كلام من حكم بالبطلان ولو مع ظهور الموافقة يعني فيما اذا لم تتمش منه القرية .

كما ان اطلاق الحكم بالصحة في صورة ظهور الموافقة ايضاً مقيد بصورة تمشى القرية . وما ذكرنا من البطلان في صورة عمله اختراعاً مالم ينكشف الوفاق والصحة في صورة اتيانه بالوظيفة مالم ينكشف الخلاف هو مراد المحقق قدس سره في الشرايع حيث يقول «ان عول على رأيه لامارة عنده مع وجود المبصر والافعليه الاعادة» يعني 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 في الاول حتى بعد ظهور الخلاف ووجوبها في الثاني حتى بعد ظهور المطابقة لكي يرد عليه بما في المدارك من ان عدم وجوب الاعادة في الاول بعد ظهور الخلاف مخالف مع نص الاخبار ووجوبها مع ظهور المطابقة في الثاني مبني على القول ببطلان عمل الجاهل المقصر المطابق مع الواقع حتى مع تمشى القرية منه وهو خلاغ التحقيق فتدبر .

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

(فيما اذا دخل في الصلوة بالتحري ثم تمكن من تحصيل العلم في اثنائها)

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

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

في 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 في وجوب الاعادة في صورة الانحراف و عدمه في صورة عدم الانحراف هو الصلوة الى جهة باعتقاد كونها قبلة سواء كان الاعتقاد قطعياً او ظنياً فالاولى ان يقال من صلى الى جهة في سعة الوقت بزمها القبلة عن اجتهد او قطع فبعد الصلوة اما ان لا ينكشف الخلف اصلاً او ينكشف انحرافه بمقدار يجوز الانحراف بهذا المقدار اختياراً ولا كلام في الصحة في هاتين الصورتين او ينكشف انحرافه بمقدار لا يجوز في حال الاختيار (فح) فاما ينكشف كون الانحراف الى ما بين اليمين او اليسار الذي هو عبارة عما بين المشرق والمغرب لمن يكون في طرف الشمال من مكة او على جنوبها وما بين الجنوب والشمال لمن كان على طرف مشرقها او مغربها . واما ينكشف كونه الى نفس النقطتين اى نقطتي المشرق والمغرب لمن كان على شمال مكة او جنوبها واما ينكشف كونه ما بين المشرق والمغرب الى دبر القبلة واما ينكشف كونه الى نفس دبر القبلة بحيث يكون مستدبراً عنها واقعاً فهي هنا صور الاولى فيما اذا كان الانحراف بين المشرق والمغرب والحكم في هذه الصورة هو الصحة مطلقاً فلا تنجب الاعادة في الوقت ولا القضاء في خارجه و يدل 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 في 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 إعادة عليه اذا كان فيما بين المشرق والمغرب . ومنها صحيح بن عمار عن الصادق (ع) عن الرجل يقوم في الصلوة ثم ينظر بعدما فرغ فيرى انه قد انحرف عن القبلة يمينا او شمالا فقال (ع) قد مضت صلواته وما بين المشرق والمغرب قبلة . ومنها موقوف عمار عنه (ع) ايضاً رجل صلى على غير القبلة فيعلم وهو في الصلوة قبل ان يفرغ من صلواته 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 ولا يقال الاعادة في هذه الاخبار محمولة على الفعل في خارج الوقت فلا دلالة فيها على عدم الاعادة بمعنى الفعل في الوقت وذلك لانه مخالف

مع صريح خبر عمار وما هو كالصريح في خبر ابن عمار مضافا الى ان لفظ الاعادة مطلقا لا يكون قابلا للحمل على الفعل في خارج الوقت فان تعبيره المطلق هو القضاء مع انه مناف للجمع بين هذه الاخبار وبين ما ياتي في الصورة الاتية كما سنوضحه واما خبر معمر بن يحيى الذي سئل الصادق (ع) عن رجل صلى على غير القبلة ثم تبين ان القبلة وقد دخل وقت صلوة اخرى قال (ع) يعيدها قبل ان يصلي هذه التي دخل وقتها الا ان يخاف فوت التي دخل وقتها . فهو لو اخذ باطلاقة فلا بد من القول بوجوب الاعادة مطلقا سواء كان الانحراف على نحو لا يصل الى اليمين واليسار او يصل اليهما او كان على نحو الاستدبار وسواء انكشف الخلاف في الوقت او في خارجه . وهذا مخالف لجميع النصوص السابقة والاتية مع عدم مقاومته لها فلا بد من طرحه مضافا الى انه يمكن حمله على ما اذا كان الانحراف على نحو الاستدبار او على كون المراد من قوله دخل وقت صلوة اخرى هو الوقت الفضلي للصلوة الثانية اذا كان الانحراف الى نفس النقطتين او ازيد .

الصورة الثانية ما اذا كان منحرفا بمقدار يصل الى اليمين او اليسار او متجاوزا عنهما الى دبر القبلة لكن لا الى حد الاستدبار بل بين دبر القبلة وبين نقطة اليمين او اليسار فان انكشف الخطأ في الوقت فتجب عليه الاعادة وان انكشف الخطأ بعد خروج الوقت فلا يجب القضاء وفاقا للمشهور بل ادعى عليه الاجماع على ما حكى عن كشف اللثام وغيره للاخبار المستفيضة المفصلة بين خروج الوقت فلا تجب الاعادة يعني القضاء وعدم خروجه فتجب الاعادة ومضمون تلك الاخبار بجملتها اذ صليت وانت على غير القبلة واستبان لك انك صليت وانت على غير القبلة وانت في وقت فاعد وان فاتك الوقت فلا تعد . ومقتضى الجمع بين هذه الاخبار والاخبار السابقة هو حمل هذه الاخبار على ما اذا كان الانحراف ازيد مما بين المشرق والمغرب لكونها اعم مطلقا بالنسبة الى السابقة كما مر (فج) تكون مفادها وجوب الاعادة اذا انكشف الخطأ في الوقت دون خارجه اذا كان الانحراف بازيد مما بين المشرق والمغرب وهو ما اذا بلغ اليمين او اليسار او تجاوزا عنهما والتفصيل بين كشف الخطأ في الوقت وبين كشفه في خارجه بوجوب الاعادة في الاول وعدم وجوبها في الثاني . لا يكون من باب كون عدم كشف الخطأ بعد العمل الى آخر الوقت من قبيل الشرط المتأخر لصحة العمل من حين وقوعه بان يكون عدم كشف الخطأ الى آخر الوقت كاشفا 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 (فج) 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 والمفروض امثاله 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 المقذور امثاله فى الوقت والمفروض عدم امثاله فتجب الاعادة امثالاً لذلك التكليف فهو ايضاً على طبق القاعدة بالاتزام بالشرط المتأخر فلا يكون هذا الباب من قبيل الاجازة فى باب الفضولى .

الصورۃ الثالثة ما اذا كان مستدراً عن القبلة بان كانت صلواته 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 ما دل على عدم وجوب الاعادة فى خارج الوقت لمن صلى على غير القبلة ، و المناقشة فيها باحتمال كونها هى موقفة عمار المنذور فيها حكم الاستبدار المختصة بما اذا تبين الخطأ فى اثناء الصلوة ، اوراية يحيى التى نوقش فى دلائلها مع المنع من العمل بها الضعف سندها . مدفوعة بان الظاهر كون المرسلة مرسلة عند الشيخ لانها كانت مسندة عنده و ارسلمها بالنسبة اليها لبعدها هذا المعنى عن التعبير بقوله «رويت رواية» كما ان قوله فى ذيل عبارته ، وعليه العمل ، دال على كون المرسلة معمولاً بها عند الاصحاب لانه 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 وصالحه لتقييد الاطلاقات كما ان التمسك بقاعدة الاجزاء ضعيف جداً لعدم اقتضاء الامر الظاهرى له على ما هو التحقيق عندنا . ثم ان المشهور بين القدماء شهرة محققة عندهم بحيث لا يكون المخالف منهم الا شاذاً ،

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

الشك في التساوى . ثم انه لا وجه للجمع بين المطلقات الواردة فيمن صلى على غير القبلة وبين الواردة فيمن التفت عن القبلة الى الاستدبار بحمل الاولى على الظان بالقبلة عن اجتهاد خطائي والثانية على صورة العمد بالالتفات حتى يكون الناسى والغافل خارجين عن كلتا الطائفتين ضرورة انه لا وجه لهذا الجمع اصلاً مضافاً الى ان الناسى والغافل لا بدلها من حكم في المسئلتين اما البطلان فيهما او البطلان في مسئلتنا دون المسئلة الاتية اعنى الالتفات او القول بالصحة فيهما او البطلان في مسئلة الالتفات والصحة في مسئلتنا اما الالتزام بالاخير فقد عرفت ما فيه ضرورة ان وقوع الالتفات المبطل لا يجتمع مع الصحة اذا كان مستمراً عند الانفعال ضرورة انه باول وجوده كان مبطلا فكيف يعقل ان يقال بالصحة باستمراره بعد الحكم بالبطلان باول وجوده واما الالتزام بالثالث فهو كالثاني ممالا يلتزم به هذا القائل فيتعين الاول كما لا وجه للجمع بينهما بحمل مطلقات الباب على من صلى على غير القبلة وكان مستمراً في خطائه الى اخر الصلوة ومطلقات باب قاطعية الالتفات الى مسمى الالتفات الجاهل بالالتفات المتعقب بالرجوع بدعوى عدم صدق الالتفات مع الاستمرار وهذا كما ترى ضرورة صدق الصلوة على غير القبلة اذا أتى ببعضها على غيرها من ركعة او ركعتين وعدم اعتبار الرجوع عن الالتفات في صدقه كما لا يخفى فالانصاف تمامية دلالة تلك المطلقات الواردة في باب الالتفات على البطلان في مسئلتنا اذا وقعت الصلوة على جهة دبر القبلة وذلك لانها مطلقات دالة على بطلان الصلوة بالالتفات عن القبلة مطلقاً سهواً وعمداً سواء كان الالتفات عنها الى ما بين المشرق والمغرب او الى نفس النقطة او الى دبر القبلة فيقيد بالدليل الحاكم عليها وهو ما ورد في ذلك الباب من تنزيل ما بين المشرق والمغرب بمنزلة القبلة المستلزم لعدم البطلان اذ لم يكن الالتفات اليها عن عمداً جهل بالحكم كما يكون حاكماً على الاطلاقات الواردة في هذا الباب ايضاً الدالة بظاهرها على وجوب الاعادة على من صلى على غير القبلة ثم بعد تحكيم كلتا الطائفتين باخبار ما بين 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 في هذا الباب لدالتها على وجوب الاعادة والقضاء مطلقاً سواء كان الى دبر القبلة او الى نفس النقطة واخبار الباب اخص منها لدالتها على

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

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 ما بين دبر القبلة الى اليمين او اليسار ملحقاً بهما فلا يجب القضاء كما عن الشهيد الثانى وجماعة ، او مطلق ما يكون متجاوزاً عن اليمين او اليسار ائى طرف دبر القبلة ولولم ينته الى حد الاستدبار الحقيقي كما يترأى من ظاهر عبارة الجواهر ، او يفصل فى نصف الدائرة الواقعة فى خلاف القبلة بين ما يصدق عليه الاستدبار عرفاً وبين غيره : وجزؤه : اقواها الاخير وذلك لان مطلقات الباب كما عرفت دالة على عدم وجوب القضاء مطلقاً حتى مع الاستدبار غاية الامر خروج الاستدبار عنها بحكم اخصية مطلقات باب ناقضية الالتفات فيبقى الباقي تحت تلك المطلقات سواء كان الانحراف الى نفس اليمين او اليسار او عنهما ائى جهة الاستدبار ما لم يصل الى حد يصدق معه الاستدبار عرفاً والظاهر ان حد صدقه عرفاً هو التوجه الى الجهة المقابلة للقبلة بحيث تكون القبلة واقعة خلفه مطلقاً سواء كانت بين كتفيه كما اذا استقبل النقطة المقابلة لها او على منكبيه الايمن او الايسر فعلى هذا يكون حد الاستدبار التوجه الى قوس من دائرة الافق يكون نسبته اليها قريباً من الثلث .

الثانى ان الانحراف فى الصورة الاولى اعنى ما اذا كان بين المشرق والمغرب قديكون من جهة اعتقاد المصلى بان القبلة فى جهة خاصة ثم ينكشف خطائه فهذا هو القدر المتيقن من الاخبار السابقة فى تلك المسئلة وقديكون من جهة العمى (رح) فقد يقال بانه تجب عليه الاعادة بمقتضى صحيحة الحلبي عن الصادق (ع) فى الاعمى يوم القوم وهو على غير القبلة قال يعيد ولا يعيدون فانهم قد تحروا . ولكنه فاسد ولا بد من حمل

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

الثالث من كان عالما بأن جهة ليست هى القبلة فنسى ذلك وصلى اليها ثم تذكر انها كانت بين المشرق والمغرب فقد يقال بانه تجب عليه الاعادة وذلك لعموم قوله لاتعاد الصلوة الا من خمس (الخ) التى منها القبلة مع دعوى ظهور النصوص السابقة الدالة على عدم الاعادة فى غير الناسى بشهادة ذكر الغيم واستبانة انه على غير القبلة وانهم قد تحروا ونحو ذلك ولكن الاقوى عدم وجوب الاعادة وان سلم ظهور بعض النصوص السابقة فى غير الناسى وذلك لشمول بعض الاخبار الاخره مثل قوله ابن حنبل القبلة قال ما بين المشرق والمغرب كله فان المراد منه وان لم يكن جعل ما بين المشرق والمغرب قبلة مطلقاً حتى للعالم بجهة القبلة ولكنه لا مانع من شموله لكل من دخل فى الصلوة مع كونه معذوراً فى الجهة التى صلى اليها مع كونها بين المشرق والمغرب (فج) يكون الناسى داخلاً فى عموم الخبر وكذا قوله (ع) اذا صليت على غير القبلة واستبان 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 كما لا يخفى الرابع الجاهل بالحكم ان كان مقصراً فحكمه حكم العاقد لانه (ح) مكلف بالصلوة الى عين القبلة وجهله لا يمنع عن التكليف ولذا نقول بكونه معاقباً فهو (ح) مكلف بنفس الصلوة الى عين القبلة والمفروض عدم اتيانه بها فتجب عليه الاعادة فى الوقت والقضاء فى خارجه وان كان قاصراً فهو وان لم يكن له مانع عن

التكليف بالواقع لان جهله بالقبلة لا ينافى تمكنه من الصلوة اليها فلا مانع من صحة خطابه بالصلوة الى القبلة ولكن مقتضى عموم قوله (ع) ما بين المشرق والمغرب قبلة كله، شموله للجاهل القاصر ايضاً وهو حاكم على الادلة الاولى فتحصل ان العامد والجاهل المقصر خارجان عن الحكم وغيرهما داخل فى الحكم بعدم وجوب الاعادة اذا كانت الصاوة واقعة فيما بين المشرق والمغرب وان انكشف الخطأ فى الوقت . هذا ولكن يمكن ان يفرق فى القاصر بين ما اذا كان جاهلاً بالموضوع فلا تجب عليه الاعادة سواء اعتقد جهة انها القبلة ثم ظهر خلافه او سلمى الى جهة غفلة فظهر انها ما كانت القبلة وبين ما اذا كان جاهلاً بالحكم لو تصور الجهل بالحكم عن قصور فتجب عليه الاعادة كالعامد . اما الاول فلما مر من حكومة الاخبار السابقة الدالة على كون ما بين النقطتين قبلة . واما الثانى فلان الخطاب الواقعى لا يسقط بمجرد الجهل به غاية الامر معذورية المكلف من جهة جهله فاذا كان التكليف الواقعى باقياً فيقتضى لزوم امتثاله بعدتين عدم امتثاله . والاخبار السابقة لا يمكن ان تكون حاكمة فى هذا الفرض لانها فى مقام توسعة القبلة التى تكون فى طول القبلة الاولى بحسب الجعل الاولى لا فى مقام توسعة القبلة الاولى كيف والا يلزم تعميم الحكم بالنسبة الى العامد والجاهل المقصر ايضاً وهو كما ترى وهذا كاشف عن كونها فى مقام بيان القبلة لمن لا يمكن ان تشمله الخطابات الاولى لنسيان او غفلة او على فرض الشمول كانت له جهة مجوزة بحسب الظاهر كالعلم والاجتهاد . والجامع بين الجميع ان لا يكون انحرافه عن اختيار امامن جهة العقل او الشرع ، والجاهل بالحكم سواء كان قاصراً او مقصراً 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 فتحكمه حكم ما اذا كان التبين بعد الصلوة فى جميع صورها المتقدمة فيستقيم فى موضع التبين اذا كان الانحراف دون اليمين او اليسار ويستأنف اذا كان الانحراف الى النقطتين او ازيد ويبدل على ذلك عموم ما دل 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 في 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 في اثناء الصلوة فيشمله مايدل على وجوب الاستيناف لو ظهر الخطاء في الاثناء او يجب عليه الاتمام لكون الاستكشاف بعد الوقت فيشمله مايدل على عدم القضاء لو ظهر الخطاء في خارج الوقت ؟ وجهان : اقواهما الثاني لالما ذكر لعدم شمول مايدل على عدم وجوب القضاء لمثله بدعوى الانصراف ، بل لفحوى ما دل على عدم وجوب القضاء ضرورة عدم الفرق في الحكم بالصحة لو ظهر الخطاء في خارج الوقت بين تمام الصلوة وبعضها فالركعة من تلك الصلوة المفروضة يصدق عليها انها وقعت منحرفة عن القبلة مع تبين الخطاء فيها في خارج الوقت .

المسئلة الخامسة لو ظهر خطأ اجتهد به بالاجتهاد فمقتضى طريقة الامارة ان العمل على طبقها لا يفيد الاجزاء لعدم اقتضاء الامر الظاهري الطريقي للاجزاء هو الحاق ظهور خطائه بالاجتهاد بظهور خطائه بالعلم لان المفروض كون مفاد الاجتهاد الثاني الدال على كون القبلة الى الجهة التي احرزت به ، خطأ اجتهد به الاول وان القبلة ليست في تلك الجهة والمفروض ايضاً كون الاجتهاد الثاني حجة فعلية فلا بد من ترتيب الاثر على طبقه من حين تحققه (فح) لو كان اختلافه مع الاجتهاد الاول يسيراً بمعنى كون المتبين بالاجتهاد الاول دون اليمين واليسار مما تبين بالاجتهاد الثاني فلا يجب شيئ من الاعادة والقضاء وان كان الاختلاف الى مرتبة اليمين واليسار فيجب الاعادة دون القضاء وان كان الى مرتبة الاستدبار فيجب القضاء ايضاً ولا يتوهم قياس المقام بباب اختلاف المجتهدين في الفتوى لورجع المقلد الى احدهما بعد فوت الاخر فان عدم وجوب الاعادة هناك بواسطة قيام الاجماع على عدم وجوبها المتفتى في المقام والا فمقتضى القاعدة الاولى في باب الامارة هو وجوب الاعادة بمجرد كشف الخلاف على ما هو لازم الطريقة المحضة وتحقيقه في الاصول .

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

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

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

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

بالعدم لعلم المأموم ببطلان صلوته (ح) امامن جهة بطلان صلوته او بطلان صلوة الامام او صلوة كليهما ولا يقاس المقام بالمصلين المتقدمين بعضهم ببعض حول الكعبة لكون صلوتهم جميعاً الى الكعبة ولا بالمصلين المتقدمين بعضهم ببعض مع اختلاف الجهات فى حال شدة الخوف لو قلنا بمشروعية الجماعة فى هذه الصورة ولو مع 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 وهو لا 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 ظاهر امر موضوع لترتيب اثار الصحة الواقعية عند الآخر فيكون مقتدياً بمن يكون صلوته صحيحة عند نفسه كما لا يخفى ويمكن ان يقال بالتفصيل بين ما اذا كان المأموم عالماً بان جهته وجهة الامام ليست اعلى جهة استدبار القبلة بل احتمال كونه او الامام منجرفاً عن القبلة الى حد لم يبلغ الاستدبار فيصح له الاقتداء بخلاف ما اذا احتمل كونه او الامام مستدبراً فانه لا يجوز 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 ولا يحتاج الاقتداء الا الى احراز كون صلوة الامام صحيحة واقعاً والمفروض احراز صحتها بالاستصحاب ومجرد احتمال كون الامام الى غير القبلة لا يلزم بطلان صلوة الامام لتكون صلوة المأموم ايضاً باطلة واما عدم الصحة فى الثانى فلانه لا يمكن احراز صحة صلوة امامه لاحتمال كونه مستدبراً عن القبلة فحين الاقتداء وان لم يعلم بطلان صلوة امامه لاحتمال كونه الى القبلة او الى جهة لا يكون معها بطلان صلوة امامه ولا بطلان صلوة نفسه ولكنه لما لم يكن طريق لاحراز صحة صلوة امامه فلا يمكن له الاقتداء مع الشك وكون صلوة الامام صحيحة عنده لا يكفي فى الاقتداء به مع احتمال عدم صحتها الواقعية لاحتمال كونه مستدبراً وقد مر ان مجرد الاجتهاد لا يوجب الا الامر الظاهرى و كونه معذوراً فى عدم امثال التكليف مادام بقاء العذر فتلخص

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

المقدمة الثالثة

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

ثم انه ان احرزت التذكية بالعلم الوجدانى او بالبينه فهو ، والا فيرجع الى

الامارات 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 ، و هل يختص الحكم بجواز الصلوة فيما شك فى تذكيته بما اذا وجد فيه شئ من هذه الامارات ؟ او يحكم بجوازها فيه وان لم يكن فيه شئ منها ؟ وجهان اقواهما الاول ، و توضيح ذلك ان فى المقام مطلقات دالة على نفي البأس عن الصلوة فيما يشك فى تذكيته مثل موثقة سماعة انه سئل ابو عبد الله (ع) عن تقليد السيف فى الصلوة وفيه الفراو الكيمخت ، فقال (ع) لا بأس ما لم تعلم انه ميتة وخبر على بن ابي حمزة عن الرجل يتقلد السيف ويصلى فيه قال (ع) نعم ، فقال الرجل ان فيه الكيمخت ، قال وما الكيمخت ؟ فقال جلود دواب ، منه ما يكون ذكياً ومنه ما يكون ميتة ، فقال ما علمت انه ميتة فلانصل فيه ، وخبر الحامى 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 شئ من الامارات الثلث المتقدمة لكن يندفع اولاً بمنع اطلاقها لكونها واردة فى مقام جواب السؤال عن جواز الصلوة فيما يشك فى تذكيته ومنشاء شك السائل احداً من 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 ما شك فى تذكيته مع العلم بكونه مجلوباً من بلاد الكفار وماخوذاً منهم المورد لا ابتلائنا فى هذه الاعصار والخارج عن محل ابتلائهم فهو خارج عن مصب تلك الاخبار ، وهذا المعنى وان لم يمكن استفادته من اللفظ الا ان دعواه ليس ببعيد وثانياً ان تلك الاخبار على تقدير تسليم اطلاقها وشمولها للمشكوك الذى لا يوجد فيه شئ من الامارات الثلث مقيدة بمادل على جواز الصلوة فى المشكوك فيه اذا قامت فيه شئ من تلك الامارات الدالة بالمنطوق او بالمفهوم على عدم جوازها فيما لم يوجد

فيه شيئى منها ، كخبر اسماعيل بن موسى وفيه قال (ع) عليكم ان تسئلوا عنه اذا رايتهم المشركين يبيعون ذلك ؛ واذا رايتهم المسلمين يصلون فيه فلا تسئلوا عنه. الدال بمنطوقه على وجوب الفحص عنه وعدم جواز الصلوة فيه اذا علم بانه خرج من ايدي المشركين ولم يعلم بان المسلمين يعاملون معه معاملتهم مع المذكى من الصلوة فيه ، فيدل بمنطوقه على عدم جواز الصلوة فيه اذا فقدت فيه الامارات الثلث . وخبر اسحاق بن عمار وفيه (في الجواب عن السؤال عن الصلوة في الماخوذ من السوق اذا شك في تذكيتة) ، انه اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس . الدال بمفهومه على ثبوت الباس في حاله يمكن كذلك ، وغير ذلك من الاخبار فيقيد بهاتلك المطلقات ويصير الجواز بعد التقيد مختصاً باقامت فيه الامارة وتدل المقيدات امامنطوقاً او مفهوماً على ثبوت البأس في المشكوك فيه اذا لم يوجد فيه شيئى من الامارات ولا يحتاج في اثبات البأس فيه الى التمسك باصالة عدم التذكية لكى يرد عليه بالمنع عن صحته حسبما تقرر في محله وبالجملة فالاقوى عدم جواز الصلوة فيما يشك في تذكيتة مع عدم تحقق شيئى من الامارات الثلث ، وهذا ممالا ينبغي الاشكال فيه في الجملة ،

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

مردود ، اماخير اسحاق بن عمار فلانه يدل على ان المصنوعية فى ارض المسلمين اماره 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 اماره 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 اماره ، وثانيهما ان يكون مسوقا لبيان كون الارض اماره ، والاحتمال الاول اظهر ومعه فلا يكون الخبر معاملا به بل هو مطروح بهذا المعنى اذ لم يذهب احد الى الاباحة عند الشك فى حلية المطروح اذالم يكن فى البين اماره «فح» يشكل استنباط امارية الارض منه بعمله على الاحتمال الاخير، ولومنع من اظهرية الاحتمال الاول فلاقل 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 فلا اشكال 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 اماريتها بما ذكر كخبر السفارة حيث يكون مورده اللحم المشكوك كونه من مال المسلم او المجوسى وكذا نفس السفارة وما فيها من الخبر والبيض والسكين الدالة على استعمال الانسان ، واما اشتراط امارية المطروحية بكون المطروح مما جرى عليه يد المسلم كما فى حاشية النجاة للمشيخ الاكبر قدس سره ففيه ان اجراء يد المسلم عليه ليس شرطاً للعمل بخبر السفارة بل هو فى الحقيقة التزام برفع اليد عنه ورجوع الى امارية اليد.

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

الغالب عليها كذلك الناشئ من جهة الشك لا من جهة كون عدم غلبة المسلم اماره على عدم التذكية .

الامر الثالث ان يد المسلم هل هي اماره على التذكية مطلقا حتى فيما لو علم بمسبوقيتها بيد الكافر ؟ ان يكون اماره فيما لم يكن كذلك اولم يعلم الحالة السابقة لها ؟ و جهان قديقال بالاول لاطلاق مادل على جواز الصلوة فيما يؤخذ منها او من سوقهم لكن الاقوى هو الثاني لمنع الاطلاق وبيان ذلك يتوقف على تهديد مقدمتين الاولى انه قد علم في محله ان القضية الخارجية وهي التي حكم فيها بالافراد المحققة خارجا يكون مورد الحكم فيها منحصرا بما في الخارج من الافراد المحققة الموجودة ولا يشمل ما يوجد بعد الحكم اصلا ولو اريد اثباته لهالكان بدليل آخر دال على إلحاقها بالافراد الموضوعة للحكم وليس من موارد التمسك بالاطلاق اذ لا اطلاق لدليل الحكم (ح) اصلا ولذا لم تكن متعارفة في العلوم ولا يكون شأن العلوم هو البحث عنها لكونها في قوة الجزئية وان كانت مسورة بكلمة « كل » مثل : (كل من في البلدات) او (كل من في العسكر قتل) وذلك بخلاف الحقيقة وهي التي حكم فيها بالافراد مطلقا ولو كانت مقدرة الثائية انه قد يستفاد الاطلاق من ترك الاستفصال فيما اذالم يكن اللفظ باطلاقة شاملا للمورد وكان سؤال السائل ناظرا الى الجهة التي لا يكون اللفظ شاملا لاولم تكن الجهة مغفولة عنها (فح) يكون ترك الاستفصال دليلا على شمول الحكم لتلك الجهة ايضا وبعد تهديد هاتين المقدمتين نقول لا اطلاق في تلك الاخبار حتى تشمل ما اذا كانت يد المسلم مسبوقه بيد الكافر لا من اللفظ ولا من جهة ترك الاستفصال اما الاول فلكونها قضايا خارجية وردت في محل الحاجة وهي الجواب عما وقع عنه السؤال من الايدي والاسواق الخارجية في تلك الازمنة واما الثاني فلما تقدم من ان المنشأ للشك في كون الماخوذ مذكي هو غلبة العامة على اسواق المسلمين المستحلين لذبايح اهل الكتاب والقائلين بطهارة الميتة بالدباغ لا كون ايديهم مسبوقه بايدي الكفار اذ لم يكن جلب الجلود من بلاد الشرك معمولا في ذلك الزمان وانما ذلك امر حدث في هذه الاعصار كما لا يخفى على من تتبع سيرة السابقين فليس اطلاقها من جهة ترك الاستفصال بعد كون تلك الجهة مغفولا عنها بالكلمة عند اذهان السائلين هذا مضافا الى دلالة خبر اسحق المتقدم الدال على عدم البأس فيما صنع في 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 جابها من بلاد الكفر فيحكم بنفى البأس عنه حملاً لفعله على الصحة لكن الانصاف انتفاء هذا الاحتمال للمقطع 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 او لاجل كونها ميتة بماهى ميتة وان كانت طاهرة فيشمل ما كانت من غير ذى النفس ايضاً ؛ وجهان بل قولان اقواهما بالنظر الى الادلة هو الاول وان كان الاحتياط لا ينبغي تركه وذلك لان مورد السؤال نى 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 شئ 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 ماهو المرتكز عند المخاطب وقد قرر فى الاصول ان من شرائط التمسك بالاطلاق فقد القدر المتيقن نعم لو كان فى روايات الميتة ما يدل على المنع من الصلوة فى الميتة بان كان لفظ الميتة مأخوذاً فيه بان ورد لاتصل فى الميتة لكان للقول باطلاقها الغير ذى النفس وجه لكن الظاهر بعد التتبع عدم ورود مثل ذلك ورواية بن ابي عمير (وفيهما لاتصل فى شئ من الميتة) ظاهرة ايضاً فيما يصنع منها بجعل الشئ كناية عنه خصوصاً مع تأييده بقوله (ع) ولا شئ منها ولو سلم دلالتها على المنع عن الميتة بقول مطلق لكان حملها على المصنوع منها المتعارف عند السائل امراً ممكنناً بقرينة باقى الاخبار مضافاً الى تأيد ذلك القول بالاجماع المنقول عن المعتبر حسب ما حكاه المحقق الثانى وعدم وجدان ذلك فى المعتبر غير قادح بصيرورته اجمالاً منقولاً بعد ما كان ناقله مثل المحقق الثانى فيمكن ان يكون اشتبه فى تعيين الكتاب واستنده الى المعتبر لكن مقتضى جلالة قدس سره هو ان المنقول منه كتاب معتبر عنده وان لم يكن كتاب المعتبر واما ما ذكره فى الجواهر من تعليل اختصاص المنع بميتة ذى النفس بالسيرة القطعية فى

نحو القمل والبقر والبرغوث ففيه انه لو قيل بعدم الاختصاص لم يشمل مثل القمل ونحوه قطعاً ضرورة انه بناء على التعميم يشمل ميتة ما لانفس 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 لظا هر من الموتقتين المتقدمتين ايضاً كونهما فى مقام بيان الحكم فى ما هو المتعارف مما يصنع من الميتات وهو المنحصر بما تكون من ذى النفس فراجع ، وموتقة 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 بالسماك 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 .

التنبه الخامس هل امارية يد المسلم على التذكية انما هى من جهة كونها اماراة على الملكية وان ثبوت الملكية مستلزم لثبوت التذكية من جهة عدم قابلية الميتة للملك (فج) فكل يتكون اماراة على الملكية مثبتة للتذكية ايضاً وان لم تقرن مع التصرف الممنوع منه شرعاً فى الميتة؟ او تكون اماريتها من جهة كشفها عن نفس التذكية فيعتبر فيها زائداً عن دلالتها على الملكية ان تكون دالة على تصرف المسلم (المتدين المبالى بالدين) ، فيها تصرفاً سائناً فى غير الميتة ؟ وجهان ، وبعبارة اخرى هل اماريتها على التذكية اخص من اماريتها على الملكية او يثبت التذكية بما تكون اماراة على الملكية وذلك بعد وضوح انه ليس المراد من اليد هو الجارحة بل هى كناية عن التصرف (فج) يقال هل التصرف الكاشف عن الملكية ككونه فى بيته مثلاً كاشف عن تذكيته او لا بد 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 جلداً او يعرضه فى مقام البيع مثلاً اقواهما الثانى وذلك لما هو المستظهر من اخبار الباب كما هو الظاهر من خبر اسماعيل بن موسى وفيه (عليكم ائتم ان تسئلوا عنه اذا رايتهم المشركين يبيعون ذلك واذا رايتهم يصلون فيه فلا تسئلوا عنه) الدال على ترتيب اثار التذكية

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

التنبيه السادس قد تقدم ان يد الكافر لا تكون اماراة على عدم التذكية (فج) فلو تقارنت اليدان كان يكون بتصرف المسلم والذمى معاً بان يكونا شريكين فيه فيحكم بالتذكية بناء على كون يد المسلم اماراة عليها كما اذا تصرف فيه بالتصرف الغير السائع فى الميتة وكذلك بناء على كونها اماراة على الملكية وكون الملكية مستلزمة لهاو ذلك لعدم الفرق بين الملكية المختصة والمشاركة فى استلزامها التذكية ضرورة انه كمالا يملك المسلم للميتة بالاختصاص لا يملكها ايضاً بالاشتراك ولو تلاحت اليدان وكان يد المسلم اسبق من يد الكافر او بالعكس فكذلك يحكم بالتذكية مع كونه فى صورة تاخيره ممن يتعبد باحكام الدين ولا يكون ممن لا يبالى بها حتى يجرى فى حقه اصل الصحة واما بناء على كون يد الكافر اماراة على عدم التذكية فان كان الامر ارباباً ربتها انها تحرز بها كونه ميتة كما ان يد المسلم تحرز بها التذكية (فج) يقع التعارض بين الامارتين فى صورة الاقتران ولا بد من الحكم باسبقيهما عند التلاحق لكن استفادة كونها اماراة على عدم التذكية بهذا المعنى مشكل جداً وغاية ما يمكن ان يدعى استفادته من الاخبار (لو سلم كونها اماراة على عدم التذكية) هى عدم التذكية بمقدار ما استفاد من الاصل وهو المعنى اللاقتضائى بالنسبة الى التذكية لا اقتضاء العدم (فج) فمع التقارن يحكم بتقديم يد المسلم لكونها محرزة للتذكية ويد الكافر لا تكون اماراة لاحراز عدمها فيكون تعارضهما من قبيل تعارض بينة النفى مع الاثبات حيث تقدم بينة الاثبات ومع التلاحق وكون يد المسلم اسبق يحكم ايضاً بتقديم يده لانه احرز بها التذكية فباخراج ما حكم بتذكيته باليد عن يده ودخوله تحت يد الكافر لا يخرج عن محكوميته بكونه مذكى ولا ينقلب عما هو عليه من كونه محكوماً بالتذكية ازيد المسلم ليست اماريتها على التذكية المقيدة بكونها فى ظرف بقاء اليد بل ثبوت اليد كاشف عن التذكية مطلقاً بلا اعتبار فى تقيدها بل لا يعقل التقييد لئلا يخفى نعم لو كانت التذكية

نابتة بالأصل لكان ثبوتها متحددًا ببقاء الأصل المتوقف على بقاء الشك فلو لم يجر الأصل بان زال الشك لم يبق الحكم بالتذكية كما هو واضح بل مع فرض ارتفاع الشك إما يحصل العلم بالتذكية أو بعدمها وعلى كلا التقديرين لا يبقى مجال للأصل المتقوم بالشك وكذا إذا كانت يد المسلم متأخرة وكان ممن يحتمل فيه أنه أحرز التذكية فإنه مادام كونه يبدأ لكافر مما لم يحرز تذكيته و بعد صيرورته يد المسلم المبالي بالدين المتصرف فيه تصرفاً ممنوعاً في الميتة الموجب لاحتمال أحرازه للتذكية يحكم بتذكيته.

التنبيه السابع هل يد المسلم اشارة على التذكية مطلقاً ولومع العلم بكونه مستحلاً للميتة بالد باغ ؟ أولاً يكون اشارة مطلقاً إلا إذا علم بأنه ليس بمستحل لها به ؟ أو يفصل بين ما لم يعلم باستحلاله فتكون يده اشارة عليها و ما علم بكونه مستحلاً فلا تكون اشارة مطلقاً و لو أخبر بكونه مذكي؟ أو يفصل بين ما إذا أخبر بالتذكية ولو كان مستحلاً و بين ما إذا لم يخبر فتكون يده اشارة في الأول دون الثاني ؟ اقوال أولها مشهورها و ذلك للمطلقات المتقدمة التي قد عرفت ظهورها في كون المنشأ للشك الموجب للسؤال فيها هو غلبة غير العارف من المسلم على الاسواق مع كونهم مستحلين للميتة بالد باغ ولذبيحة أهل الكتاب والزجر الوارد فيها عن السؤال بأنواع من التأكيد كما في خبر ابن الجهم وفيه انترغب عما كان أبو الحسن (ع) يفعله؟ وصحيح البزنطي وفيه ليس عليكم المسئلة أن (أبا جعفر) (ع) كان يقول ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم و ان الدين اوسع من ذلك ، و خبر اسماعيل بن موسى الوارد فيما يشترى من المسلم الغير العارف وفيه : اذا رأيتم يصلون فيه فلا تسئلوا عنه ، و خبر البزنطي وفيه : ليس عليكم المسئلة وقد استدل للثاني بخبر أبي بصير الدال على ان زين العابدين (ع) كان نيزع للصلاة ما يبعث إليه من العراق من الفراء و نيزع ما يليه و كان (ع) يقول في ذلك ان أهل العراق يستحلون لباس جلود الميتة و يزعمون ان دباغه ذكاته ، و دلالة على عدم امارية يد المسلم اذا كان الشك في كونه مستحلاً (ح) ظاهرة ضرورة انه لم يعلم منه ظاهراً علمه بكونه مأخوذاً من يد المستحل و لتعليقه (ع) بأنه مصنوع من العراق كذا ، مع ان من المعلوم ان أهل العراق لم يكونوا جميعاً كذلك هذا وفيه أولاً الطعن فيه بضعف سنده و ثانياً ظهوره بقرينة لبسه (ع) إياها في كون

نزع احتياطاً منه في مقام العمل لافي مقام الفتوى كيف ولو كان ممالاً يجوز الصلوة فيه لما جاز لبسه في غيرها ايضاً ضرورة حرمة استعمال الميتة مطلقاً من غير تفصيل في حال الصلوة وغيرها ، والقول بالتفصيل في المشكوك منها اذا اخذ ممن لا يعلم بكونه مستحلاً بين لبسه في حال الصلوة وغيرها بالمنع في الاول والجواز في الثاني تمسكاً بهذا الخبر كما نسب الى ابياء الذكري ضعيف في الغاية للاجماع على عدم الفرق فيكون الخبر بصدوره دليلاً على الجواز و انما كان الاحتياط منه في مقام العمل الغير المخالف للفتوى هكذا قيل محاذياً لما في الجواهر لكن لا يخفى ما فيه لبعد لبسه منه (ع) في حال غير الصلوة ايضاً اذا كان الاحتياط في مقام العمل مقتضياً لنزعه في حال غير الصلوة مضافاً الى ان صدر الخبر دال على اضطراره (ع) بلبسه لكونه صرداً اي متالماً من البرد لكونه نحيفاً لا يتحمله مع فراء الحجاز فلبسه (ح) في غير الصلوة لا يدل على الجواز مطلقاً بل هو على عدم الجواز بمناسبة ذكر اضطراره مع ما كان من نزعه في حال الصلوة ادل ، فالاولى ان يطرح الخبر لصنف سنده او يجاب ثالثاً بانه معارض مع ما تقدم من المطلقات الصريحة في الجواز ولو مع العلم بكون من في يده مستحلاً و دعوى انها لتدل بالخصوص على كون من يديه مستحلاً و ان دلت على كونه من العامة واهية بعد العلم بكونهم في زمان صدور تلك المطلقات الصادرة اكثر هافي زمان الصادق (ع) من اتباع ابي حنيفة القائل بطهر الميتة بالدباغ لشيوع مذهب الشافعي بعده بزمان مع ان استحلالهم لذ بائح اهل الكتاب من اتفقا قياتهم .

واما دليل القول الثالث وهو المحكي عن جملة من الكتب كالمستحلى ونهاية الاحكام وغيرهما فهو اجراء اصاله الصلوة في من لم يعلم انه مستحل وعدم جريانها في من يعلم انه كذلك ولو اخبر بالتذكية لانه غير موثوق به ، هذا في من يعلم بكونه مستحلاً بل وفي المبسوط لا يجوز شرائه ممن يستحل الميتة او كان متهماً فيه واستدل فيه بما ذكر فيمن يعلم باستحلاله وبخبر ابن الحجاج وفيه دلالة على جواز الشراء بعد السؤال عن كون ما في يد البائع مذكي وعدم جواز ان يشترط على نفسه عند بيعه انه مذكي بل يقول عند البيع قد شرط الذي اشتريتها منه انها ذكية فان ثبوت الباس في الاشتراط بكونه مذكي مع اخبار البائع بانه مذكي دليل على عدم انبات التذكية بخبره خصوصاً مع

تعليله باستحلال اهل العراق الميتة وزعمهم ان دباغ الجلد ذكوتة ويرد على ما ذكره
اولا من عدم جريان اصابة 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 مجرزة كذلك ولا يكفي احرازها بحكم
الامارة كما هو في كل شرط يشترط والذي يدل على ذلك جواز اشترائه منهم مع انه
لولم تكن امانة في اليدين و كان مافي ايديهم محكوماً بالميتة لاستحلالهم لما كان
لجواز الشراء منهم وجه ولا لبيعه بعد الاشتراط ولو قلنا بجواز اشتراط المشتري كونه
مذكي عند بيعه

واما القول الرابع فقد استدلل له بخبر الا شعري 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 البائع ذكاته
كما ورد مثله فيما لا يؤكل من انه اذا اكل وضمن فلا بأس وفيه ان غايته كونه دالاً بمفهومه
على البأس فيما لا يضمن البائع الظاهر في الجرمة 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 بالسائر 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 دبح 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 والتخفاف اذا كانتا في غير ارض المسلمين
وذلك لمعارضته مع ما دل على عدم جواز الصلوة مع السيف المقلد من الميتة ان قلنا
بظهوره في كون الجواز فيهما من جهة كونها مما لا تتم الصلوة به كما هو الظاهر فلا
وجه لمجمله 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 لو اريد
اختصاص الجواز بهما واما معارض بخبر تقليد السيف لو اريد التعميم بالنسبة الى كل
مما لا يكون ساتراً وكذا مافي المرسل المعلل لامر موسى (ع) بخلع نعليه بانهما كانتا
من جلد الميتة لهما فيه من ضعف السند (اولا) ومعارضته بما حكى عن الحجة ارواحا فداء

من تكذيبه لهذا الخبر وانكاره «ع» له غاية الانكار (ثانياً) وكون فعل موسى «ع» غير حجة لنا ولوقلنا بصحة استصحاب احكام الشرايع السابقة كما هو الاقوى لكونه قبل نبوته ولا يدري 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) فلا وجه لتوهم جواز لبسه بالخصوص متمسكاً بهذا المرسل الذى عرفت حاله فالمسئلة صافية بحمد الله

الثالث مما يعتبر فى اللباس ان لا يكون من جلود المايؤ كل لحمه - لا يجوز الصلوة فى جلد مالا يؤ كل لحمه اذا كان مذكى بالاخلاف فيه بل فى الجواهر الاجماع بقسميه عليه وسياتى تحقيق الكلام فى مسئلة مالا يؤ كل لحمه واما جواز الا نتفاع به فهو متوقف على اثبات كون غير المأكول قابلاً للتذكية فنقول قد اختلف فى ما يقع عليه الذكاة على اربعة اقوال احدها اختصاص قبولها بما يؤ كل وثانيها تعميمه بالنسبة الى غير المأكول حتى السباع اذا لم يكن مسخاً والمنع عن وقوعها فى المسوخ . وثالثها تعميمه بالنسبة الى المسوخ ايضاً والمنع عن وقوعها فى المسوخ ، و ثالثها تعميمه بالنسبة الى الحشرات ايضاً والمنع عن وقوعها على الحشرات ورابعها تعميمه بالنسبة الى الحشرات ايضاً واما بالنسبة الى الكلب والخنزير فعدم الوقوع اجماعى بمعنى انهما لا يطهران بالتذكية كعدم وقوعها على الانسان اجماعاً بل ضرورة كما ادعى واستدل للمقول الاول بالاصل وتقريره ان المتيقن مما يكون قابلاً للتذكية من الاية الكريمة الاماذ كيتم والاخبار الدالة على جواز اكل المذكى هو المأكول ولا يكون اطلاق يستدل به على وقوعها فى غيره فيرجع فى غيره الى اصاله عدم التذكية للشك فى كون المحل قابلاً لها ، ولا يخفى ان التمسك بالاصل مبنى على ان تكون قابلية المحل جزء للتذكية لكى تكون مركباً ما 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 فلا يعقل ان يكون ما خوّذاً فيها مضافاً الى دلالة موثقة ابن بكير على كون التذكية فعل المذكى حيث يقول «ع» ذكاه الذابح فان القابلية لو كانت ماخوذة فيها الاستندال الى المذكى فعلى هذا فلو شك فى التذكية بعد وقوع فعل المذكى عليه لا يجرى الاصل فى عدمها اقول الظاهر ان التذكية تارة تطلق بالمعنى المصدري وهى لا تكون الافعل المذكى وليست القابلية داخلة فيها بهذا المعنى كما

هو اوضح من ان يخفى وقد تطلق على المعنى الاسم المصدري اعنى الا مر البسيط
الوجودى الحاصل من التذكية المصدري على المحل القابل وهذا المعنى وان كان امراً
بسيطاً وجودياً لكنه ينتزع من منشاء مركب و تكون القابلية داخلية فى منشاء
انتزاعها كالميتة فعلى هذا فجرى ان الاصل فيها لاثبات عدمها ايضاً مشكل لكون الاصل
فيها نفسها معارضاً مع الاصل فى عدم كونها ميتة و جريانه فى منشاء انتزاعها لاثبات
عدم المنتزع يكون من قبيل الاصل المثبت ثم لو سلم جريان الاصل فى نفسه فنقول اجرائه
فى المقام ممنوع لدلالة ذيل موثقة ابن بكير على قابلية التذكية فيما لا يؤكل و فيها
(فان كان غير ذلك مما نهيت عن اكله و حرم عليك اكله فالصلوة فى كل شئى منه
فاسدة ذكاه الذابح ام لم يذكه) الظاهر فى قبول المنهى عن اكله لها كما هو واضح فيندفع
بها الاصل (وموثقة سماعه) الواردة فى السؤال عن جلود السباع المنتفحة بها ففيها
اذا رميت وسميت فانتقع بجلده وموثقة الاخرى فى جواب السؤال عن تحريم السباع و
جلودها « اما المجوم فدعها واما الجلود فاركبوها عليها ولا تصلوا فيها » و بهما يضعف
قول من اختص المنع فى غير المأكول بالسباع ومنه يظهر فساد توهم كون المتيقن من
الاخبار هو المأكول ، ومن ذلك ايضاً ظهور وجه الاستدلال للقول الثانى فانه ايضاً مستظهر
بالاصل ويندفع بتصريح قابلية بعض المسوخ للتذكية فى بعض الاخبار فيتم فى الباقي بعدم القول
بالفصل كما فى صحيحة ابن يقطين قال سئلت ابا الحسن عن لباس الفراء والسمورو الفلك و
الثعالب وجميع الجلود قال لا بأس بذلك ، اذ الظاهر ان نفى لباس عن لبسها انما هو
بملاحظة قابليتها للتذكية والافزع عدم قابليتها و كونها ميتة لاشكال فى حرمة
استعمالها ولا ينافى فيها عدم جواز استعمالها فى الصلوة لتقيدها بما تقدم من المطلقات الدالة
على مانعية جلد غير المأكول بل المذكور فيها « وجميع الجلود » يشمل جميع انواعها
مما يؤكل وما لا يؤكل من المسوخ وغيره بعد ان يصدق عليه الجلد الملبوس عادة او ما
يكون صالحاً لللبس الا ما كان من نجس العين الخارج بالاجماع ولو تقي سماع المتقدمين
الدالين على جواز الانتفاع بجلود السباع الظاهر فى كون بعض المسوخ فيها كالذئب
والثعلب فالاقوى (ع) هو القول الثالث اعنى تعميم القابلية بالنسبة الى الحيوانات مطلقاً
حتى المسوخ والسباع واما القول الرابع اعنى سريانها الى الحشرات ايضاً فلا يظهر
له وجه معتد به الا توهم شمول لفظ الجميع فى الصحيحة المتقدمة بالنسبة اليها ايضاً

وهو مدفوع بعدم صدق الجلد في أكثرها وعدم صلاحية بعضها لللبس أصلاً وعدم تعارف ذلك في البعض الآخر فالأقوى عدم قبولها للتذكية كما عن الأكتروان كانت ميمتها في الغالب محكومة بالطهارة لكونها مما لا نفس لها غالباً .

الرابع مما يعتبر في لباس المصلي أن لا يكون من اجزاء الملا يؤكل لحمه عدماً استثنى مما يأتى وهذا الحكم في الجملة مما لا اشكال فيه بل الاجماع بقسميه قائم عليه وإنما المهم بيان أمور (الاول) أنه لا اختصاص في المنع فيما لا يؤكل بما كان من السباع بل يعم غيره أيضاً وربما يتوهم اختصاصه به معللاً بنيل خبر ابن ابي حمزة وفيه (لابس بالسنجاب فانه دابة لا تأكل اللحم وليس هو فيما نهى رسول الله «ص» اذ نهى عن كل ذي ناب و مخالب) وخبر مقاتل وفيه في الجواب عن الصلوة في السمور والسنجاب والثعلب قال (ع) لا خير في ذاك كله ما خلا السنجاب فانه دابة لا تأكل اللحم ويمكن أن يقرب الاستدلال بهما على الاختصاص بوجهين (الاول) تعليل جواز الصلوة في السنجاب بكونه لا تأكل اللحم فيدل على أن كل ما لا يأكل اللحم يجوز الصلوة معه (الثاني) تعليل المنع بكون الحيوان مما يأكل اللحم فيدل بسبب تضيق العلة على اختصاص الحكم بموردها وعدم شموله لغير ما يكون آكل اللحم اعني السباع ولو كان مما لا يؤكل لحمه وكلا التقريبين فاسد وذلك لوجوه (الاول) ان ظهور التعليل في انحصار العلة بما ذكر، اطلاقاً يرفع اليد عنه بما يكون نصاً في التقييد وهو الخبر المروى عن العلل وفيه بعد الحكم بعدم جواز الصلوة في شعر ملا يؤكل لحمه ووبره يعلل عليه السلام بان أكثرها مسوخ وهو نص في كونه علة لتشريع عدم جواز الصلوة في غير المأكول لان جعل العلة هي اكثرية كونها مسوخاً تدل على ان العلة ليست نفس المسوخية والا كان ذكر الاكثرية لغواً ومن المعلوم اخصية هذه العلة من العلة المذكورة في الخبرين لان هذه موجبة لثبوت الحكم في غير ما ثبت فيه بالعلة الاولى فيقيد بها اطلاقها الدال على كونها علة منحصرة فبعد التقييد تكون العبرة بتلك العلة وبعبارة اوضح يستفاد من مفهوم تعليل جواز الصلوة في السنجاب بانه لا يأكل اللحم انحصار علة التحريم بكون الحيوان من السباع ، ومن تعليل عدم جواز الصلوة فيما لا يؤكل بكون أكثرها مسوخاً تعميم الحكم للسباع وغيره ، والتعليل الاول ظاهر في الاختصاص والثاني نص في التعميم فيرفع اليد عن ظهوره في الاختصاص بقربة نصوصية التعليل

الثاني في العموم (الثاني) انه لو سلم ان التعليل باكثرية المسوخ في ما لا يؤكل يكون من قبيل علة الحكم لاعلة التشريع (١) فنقول توهم اختصاص المانعية فيما لا يؤكل ، بالسباع يندفع ايضاً . اما اولاً فلان تلك العلة في مقام دفع توهم السائل كون السنجاب من السباع فكانه توهم من شبهه بالسور في ان له السبلة كونه من السباع التي لا تجوز الصلوة فيها فدفع الامام (ع) توهمه وقال (ع) بانه لا يأكل اللحم فليس التعليل في مقام بيان ان كلماً لا يأكل اللحم يجوز الصلوة فيه ولو كان مما لا يؤكل بل هو لبيان ان السنجاب لا يكون من السباع فلا يجئ في المانعية من جهة كونه منه حسبما توهمه السائل فتأمل وثانياً لو سلم التعميم فعموم التعليل يدل على جواز الصلوة في كل ما لا يأكل اللحم سواء كان من المسوخ ام لا لكن تعليل عدم جواز الصلوة فيما لا يؤكل بكونه من المسوخ يكون اخص منه فيقدم عليه لانه وان كان في مقام تعليل الحكم لكنه لا يكون في مقام بيان جميع ما يكون علة اذ العلة في عدم جواز الصلوة كالعلة في عدم جواز الاكل اما كون الحيوان من السباع او كونه من المسوخ او كونه من الحشرات وذلك للملازمة بين عدم جواز الصلوة وبين حرمة الاكل كما يظهر من الاخبار المذكورة ههنا وما هو مذکور في باب الصيد والذبابة فالتعليل بكونه من المسوخ تعليل باحدى العلل التي هي علة للحكم وكيف كان فهو اخص من التعليل المذكور في رواية السنجاب كما بيناه هذا حال خبر السنجاب بحسب منطوقه الدال على جواز الصلوة في السنجاب المعلل بانه لا يأكل اللحم مع الخبر الدال على عدم جوازها فيما لا يؤكل المعلل بان اكثرها المسوخ واما مفهومه الدال على عدم جواز الصلوة فيما يأكل فلا معارضة بينه وبين التعليل بالمسوخ وذلك لانه يثبت المنع في السباع وهو يشبه

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

فى المسوخ هكذا افيد لكن فى اخصية التعليل بالمسوخ تأمل لكونها ايضاً اعم مما لا يأكل اللحم فالنسبة بينهما عموم من وجه ودعوى انحصار المسوخ بمالا يأكل اللحم كما ترى لكن ما ذكرنا 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 السؤال 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 مثله لولم نقل برجحان النسخ المتروكة فيها كلمة «لا» مع اختلاف نسخ الوسائل واما خبر ابن مقاتل وفيه فى جواب السؤال عن الصلوة فى السمور والسنجاب والثملب قال (ع) لاخير فى ذاك كله ما خلا السنجاب فانه دابة لاتأكل اللحم فلا دلالة فيه ايضاً على الاختصاص لاحتمال ان يكون نفى الخير فى غير السنجاب من جهة كونه مالا يؤكل واثبات الخير فى السنجاب باستثنائه مع التعليل بكونه دابة لاتأكل اللحم من جهة كونه مأكول اللحم فيصير كالخبر المتقدم واما خبر قاسم الاخياط عن موسى بن جعفر (ع) الدال على عدم البأس بالصلوة فى ما يأكل الورق والشجر الشامل بعمومه لغير المأكول فيخصص بالعمومات الدالة على المنع من غير المأكول الثالث منع دلالة الخبرين المتقدمين على اختصاص المانعة بالسباع اما خبر ابن مقاتل فيبيان المنع عن دلالتها على الاختصاص يتوقف على ذكر مقدمة وهى انه اذاورد عموم ثم خصص باستثناء وعلل المستثنى بعللة فمقتضى عموم التعليل سريان حكم المخصص فى كل مورد تحققت العلة فيه اذا كان المورد من المستثنى منه لامطلقاً ، فاذاورد اكرم بنى تميم الازيداً ؛ لانه ضارب عمرو ، يستفاد منه عدم وجوب اكرام كل من كان ضارب عمرو من بنى تميم ، لا كل من كان ضاربه ولو من غيرهم فاذا ورد اكرم بنى فضال وكان احدهم 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 في 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 في الرواية اولا ، بل ذكر اخراج السنجاب بعد قوله « لا خير في ذاك » والمشار اليه بكلمة « ذاء » ، ليس الا المذكورات اعني السمور والسنجاب والثعلب لا بعنوان جامع لها فاخراج السنجاب منها معللا بعدم كونه اكلا للحم لا يحتمل فيه اختصاص العلة بالمذكورات وذلك لعدم اجتماعها في الرواية تحت عنوان عام وهذا بخلاف المثال اذ يحتمل ان يكون لعنوان بنى تميم الماخوذ في المستثنى منه دخل في الاستثناء ، فالصواب في الجواب هو ما تقدم من ان الظاهر في استثناء السنجاب ان يكون من جهة كونه مأكول للحم كما تقدم تقريره . هـ ذا .

واما رواية ابن ابي حمزة فقد ذكرنا ان المعول عليه هو نسخة الكافي وفيها مذكورة باسقاط كلمة « لا » ولو فرض صحة نسخة الوسائل ايضاً فهي 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 تعرضها لكلا الحكمين تصير اعم لدالاتها على الجواز فيما لا يأكل و على عدمه فيما يأكل مطلقاً فيخصص بما اذا كان مسوخاً لعدم الجواز في المسوخ بكلا قسميه اعني ما كان آكلًا و مالم يكن ، ولو سلم كون النسبة بينهما مع ذلك عموماً من وجه فنقول لا يمكن الاخذ برواية ابن مقاتل و اخراج المسوخ آلا كل اللحم بسببها عن الرواية المعللة بكونه مسوخاً ، وذلك لان القاعدة في باب العموم من وجه هي انه لو كان تقديم احد العامين على الاخر في مورد الاجتماع موجباً لطرح الاخر رأساً دون العكس وجب تقديمه مالا يلزم من تقديمه طرح الاخر بالمرّة ، ففي المقام لو قدمنا رواية مقاتل لزم عدم العمل بالتعليل بالمسوخية لان ما كان من المسوخ آكل اللحم يكفي في ثبوت الحكم فيه كونه آكل اللحم و مالم يكن آكل اللحم لم يكن مشمولاً للحكم اصلاً فذكر

(فى عدم اختصاص المنع بما له نفس سائلة)

-١٤١-

المسوخية (ح) مستدرك ، و اما العكس اعنى تقديم رواية المسوخية فلا يلزم منه اللغوية فى التعليل بكونه آكلاً وان كان موجباً لرفع اليد عن ظهور هذه العلة فى الانحصار لكن دلالتها على الثبوت عند الثبوت باق بعده و هى كافية فى ارتفاع اللغوية ، (اقول) فرض كون النسبة بين الخبرين العموم المطلق و لو مع تعرض خبر ابن ابي حمزة لكلا الحكمين مشكل جداً ، فالصواب فى الجواب عنها ايضاً ما تقدم من اجمال خبر ابن ابي حمزة بسبب اختلاف النسخ الموجب لسقوط الاستدلال به لو لم 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 كما هو واضح فاصل المسئلة لا اشكال فيها وان كان التقريبات المذكورة غير وافية بالمراد والحمد لله .

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

الامر الثانى هل المنع عن لبس ما لا يؤكل فى حال الصلوة يختص بما يكون ذات نفس سائلة ؟ او يعم ما لا نفس له ايضاً ؟ وجهان اقواهما الثانى وان قلنا فى الميتة بالاختصاص و ذلك لعدم جريان ما قلنا فى باب الميتة فى المقام وتفصيل 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 نعيثها بدعوى ان مورد السؤال فى تلك العمومات ظاهر فى ان جهة السؤال عنها هى حيثية نجاستها و الا فلولا نجاستها لم يكن وجه عند السائل عن ما نعيثها حتى يسأل ويدل على ذلك مسلمية عدم البأس بالصلوة فيها مع الجهل بكونها ميتة مع انها لو كانت مانعة من حيث كونها ميتة لا من حيث النجاسة اما كان لصحة الصلوة فيها مع الجهل وجه وذلك بخلاف ما لو قلنا بكون ما نعيثها من حيث النجاسة ضرورة دلالة كل ما يدل على صحة الصلوة مع الجهل بالنجاسة على عدم البأس بالصلوة فيها مع الجهل بها فمسلمية صحة الصلوة معها جهلاً مع عدم دليل بالخصوص على صحتها مع الجهل بها يدل على ان مانعيتها ليست الا لاجل نجاستها فلا يشمل ميتة ما لا نفس له لعدم نجاستها (فتأمل) او لاجل دعوى انصراف العمومات المانعة فيها بما يكون مصنوعاً من ذى النفس لعدم معهودية

اصطناع المسئول عنه في تلك العمومات عن غير ذى النفس كما قد مناه و لو قلنا 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 شيئ مالا يؤكل و ما ورد فى جواز الصلوة فى الخبز حيث ان استثنائه بالخصوص من الحيوانات البحرية دال على عموم المنع بالنسبة الى غيره من الحيوانات البحرية الغير المأكول لحمه فيدل على عموم المنع بالنسبة الى مالا نفس له بقرينة نقل الشهيد الثانى (قده) بان الحيوانات المائية كلها مالا نفس لها الا التمساح ، ولو كان المنع مختصاً بنى النفس لما كان لاختصاص الاستثناء بالخبز 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 وظيفه الشارع بل انما وظيفته بيان حكم القسمين والتشخيص انما هو وظيفه العرف ولا اشكال فى حصول الاعتماد باقوال الماهرين فى فن علم الحيوان و يكون قولهم حجة فى ذلك و عدم استقصا فهم لجميع الحيوانات البحرية فيحتمل ان يكون فى البحر المحيط حيوان ذو نفس غير مضر بما ادعيناه للاعتماد باستقصائهم بالنسبة الى ما يكون مورداً للابتلاء فان قلت قوله (ع) فى ذيل موثقة ابن بكير ذكاه الذابح او لم يذكره يدل على اختصاص المنع بنى النفس و انه هو المقسم لما يجوز لبسه فى الصلوة و مالا يجوز و ذلك لعدم وقوع الذابح على غير ذى النفس قلت اما أولاً فيمكن ان يكون المراد من قوله (ع) الذابح او الذابح على اختلاف النسخ كناية عن المذكى ومن المعلوم وقوع التذكية على غير ذى النفس و ان لم تكن بالذابح 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 بالذابح فالتعبير بالذابح يمكن ان يكون لغلبة الا بتلاء بما يقع عليه التذكية و بيان عدم الجواز فى غير المأكول الذى يقع عليه التذكية فلا دلالة فيه على الجواز فى غير المأكول الذى لا يقع عليه الذكاة فتلخص

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

الامر الثالث هل المنع مختص بما يكون له اللحم ممالا يؤكل او يشمل ممالا لحم له ايضاً كالبق و القمل ونحوهما وجهان اقواهما الاول وذلك لانصراف العمومات المانعة الى ما يكون له اللحم كما يظهر من قوله عليه السلام (لا تصل في وبر ممالا يؤكل لحمه) و نظائره الظاهرة فى المنع عما يكون له اللحم و كان حراماً . وتوهم دلالة صدر موثقة ابن بكير حيث عبر (ع) فيه بكون الحيوان مما يحرم اكله بدون ذكر اللحم فيه الشامل لما يؤكل بنحو البالغ ممالا لحم له ، و وجود لفظ اللحم فى غيره لا يقتضى تقييده به بعد فرض شمول ذلك لذى اللحم وغيره غاية الامر عدم دلالة غير الموثقة مما ذكر فيه اللحم على ذلك . مدفوع بان الظاهر ولو بقرينة السياق كون المقسم فى الموثقة ايضاً هو الحيوان الذى يكون له اللحم و هو المقسم لما يؤكل و ممالا يؤكل كما يشعر به قوله (ع) اذا علمت انه ذكى ، و قوله (ع) ذكاه الذابح وقوله (ع) وان كان مماليئ كل لحمه (الخ) حيث عبر باكل اللحم فى هذا القسم الذى هو قسيم لما يؤكل فكيون الظاهر فى ان القسم الاخر هو ايضاً مما يكون له اللحم مضافاً الى السيرة القطعية فى الصلوة مع القمل ونحوه من هوام البدن بحيث لم يسمع المنع من احد ولولم يكن الاجتناب عنه حرجاً فضلاً عما يلزم معه الحرج . و على ما دل على الجواز مع الصلوة فى التحرير الممتاز مطلقاً والخالص منه للنساء مع كونه ممالا يؤكل و ما دل على الجواز مع اللؤلؤ مع كونه ايضاً محرم الاكل لذى اللحم له . قيل بل وما دل على جواز تلييد الشعر بالشمع للمحرم الدال على جواز الصلوة فيه ايضاً مع كونه من فضلات النمل الممنوع اكلها و هى ممالا لحم لها . لكن فى دلالته تأمل بل منع كمالات يخفى . و كيف كان ففيما تقدم عنى و كفاية فالمسئلة صافية والحمد لله .

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

مضافاً الى ما دل على جواز وصل الشعر بشعر غيره، وعلى جواز اخذ سن الميت و جعلها مكان السن، و جواز الصلوة في الثوب المستعار مع عدم انفكاره غالباً من عرق لابس او لعابه و نحوه خصوصاً في الصيف .

لكن في دعوى الانصراف تأمل (فح) لو عمل من شعر الانسان ما يصدق عليه اللباس عرفاً ففي صحة الصلوة معه اشكال وفي الجواهر حكم بالمنع عن الصلوة فيه بعد تسليم الانصراف، نظراً الى دعوى شرطية المأكولية في ما يصلى فيه قال (قده) فخرج الانسان مما لا يؤكل لا يقتضي تحقق الشرط (الى ان قال) فاللباس المنسوج من شعر الانسان مثلاً يمنع لا لتحقق المانع بل لانتفاء الشرط . وفيه مضافاً الى ما سيأتى من فساد جعل المأكولية شرطاً لظهور الادلة في مانعية غير المأكول و امتناع اجتماع مانعية غير المأكول مع شرطية المأكول ملاكاً و خطاباً و اثرأ كما سيأتى تحقيقه . انه لا فرق بين اعتبار الشرط و اعتبار المانع من هذه الجهة اذا انصراف على تقدير تسليمه ثابت ولو على الشرطية بمعنى ان الشرط هو المأكولية اذا كان من اجزاء غير الانسان و المقسم هو الحيوان اقتصاراً عن الانسان فهذا المقسم حلاله شرط و حرامه مانع و اما اذا لم يكن اللباس منه بان كان من النبات او من الانسان او غيرهما فلا يدخل في القسمين ، فالصواب هو ما ذكرنا من التامل في اصل الانصراف فتأمل .

الامر الخامس لا اشكال في عموم المنع بالنسبة الى المالا يكون ساتراً بالفعل اذا كان ماتم الصلوة معه كالقباء المأخوذ من غير المأكول الملبوس فوق الثوب المصنوع من المأكول . وهل يعم المنع بالنسبة الى ما لا يتم معه الصلوة كالجورب و التكة و القلنسوة ام لا ؟ وجهان بل قولان اقواهما الاول لاطلاق العمومات و معاهد الاجماع بل ظهور موثقة ابن بكير في العموم المستظهر من قوله (ع) اذا كان مملاً يؤكل فالصلوة في وبره و شعره و صوفه و روثه و بوله و كل شئ منه فاسدة حيث يظهر من ذكر الروث و البول و التعميم بعدهما بلفظة الكل، عدم اختصاص المنع بما يتم معه الصلوة ، و لخصوص خبر ابن مهزيار و رواية ابن اسحق، وفيها كتب (ع) في الجواب عن الصلوة في الجورب المعمول من وبر الارانب : انه لا يجوز الصلوة فيها . و ما دل على عدم جواز الصلوة في الخبز المغشوش بوبر الثعالب مطلقاً مع العلم باصطناع ما لا يتم الصلوة به منه ايضاً كالقلنسوة و نحوها، فلا يضر بالقول بعموم المنع ما رسله في كشف اللثام عن الرضا (ع) الدال على جواز الصلوة فيما لا يتم 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 . وتمييز ذلك يتم ببيان صور الاولى فيمايلقى فى اللباس قبل نسجه ثم ينسج بحيث يصير غير الماكول مستهلكاً فى الماكول كما اذالقى 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 لمطبخ البدن بفضلاته . اما الصورة الاولى فلا ينبغي الاشكال فى جواز الصلوة معه لانه بسبب الاستهلاك لا يعد ملبوساً عرفاً ووجوده الواقعى العقلى بالنظر الدقيق غير مضر بعد عدم صدق لبسه ولا الصلوة فيه عرفاً لوضوح كون المناطق فى الخطابات ما هو المتفاهم فى العرف كما انه يجوز اكل ما استهلك من اجزاء غير الماكول اذا وضع فى الماكول كاترياق ولو فرض استهلاك الاجزاء الماكولة المحللة ايضا 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 وكذا لو اريقت فى الترياق مثلاً فكل مستهلك يرتفع حكمه بعد الاستهلاك الا النجس . فتلخص انه لا يصدق على اللباس الذى خيط بما استهلك فيه شعر من غير الماكول ، انه مما فيه اجزاء مالا يؤكل عرفاً فلا مانع من الصلوة فيه: وربما يقال بمنع الاستهلاك فى المقام اذهو عبارة عن تبدل الصورة النوعية التى بها شئىة الشئى بصورة اخرى الذى لا يكون متحققاً فى المقام للقطع ببقاء تلك الشعرات فى اللباس بهويتها الشخصية وان لم تكن متميزة بالنجس مضافاً الى ما ورد من عدم جواز الصلوة فى الخز المغشوش الشامل باطلاقة صورة عدم تميز وبر الثعلب . واما جواز شرب الماء المخلوط بالتراب فلا يمكن ان يكون من باب استهلاك التراب فيه قطعاً لبقائه بلاشكل كيف وقد يصير منشاء للشك فى صدق الماء عليه .

بل لابد من الالتزام بتخصيص المنع عن اكله بغير مورد اختلاطه بالماء . هذا . ولكن لا يخفى ما فى منع الاستهلاك فى المقام ، والمنع عن الغز 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 وعدمه معها وجهان ففى الجواهر كصريح المدارك هو الاول والاخرى 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 مالا يؤكل لحمه ولا يمكن ارادة الظرفية الحقيقية من كلمة «فى» فهذه الفقرات وان امكن ذلك فى غيرها اعنى قوله فى صوفه وشعره ووبره اذلا معنى لوقوع الصلوة فى الروث والبول على نحو الظرفية الحقيقية فيحتاج فيها الى ارتكاب احوال امور الاول ان يقال باستعمال لفظه «فى» فى معنى «مع» مجازاً وهو المنقول عن الوحيد البهبهاني قدس سره فى حاشيته على المدارك . الثانى ان يلتزم بالاضمار فى الروث والبول 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 . وبهذا صحح الصلوة فى الشعرات الملقاة على اللباس لعدم صدق الصلوة فيها على نحو الظرفية الحقيقية وقال ان الاضمار اولى مما ذكره الاستاذ 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 ذكرناه يلزم اختلاف السياق وهو خلاف الظاهر ضرورة ان المناسق 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 في اول الفقرات فقط نعم لو ذكرت في بقية الفقرات او في خصوص الروث والبول وشبههما مكررة لكان للالتزام بالمجازية في خصوص الروث ونحوه وجه وان كان بعيداً لكنه ليس كذلك في الرواية واما الالتزام بالاضمار ففيه مضافاً الى انه خلاف الاصل بعد امكان ارادة المعنى الحقيقي التوسعي انه يلزم منه اختلاف السياق مع ان حقيقة الاضمار ليس هو ما يتوهم من تقدير مضاف يكون مدخولاً لكلمة «في» او متعلقاً للفعل في 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 في المحاورات كما في اسئل البلد ونحوه وكيف كان فلاضمار معنى بعيد لا يصار اليه الا بقرينة قطعية وهي عدم صحة المعنى الابتكاري العناية وهي مفقودة في المقام لصحة المعنى بلا حاجة الى الاضمار بان يلتزم بالامر الثالث فيجعل لفظة «في» على حقيقتها وهي الظرفية في جميع الفقرات مع اتساع في الظرفية وهذا هو المتعين و توضيح ذلك ان المعاني الحرفية عبارة عن ربط خاص بين المرتبطين وضعت تلك الحروف للدلالة عليه فخصوصية كل ربط منشاء اوضع حرف للدلالة عليه في مقام الافادة فالربط الخاص الذي هو مدلول كلمة «في» هو الربط القائم بين الشئ وظرفه سواء كان من مقولة الابن مثل جلست في المسجد او من مقولة «متى» مثل نصرت زيداً في يوم الجمعة ثم الظاهر منها هو الظرفية الحقيقية فاذا لم يمكن ذلك ازم حملها على الاتساعية فنقول للظرفية الاتساعية درجات منها ان يجعل الظرفية اعم من الاصلية والتبعية نظير تبعية المعاني التبعية للمعاني النفسية الاصلية و تبعية توابع الدار لها في البيع ونحوه فالشعرات الملقاة على اللباس ظرف لوقوع الصلوة فيها تبعاً لوقوعها في اللباس فيصح اسناد الظرفية اليها حقيقة بتلك الاضافة الاتساعية ولا يخفى انه لا تجرى هذه الدرجة من التوسع في الشعرات الملقاة على البدن اذ لا تكون تبعاً لما هو ظرف كما هو واضح . ومنها ان تجعل الظرفية بمعنى تشمل مطلق الملابس ويسند الظرفية بادنى ملابس ولو بان كان معه لا بان تستعمل لفظة «في» في معنى المصاحبة بل باتساع الظرفية بحيث تشمل ذلك فتعم الموثقة الشعرات الملقاة على البدن وتلطف البدن بالروث والبول بل والمحمول من كل منهما اذا كان محمولاً بلا واسطة واما اذا كان محمولاً بواسطة شئ اخر كما اذا وضع في قارورة ووضعت القارورة في حبيه

فلاتعمه لعدم الملازمة (ح) . ومنها . ان تجعل الظرفية اوسع من ذلك بحيث تشمل المحمول بواسطة ايضاً بان تعم معنى المصاحبة مثلاً . 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 شئ منه) ولا اشكال فى شموله لمثل العظم وانه لا يمكن ارادة الظرفية التبعية فيها فاللازم هو حمل الظرفية فى جميع الفقرات على ما يعم حملها معه فى الصلوة ولو كان على البدن او كانت محمولة معه حفظاً لوحدة السياق . فان قلت انما يلزم حمل الظرفية على هذه الدرجة من التوسع لمكان عمومية قوله (كل شئ) لمثل العظم فلم لا يجعل صدر الموثقة الظاهر فى الظرفية الحقيقية او الاتساعية التبعية قرينة على تخصيص الذيل بما يكون قابلاً لحدى الظرفيتين و(ح) فلا تشمل الرواية مثل الشعرات الملتصقة على البدن ولا العظم المحمول فلنا المقام من قبيل تخالف الصدر والذيل كما فى قوله لا تضرب احداً حيث ان الفعل ظاهر فى اختصاصه بالاحياء والمتعلق ظاهر فى العموم فقول انه يؤخذ بظهور الفعل ويخصص به المتعلق وقيل بالاخذ بظهور عموم المتعلق ويجعل ذلك قرينة على تعميم الفعل وقيل انه يؤخذ بظهور الصدر مطلقاً سواء كان الفعل او متعلقه ويجعل قرينة على التصرف فى الذيل لكن الانصاف عدم اطراد شئى منها بل تختلف باختلاف الموارد ، ففى المثال ، الاظهر هو تخصيص المتعلق لظهورية اختصاص الفعل بالاحياء ، وفيما نحن فيه يؤخذ بعموم كلمة « كل شئ » وتجعل قرينة على اتساع الظرفية فى جميع الفقرات حفظاً لوحدة السياق و ذلك لظهورية كلمة (كل شئ) 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 المأكل 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 الظرفية الاتساعية لكلا القسمين مضافاً الى اباى الدهن 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 محمولاً بلا واسطة كالعظم اذا كان في جيبه (و اما المحمول مع الواسطة) فشمول الموقوف له مشكل لعدم صدق الظرفية رأساً بل الربط بين المصلي ربط خاص يكون مدلولاً لباء المصاحبة الذي لا يكون مدلولاً لفي وقد قلنا ان كلمة في لا تكون مجازاً في الرواية في معنى المصاحبة و ذلك لعدم الداعي الى الحمل على المعنى المجازي بعد امكان المعنى الحقيقي فدلالة « في » على الشمول للمحمول مع الواسطة ممنوع (فان قلت) قوله « كل شيئ » كما انه عام بالنسبة الى العظم ونحوه كذلك له عموم بالنسبة الى ما كان محمولاً مع الواسطة فيجعل هذا العموم قرينة على التصرف في مفاد كلمة « في » بحيث يشمل معنى المصاحبة (قلنا) لقوله (ع) « و كل شئ منه » عموم افرادي مستند الى الوضع و اطلاق احوالي مستند الى الاطلاق فهو بعمومه يشمل مثل العظم ونحوه و باطلاقه يشمل المحمول مع الواسطة فشموله له انه هو بالاطلاق لا بالعموم ولا موجب لتقديم الاطلاق على ظهور كلمة « في » في الظرفية كما كان في تقديم ظهور عمومه على ظهوره بل الامر في هذا المورد بالعكس لان ظهور « في » في الظرفية وضعي وظهور المتعلق اطلاقي وقد عرفت انه يقدم الاول على الثاني . .

ثم انه ربما يتوهم معارضة الموثقة مع صحيحة ابن عبد الجبار الدالة على جواز الصلوة فيما لا تتم معه الصلوة من غير المأكول وفي الوبر منه الملقى على اللباس ففيها كتبت الى ابي محمد (ع) هل يصلى في قلنسوة عليها و بر مالا يؤكل لحمه او تكة حرير او تكة من وبر الارنب فكتب لا تحل الصلوة في الحرير المحض، وان كان الوبر ذكياً حلت الصلوة فيه . . لكنه من دفع بمعارضتها مع مكتبة الهمداني الدالة على عدم جواز الصلوة في الثوب الملقى عليه الوبر والشعر من غير المأكول و خبر علي بن مهزيار وابن اسحق الدالين على عدم جوازها فيما لا تتم به الصلوة مما لا يؤكل ، وتوضيح ذلك انه اذا ورد عام مثل اكرم العلماء ثم ورد مخصص مثل لا تكرم فساقهم فالنسبة بينهما تكون بالعموم المطلق المقتضى لحمل العام على الخاص من غير تأمل فاذا ورد خاص اخر مثل لا تكرم 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 والعدول

لا يبقى رد للعام اصلا ، فلا بد من ملا خطتهما معامع العام و غير خفى ان نسبتها معامعه تكون بالتعارض التباينى فلا بد من اعمال المرحجات ، و هكذا فيما نحن فيه فان صحيحة ابن عبد الجبار مشتملة على حكيمين احدهما جواز الصلوة فى اللباس الملقى عليه شئى مما يؤكل و الثانى جوازها فى مالا تتم الصلوة معه ممالا يؤكل و يعارضها فى الحكم الاول مكتابة الهمدانى وفى الثانى الخبران المذكوران فلو خصص عمومها بكل واحد منها لم يبق لعمومها فرد فاللازم ملاحظة النسبة بينها و بين المكتابة والخبرين معاً فمع تعارضها معهما و وصول النوبة الى اعمال المرحجات يكون الترجيح مع المكتابة 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 الوبر فانه مع كونه خلاف الاجماع موافق « على ما قيل » لمذهب احمد بن حنبل المعاصر مع الرضا (ع) و اشتهار مذهبه فى زمان العسكرى (ع) المسئول عنه فى الصحيحة ، و احتمال التقية فى مكتابة الهمدانى والخبرين بعيد و ذلك لاستدعا السائل فيها الجواب من غير تقية ، و لو فرض تساويها فى ذلك فالمرجع هو عموم النص المعمول به مثل موثقة ابن بكير و نحوها الدالة على عموم منع الصلوة فيما لا يؤكل .

الامر السابع انه استثنى عن عموم مانعية مالا يؤكل لحمه شيان : السنجاب والخز ، وقد وردت الاخبار فى استثنائهما كما مر عليك بعضها فى الامر الاول ، اما السنجاب فلا اشكال فى تبين موضوعه و انه ما هو 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 فالاحوط هو الاجتناب عن لبسه فى حال الصلوة ، و اما الخز ، فجواز الصلوة فيه اجماعى و قد تضافرت 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 و وبره الطف من وبر الارب و لذا قد يغش به ويدس فيه ولهذا كان يقع

الاشتباه في حكمه و كانوا يسئلون عن حكم المغشوش منه ، وقديؤخذ اللباس من جلده ايضاً كالغزو ، ففي المروى في الكافي عن ابن ابي يعفور قال كنت عند ابي عبدالله عليه السلام اذ دخل عليه رجل من الغزاذين فقال له جعلت فداك ما تقول في الصلوة في الغز فقال عليه السلام لا بأس بالصلوة فيه فقال له الرجل جعلت فداك انه ميت و انه عاجي و انا عرفه فقال له ابو عبدالله (ع) انا اعرف به منك فقال الرجل انه عاجي و ليس احد اعرف به مني 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 تمشي على اربع و ليس هو في حد الحيتان فتكون ذكوته خروجه من الماء فقال له الرجل اي والله هكذا اقول فقال له ابو عبدالله (ع) فان الله تعالى احله و جعل ذكوته موته كما احل الحيتان و وجعل ذكوتها موتها (انتهى) . . . وهو نص في كونه حيواناً بحرياً يصطاد من الماء و ظاهره كونه مما يؤكل لحمه ، لكن قال في الوسائل : ذكر جماعة من علمائنا انه ليس المراد هنا حل استعمال لحمه بل حل جلده و وبره و الصلوة فيها ، و المروى في الكافي ايضاً عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سئل ابا عبدالله رجل و انا عنده عن جلود الغز فقال (ع) ليس به بأس فقال الرجل جعلت فداك انها عاجي و انما هي كلاب تخرج من الماء ، فقال ابو عبدالله (ع) اذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء فقال الرجل لا قال ليس به بأس . و المحكي عن حبل المتين انه لا خلاف بين الاصحاب في جواز الصلوة في و بر الغز و المشهور في جلده ايضاً ذلك و نسب الى ابن ادريس المنع منه ، و كذا العلامة في المنتهى و قد اختلف في حقيقته ف قيل انه دابة بحرية ذات اربع اذا فارقت الماء ماتت ، و قال في المعبر حدثني جماعة من التجار انه (القندس) و لم اتحققه ، قال في الذكرى لعله ما يسمى في زماننا بمصر (و بر السمك) وهو مشهور هناك (انتهى) و لا يخفى ان هذا المصداق غير موجود في زماننا لشهادة التجار بان ماهو المعمول في هذا الزمان الموسوم بالغز حيوان يرى يقع عليه الذبح و ان ما هو المعروف الان بالغز ليس مما يصنع من وبره الالبسة و شمول حكم الغز لما هو الان موسوم به مشكل ، بل هذا مما يشك في كونه ما كولا فيشملة حكم المشكوك في كونه مما يؤكل و لا يصح التمسك باصالة عدم النقل في اثبات كون الموسوم بالغز في هذه الازمنة من مصاديق الغز في زمان

صدور الروايات لان مورد التمسك بها انما هو فيما اذا علم المعنى اللغوي ثم استعمل اللفظ في معنى لا يعلم انه هو المعنى اللغوي فيتمسك بالاصل ويثبت به كون المعنى المستعمل فيه هو المعنى اللغوي وهذا الملاك لا يوجد في المقام وذلك للمقطع بكون المراد من اللفظ غير ذاك المعنى في زماننا واثبت استعمال لفظ الخز في هذا المعنى الموجود في زماننا ايضاً مثلاً استعماله فيما يصطاد من البحر، بالاستصحاب القهقري، فاسد لعدم الدليل على حجتيه (فح) لا يمكن التمسك في جواز الصلوة في الخز والاجماع المنعقد عليه ، فيكون الحكم باستثنائه مشكلاً كما في السنجاب.

الامر الثامن انهم قد ذكروا في باب الخزان يكون خالصاً من و برالارانب فيقع الكلام في المراد من الخلو هل هو حقيقي بحيث لو اختلط معه شيء يسيّر منه غير معتد به لكان مضراً او يكفي فيه كونه خالصاً عرفاً. ولا بد في تحقيق ذلك من تهديد مقدمة ، و هي ان التسامح العرفي قد يكون في مفهوم اللفظ وقد يكون في مصداقه ، و الاول كمفهوم الماء ، حيث ان العرف يطلقونه على ماء الزاج و الكبريت بمعنى ان المفهوم منه عندهم او سعه مما هو معناه واقعاً ، فماء الزاج مثلاً ليس بماء حقيقة لكنه عند هم ماء لانهم يفهمون من لفظ الماء معنى اشمل مما هو معناه حقيقة ، والثاني كاسامي الاوزان ، كالمن فانه موضوع للوزن المعين والمفهوم منه عند هم هو ذلك القدر المخصوص الا انهم يتسامحون فيما كان اقل منه او از يد يسيّر فيطلقون عليه لفظ المن بلحاظ كون هذا المقدار من التفاوت عند هم كالمعدم فكان الناقص او الزائد عند هم هو القدر المعين المفهوم من اللفظ ثم ان لازم كون الخطابات واردة على طبق المفاهيم عند العرف هو حجية تسامحهم في المفهوم فاذا ثبت للماء حكم يشمل ما يطلق عليه الماء عند هم ولو لم يكن كذلك حقيقة ، و اما تسامحهم في المصداق فلا دليل على حجتيه بعد تبين المفهوم عند هم و كون اطلاقه على ما ليس بمصداق عندهم بلحاظ تنزيلهم اياه منزلة المصداق و ذلك بعين ما قلنا في حجية مسامحتهم في المفهوم من ان الخطابات واردة على طبق متفاهماتهم و المفروض انهم لا يفهمون من هذا اللفظ معنى يشمل الذي لا يروونه مصداقاً و يكون المصحح عند هم في اطلاقه عليه تنزيهه منزلة المصداق ولا دليل على اعتبار هذا التنزيل ، و اذا ظهر ذلك فنقول اذا علم ان المورد من قبيل ما يتسامح فيه العرف

مفهوماً او مصداقاً فهو ، و مع الشك فيه فالمرجع هو الاصل العملي ، لصيرورة اللفظ مجعلاً ، فهل المفهوم من «الخالص من الشئى» بعد العلم بصحة اطلاقه على المختلط بغيره اختلاطاً يسيراً محكوماً بالعدم ، من قبيل ما يتسامح فيه مفهوماً كمفهوم الماء ؛ او من قبيل ما يتسامح فيه مصداقاً كمفهوم المن ؛ او يكون مشكوكاً فيه لا يدري من اى القسمين ؟ الاقوى بالنظر هو الثاني وذلك لعدم انسباق الذهن عند اطلاق «الخالص الى معنى غير ما هو 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) لا تجوز الصلوة فيه بعد فرض عدم صدق الخالص عليه عرفاً ؛ نعم لا يبعد دعوى صدق الخالص فيما اذا كان الخليط مستهلكاً غير متميز ولا محسوس ، ضرورة ان المفهوم من الخالص هو ما لم يكن مع الخليط ، وما كان من الخليط غير محسوس لا يضر فى صدق الخلوص عليه ، لكن الاستاد فى الدرس تنظر فيه وذهب الى عدم جواز الصلوة فى المستهلك منه وفرع عليه عدم جوازها فى اللبسة المعمولة فى بلاد الكفر ولومن القطن (بناء على القول بعدم جوازها فى اللباس المشكوك فيه) لطروا الشك غالباً فى التفاف شعرات من غير المأكول معها عند نسجها ، اقول وفيما ذكره نظر واضح فانه مضاناً الى نفي البائس عنه مع الاستهلاك ان دعوى الشك الغالبى ممنوع جداً ، كيف ؟ ولا يحصل الوهم ايضا للقطع عادة او الظن المتأخم به بعدمه مضافاً الى حصول الغفلة غالباً فيدخل فى مسئلة الجاهل بالموضوع وسيأتى حكمه .

الامر التاسع الاقوى عدم جواز الصلوة فى الخبز المغشوش بوبر الارانب ، وماورد فى جوازها فيه من الروايتين مطروحة باعراض الاعجاب عن العلم بهما ، وهذه المسئلة ايضاً غير مورد للابتلاء بعدما تقدم من عدم شمول حكم الخبز للموسوم به فيهذا الزمان ؛

الامر العاشر انه قد ورد بعض الروايات فى استثناء امور اخر من غير المأكول سوى الخبز والسنباب كالشعالب والارانب والفنك والحواص الخوار زمية ، لكنها مطروحة باعراض الاصحاب عنها وكونها واردة فى مقام التقية لكون الجواز فيها من

مذهب العامة ؛ ومعارضتها بروايات اخردالة على المنع وقد حمل بعض روايات الجواز على مورد الضرورة بمعنى انحصار اللباس فيه ولولم يكن فى لبسه اضطراب وكان متمكناً من الصلوة عارياً ، وفيه انه مخالف لما عليه الاصحاب من وجوب الصلوة عارياً (ح) . (وحملها) على ما اذا كان مضطراً فى اللبس ليردونحوه (ابعد) لعدم اختصاص الجواز بالمذكورات فى حال الضرورة ، ؛ يجوز لبس كـ محرم اضطراب الى لبسه حتى التحرير والمغصوب فلا قوى 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 بقاءه : لم ار من تعرض للمثلة من الاصحاب الا العلامة (قده) فى بعض كتبه والمحقق القمى (قده) فى بعض اجوبة مسائله بالنسبة الى الموطوءة وشارب لبن الخنزيرة ، وتحقيق الكلام ان يقال ان الحيوان المحرم اكله عرضاً على اربعة اقسام (١) الموطوءة (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 معرناً الى الانواع المحرمة كالارنب والثعلب ونحوها ، ومقتضى ذلك عدم البأس بالصلوة فى ما يحرم عرضاً كالموطوءة من الغنم لعدم كونها من الانواع المحرمة ، وظاهر جملة من الادلة المانعية هو الاول مثل الدليل الدال على النهى عن الصلوة فيما لا يؤكل ، 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 الا بدتكون اجزائه مانعة كما هو الشأن فى الموطوءة وشارب لبن الخنزيرة ، حيث انهما ينقلبان بالرحلى 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 المدارني التبعية في الحيوانات على الام دون الفحل عند العرف، ولكن الظاهر عدم الفرق في 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 به دلالة الاخبار على حرمة نسله، هذا في الموطوء والمتغذى بلبن الخنزيرة (واما الجلال) فحيث ان الحرمة فيه ليست دائمة ولم تنقلب ذاته عما كانت عليه من الحلية وانما عرضته الحرمة موقنة قابلة للازالة بالاستبراء، فمقتضى القاعدة هو القول بعدم المانعة في صوفه وغيره مما لا تحله الحيوة، وذلك لانه كان قبل الجلل محكوماً بالحلية وجواز الصلوة في 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 للشئ المحرم (كما في الاكل في المخصصة) لا يوجب خروجه عن مانعة اجزائه عن الصلوة فيها كذلك الحرمة العارضة للشئ المحلل لا يخرجها عن تحت الحكم بجواز الصلوة في صوفه بل النظر الدقيق يفضي الى القول بان المنع من اكل لحم الحيوان الجلال انما هو لقذارته المكتسبة عن اكل العذرة حيث لم يحصل للعذرة في بدنه كمال الاستحالة، ولعل عدم حصولها انما هو لخصوصية في عذرة الانسان دون سائر العذرات وبقية النجاسات ولذا اختص الحكم بها من بينها، فعلى هذا فيتضح الفرق (كمال الاتضاح بين الحرمة العارضة من الجلل وبين الحرمة الناشئة عن الموطوءة او شرب لبن الخنزيرة ويعلم تمام المقايسة بين الحرمة الحاصلة من الجلل والحلية العارضة للحيوان المحرم بسبب المخصصة .. هذا .. واما الصلوة فيما تحله الحيوة منه كالجلد فهو ايضاً كذلك وان لم يكن الحكم فيه بذلك الظهور .. واخفى منه حكم جواز الصلوة في لحمه بحمله معه في الصلوة ومقتضى القاعدة في الجميع وان كان هو الحكم بالجواز لما ذكرنا، لكن لما لم يكن الفرع المذكور معنوياً في كلام الاصحاب ولم ينقل اليان من احد منهم فتوى بالجواز، فلا ولي الاحتياط عنه فراراً عن التفرد بالفتوى والله العالم.

وهل الاصواف الموجودة على ظهر الموطوءة والمتغذى بلبن الخنزيرة قبل صيرورتهما كذلك ملحقة باجزائهما الحادثة بعد ذلك اولاً؟ وجهان الظاهر من المحقق القمي قدس سره في بعض اجوته هو الثاني، ولكن الاقوى هو الاول لصديق

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

الامر الثانى عشر انه قد ظهر من مطاوى ما تقدم من الامور اثبات التلازم بين حرمة اكل لحم الحيوان و بين فساد الصلوة فى اجزائه ، و هذا اصل فى باب الصلوة يعبر عنه باصالة التلازم بينهما فى الجملة المستفادة من الادلة المتقدمة الا ما خرج بالدليل كالخزو السنجاب على اشكال قد عرفته سابقاً ، ثم ان تفصيل الكلام فى فساد الصلوة فى اجزاءها لا يؤكل لحمه يحتاج الى بسطه فى طى مطالب (الاول) انه هل فساد الصلوة فى غير المأكول مستند الى مانعيته ؟ او الى فقد ان شرطها الذى هو المأكولية لتحقق التضاد بينهما و انه عتد وجود احدهما للضدين يكون الاخر معدوماً لامحالة قضاء للضديه ؛ او انه مستند اليهما معا بكون المأكول شرطاً و غير المأكول مانعاً ؛ وجوه ، ذهب صاحب الجواهر (قده) الى الاخير ، و توضيح ذلك ان العلامة (قده) استدلل على فساد الصلوة فى السائر المشكوك فى انه من المأكول ، بان المأكولية شرط و الشك فى الشرط شك فى المشروط ، والظاهر منه كون الشرط منحصراً بالمأكولية بالسائر فلا تفسد الصلوة فى غير المأكول اذا كان مملاً تيم به الصلوة ، و يحتمل ان يكون مراده اختصاص الشرطية بالسائر وتعميم المانعية بالنسبة الى غيره لو كان قائلاً بالجمع بينهما كما هو مختار صاحب الجواهر (قده) كما يأتى لكن الاول اظهر ، ثم انه اورد على العلامة (قده) فى المدارك بما حاصله ان المستفاد من الادلة هو مانعية غير المأكول لشرطية المأكول ، و اورد عليه الوحيد البهبهاني (قده) فى الحاشيتيه بما حاصله نفى الفرق بين شرطية المأكول و مانعية غيره

فكما ان الاول يحتاج الى الاحراز فكذا عدم الثانى لكون الشك فى وجود المانع شكاً فى المحصل بعد القطع بالاشتغال فلا بد من احراز الفراغ ومع الشك فى وجود المانع لا يكون عدمه محرزاً ، و اورد عليه صاحب الجواهر (قده) (بعنوان المحاكمه بينهما) بان عدم المانع يمكن احرازه بالاصل ولولم يكن له حالة سابقة ، والظاهر ان مراده من اصابة 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 والمترائى 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) هو شرطية المأكول فى اللباس فقط و مانعية غير المأكول مطلقا و لذا افتى فى النجاة بعدم جواز الصلوة فى السائر المشكوك فيه بل مطابق الملبوس اذا كان مشكوكا فيه و بصحتها فيما اذا شك فى كون ما على اللباس من الرطوبة و نحوها من المأكول 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 لا يخفى ان ابقاء ظاهر الادلة الدالية على الشرطية و المانعية على حالهما و استفادتهما معاً منها متوقف على امكان الجمع بين شرطية شئى و مانعية ضده و امام امتناع ذلك بجميع مراتبه من حيث الخطاب و الملاك و الاثر فلا بد من رفع اليد عن احـد الظهورين لوقوع التعارض بينهما ، فان التعارض يتحقق بين الدليلين عند امتناع الجمع بين مقاديهما اما ذاتاً كما اذا دل احد الدليلين على وجوب شئى والاخر على حرمة ، (او من دليل خارجى) كما اذا قام دليل على وجوب الظاهر فى يوم الجمعة و آخر على وجوب الجمعه فيه و قام الاجماع على عدم وجوبهما معاً ومانحن فيه من قبيل الاول بعد ثبوت امتناع الجمع بين شرطية شئى و مانعية ضده ، والحق هو امتناع الجمع مطلقا ملاكاً و خطاباً و اثرأ ، 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 لاستقلالها

ولاتبعا سواء كانت منتزعة عن تعلق الحكم بموضوعه و هو المكلف او بمتملقه و هو فعله او عن الاسباب التى جعل المسببات الشرعية الوضعية او التكليفية عندها، (فالاول) كشرطية البلوغ والعقل ونحوهما بالنسبة الى المكلف و كمانعية الحيض و نحوه بالنسبة اليه (والثانى) كجزئية شئى للمامور به او شرطيته له (والثالث) كالماضوية التى هى شرط للمعقد الذى هو سبب احصول الملكية والزوجية مثلا ، و كالتقبل الذى هو جزء له وعدم تقدمه على الايجاب الذى هو مانع مثلا ، و الدليل على عدم قبولها للجمل هو ان الجزئية مثلا تنتزع مما هو جزء للمامور به و يستحيل صيرورة شئى جزء للمامور به الا اذا تعلق الامر بعدة امور يكون هو احدها فمع عدم تعلقه بها لا يصير هذا الشئى متصفا بكونه جزء للمامور به اصلا و مع تعلقه بها لا يمكن ان يسلب عنه مادام الامر باقيا فليس فى البين معنى يكون قابلا لان تناله يد الجعل رفعا او اثباتا لا بالجعل الاستقلالى ولا التبعية لان المجمول ولو كان تبعيا لا بدوان يكون له « ما بازاء » بحسب ماله من الوجود ، ان كان اصيلا فبالوجود الذى يليق به ، وان كان اعتباريا فبعدمه من الوجود فى عالم الاعتبار ، و ذلك كالملكية و الزوجية ونحوهما 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 و الجزئية ونحوهما فانهما ليس لهما « ما بازاء » اصلا لافى العين و لافى عالم الاعتبار سوى منشاها الذى ليس الا الامر و التكليف فانه اذا تعلق بعدة امور انتزع عن كل واحد منها الجزئية و اذا تعلق بامر مقيد بوجود شئى آخر انتزع عنه الشرطية ، او بامر مقيد بعدم امر آخر ينتزع عنه المانعية ، و اذا كان تعلقه عند تحقق ما يكون لتحقيقه دخل فى تعلقه واقفاً (كالتكليف بالصلوة عند دلك الشمس و كالملكية المجعلولة عند البيع مثلا) ينتزع عنه السببية ، و اذا لم يكن له « ما بازاء » لا يعقل تعلق الجعل به ولو تبعاً اذا المجعلول تشريعاً كالمجعلول تكوينياً لا بدوان 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 ذبها يكون له فى الوعاء المناسب له ما بازاء خارجاً ضرورة ان وجوبها صار متحققاً بعد ان لم يكن ولو كان يتبع وجوب ذبها كما

ان وجوب ذي المقدمة ايضاً كذلك فانه يصير متحققاً بالجعل بعد ان لم يكن كذلك حقيقة غاية الامر يكون جعل وجوبه اصيلاً وجعل وجوبها تبعياً لكنهما بعد الجعل كذلك وجوبان مجعولان احدهما متعلق بالمقدمة والاخر بذاتها ، وهذا بخلاف ما نحن فيه اذ ليس وراء جعل الوجوب للكل او المقيد بالا مر الوجودى او العدمى شيئى اخر يكون قابلاً للجعل اصلاً ، هذا بالنسبة الى متعلق التكليف ، وكذا بالنسبة الى موضوعه فمن توجيه الحكم الى البالغ العاقل الخالى عن موانع التكليف ينتزع الشرطية والمانعية ، وكذا بالنسبة الى الاسباب ، فمن ترتب الطهارة على الغسلتين اللتين يقع بينهما العصر بالماء الطاهر مثلاً ينتزع جزئية كل واحدة من الغسلتين وشرطية العصر ومانعية النجاسة مثلاً فالمجعول فيه عبارة عن الطهارة عند الغسلتين بذلك الوصف و الشرطية والجزئية والمانعية منتزعات من ذاك الجعل و ليس شيئى منها قابلاً للجعل ، اذا و ارد جعل جزئية احدى الغسلتين او شرطية العصر بلا جعل الطهارة المرتبة عليهما لكان محالاً ، و بعد جعلها يستحيل جعل الجزئية و الشرطية لانتراعهما من نفس جعل الطهارة بلا حاجة الى جعلهما فجعلهما تحصيل للحاصل ، و هكذا القياس فى الملكية المترتبة على العقد فان المجعول تأسيساً او امضاء هو الملكية عقيب العقد المركب من اليجاب والقبول المشروط بالماضوية ، هذا فى الشرطية و الجزئية و المانعية ، و اما السببية فمعنى كون الشئى سبباً لشيئى هو ان تيرشح منه الشئى المسبب و يكون هو جاعله ، وهذا المعنى مما يستحيل ان يجعل للاسباب الشرعية لعدم كونها علة فاعلية فالدلو ك مثلاً ليس علة و جاعلاً للوجوب بحيث يصير بسبب جعله سبباً للوجوب مشرعاً و جاعلاً له كما لا يمكن ذلك فى الجعل التكوينى بان يجعل له تعالى شريك فى اليجاد فمعنى سببية الدلو كونه مقتضياً لايجاب الشارع للصلوة عنده وهذا لاقتضاء انما هو مستند الى نفس ذاته من غير مدخلية للجعل التشريعى فيه ولو فرض استناده الى جعله التكوينى فليس فى الين امر قابل للجعل التشريعى كما هو واضح .

فتلخص من جميع ما ذكرنا ان هذا الامر منتزعة امامن تعلق التكليف بالمكلف به او من ترتبه على المكلف او من ترتب المسببات على اسبابها وانها غير قابلة للجعل لا استقلالاً ولا تبعاً ولا يكون بينها ترتب فى الاتزاع بل تنتزع عن التكليف فى مرتبة

واحدة ، (فان قلت) اذا تردد الامر بين احراز الجزء ، واحراز الشرط كما اذا دار الامر بين ان يصلى بصلوة ناقصة الاجزاء فى الوقت او بها تامة مع وقوع بعضها فى خارج فانهم ذكروا ان الاقوى تقديم احراز الجزء ، على الشرط فيؤتى بها تامة ولو وقعت بعضها فى خارج الوقت ، واستدلوا عليه بتقديم الجزء ، على الشرط عند لحاظ الامر فان اول ما يكون ملحوظاً من الامور به هو نفس الاجزاء التى يريد ان يتعلق بها الامر ثم يلاحظ قييدها بامر وجودى ثم امر عدمى ، فلحاظ الشئى فى نفسه مقدم على لحاظه ، قييداً بامر خارج عنه ضرورة انه مالم يلحظ هو بنفسه لم يمكن ملاحظته مقيداً بامر خارج فهذا برهان على تقديم مرتبة الجزئية على مرتبة الشرطية والمانعية (قلت) مضافاً الى ان ما ذكرناه استحسانى لا يكون دليلاً 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 والحفاظ وهو خارج عن محل الكلام لان انتزاع لجزئية واخواتها ليس الامن تعلق الحكم بالمركب المقيد لامن تصور متعلقه المقدم على انشاء الحكم له

الامر الثانى ان من المتبين فى محله ان مرتبة تائير وجود المانع متأخرة عن وجود المقتضى والشرط فان عدم العلول مع عدم المقتضى ليس مستنداً الى وجود المانع (لو فرض وجوده) بل مستند الى عدم المقتضى ، فلا يصح استناد عدم احراق الجسم المرطوب الى الرطوبة مع عدم مجاورته للنار بل عدم الاحراق (ح) مستند الى عدم المجاورة لاشتراط الاحراق بمجاورة الجسم لها والسرفى ذلك ان المانع عبارة عما يمنع عن تائير المقتضى فى ظرف افتضائه للتأثير الذى هر ظرف تحقق شرطه ، و ليس كلما يمنع اجتماعه مع شئى اخر مانعاً عنه ، كيف ؛ والضدان مما يمنع 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 منشأ ذلك الا ما عرفت من ان وجود احدهما ليس بدافع للاخر ولا ساداً له عن ان يوجد بل عدم وجوده كوجوده ذاك كلاهما مستندان الى علتها من غير ان يكون بينهما استناد فى العلية والمعلولية لا من طرف العدم ولا من طرف الوجود ، وما ذكر فى منع المقدمية بين الضدين من ازوم الدور وان كان صحيحاً الا ان العدة وتمام المناط فى ذلك هو ما ذكرنا ، فتبين من ما ذكرنا

ان الشيئ انما يتصف بالما نعية و يكتسب لونها بعد احراز المقتضى و الشرط
 اما مع عدم احرازهما فاستناد عدم المعلول الى وجود المانع غير معقول
 بل هو مستند لامحالة الى عدم الشرط او عدم المقتضى ولا منافاة بين ما ذكرناه
 و بين كون وجود المعلول مترتباً على وجود العلة بجميع اجزائها بحيث لا يتخلل
 بينهما الا «فاء» واحدة ، وذلك لانه في طرف الوجود يكون تحقق المعلول مترتباً
 على تحقق العلة التامة بالمها من الاجزاء و الشرائط و عدم الموانع ، واما في طرف
 العدم فيكفى في عدم المعلول عدم بعض اجزاء علته فاذا لم تكن اعدامها في مرتبة واحدة
 فعدم المعلول يستند لا محالة الى اسبقها عدماً و لا يمكن استناد وجوده الى اسبقها -
 وجوداً ضرورة فرض دخل كل واحد من اجزائها في وجود المعلول و كفاية عدم
 واحد منها في العدم وهذا ظاهر جداً ، -

اذا تبين ذلك فنقول اما استحالة جعل احد الضدين شرطاً و الضد الاخر مانعاً ملاً كما
 فلان الفساد عند عدم الشرط انما يستند الى عدمه لا الى وجود المانع ، ولما كان وجود
 احد الضدين في مرتبة عدم الاخر لا متأخراً عنه فجعله مانعاً في ظرف جعل الاخر شرطاً
 مستلزم لكون عدم المعلول مستنداً الى عدم الشرط و وجود المانع الذي هو في مرتبة
 عدم الشرط : وقد قلنا انه لا بد من ان يكون مانعية المانع متأخراً عن مرتبة وجود الشرط
 هذا خلف ، وهذا في التكوينيات واضح و كذا التشريعات بعدما تقدم من كون
 ملاك مانعية المانع و شرطية الشرط الشرعيين هو بعينه ملاك مانعية المانع و شرطية الشرط
 التكوينيين و توضيح ذلك انه بناء على قول العدلي من كون الاحكام الشرعية تابعة
 للمناسبات الواقعية في نفس الامر لا بد ان يكون جعل الشيئ مانعاً او شرطاً بلحاظ ان تقيد
 المطلوب بعدم الاول و وجود الثاني له دخل فيما هو المناط واقعاً ، فلعدم المانع كوجود
 الشرط ربط تكويني بالمطلوب غير مرتبط بالتشريع قد صار منشاء لتعلق الخطاب
 الى المطلوب المأخوذ مقيداً بعدم الاول و وجود الثاني ، وهذه المناسبات هي الدواعي الى
 انشاء الاحكام و تعلقها بالمتعلقات و تكون الخطابات خطابات نفسية متعلقة بنفس
 المتعلقات تبلى الدواعي لانها خطابات غيرية مقدمة وان المطلوب بالاصالة عبارة
 عن تلك الدواعي ، وذلك لوضوح الفرق بين باب الدواعي و باب المقدمات ، فالاول عبارة
 عن ترتيب امر غير اختياري على وجود شيئ اخر ، كترتب السنبلة على الزرع فان صيرورة
 الحب سنبلاً امر غير مقدور للمكلف ، ولذا لو شرط في البيع يكون باطلاً فاذا امر بالزرع

لا يكون الامر به غيرياً مقدماً بل هو امر نفسى اصلى متعلق بنفس الزرع لكن يكون داعى الامر فى الامر به هو صيرورة الحب بعد الزرع سنبلاً ، وهذا بخلاف المقدمة فان الامر ابتداء متوجه الى ذهابه هو 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 متأخراً عنه و اما امتناع الجمع بينهما خطاباً فلما عرفت من ان المانعية والشرطية امر ان منتزعان عن تقييد المطلوب بامر عدمى او وجودى ، وتشريع الشئى مقيداً بعدم شئى يكون لغواً بعد تشريعه مقيداً بوجود ضده ، ضرورة انه يحصل انتزاع مانعيته بنفس اشراطه بالآخر ، (و اما امتناع الجمع بينهما اثرآ) فلان اثر الخطاب هو البعث بالنسبة الى امر مقدور للمكلف بحيث لولا البعث يكون فاعلاً او تاركاً 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 : امثال الخطاب الدال على شرطية المأ كول هو باتيان الصلوة فيه الموجب لانتفاء كونهافى غير المأ كول لمكان المضاة فلا يعقل مع امثاله بقاء القدرة على امثال الخطاب الدال على مانعية غير المأ كول فيصير الخطاب الدال على المانعية لغواً وتحصيل الحاصل ، و انما يخرج عن اللغوية لو فرض انه اذا تحقق الشرط امكن للمكلف ايجاد المانع و عدمه حتى يحتاج الى الزجر عن وجوده او طلب عدمه ومع استحالة وجوده بعد تحقق الشرط يكون نفس دليل الشرط كافياً للتحريك بالنسبة اليه

و اذا ثبت امتناع جعل احد الضدين شرطاً واخذ ضده مانعاً فى مرحلة الثبوت ملاكاً و خطاباً و اثرآ ففى مقام الاثبات هل يقدم ما يدل على شرطية المأ كول ؟ او يقدم ما يدل على مانعية غير المأ كول ؟ او يقال يتعارضهما وتساقطهما والرجوع الى الاصل العملى ، لاسيما الى الاخير فى المقام وان كان هو الاصل فى باب التعارض لولا الترجيح ، فلا بد من ان ينظر اولاً فى الاخبار الدالة على الشرطية والمانعية حتى يعرف ما هو المقدم منهما فيؤخذ به و يطرح الاخر ، (فنقول) ما يدل على المانعية فطوائف (منها) ما هو مشتمل على النهى مثل قوله (لا تصل فى و بر ما يؤكل لحمه) و هى كثيرة ، (منها) ما يدل على

فساد الصلوة فيما يؤكل ، (ومنها) ما يدل على عدم جواز الصلوة فيه ، وتقريب دلالة الاولى انه لا اشكال في انه اذا تعلق الخطاب بامر مركب من اجزاء وقيد بامر وجودي وعدمي ، فان لكل واحد من اجزائه وقوده منهم 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 او قيد وجودي قيل مثلاً : اقرء اركع ، اسجد ، تطهر ونحو ذلك فكل من هذه الخطابات هي الحصص من الخطاب بالكل المقيد المعبر عنه بلفظ «صل» ، هذا في الاجزاء ، والقيد الوجودي ، واما في القيود العدمية فلو اريد التعبير عما يخصه من الخطاب كان اللازم هو التعبير بصورة النهي ، فيقال ، لا تتكفف ، ولا تصل في غير المأكول .. ضرورة ان التكليف المتعلق بعدم الشيئي انما هو بصورة النهي لكونه عبارة عن طلب الترك ، فالتواهي الغيرية المتعلقة بالصلوة فيما لا يؤكل حصة من خطاب «صل» المقيد متعلقة بامور عدمية فالنهي الغيري عبارة عن تلك الحصة المتعلقة بالمانع غاية الامر انها تنقلب الى النهي اذا اريد التصريح بها ، فثبت بذلك ان الطائفة الاولى المشتملة على النهي عمالا يؤكل دالة على المانعية وظهر بذلك دلالة الطائفة الثانية (المتضمنة لفساد الصلوة فيما لا يؤكل) على المانعية ايضاً واما ما يدل منها على عدم الجواز فيما لا يؤكل فتقريب دلالتها على المانعية ان يقال ان الجواز بمعناه اللغوي والعرفي عبارة عن مضي الشيئي المعبر عنه بالفارسية (بگذرا) المقابل لعدم المضي والوقوف ، وهذا المعنى كثيراً ما يتداول استعماله في مضي الجسم وانتقاله عن مكان الى مكان آخر ، لكنه لا يبعد عدم اختصاصه به بل المضي والنفوذ بمعنى واحد هو في كل شئ بحسبه فيستعمل في كل مورد بمعناه المناسب لذلك المورد وانما الاختلاف فيما يتحقق به مصاديقه ، فالجواز في الجسم هو الانتقال في المكان ، وفي الحكم هو النفوذ والقطع للخصومة يقال : فلان حكمه جائز اي نافذ ، وفي الافعال في مثل الصلوة اذا كانت مأموراً بها عبارة عن صحتها وعدم لزوم اعادتها ولا قضائها فعدم جوازها عبارة عن وقوفها وعدم نفوذها الى مورد القبول والصحة ، فاذا قيل : لا تجوز 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 وكذلك الاخبار المعللة بكون اكثرها

مسوخاً او انهاتا كل اللحم ، فانها صريحة في استنفاد الفساد الى تلك الجهة الوجودية اعني حرمة الاكل فتكون حرمة الاكل مانعة .

ثم ان بعض الاعاظم و هو (صاحب البدايع) قدّمه سلك في تقرير دلالة النواهي الغيرية على المانعية مسلّكاً اخر ، فقال ما حاصله ان الحرمة امر عدمي لكونها عبارة عن عدم جواز الاكل ، و النهي عن الصلوة فيما لا يجوز اكله في معنى تقييدها بامر عدمي و هو مساوق للمانعية ، (ولا يخفى ما فيه) اذ لم يتوهم احد ان الحرمة امر عدمي و ان قيل به في الحلية و الاباحة يتوهم انها عبارة عن عدم المنع عن الشيء و انها ليست من الاحكام التكليفية ولذا استشكل في عدّها خمسة ، مع ما فيه ايضاً ضرورة ان الاباحة ليست عبارة عن عدم المنع محضاً بل هي عبارة عن امرو جودي و هو الرخص بمعنى الارسال و الاذن في الافتحام في مقابل المنع والحبس كما يعلم ذلك في حبس الدابة و ارسالها فانها قد تحبس عن الاكل ، وقد ترسل اليه ، وقد لا تحبس ولا ترسل بل هي بطبعها تذهب و تأكل ، فالارسال بمعنى الاباحة و هي عبارة عن امر وجودي هذا مضافاً الى ان كون الحرمة امراً عدمياً او وجودياً لا ربط له بالمانعية ، فان المانع في المقام ليس نفس حرمة الاكل حتى يعتبر كونها امراً وجودياً او عدمياً ضرورة انها عبارة عن تقييد الطبيعة المطلوبة بعدم تخصصها بخصوصية وجودية كما ان الشرطية عبارة عن تقييدها بتخصصها بها من غير فرق في تلك الخصوصية بين ان تكون محكومة بحكم اولاً ولا بين ان يكون حكمها الوجوب او الحرمة ولا بين ان تكون الحرمة امراً وجودياً او عدمياً ، وذلك لان كون اكل اللحم حراماً في العالم ليس بمانع عن الصلوة مالم تكن له اضافة الى الصلوة و تلك الاضافة عبارة عن مدلول كلمة «في» اعني ظرفية اجزاء غير الماكول لوقوع الصلوة ، فمالم تقيّد الصلوة بعدم كونها فيها لانكون حرمتها مانعة فالمانع نفس تلك الخصوصية الوجودية التي تقيّد المطلوب بعدمها سواء كان حكمها امراً وجودياً او عدمياً ومنشاء انتزاع المانعية هو تقييد الصلوة بعدم وقوعها فيها من غير اعتبار لخصوصية حكمها في ذلك و ان حكمها وجودي او عدمي .

هذا ما يمكن ان يستفاد منه المانعية وقد ظهر انه يستفاد ذلك من اكثر الروايات الواردة في الباب ، واما ما يمكن ان يستفاد منه الشرطية فروايتان ، احدهما رواية

على بن ابي حمزة المتقدمة ، و فيها سئل الصادق (ع) عن لباس الفرا والصلوة فيها فقال (ع) لا اتصل 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 على نسخة الوسائل » وما يؤكل لحمه من غير الغنم « بناء على نسخة الكافي والتهذيب » قال لا بأس بالسنجاب فانه دابة لا تاكل 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 ما كان منه ذكياً » فيصير حاصل المعنى (الا ما كان منه ذكياً 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 ما كان من جواب السؤال الاول فقال « اذا كان مما يؤكل ، هذا غاية التقريب ، ولا يخفى ما فيه من ارتكاب خلاف الظاهر ، لان الظاهر كون قوله (ع) اذا كان (الخ) من تنمة الجواب الثانى ومرتبطاً بقوله (ع) « بلى » فيكون دليلاً على انحصار قبول التذكية بالمأكول كما هو احد الاقوال فى المسئلة ، فتكون معارضة بما يدل على قبول غير المأكول لها ايضاً كما تقدم ، وما تمحل فى تقريب دلالتها بعيد غاية ولا اقل من كون الاحتمالين متساويين فيتحقق الاجمال فيها ، (فان قلت) مع كونه من تنمة الجواب عن السؤال الثانى يتم تقريب الشرطية ايضاً لدلالته على اعتبار المأكولية فى التذكية و كونها شرطاً للصلوة بظهور قوله : « الا فيما كان منه ذكياً » فى الشرطية (قلت) بعد تسليم كون قوله « اذا كان مما يؤكل » قيداً فى الجواب عن السؤال الثانى تصير الرواية مطروحة لمخالفة الاحجاب (رضوان الله عليهم) و ذهابهم الى قبول ما لا يتوكل للتذكية ، و معارضتها مع ما يدل على قبولها فيما يؤكل ، مضافاً الى انه لا يتم ايضاً اذا لمسلم (ح) شرطية المذكى المأكول للصلوة لا المأكول بما هو مأكول اذ لم يشترط احد فيما لا تحله الحيوة من المأكول ان يكون من المذكى ، و ربما يجاب بان تعليقه 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 لا لتقوم

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

(و ثانياً فيهما) مونقة ابن بكير؛ قال سئل زرارة ابا عبد الله (ع) عن الصلوة في الثعالب والغنك والسنجاب وغيره من الوبر ، فاخرج كتاباً وزعم انه املاء رسول الله (ص) ان الصلوة في وبر كل شئى حرام اكله فالصلوة في وبره وشعره وجلده و بوله ورونه والبانو كل شئى منه فاسدة لا تقبل تلك الصلوة حتى يصلى في غيره مما احل الله اكله ثم قال يا زرارة هذا عن رسول الله (ص) فاحفظ ذلك يا زرارة وان كان مما يؤكل لحمه فالصلوة في وبره وشعره و بوله ورونه والبانو وكل شئى منه جائزة اذا عملت انه ذكى ذكاه الذابح وان كان غير ذلك مما قد نهيت عن اكله وحرم عليك اكله فالصلوة في كل شئى منه فاسدة ذكاه الذابح ام لم يذكه ، وظهور هاهنا الشرطية مما لا ينكر اذ هي ليست بمشابة الرواية المتقدمة ، لكنه بعد الشرطية انه لو كانت المأ كولية شرطاً للزم عدم جواز الصلوة في 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) في منظومته ومن تبعه ، (واخرى) الى جعل المأ كولية كناية عن احد الاضداد الوجودية بمعنى ان الشرط في اللباس ان يكون امامن المأ كولا ومن غير الحيوان كالقطن والكتان ، لكن لا يبعدى شئى من الوجهين في 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 عدلاً للمأ كولية ، (واما الاول) فلانه خلاف ظاهر الاشتراط فان التقييد لا يطلاق يتقابلان تقابل العدم والملكة فالتقييد انما يصح في مورد يصح فيه الاطلاق لولاه (كما ان الاطلاق لا يصح الا في مورد يمكن فيه فرض التقييد فان صحة الاطلاق انما هي في مورد يكون الحكم شاملاً للموضوع بالنظر الى حالتي وجود المحمول وعدمه مع تحقق الموضوع لا بالنظر الى عدم المحمول بعدم موضوعه على نحو السالبة بانتفاء الموضوع فزيد مثلاً في حال وجوده يمكن تقييده بالقيام لا مكان قيامه وعوده مع فرض بقاء موضوعه فمن جهة امكان فرض الاطلاق

يصح التقييد أيضاً 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 سيأتي لهذه الجملة بسط للكلام في المقام الاول من المطلب الثالث عند البحث عن البرائة

فراجع

هذا مضافاً الى المنع من دلالة ذيل الموثقة اعنى قوله (لا تقبل تلك الصلوة حتى يصلى في غيره مما احل الله اكله) على الشرطية ، بل هو مسوق لبيان حكم تأسيسى وهو عدم الاجزاء اذا وقعت الصلوة في غير الماكول نسياناً (وتوضيح ذلك) ان المشهورين الفقهاء على ما نسب اليهم هو بطلان الصلوة في غير الماكول نسياناً ولا دليل ظاهراً على بطلانها معه في حال النسيان لكى يخصص به العموم المستفاد من لاتعاد لكن عد التهم تاتى عن الافتاء من غير دليل فيمكن ان يكون مستندهم فيه هو ذاك الذيل (وتقرىب دلالته) على الفساد ان المستفاد من لاتعاد هو صحة الصلوة عند نسيان غير الخمسة المذكورة في مستثنائه مطلقاً سواء كان المنسى من الاجزاء او من الشرائط والموانع على اشكال سيأتى الاشارة اليه (وتوهم) اختصاصه بالاجزاء ضعيف لجعل المستثنى فيه مثل القبلة التى هى من الشرائط ، فمقتضى عموم المستثنى منه عدم البطلان في غير موارد المستثنى و مقتضى المستثنى هو الحكم بالبطلان في موارد لكن المستثنى قد خصص بالنسبة الى القبلة الى ما كان الانحراف بما بين المشرق والمغرب والى نفس النقطتين بالنسبة الى الوقت وخارجيه وقد تقدم فى باب القبلة ان الاخبار الواردة فى ذلك تخصص الاستثناء الواقع فى صحيحة لاتعاد ، واما نسيان الوقت و الطهور فالاستثناء الواقع فى لاتعاد متعرض لحكمهما واما نسيان اصل الساتر بان يصلى عرياناً نسياناً فالاقوى صحة الصلوة معه وذلك لعموم صحيح لاتعاد وعدم ما يدل على تخصيصه بغير نسيان الساتر مع فرض شموله للشرائط كالاجزاء واما نسيان ما يعتبر فى الساتر من عدم كونه غصباً ولا بخساً ولا حريراً للرجال ولا غير ما كول اللحم فحكمه ان الغصية مانعة عند العلم بها و ذلك لاختصاص مانعيتها بحال الذكر على ما تبين فى مبحث اجتماع الامر والنهى واما النجاسة فمانعيتها ايضاً فى صورة العلم للاخبار الواردة فى ذلك مضافاً الى صحيحة لاتعاد

بناء على اختصاص الطهور في مستثنائها بالطهارة الحديثة ، وإما الحرير فيشكل الحكم بصحة الصلوة عند النسيان فيه من جهة صحيح لاتعاد وذلك لا مكان اختصاصه بالقيود الوجودية وعدم شموله للقيود العدمية وكذا الحكم في الذهب على ماسياتى تفصيل الكلام فيهما ، وإما غير المأكول فمقتضى صحيحة لاتعاد مع قطع النظر عن الاشكال المتقدم في الحرير و الذهب هو صحة الصلوة عند النسيان فيه الا ان فتوى المشهور بالبطلان يمكن استفادته من ذيل الموثقة اعنى قوله (ع) لا تقبل تلك الصلوة حتى يصلى فى غيره لدوران الامر فيه بين ان يكون تأكيداً للحكم المستفاد من الصدر وهو مانعية غير المأكول وبين ان يكون تأسيساً لبيان حكم اخر بان كان الغرض من الصدر بيان اصل المانعية و من الذيل بيان البطلان ووجوب الاعداد حتى فى صورة الجهل والنسيان 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 لو لم تكن صلوة فى الخارج لما كان للتعبير بالاشارة وجه ، بل كان الاولى ان يقال لا تقبل الصلوة كما قال فى الصدر الصلوة فاسدة ، ولما كان الحكم بعدم القبول مغيباً بوقوعها فى غير المأكول بل الحكم بعدم القبول ابدى مالم ينسخ فالتعبير بتلك وجعل الوقوع فى غير المأكول غاية لعدم القبول فرينتان على انه (ع) فى مقام بيان حكم اخر وهو عدم اجزاء ما وقع فى غير المأكول و (ح) نقول العموم المستفاد من لاتعاد مختص بصورة النسيان لما تقدم من ان مورد نفي الاعداد مختص بما اذا امكن الامر بالاعداد و الامر بهامختص بما اذا لم يمكن تعلق الامر الواقعى والافصح الامر الواقعى لا يحتاج الى الامر بالاعداد لكونه بنفسه محرراً نحو العمل وما لا يمكن فيه تعلق الامر الواقعى يختص بصورة النسيان فلا يشمل الامر بالاعداد للعمادو لالمجاهل بقسميه اما العامد فواضح كالمجاهل المقصر حيث ان الامر متوجه اليه ويكون منجزاً فى حقه ايضاً ، واما المجاهل القاصر فهو وان لم يمكن فى حقه تنجز الامر الا انه لا مانع من تعلق الامر به كما لا يخفى فالامر بالاعداد مختص بالناسى وهذا بخلاف الحكم بعدم الاجزاء المستفاد من قوله (ع) لا تقبل تلك الصلوة حيث انه لا ضرورة لحمله على الناسى فيعم المجاهل ايضاً فعلى هذا يكون النسبة بينهما عموماً من وجه لكون ذيل الموثقة شاملاً للمجاهل والناسى واختصاص لاتعاد بالناسى وعموم لاتعاد بالنسبة الى

و اما ان يحتاج فى تنجزه الى شئ خارج عن فعل المكلف كالامر بشرب الماء و النهى عن شرب الخمر و كما نعية غير الماكول و التحرير 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 احشائى التكليف يحصل الفرق بين ما تؤخذ شرطاً فى لسان الخطاب ايضاً وبين ما كانت شرطاً عند العقل فقط ففى القسم الاول كما فى قوله ان استطعت فتكلم يستظهر من اخذها فى الخطاب دخلها فى ملاكه و مصلحة متعلقة دون القسم الثانى ، (والسر فى ذلك) ان ما هو قيد للمطلوب بما هو مطلوب بحيث تكون المطلوبة مقيدة به يكون من قيود الموضوع ، والامر لابد ان يلاحظ الموضوع اولاً ثم يحكم عليه ، وفى لحاظه لابد من ان يلاحظه بما هو موضوع فالقيود التى لها دخل فى موضوعيته لا محالة ملحوظة قبل الحكم ، و ذلك واضح بعد وضوح تقدم ذات المطلوب فى عالم المحاط على الطلب و ان كان وصف المطلوبة متأخرة عنه ، فما هو شرط شرعى متقدم على رتبة الطلب وذلك بخلاف الشرط العقلى حيث انه فى مرتبة الطلب وذلك لان الامر اذا لاحظ موضوع الحكم بما فيه من المصلحة ثم وجه اليه الخطاب فالعقل من جهة قبح خطاب العاجز يعتبر القدرة فى حسنه فى مقام توجيهه ، وذاك الاشرط جاء من مقام توجه الخطاب الذى هو متأخر عن مرتبة لحاظ موضوعه ، والشرط الشرعى يعتبر فى مرتبة لحاظ موضوعه المتقدمة على مرتبة توجيهه ، فاذا لم يؤخذ القدرة قيماً فى ظاهر الخطاب يكون اعتبارها بحكم العقل فى مقام توجيهه و اذا اخذت قيماً فى الخطاب و ان كان يمكن حمله على كونه ارشاداً و بياناً لحكم العقل لكنه خلاف الظاهر اذ الظاهر من جعل الشئ قيماً بعد كونه مما يعلم قيد يته بحكم العقل لولا اخذه ان يكون اخذه من جهة دخله فى المصلحة لا من باب الارشاد فقط فمقتضى ذاك الظهور هو اناطة ملك الامر به و بهذا يفرق بين كونها شرطاً شرعياً او عقلياً ، و بينهما فرق اخر هو ان ما هو شرط شرعى هو القدرة العرفية دون الشرط العقلى فانها عبارة عن القدرة العقلية التى يقابلها العجز العقلى عن الامثال فاذا تعلق الخطاب بالحج مثلاً بلانقيده 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 بمنزلة على ما هو المتفاهم من معانيها عرفاً (والحاصل) ان فى مثل التكلم و نحوه لا يحتاج النجى الى ازيد من تحقق الشرائط العامة للتكليف لكن بين تلك الشرائط فرق من حيث طر والشك فى تحققها فى مثل القدرة يجب الفحص عنها عند الشك فيها اذ لم تكن مأخوذة فى الخطاب شرعاً و ذلك لما عرفت من ان حكم العقل باعتبارها انما هو فى مرتبة توجه الخطاب وتلك المرتبة متأخرة عن مرتبة العلم بالمصلحة التى عرفت انها عبارة عن مرتبة لحاظ موضوع الحكم فمع العلم بالقدرة يعلم بتعلق القدرة بما علمت فيه المصلحة ومع العلم بعدمها يعلم بعدم تعلقها بما علمت فيه المصلحة ومع الشك فيها فانما الشك فى تعلق القدرة بما يعلم تحقق المصلحة فيه بحيث لو كان قادراً وتركه لترك ما علم بتحقيق المصلحة فيه والعقل لا يحكم بمعذوريته فى تركه لو كان قادراً لعلمه بالمصلحة بل يوجب عليه الفحص عن القدرة لكى ينتهى الى العمل او يحصل له اليأس وهذا هو السرفى وجوب الفحص عن القدرة عند الشك فيها اذا كانت شرطاً عقلياً غير مأخوذ فى الخطاب شرعاً لانه اذا ترك الفعل من غير فحص عن تحقق القدرة فقد ترك ما يعلم بتحقيق المصلحة فيه ولا يكون 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 والشك فى الامتثال (فان قلت) فعلى هذا فاللازم عدم وجوب الفحص عن الاستطاعة لو شك فيها عند الشك فى وجوب الحج ، وكذا الفحص عن بلوغ النصاب عند الشك فى بلوغه فى الزكوة ، مع ان المشهور عند اصحابنا هو وجوب الفحص فيهما (قلت) التزامهم بوجوب الفحص فيهما ليس من جهة ان الاستطاعة الشرعية فى الحج والنصاب فى الزكوة من قبيل شرطية القدرة عقلاً بل هما شرطان شرعيان يكون وجوب الحج والزكوة مشروطاً بالنسبة اليهما وانما التزموا بوجوب الفحص من جهة انهما مالا يعلم بتحقيقه غالباً الا بالفحص والحساب وكما يكون كذلك يجب فيه الفحص عند الشك والالزام فوت الواجب عند تحقق شرطه غالباً وهو مناف لعمله وتشريعه ضرورة ان معرفة مقدار المال وبلوغه الى مرتبة الاستطاعة وكذا 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 شك 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 مرافقاً (فقد ظهر من جميع ما ذكرناه) انه اذالم تؤخذ القدرة قيماً فى الخطاب لانكون دخيلاً 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 قيماً فى الخطاب فانها (ح) تكون دخيلاً فى مصلحة المتعلق ، (وهاهنا اشكال) وهو انه اذا لم تؤخذ قيماً فى الخطاب يمكن ان تكون دخيلاً فى المصلحة لكن عدم اخذها قيماً كان من جهة الاعتماد على حكم العقل بعدم التكليف عند عدمها ففى صورة عدم القدرة لا طريق الى استكشاف تامة المصلحة مع ذاك الاحتمال وعليه فيقع الاشكال فى اتيان الضد المبطل بالاهم بداعى رجحانه لاحتمال ان تكون مصلحته منوطة بالقدرة عليه و مع وجوب الاهم لا يكون مقدوراً ، وكذا لو التزم فى صحة الضد بالترتب فان صحة الترتب لو قيل به متوقف على احراز تامة مصلحة المهم فى ظرف عصيان الاهم و مع قيام هذا الاحتمال لا يكون تامة مصلحته محرزة ، وسيأتى 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 لا يكون قبله ذامصلحة فالمتعلق للطلب فى الثانى لا يعقل 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 والثانى ايقاع التكلم فيه ، والاول لكونه غير اختيارى خارج عن تحت الطلب فيتعلق الطلب بالثانى

لامطلقاً بل فى ظرف تحقق الاول اتفاقاً ، وهذا هو السر فى انكار الواجب المعلق
اذ لا يعقل فى الذهن وجوب سوى القسمين (اعنى المشروط والمطلق اى ما يوجب
وجوبه وجوب مقدماته) حتى يكون هو الواجب المعلق ؛ (وفى هذا القسم) اعنى
المالم يؤخذ فى متعلق التكليف موضوع خارج عن فعل المكلف لو شك فى تحققه
و ان المتعلق هل هو مصداق له او لا ؛ يكون مرجع الشك الى الشك فى امثال ذاك
الخطاب لو كان ايجابياً وفى مخالفته لو كان تحريماً وذلك فيما اذا شك فى مصداقية
شيئى لمتعلق التكليف بعد الاتيان به ، واما الشك 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 معلوماً و هذا بخلاف ما اذا فرغ عن اتيانه فانه
مع تبين المفهوم يصح الشك فى ان الذى اتى به هل كان من مصاديق ذا المفهوم
اليمين او لا لاحتمال وقوع السهو و النسيان لكنه كما ترى يرجع الى الشك فى
الامثال (هذا كله) اذالم يؤخذ فى متعلق التكليف موضوع خارج عن فعل المكلف
واما القسم الثانى وهو ما اخذ فى متعلق الحكم موضوع خارج عن فعل المكلف
كمافى الامر بشرب الماء و اكل اللحم و اكرام العالم و اهانة الفاسق ونحو ذلك
حيث ان الماء و اللحم و العالم و الفاسق و نحوها امور خارجة عن فعل المكلف
فلا يخلو (اما ان يكون) ذلك الموضوع الخارجى منشأ لملاك الامر و مصلحة متعلقه
بحيث لولاه لما كان للمتعلق مصلحة كمافى التيمم بالتراب و الوضوء بالماء حيث ان اتصافهما
بكونهما ذا مصلحة متوقف على وجود التراب و الماء ، و كمافى قضاء الصلوات حيث
انه لا يكون ذا مصلحة الا بعد الفوت فى الوقت لانه بفعلها فى الوقت تفوت منه مصلحة
فعلها فى خارج الوقت ؛ (واما ان لا يكون) ذلك الموضوع الخارجى مما ينشأ منه المصلحة
بل المصلحة مترتبة على نفس الفعل لكن تحققها و احرازها فى الخارج منوط بوجود
ذلك الموضوع وذلك كالصلوة مع الطهارة حيث ان اصل مصلحتها غير ناشية من وجود
الطهارة بل هى ذات مصلحة سواء وجدت الطهارة ام لا ولكن احرازها منوط بالطهارة
(الحاصل) ان فوت الموضوع الخارجى فى الاول لا يوجب فوت المصلحة من المكلف
لان فوت الفعل (ح) لا يكون موجباً لتفويت المصلحة لعدم المصلحة رأساً فى هذا
الظرف ، وفى الثانى اذا فات منه الفعل بسبب فوت الموضوع الخارجى كان ذلك موجباً

لفوت المصلحة المترتبة على الفعل ، (ولازم القسم الاول) هو ان يكون تعلق الخطاب موقوفاً على وجود ذاك الموضوع اذ هو لا يتعلق الا بمافيه المصلحة والمفروض اناطتها بوجوده فيصير الخطاب بالنسبة اليه مشروطاً ولا يكون ذلك الخطاب موجباً وجوب 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 مثلاً ينحل الى قضية شرطية يكون شرطها موضوع تلك القضية و جزائها عنوان محمولها فيقال كلما وجد فى الخارج وكان عالماً فهو ما يجب اكرامه وهذا معنى ما ذكره اهل المنطق من ان القضايا الحقيقية منحلّة الى قضية شرطية يؤخذ شرطها من موضوع تلك القضية و جزائها من محمولها فى مثل (كل جسم بسيط فهو على شكل الكرة) ينحل عقد وضعها الى شرط هو (كلما تحقق فى الخارج شئ و كان جسماً بسيطاً) وعقد حملها الى جزء هو (فهو على شكل الكرة) ولا فرق بين هذه القضية الشرطية المستفادة من القضية الحملية الحقيقية وبين 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 لتصاف المتعلق بالمالك بحيث كلما تحقق من ذلك الموضوع وجود يكون دخيلاً فى تحقق مالك المتعلق كما اذا فرض الخمر مثلاً فى اى مرتبة من مقام تقرر وجودها تحقق يكون وجودها فى اى مرتبة كان سواء كان اول الوجود اول لم يكن ، ممافيه المفسدة ، ولازم ذلك امران (احدى هما) تعلق خطاب مستقل الى شخص هذا الوجود المتحقق منه الدائر ثبوته مدار تحقق ذاك الوجود وانتفائه ، كان فى الخارج وجوداخر من ذاك الموضوع او لم يكن ، اما دوران ثبوته مدار تحقق ذاك الوجود فلانه لو لم يكون موجوداً يكون تر كه غير مقدور

اذ القدرة على الترك انما هى فى ظرف القدرة على الفعل وهذا واضح جداً ، واستحالة
تعلق الطلب بغير المقدور غنى عن البيان ، فكما ان اكرام العالم متوقف على وجوده
بحيث لو لم يكن موجوداً لكان اكرامه مستحيلاً كذلك ترك اهانتة يتوقف على
وجوده لعدم القدرة على اهانتة فى حال عدمه بل هى متروكة قهراً ، واما انتفائه بانتفائه
فلان شخص هذا الوجوب الثابت لهذا الوجود لا يعقل ثبوته لوجود اخر من ذاك الموضوع
لتقيده بهذا الوجود من جهة تقييد كل حكم بوجود موضوعه مضافاً الى ما فيه من المحاذير
الاخر مثل بقاء العرض بلا موضوع 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 المتأخر ايضا ضرورة ان وجوده
لو كان دخيلاً فى ترتب الاثر لاستحال ترتيبه بلا وجوده بمقتضى دخله فى التأثير كما
انه يستحيل تحقق الحكم بلا تحقق ماله دخل فى مصلحة متعلقه ولو لم يكن دخيلاً فى
ترتب الاثر يكون وجوده المتأخر كعدمه فلم يكن (ح) شرطاً ، اللهم الا ان يوجه
بكون التعقب به شرطاً او بوجوه اخر مذكورة فى محله ، (والا لازم الثانى) وهو
فى طول اللازم الاول انحلال خطاب لا تشرب 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 ؛ ومعنى فعليته هو
صيوروته كبرى لصغرى وجدانية يتشكل منهما قياس فيقال هذه خمر وكل
خمر يحرم شربها فهذه يحرم شربها . فترتب تلك النتيجة متوقف على احراز الصغرى
ولا يكفى فى ترتبها محض تحقق الكبرى اعنى انشاء حرمة الخمر فى ظرف وجودها
وليس لفعلية الحكم معنى اخر الا ما ذكرنا من استنتاج النتيجة المذكورة من ضم
الصغرى وجدانية الى تلك الكبرى ، (الثانى) ان يكون لصرف وجود ذاك الموضوع
دخل فى ملاك متعلق التكليف من غير تكرار الملاك بتكرار وجوده بل المنشأ له هو
صرف وجوده الذى هو فى قوة الجزئية كما فى تقوم مصلحة شرب الماء على صرف
وجوده بحيث لو وجد منه فرد ينشأ منه المصلحة ولا يقوم المصلحة بتقرر وجوده
الخارجى حتى يلزم منه تكرار المصلحة بتكرار تقررره ، ولازم هذا القسم هو عدم

انحلال التكليف بحسب تعدد افراد متعدده فى الخارج لكونه تكليفاً واحداً منوطاً بتحقيق صرف الوجود مما له 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 لو شذ منها واحد لما ترتب على الباقي مصلحة . (الرابع) ان يكون لوجوده الانبساطى السارى على الوجودات دخل فى الملاك فكان الوجودات المتكثرة من اراد الموضوع لو خبطت وجوداً واحداً ممتداً من اول افراده الى اخره و يكون ذاك الواحد المنبسط على تلك الافراد دخيلاً فى المصلحة فيجربى كل واحد من تلك الافراد مجرى الجزء من الموضوع . و لازم القسمين الاخيرين ايضاً عدم الانحلال .

ثم ان هذه الاقسام الاربعة انما تصور فى الاحكام الوجودية اعنى ما يتعلق منها الى متعلق يكون وجود الموضوع الخارجى دخيلاً فى مصلحته ، و اما اذا كان عدمه دخيلاً فى مصلحته فلا يتصور فيه صرف العدم ، فالاقسام المتصورة فيه فى ثلثة (الاول) ان يكون وجود الشئ بنحو الوجود المطلق دخيلاً فى مفسدة المتعلق ولازمه تعلق النهى بكل وجود يتحقق منه (الثانى) ان يكون وجوده بنحو مجموع الوجودات دخيلاً 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 الشئ فانما هو من جهة الخلط بين صرف العدم والسلب الكلى وتوهم ان نقيض صرف الوجود هو الاول و هذا فاسد لان صرف الوجود فى قوة الموجبة الجزئية التى نقيضها السالبة الكلية و صرف العدم ليس سلباً كلياً بل هو ايضاً فى قوة السالبة الجزئية فلازم مبعوضية احد الوجودات بنحو الموجبة الجزئية هو مطلوبة جميع اعدادها بحيث لا يشذ واحد منها عن دائرة المطلوبة ، و هذا معنى السلب الكلى ، (نعم) السلب الكلى

تارة يلاحظ بحيث ينحل الى اعدام متعددة و يكون كل واحد منها مطلوباً مستقلاً
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 ما اشرنا اجمالاً الى انقسام التكليف
الشرعية باعتبار اختلاف متعلقاتها الى ما ينتج بعد اجتماع شرائط التكليف بنفس
العلم بالجملة والانشاء الشرعى والى ما يتوقف تنجزه مضافاً الى ذلك على العلم
بموضوعه الخارجى فالمهم تحرير الفارق بين القسمين و بيان الضابط فى رجوع
الشبهة المصدقية الى الشك فى التكليف (فنقول) فى القسم الاول بعد وضوح ان متعلق
التكليف لا بد ان يكون عنواناً اختيارياً اذ اخلا تحت قدرة المكلف واختياره اما بنفسه او
بتوسط ما يجرى منه مجرى العلة والمحصل ، ففى الفعل المباشرى لا يعقل الشك فى
المصدق فى الانشاء الابان يرجع الى الشبهة المفهومية وبعد العمل يرجع الى الشك
فى الامتثال لو كان التكليف وجوبياً كما لو وجب عليه التكلم وشك بعد العمل فى
كون الصادر منه تكلماً فلا بد من اتيان المكلف به خروجا عن عهدة التكليف كما
انه يرجع الى الشك فى المخالفة او كان تحريماً ولا نمره له (واما فى الفعل التوليدي)
فيتصور الشك فى الانشاء كما يتصور الشك بعد العمل ، و ذلك لا مكان الشك فى
ان ما يأتى به و يشتغل بفعله هل هو مما يترتب عليه الاثر اولا فيرجع الشك
فيه الى الشك فى المحصل لو كان وجوبياً (واما لو كان تحريماً) فقد يتوهم فيه
جريان البرائة من جهة عدم العلم بتعلق خطاب منجز تحريمى على ما هو مشغول
به لاحتمال ان لا يكون مؤثراً فيما هو المبعوض ، (لكنه فاسد) لحصول العلم بالخطاب
و ان المفروض عدم اشتراط تنجزه بشئى اخر سوى شرائطه العامة فاحتمال مؤثرته
موجب لحكم العقل بلزوم الاحتراز عنه فما لم يحرز عقلاً و نقلاً الامن من العقوبة
عليه لو كان فى الواقع حراماً لا يكون الاثيان به مرخصاً من العقل فلا مجرى لادلة
البرائة لا عقلاً ولا نقلاً (واما القسم الثانى) اعنى ما اذا اخذ فى متعلق التكليف
موضوع خارجى فهو على قسمين لان هذا الموضوع اما ان يكون عنواناً كلياً
ذا افراد محققة الوجود و مقدرة ، و اما ان يكون جزئياً خارجياً متحققاً فى الخارج
و فى القسم الاول منه اما ان يكون التكليف وجودياً او عدمياً ، ففى التكليف

غير نسيان غير المأكول كنسيان بقية الشرائط واختصاص الموثقة بنسيان غير المأكول لكن عموم ذيل الموثقة قد خصص بما يدل 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 لا يعلم 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 المأكول و بالبطلان اذا كانت فى الطاهرة منه بعيد فى الغاية ولو قيل به ولكنه شاذ لا يلتفت اليه ، و بعد خروج صورة الجهل عن عموم ذيل الموثقة تنقأ النسبة بينه وبين لاتعاد فتصير النسبة بينهما عمومياً مطلقاً ورفع اليد عن ذيل الموثقة فى صورة النسيان مستلزم لعدم العمل به رأساً واسقاطه بالكلمة 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) جيشى به لتقييد القبول بكون الصلوة فى المأكول وهو ممنوع لامكان ان يكون بياناً لاحد افراد ذلك الغير بلادخل له فى القبول (ومع الالباء) الا عن ظهوره فى الشرطية فيتعارض الذيل الدال على الشرطية مع المصدر الدال على المانعة بعد ماتقدم من عدم امكان الجمع بينهما فيسقط دلالة الموثقة على الشرطية من هذه الجهة ، تلخص من جميع ما ذكرنا ان الاقوى عدم امكان الجمع بين شرطية احداً الضدين ومانعة الضد الاخر واستحالة ذلك ملاكا و خطاباً واثراً فى مرحلة الثبوت وعدم مايدل على الشرطية : فى مرحلة الاثبات بل الاخبار الواردة فى الباب دالة على المانعة والله العالم .

المطلب الثانى فى ان مانعة غير المأكول هل تختص بما اذا علم اتخاذه منه حتى يكون الحكم فى صورة الاشتباه هو الجواز واقعاً فلا يؤثر انكشاف الخلاف ؛ او يكون المانع هو وجود غير المأكول واقعاً و يكون الجواز فى صورة الشك (لو قيل به) حكماً ظاهرياً ؛ وجهان . اقواهما الثانى ، وقد استدلل للاول بامور (الاول) دعوى كون الالفاظ موضوعاً للمعانى المعلوملة لا مطلقاً ، (وفيه) ان هذه الدعوى سخيفة جداً وقد حقق فى الاصول خلافها (الثانى) دعوى انصرافها الى المعانى المعلوملة وهذه الدعوى ايضا سخيفة لا ينبغي الاصغاء اليها ،

الثالث ما عن المحقق القمى (قده) وهوان الادلة الدالة على مانعية غير المأكول وان لم تكن مقيدة بصورة العلم من جهة دعوى الوضع او الانصراف، لكن المستفاد من صحيحة عبد الرحمن الدالة على عدم لزوم الاعادة على من صلى فى اجزاء مالا يؤكل جهلا هو اختصاص المانعية بصورة العلم لعدم معقولية الجمع بين القول بالمانعية المطلقة والقول بالاجزاء فى صورة الجهل ضرورة ان مقتضى اطلاق المانعية هو عدم حصول الامتثال باتيان المأمور به مقترناً مع ما هو المانع فاعتبار الشئ مانعاً مع الحكم بالاجزاء (بان يقول المولى ان الطبيعة الماتى بها مع تلك الخصوصية الوجودية ليست مطلوبة لى نم لو اتى بهام مع تلك الخصوصية يقول المولى انها مطلوبة لى) ، يرجع الى التناقض الصريح فبعد الحكم بالاجزاء لا بد ان تقيّد دائرة المانعية بغير مورد الاجزاء ويستفاد منه ان المورد المحكوم عليه بالاجزاء خارج عن دائرة تقييد المطلوبة بعدم تلك الخصوصية الوجودية وبعد اخراج المورد المحكوم عليه بالاجزاء الذى هو مورد الجهل عن دائرة المانعية يختص موردها بصورة العلم ، وهذا البيان يجرى بناء على شرطية المأكول ايضاً فمقتضى اطلاق دليل الشرطية هو عدم حصول الامتثال بفاقد الشرط لولا قيام الدليل على حصول الاجزاء به ، وبما ذكرنا ظهر ان الاجزاء خلاف الاصل وانه يحتاج فى اثباته الى دليل فلو ورد الدليل عليه نسي الجملة واثبت فى مورد خاص لا يمكن التعدي عنه و الا لزام به مطلقاً ، هذا غاية التقريب لهذا الوجه ،

(و يرد عليه) انه اخص من المدعى لان المورد المحكوم عليه بالاجزاء هو وقوع الصلوة فيما لا يؤكل جهلا فيعتبر فى مورد امران احدهما 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 فصلّى فيه على ذلك البنى مع الالتفات الى كونه مشتبهاً ثم تبين انه من غير المأكول لم يمكن الحكم بالاجزاء بتلك الصحيحة لعدم شمولها له لعدم تحقق الغفلة

فى حال الصلوة بل لا بد فى الحكم بالصحة والاجزاء هنامن التماس دليل اخر (سياتى بيانه) فان الاجزاء من جهة كونه خلاف الاصل لا يمكن التحدى عن مورد ثبوته الى مورد اخر ، ومما ذكرناظهر ما فى دعواه (قده) من ان ما يبدل على مانعة غير المأ كول بين صريح او ظاهر فى اختصاصها بالمعلوم ، اذ لو كان مراده من النص او الظاهر هو تلك الصحيحة فقد عرفت المنع عن دلالتها فضلا عن كونها ظاهرة فى ذلك او نصاً وليس فى ادلة المانعة شيئاً اخر يمكن ان يدعى كونه نصاً او ظاهراً فيما ادعاه ، (١)

الرابع مانعه (قده) ايضاً من ادعاء ظهور الاطلاقات الدالة على المانعة بصورة العلم ، وعبارته فى ذلك المقام مجملة جداً لا يعلم ان ادعائه للظهور مبني على دعوى الا نصراف او على التقييد العقلى وقد تقدم فساد الاول والمراد من الثانى هو كون حسن التكليف عقلاً مقيداً بصورة العلم به قياساً على القدرة لكونه مثلها من الشرائط العامة بمعنى انه او امتنع العلم به لكان التكليف قبيحاً لان حسن صدوره من المولى

(١) وتقر بهذا الجواب بوجه آخر ان الاجزاء المحكوم عليه فى تلك الرواية هو اجزاء الصلوة الواقعة فى غير المأ كول جهلاً عن امتثال ما هو الواقع وهذه الصلوة التى حكم فيها بالاجزاء لا محالة تكون فى طول الواقع ، ضرورة كون اجزائها عن الواقع متأخراً عنه (فح) لا يمكن ان تجعل فرداً من الصلوة الواقعى ، وقد حقق فى الاصول ان الاجزاء عن امتثال الشئ بما لا يكون فرداً لا يوجب التنوع وهذا الاجزاء مغالط للاصل لا يمكن القول به الا بدليل لكنه امر معقول وبيان صحة هذا المعنى من الاجزاء هو ان الظاهر من الخطاب بشئ مقيد بامر وجودى الذى ينتزع منه الشرطية اعنى تقييد المطلوبة بايقاعها بتلك الخصوصية ، او بامر عدمى الذى ينتزع منه المانعة اعنى تقييد المطلوبة بايقاعها مع عدم تلك الخصوصية ، هو انحصار المصلحة ايضاً بذاك المقيد بحيث لا تكون دائرة المطلوبة اوسع من دائرة المصلحة لكى يشمل الخطاب مالا مصلحة فيه ولا اضيق من دائرتها بحيث يشذ عنها ما يكون فيه المصلحة فيقتضى ذلك الظهور هو ان كلما هو داخل فى الطبيعة المطلوبة ذو مصلحة ، وكلما هو ذو مصلحة داخل فى الطبيعة المطلوبة بماهى مطلوبة فكل ما هو خارج عن الطبيعة المطلوبة بماهى كذلك فلا مصلحة فيه سواء امكن تعلق الامر به ام لا ، لكن يرفع اليد عن مقتضى ذلك الظهور بسبب الحكم بالاجزاء باتيان ما ليس من افراد الطبيعة المطلوبة بماهى كذلك ، وذلك بعد حكم العقل بان تفويت مصلحة الواقع مع امكان تداركه بالاعادة لولا التدارك قبيح والحكم بالاجزاء موجب لتفويتها فاذا دل الدليل على الاجزاء يستكشف عقلاً كون الماتى به تسياناً او جهلاً شريكاً مع الطبيعة المطلوبة فى المصلحة ، ولكن لم يتعلق به الطلب لامتناع تعلقه به لان تعلق الطلب بموضوع مقيد بالنسيان او الجهل موجب لخروج المكلف عن موضوعه بنفس ذلك الخطاب فمن الحكم بالاجزاء يكشف ان دائرة المطلوب اضيق مما فيه المصلحة ولذلك صح الاكتفاء بالماتى به مع عدم تعلق الطلب به ، لكن اثبات ذلك يحتاج الى الدليل ولا يمكن التحدى عن موردده ، فتلخص ان الحكم بالاجزاء فى الماتى به جهلاً لا يصير فرداً لما هو المكلف به واقعاً لكى يقال انه مطلوب واقعى

انما هو من جهة ترتب اثره الذي عبارة عن البعث وحمل العبد على الحسن و زجره من القبيح وهذا الملاك لا يتحقق مع امتناع علم العبد بالتكليف فيكون حسنه عند العقل متوقفاً على امكان العلم به ففي المشتبه الذي لا يكون للمكلف طريق الى العلم به لا يكون التكليف حسناً فلا يكون تكليفاً فيكون جواز الصلوة في 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 استادنا نسبته اليه ويمكن حمل كلامه عليه ، وكيف كان لو كان مراده ذلك يرد عليه ان تقييد حسن التكليف بصورة العلم وان كان فى الجملة مسلماً الا انه على اطلاقه ممنوع ،

(و تو ضيح ذلك ان حسن التكليف يتوقف على كون العبد قادراً على الامتثال ففي كل مورد يتمكن من الامتثال ولولم يكن التكليف معلوماً فيحسن فيه التكليف كما فى موارد العلم الا جمالى حيث ان العبد يتمكن من الامتثال بالاحتياط وكل مورد لا يتمكن من الامتثال الامع العلم بالتكليف كما فى موارد الشبهة الغير المحصورة او ما اذا علم بوجود تكليف متعلق بشئ من الاشياء فلا يحسن فيه التكليف فبالحقيقة ما هو شرط لحسنه هو التمكن من الامتثال لامعاً ومية متعلق التكليف والا فليس العلم مثل القدرة فى كونها شرطاً لتعلق التكليف بل هو شرط لتنجزه وان كان فى ذلك ايضاً منع على اطلاقه كما يظهر فى الجاهل المقصر فظهر سقوط دعوى تقييد اطلاقات الادلة الدالة على المانعية بصورة العلم بغير المأكول وذلك لامكان الاجتناب عن لبس غير المأكول فى حال الصلوة فى حق الجاهل فلا يكون عاجزاً عن الامتثال

الخامس ماعنه (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 هو ما ذكر استاده استاد الكل الوحيد البهبهاني (قده) بالنسبة الى القدرة التى هى احدى الشرائط العامة فقال كل جزء استفيد جزئيه من خطاب الوضع مثل لا صلوة الا بفتحة الكتاب فهو جزء مطلقاً من غير اختصاص بحال القدرة ولازمه سقوط وجوب الكل بالعجز عن اتيانه ، و كل جزء استفيد

جزئته من خطاب تكليفى غيرى فجزئته مختصة بحال القدرة وذلك لتوقف الخطاب التكليفى على القدرة التى هى من الشرائط العامة له دون الوضع فاقتضى اثره تلميذه المحقق قياساً للعلم على القدرة فان العلم عنده كالقدرة من الشرائط العامة للتكليف فحكم فيما نحن فيه بعدم الامناع من الصلوة فى المشكوك فيه لكون مانعة غير الماكول مستفادة من النواهي الغيرية لامن خطاب الوضع ، ويرد عليه (اولاً) فساد ما ذكره الاستاد البهبهاني (قده) فى المقيس عليه فان التفكيك بين الاجزاء كما ذكر مستلزم للالتزام بكون كل واحد منها مقدوراً مستقلاً وهو باطل لان لحاظ كل واحد مستقلاً مستلزم لكون كل واحد مأموراً به مستقلاً فيخرج وجوبها عن الارتباطى و يصير وجوبها استقلالياً فمقتضى كون الاجزاء واجبات ارتباطية لا استقلالية هو اعتبار كونها مقدورة بقدرة متعلقة بجمعها وعليه فلا يحصل الفرق بينه . اكان جزئته ثابتة بخطاب وضعى او تكليفى غيرى والسرفى ذلك بعد مسلمية توقف حسن الخطاب على القدرة عقلاً هو ثبوت الفرق فى ذلك بين الخطاب النفسى والغيرى ، اذ الخطابات الغيرية كلها ارشاد الى بيان جزئية متعلقها فيكون حالها حال الوضع فى ذلك فكما ان الجزئية الثابتة بالوضع لا يفرق فيها بين تعلق القدرة بها وعدمه 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 ما فيه (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 باستحقاق الجاهل المقصر العقاب على مخالفة الواقع ، نعم هو شرط لتنجز التكليف فى الموضوعات الخارجية قطعاً فان الجاهل بالموضوع معذور عقلاً ،

السادس ما عَنِ الْفَاضِلِ النَّرَاقِيِّ (قده) من دعوى اختصاص الحرام الذى لا يجوز الصلوة فى اجزائه بالملوم ، وفيه انه ان كان وجه الاختصاص هو دعوى وضـع الافاظ للمعاني المعلومة او انصرافها اليها فقد عرفت ما فيها من الفساد ، وان كان دعوى ظهور الحرام فى الحرمة المنجزة التى تتوقف على العلم بها ففيه انه خلاف الظاهر ، اذ الظاهر من الموثقة هو ابتناء الفساد واقعاً على الحرام الواقعى لانها مسوقة لبيان الحكم

الواقعي وقد سيقّت لبيان الوضع الغير المتوهم فيه مدخلية التنجز ومع الغض عن ذلك فما ذكره انما يتم فيما اذا كان المشتبه هو الحيوان في الخارج اذالم يعلم انه من الحلال او الحرام لا مانع فيه الذي هو ما اذا علم بحرمة حيوان معيناً كالارنب وحلية اخر كذلك كالشاة وشك في 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 في 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 ما هو معنى قوله (ع) يكفيك من اللباس ما يستر به عورتك و نحوه على عدم مانعية المشتبه وتقريب ذلك انها تدل على جواز الصلوة في كل لباس وهو شامل باطلاقة المأكل و المعلوم كونه غير المأكل والمشتبه ، خرج عنه المعلوم قطعاً وبقي الباقي تحتها ، وفيه اولا ان تلك الاخبار لا اطلاق لها بالنسبة الى مارامه ، اذ هي مسوقة لبيان اعتبار الستر من غير نظر الى بيان ما يعتير في الساتر اصلا وثانياً لو سلم اطلاقها يكون التمسك بهافي المورد من قبيل التمسك بالعموم في الشبهة المصدقية لكون المورد ممال يعلم انه من افراد مصاديق المطلق او المقيد ،

الثامن ماعن الفاضل المذكور ايضا من دعوى اطلاق الاخبار المسوقة لجواز الصلوة في الخبز 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 الخبز و يبقى الباقي تحت اطلاقها ، وفيه اولا انها مقيدة بمادل على اشتراط كونه خالصاً عن وبر الارانب وقد تقدم وثانياً لو سلم عدم تقييد هافالتمسك بها ايضا في المورد من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ،

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

فان اماريته في باب التذكية انما هي من جهة اصاله الصلوة في فعل المسلم وانه لا يبيع ولا يشتري مالا يجوز فيه ذلك و هذا الملاك غير جار في المقام لجواز استعمال غير المأكول في غير الصلوة والتجارة به ،

العاشر ماعذ ايضاً (وهو او هن من الكل) وهو التمسك برواية حفص وفيها « والامام للمسلمين سوق » وفيه انه لم يعلم من اى وجه يلزم اختلال النظام من منع الصلوة في المشتبه مع جواز جميع انواع الاستعمال فيه غير الصلوة من بيعه وشرائه ولبسه والر كوب عليه وغير ذلك وهذا ظاهر فتلخص من جميع ما ذكرنا انه لا دليل على اختصاص المانعة بصورة العلم حتى يكون المشكوك مما يجوز الصلوة فيه واقعاً وان مقتضى الاطلاقات ثبوت المانعة فيما يكون من غير المأكول واقعاً وان لم يعلم به ،

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

فرض كونه جامماً لشرائط التنجز على فرض كونه خطاباً استقلالياً واذا كان مجرى للبراءة على تقدير كونه استقلالياً يكون مجراها اذا كان غيرياً ومن المعلوم ان مبنى جريان البراءة فى الارتباطيات هو الالتزام بانحلال الخطاب بالمركب المقيد بالقيود الوجودية و العدمية الى خطابات متعددة حسب تعدد اجزائه و شرائطه و مواعنه (فدعوى) المنع عن اجراء البراءة هنا للعلم الاجمالى بوجود خطاب مردد بين ان يكون متملقاً بالمقيد بعدم هذا المشكوك او المطلق الغير المقيد به (رجوع) عن القول بالبراءة فى الارتباطيات والتمزام بدليل القائل بالاشتغال فيها مع ان الكلام هنا بعد الفراغ عن القول بالبراءة هناك وبعد التسالم على ما ذكرناه يقع البحث فى ان ما ينتزع منه المانع هل يجرى مجرى وجوب قضاء الفريضة او حرمة شرب الخمر فى كونها بالنسبة الى احاد الفرائض الفاتية و مصاديق الخمر المنحليين الى خطابات متعددة او ان مرجع الامر فى باب القيود العدمية مطلقاً الى امر بسيط وعنوان عدمى لا يقبل التعدد بتعدد الوجودات ويكون الشك دائماً فى محقق ذلك العنوان فيكون المورد من مجارى قاعدة الاشتغال فاما هنا فى هذه المسئلة هو تنقيح هذا البحث ويتضح هذا فى المقدمة الثانية و هى ان متعلقات التكاليف على قسمين (الاول) ان يكون العلم بالتكليف مع تبين مفهوم متعلقه كافياً فى حكم العقل بالتنجز (والثانى) ان يحتاج الى زيادة تشخيص المصداق ايضاً ، والبحث عن هذه المقدمة هو المهم فى المقام لتمييز مورد الشك فى الامثال الذى هو مجرى الاشتغال عن مورد الشك فى التكليف الذى هو مجرى البراءة ، ضرورة انه لا بد من المائز بين الموردين لوقوع الاشتباه بينهما كثيراً اذ يمكن تقرير مورد كل منهما بما ينطبق على مورد الآخر ، مثلاً : اذا شك بعد انقضاء ساعات من الزوال فى اتيان الصلوة فكما يمكن ان يقرر هذا الفرض بحيث يدخل فى الشك فى الامثال 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 امان لا يحتاج فى تنجز الخطاب به الى امر آخر غير الشرائط العامة للتكليف مثل القدرة والعقل والبلوغ ونحوها ، و ذلك كما فى التكلم والنوم فاما ما يؤخذ فى متعلقه موضوع خارج عن فعل المكلف

الوجودى اما ان يكون المأخوذ صرف الوجود او مطلق الوجود على نحو العام الاستغراقى او مطلق الوجود على نحو العام المجموعى الحقيقى او مطلق الوجود على نحو العام المجموعى الحكمى ، و الفرق بين هذه الاقسام ان المأخوذ بنحو صرف الوجود فى قوة الجزئية بمعنى تحقق الملاك بوجود واحد منه بحيث لو وجد منه فردان لما كان الملاك متقوماً الا بواحد منهما لا بهما معاً وذلك كالماء بالنسبة الى الوضوء فان افراد الماء على كثرتها لا تقوم مصلحة الوضوء الا بواحد منها لا بكل واحد ، و اما المأخوذ على نحو العام الاستغراقى فهو الذى يتحقق الملاك بكل فرد الموجب لتعلق تكليف مستقل به مع قطع النظر عن الافراد الاخر و ذلك كالتكليف بالقضاء المترتب على الفوت فان تحقق فوت كل فريضة فى الوقت مستتبع لمصلحة فى فرد من القضاء قائمة به غير مرتبط بفرد آخر ويلزمه تكليف مستقل بالنسبة اليه غير مرتبط بالتكليف المتعلق بالفرد الاخر و لازم ذلك انحلال التكليف المنشأ بانشاء اجمالى الى تكاليف مفصلة بالقياس الى كل فرد من ذلك الموضوع الكلى ، و المأخوذ بنحو العام المجموعى الحقيقى هو ان يلاحظ كل فرد من افراد ذلك الموضوع مع خصوصيته الفردية شيئاً واحداً ويكون مجموع الافراد كذلك دخيلاً فى مصلحة المتعلق بحيث لو شذ عنها ولو واحد لم تتحقق المصلحة و يكون كل فرد جزء حقيقياً بالنسبة الى موضوع الحكم و دخيلاً فى المصلحة ضمناً (و اما المأخوذ على نحو العام المجموعى الحكمى) فهو كالمجموعى الحقيقى لكن مع الغاء الخصوصيات الفردية بل يلاحظ الكل بوجوده منبسط على جميع الافراد من اولها الى اخرها و يكون كل فرد كالجاء بالقياس اليه ، هذا فى الاحكام الوجودية و اما فى الاحكام العدمية فلا يتصور فيها اخذ الموضوع بنحو صرف الوجود لما عرفت من كونه فى قوة الجزئية ، و طلب عدم الشئ بنحو القضية المهمة غير معقول لكون الطلب العدمى ناشئاً عن مبغوضية الوجود و نقيض صرف الوجود هو السلب الكلى لا صرف العدم ، (ثم ان مقتضى الاصل فى الاوامر) ان يكون موضوعها مأخوذاً بنحو صرف الوجود و فى طرف النواهي هو جميع الاعداد بنحو العام الاستغراقى و قد خرج عن هذا الاصل فى طرف النواهي باب النذر حيث انه لو نذر ترك إهانة العلماء مثلاً يحصل الحنث باهانة واحد منهم و بعد حصول ذلك يسقط النذر ، و سر ذلك و بيان كون الاصل فى الاوامر هو صرف

الوجود كلاهما مو كولان الى محل آخر و سيأتي توضيحه ، والقسم الثاني منه هو الذي يكون الموضوع المأخوذ فيه امراً متحققاً في الخارج و الفرق بين هذا القسم و القسم الاول لا يكاد ان يختلف ، ضرورة ان هذا القسم برزخ و واسطة بين مالم يؤخذ فيه موضوع خارجي وبين ما اخذ فيه على نحو الواجب المشروط بنحو الانحلال ، فمتعلق التكليف في هذا القسم ليس الامر الاختياري المحض ولا مضافاً الى الامر الخارجي المفروض الوجود على نحو القضايا الحقيقية التي لازمها اناطة الحكم بوجوده ، بل الموضوع الخارجي الموجود الشخصي المتحقق متعلق لاضافة الفعل الذي تعلق به الحكم كوجوب استقبال القبلة في حال الذبح و حرمة حال التغلي و كوجوب الوقوف بعرفات والبيتوتة في منى حيث ان متعلق الحكم في جميع ذلك مضاف الى موضوع خارجي شخصي محقق الوجود وتصور الشبهة المصدقيه ههنا ممكن فيما اذا تردد ذلك الموضوع الخارجي بين المتبائنين كاشتباه القبلة بين جهتين او اكثر ، او تردد بين الاقل والاكثر كما اذا اشتبه حد الموقف و شك في كون مكان معين داخل فيه او خارجاً عنه فهذا القسم من هذه الجهة يفرق عن الامر الاختياري المحض حيث عرفت عدم امكان وقوع الشك في المصدق هناك في اثناء العمل وامكان وقوع ذلك في هذا القسم (نعم) لاثاير لاضافة الفعل الى الموضوع الخارجي في حكم الشبهة لعدم انحلال التكليف بهذه الاضافة فالمرجع عند الشبهة هو قاعدة الاشتغال ارجوع الشبهة الى الشك في الامتثال سواء كان الحكم وجوباً او تحريماً ففي مورد اشتباه القبلة يجب الاحتياط مع امكانه ومع تعذره وعدم امكان الفحص و تعذر حصول العلم بالتخيير (نعم) يمكن ان يقال في صورة اشتباه الموضوع بين الاقل والاكثر بالفرق بين التكليف الوجوبي والتحريمي فيقال في الاول برجع الشك الى الشك في الامتثال فيلزم الاحتياط وفي الثاني برجع الشك الى الشك في التكليف فتجري فيه البرائة ففي مسئلة الوقوف والبيتوتة لا يجوز الاكتفاء بالمكان المشتبه لكون الحكم فيهما وجوباً ولو فرض تعلق التحريم هناك كحرمة الافاضة قبل الغروب او حرمة خروج المعتكف يوم الثالث من المسجد و كحرمة اجتياز الجنب من المسجد فيمكن القول باختصاص تنجز الحرمة بالمكان المعلوم كونه من الموقف او المسجد وان كان لا يخلو عن اشكال في 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 الموضوع فانه على تقدير وجوده لا يوجب وجوده تكليفاً مستقلاً بالموضوع منه بل يكون الموضوع منه موجباً لامتثال التكليف به فالشك فيه يرجع الى مرحلة الامتثال ، وكلما شك فى شىء وكان على تقدير وجوده واقعاً منشأ لزيادة تكليف لالسعة دائرة التكليف الواحد فالشك فيه يرجع الى الشك فى التكليف وهذا هو الضابط لتمييز مورد الشك فى الامتثال عن الشك فى التكليف (اذا ظهر ذلك فنقول) فى القسم الذى لا يكون الموضوع الخارجى مأخوذاً فى متعلق التكليف اذا شك فى اتيانه يكون الشك فى الامتثال كما اذا شك بعد الفراغ عن فعل فى كونه مصداقاً لما موربه او شك فى اثنائه فيما هو من قبيل الفعل التولىدى وهذا 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 وفيما اخذ بنحو العام الاستغراقى يكون مرجع الشك فيه الى الشك فى التكليف وذلك لكون وجوده على تقديره منشأ لزيادة تكليف مستقل ، وفى القسمين الاخرين اعنى العام المجموعى والحكمى كلاهما يكون مرجع الشك الى الشك بين الاقل والاكثر الارتباطيين ، لكون كل فرد جزء حقيقياً فى الاول منهما وحكماً فى الثانى ، فيكون الشك فيهما فى التكليف بناء على ما هو المختار فى مسألة الاقل والاكثر ، ولا فرق فيما ذكرنا بين ما كان التكليف وجودياً او عدمياً ، مثلاً لو نهى عن شرب ماء مخصوص فان كان الماء مأخوذاً بنحو التقرر الخارجى بحيث يكون كل وجود منه متعلقاً لنهى مستقل فاذا شك فى فرد من الماء انه من ذلك الماء اولاً ، يكون الشك من قبيل الشك فى التكليف فيرجع الى البرائة ، ولو اخذ بنحو

العام المجموعى باحد قسميه اعنى اما بنحو جميع وجودات المياه مع ملاحظة خصوصياته او بنحو وجوده السعى من اوله الى اخره ففى مورد الشبهة المصادقية يكون الشك فى كونه جزء للمنهى عنه او كالجزم منه فيكون شمول النهى بالنسبة اليه مشكوكا (ولا يخفى) ان فى الشك فى الاقل والاكثر يكون الاكثر متيقناً اذا كان التكليف عديمياً كالحرمة وذلك بخلاف الوجوب فان الاقل فيه متيقن ، فلو شك فى كون الواجب مركباً من تسعة اجزاء او عشرة فالمتيقن وجوبه هو التسعة و ما زاد عنها مشكوك ولو شك فى كون الحرام هو المركب من عشرة او من تسعة فالعشرة هى المتيقن كونها حراماً و التسعة حرمتها مشكوكه .

ثم ليعلم ان متعلق التكليف العدمية فى عالم التصور يتصور على اقسام ثلاثة (الاول) ان يكون كل عدم مستقلاً متعلقاً للطاب فكل وجود من الخمر اذا تحقق فى الخارج يتعلق اليه تكليف عديمى اعنى طلب ترك شربه (الثانى) ان يكون السلب الكلى متعلقاً به حيث 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 لا شارب 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 الاعداد عنوان السلب الكلى بنحو السلب المحصل ثم يحصل بعد ذلك 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 وتأخيرها 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 فتقول) هل التكليف العدمية تتعلق بموضوعاتها و متعلقاتها بنحو الموجبة المعدولة المحمول حتى يكون معنى لا تشرب الخمر (اجعل

نفسك لاشارب الخمر) او بنحو السلب المحصل منجلا الى تكاليف متعددة بالنسبة الى كل سلب بحيث لو خالف واحداً منها لم يسقط التكليف عن الاخر ؟ ولا يكون منجلا اليها بل المطلوب بالنهى هو الترك الواحد الممتد المنبسط على جميع الاعدام بحيث لو عصى وخالف ارتفع موضوع التكليف و سقط النهى وكان الاثيان بالباقي غير منهى عنه ؟ . الظاهر ان يكون من قبيل السلب المحصل المنحل الى تكاليف متعددة لامن قبيل السلب الكلى الواحد الممتد الا فى باب النذرو لامن قبيل الموجبة المعدولة المحمول ، وذلك لان تعلق التكليف بترك شرب الخمر مثلاً انما نشأ من جهة مبغوضية وجوده لامن جهة مطلوية عنوان (لاشارب) فتعلق التكليف بهذا العنوان الذى هو مفاد الموجبة المعدولة المحمول يحتاج الى ثبوت مطلوية نفس ذاك العنوان مع قطع النظر عن مبغوضية الوجود واثبات مطلويته يحتاج الى مؤنة منتفية ، ومن هذا لبيان يظهر ايضاً وجه الانحلال لان مبغوضية الوجود اذا استتبع تعلق التكليف بنقيضه يكون كل عدم من اعدامه مطلوباً ، و مطلوية السلب الكلى الملحوظ بلحاظ وحداني بحيث يرى امراً بسيطاً ممتداً مستتبع لمؤنة زائدة واثباتها يحتاج الى الدليل (وبهذا يندفع الاشكال) الوارد على الفرق بين متعلقات التكليف 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 وكون نقيض صرف الوجود هو السلب الكلى الممتدان يكون متعلق النواهى هو كلى السلوب بلحاظ وحداني بحيث يسقط النهى بالمخالفة (بيان دفع الاشكال) ان فى طرف الامر يكون الظاهر من تعلقه بالطبيعة ان تكون الطبيعة بلحاظ صرف وجودها مطلوبة ، واثبات مطلوية كل وجود منها يحتاج الى مؤنة اخرى ومع فقد هان 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 مطلوبا ويحتاج اثبات مطلوية السلب الكلى اللازم من تحقق جميع الاعدام الى مؤنة اخرى ومع عدمها كان الظاهر تحقق الامتثال بالنسبة الى كل عدم والمخالفة بتحقيق نقيض كل واحد منها ولازمه ثبوت الاطاعة والعصيان بالنسبة الى كل واحد من الاعدام فتحقق ان متعلق التكاليف العدمية لا يكون بنحو الموجبة المعدولة المحمول ولا

بنحو السلب الكلى الممتدبل يكون منجلا 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 وان المكلف قبل
شرب المايع المشكوك لم يكن شارب الخمر فيستصحب ذلك بعد شربه (وجه الفساد)
ان استصحاب حال المكلف متوقف على تعلق التكليف بعنوان (لاشارب الخمر)
بنحو الموجبة المعدولة ، و جريان البرائة متوقف على تعلقه بكل واحد من الاعدام
على نحو الانحلال او بالسلب الكلى الممتد والجمع بين نحوى التعلق محال فظهر ان
تعلق التكليف العدمى بنحو الموجبة المعدولة المحمول الذى هو الملاك فى جريان
استصحاب حال المكلف (فاسد) من جهة عدم الملاك والخطاب اما ملاكاً فلما تقدم
من ان الملاك فى التكاليف العدمية هو مبغوضية الوجود لامطلوبية عنوان لاشارب
الخمر مثلاً ، واما خطأ 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 المصدقية فى الرجوع الى
البرائة او الاشتغال وذلك لان المطلوب فى الموجبة المعدولة هو العنوان المنتزع و
يكون الاعدام محصلاً لذلك العنوان فاذا شك فى خمرية مايع فشربه يكون موجباً
للشك فى حصول ذاك المطلوب فلا بد من الاحتياط ، واما فى السلب الكلى الممتد
فالملاحظ امر واحد فيكون الشك فى خمرية المايع موجباً للشك فى تعلق الخطاب
الى اجتنابه ضمناً وانه هل هو جزء لمتعلق الخطاب اولاً ، ولا يكون ذاك السلب الكلى
متحصلاً من عدم الافراد بل عين عدمها و انما يتوسع او يتضيق بتكثر الافراد او
قلتها ، و اما فى السلب الكلى المنحل الى اعدام متعددة فيكون الشك فى المصدق
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 (فتقول) ان قيد الواجب على اقسام (الاول) ان يؤخذ فعلاً بسيطاً للمكلف من دون اضافة و تعلق الى موضوع خارج عن فعله كالقراءة التى هى جزء للصلوة و كالتكلم و القهقهة و نحوه ما من موانعها حيث لا تعلق لشئ من ذلك بموضوع خارج عن فعل المكلف وقد تبين حكمه سابقاً من حيث الشبهة المصدقية و انه لا يمكن فرضها فى هذا القسم حال العمل مع الالتفات اذا كان من قبيل الفعل المباشرى الا بارجاع الشك الى الشك فى المفهوم و انه بعد العمل يمكن فرض الشبهة المصدقية و حكمها الرجوع الى قاعدة الاشتغال لكون الشك فى الامتثال الا ان يجرى هناك اصل حاكم عليها كقاعدة الفراغ مثلاً ، و هذا فى الجزء والشرط واضح حيث ان التكليف الضمنى المنحل من التكليف الى المركب المشروط بالنسبة اليهما تكليف وجودى لا بد من احراز امتثاله فاذا شك فيه فالمرجع هو قاعدة الاشتغال ، (و اما فى الموانع) كالقهقهة و التكلم و البكاء للامر الدينوى فاذا شك فى تحققها فى الصلوة من جهة الشك فى المصدق كما اذا شك فى اثناء الركعة الاخيرة انه هل صدر منه القهقهة فى الركعة الاولى او لا فالظاهر ايضاً هو الرجوع الى قاعدة الاشتغال لولم يوجد 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 منحللاً الى التكليف المتعددة حسب تعدد افرادهما بل متعلق التكليف الغيرى عبارة عن ترك التكلم مثلاً 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 لا يتوقف 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 ، ولا فرق بين هذا القسم مع القسم الاول سوى امكان تصوير وقوع الشبهة المصدقية هنا فى اثناء العمل دون القسم الاول فان متعلق التكليف الغيرى من جهة تعلقه بامر

خارجى يتصور هنا فيه الشك فى المصدق من جهة امكان الشك فى متعلقه كالشك فى كون هذه الجهة قبلية ، وقد تقدم ان الحكم فى متعلقات الاحكام النفسية فى هذا القسم هو الرجوع الى قاعدة الاشتغال وهكذا فيما نحن فيه فلا بد من الفحص وتعيين القبلة اذا تمكن منه والاحتياط مع عدم التمكن . من غير فرق بين الشرط و المانع وذلك لعدم انحلال التكليف هنا وعدم تأثير اضافة متعلقه الى موضوع خارجى هنا فى الانحلال لكون الموضوع الخارجى جزئياً (القسم الثالث) ان يكون قيد الواجب متعلقاً الى موضوع خارجى كلى ماخوذ على نحو صرف الوجود و العام البدلى لاشمولى الاستغراقى كالنحر والذبح فى الحج حيث انهما من اجزائه و كالوضوء الذى هو من شرائط الصلوة و مقدماتها فمتعلق النحر والذبح هو الحيوان كالابل والبقر والغنم الماخوذ على نحو صرف الوجود وكذلك فى الوضوء متعلقه هو الماء الماخوذ كذلك ، وقد عرفت حكم هذا القسم فى التكليف النفسية وانه انما يتصور ذلك فى التكليف الوجوديه كالوجوب دون التحريمية فان مبغوضية الفعل المتعلق بامر كلى مقتضية لحرمة كل فرد منه المتعلق الى كل فرد من ذلك الكلى على نحو الاستغراق وهذا بخلاف التكليف الوجودى حيث انه يمكن ان يكون المطلوب هو صرف الوجود الحاصل بول فرد منه وهذا واضح كما انك قد عرفت ان مرجع الشك فى المصدق في هذا القسم ايضاً الى الشك فى الامثال وان زيادة المصاديق ونقصانها لا تأثير لهما فى توسعة دائرة التكليف وضيقها واما التوسعة والضيق فى دائرة الامثال وهكذا الكلام فى باب القيود و الاجزاء اذ لا تأثير فى استقلالية التكليف فى ذلك فالمرجع هنا ايضاً عند الشك هو الاشتغال كما اذا شك فى كون الحيوان من افراد الغنم فلا يجوز الا كتفاء به فى الهدى و كذا لو شك فى مايع انه ماء مطلق او مضاف فلا يجوز 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 او ذهباً للرجال او غير ما كول لا يمكن 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 الى موضوع كلى ماخوذ على نحو الانحلال و هذا لا يتصور فى باب الشرائط والاجزاء الا اذا كان افراد متعلقهما محصورة قابلية لتعلق الامر بجميعها (نعم) يمكن تصوير ذلك فى باب الموانع كما فى مسألة مانعية غير المأكول والحريرون نحو هما الوضوح امكان كونهما ما خوذين على نحو الانحلال فيقع البحث فى ان باب الموانع المتعلقة بموضوع كلى هل هو من هذا القبيل اولا؟ وهذا هو العمدة فى هذا الباب واما على فرض تسليم كون الموانع المذكورة فى قبيل الانحاليات فقد عرفت عدم الاشكال فى كونها من موارد البرائة وان كونها من قبيل الارتباطيات لا اثر له فى المنع من جريان البرائة بعد البناء على جريانها فى الاقل والاكثر فالعمدة (ح) اثبات الانحالية فيما نحن فيه وهو متوقف على اثبات كون التكليف متعلقاً الى كل عدم من اعدام الموانع لا على نحو السلب المحصل الكلى بنحو مجموع الاعدام او العدم المستمر ولا على نحو الموجبة المعدولة المحمول ، وقد تقدم فى التكليف النفسية اثبات ذلك و ابطال الاخيرين ونزيده هنا توضيحاً (فنقول) اما فساد اخذها على نحو الموجبة المعدولة فلبطلانها ملاكو خطاباً و لم نظفر فى كلمات القائلين بالاحتياط فى المسئلة على تصريح منهم بالالتزام بذلك و لكن الظاهر منهم رجوع الشبهة المبحوث عنها الى الشك فى الامتثال و هو موقوف على اخذ المانعية على نحو الموجبة المعدولة وهو باطل اما خطاباً فواضح فان مداول روايات الباب ليس كذلك كقوله عليه السلام لا تصل فى جلد ملا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه ، ولو كانت على نحو المعدولة فاللازم هو التعبير هكذا : يصل لافى غير المأكول مثلاً ، (واما ملاكا) فلان لازم كونها على هذا النحو هو مطلوبية العنوان البسيط المتحصل من الاعدام كما عرفت فى باب التكليف النفسية وان اخذها على هذا النحو معناه هو مطلوبية العنوان البسيط ككونه لاشارب الخمر فيكون ترك كل شرب مطلوباً من باب المقدمة لذلك العنوان لا مطلوباً نفسياً وقد تقدم بطلان ذلك (اما اولا) فللعلم بكون ملاك حرمة شرب كل خمر هو المفسدة القائمة به لا من جهة كون تركه محصلاً لعنوان ذى مصلحة او كون شربه مفوياً لذلك العنوان (واما ثانياً) فللعلم بانه لو ترك شرب جميع افراد الخمر وفرض محالاً عدم ترتب ذلك العنوان عليه لحصل الامتثال وخروج العهدة عن التكليف فيعلم من ذلك ان ترتب ذاك العنوان الذى هو لازم قهرى على ترك جميع الافراد اجنبى عن متعلق التكليف ، وهكذا الحال فى

باب الموانع فان ملاك المانعية مثلاً فى غير المأكول انما هو فى كل فرد من افراد غير المأكول لامن جهة كون عدم وقوع الصلوة فيها محصلاً لعنوان عدمى بسيط و لذا لو فرض محالاً عدم ترتب العنوان البسيط اعنى (كونه مصلياً لافى غير المأكول) مع فرض ترك جميع افراد غير المأكول لكانت الصلوة صحيحة ، و كون هذا العنوان دخيلاً فى الملاك يحتاج الى مؤنة زائدة ، و اما بطلان اخذ المانعية على السلب المحصل الكلى على نحو العام المجموعى او السلب المستمر فقد علم مما ذكرنا فى بطلان الموجبة المعدولة من احتياجها الى مؤنة زائدة فان لحاظ العام المجموعى او السلب المستمر ايضاً محتاج الى مؤنة زائدة ، (وقد يتوهم) ان لازم كون المفسدة فى لبس غير المأكول فى الصلوة بنحو صرف الوجود كون متعلق الطلب الغيرى هو السلب الكلى لكونه نقيض الايجاب الجزئى الذى هو مفاد صرف الوجود كما تقدم سابقاً فى التكاليف النفسية من ان لازم مبعوضية الوجود هو تعلق الطلب بالسالبة الكلية وهذا ظاهر و اما كون صرف الوجود دخيلاً فى المفسدة فلو ضوح بطلان الصلوة بمجرد لبس غير المأكول فيها من غير حاجة الى لبس اخر فحينئذ يرتفع ما يوجب الانحلال و التعدد و يرجع الامر الى مطلوبة نفس السلب الكلى وهو بهذا الاعتبار لا تعدد و لا تكثر فيه اصلاً ولا يترتب على انطباق عنوان الموضوع على كل واحد من مصاديقه فى الخارج الالزوم التحرز عنه عقلاً من حيث توقف تحقق العنوان المذكور عليه لان كل فرد يترتب عليه خطاب عليه (لكنه توهم فاسد) بل مغالطة ظاهرة (اما اولاً) 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 مثلاً لبس غير المأكول بعده بعين مآتوهم فى فردين من نوع واحد وهو كماترى ، 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 والموانع منتزع من تخصصه بعدم خصوصية وجودية ومن

البديهي عدم تصور جامع بين الوجود والعدم ، (واما ثانياً) فلان حاصل التوهم يرجع الى امرين (احدهما) ان نقيض الموجبة الجزئية وصرف الوجود هو السلب الكلي فمتعلق الطلب هو ترك لبس جميع افراد مالا يوكل في حال الصلوة (الثاني) ان ماهو الملاك في الفساد هو صرف وجود غير المأكول وعدم تأثير ماهو المسبوق بمثله في الفساد ولازم ذلك مطلوبة السلب الكلي الحاصل بترك جميع الافراد الموجب لسقوط نهيه بالعصيان باول الوجود لعدم كون لبسه ثانياً منهياً عنه لعدم استناد الفساد اليه ولا يخفى ما فيهما (اما الاول) فلان نقيض الايجاب الجزئي هو السلب الكلي و هو لا ينافي الانحلال فنقيض بعض الحيوان حجب عبارة عن قولنا لاشئ من الحيوان بحجرو وهو سلب الحجرية عن جميع افراد الحيوان وهذا كما انه يجتمع مع السلب الكلي بنحو العام المجموعي كذلك يجتمع مع السلب الكلي الانحلال وهو سلب الحجرية عن كل فردو هكذا فيما نحن فيه فان مطلوبة ترك جميع الافراد انما نشأت من مانعتها للصلوة وهي تجتمع مع فرض الانحلال ايضاً بحيث يكون كل فرد من غير المأكول مانعاً ، (واما الثاني) ففيه ان هذا مغالطة فان عدم تأثير فرد من المانع في فساد الصلوة بعد فسادها بفرد قبله اجنبى عن كون المانع هو صرف الوجود بحيث يسقط المانعية بتحقيق اول الافراد ولا تكون الافراد الاخر مانعة فان القيد انما اعتبر بالنسبة الى طبيعة الصلوة المأمور بها ، وما فرض 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 اصلاً بل يجب اتيان الصلوة في ضمن فرد اخر مع مراعات المانعية فالنهي المنتزع عنه المانعية بعد باق بحاله ، فاقول بكون متعلق النهى هو السلب الكلى الساقط بالعصيان باول الوجود (كما في باب النذر) من جهة سقوط الفرد الماتى به مع فرد من المانع عن تاثير فرد اخر منه في الفساد ، سفسطة ظاهرة ، نعم لو قيل في مسئلة الاضرار الى لبس مالا يؤكل انه اذا اضطر الى لبس فرد منه يسقط المانعية عن مالبس بمضطر اليه فيجوز لبس الزائد من مقدار الاضرار (ح) في الصلوة لكان ذلك شاهداً على ماتوهم في خصوص مسئلة الاضرار ، لكنه مما لم يلتزم به متفقه فضلاً عن الفقيه بل الظاهر منهم هو اختصاص جواز اللبس بما تحقق الاضرار الى لبسه وعدم التعدي 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 همانظير باب النذر وذلك لظهور الفرق بين النواهي 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 المأمور 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 المأمور بها المقيدة بعدم المانع فالامر بها بعدباق على حاله حتى فيما كان الاتيان بذلك الفرد فى اخر الوقت فيما يجب فيه القضاء ، فانه لعدم اتيان الطبيعة المقيدة بعدم المانع وعدم تطبيق المأمور به على الماتى به يجب القضاء فلا يسقط الامر بالطبيعة رأساً وما ذكرنا سقطت المغالطة بحدافيرها ،

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

(١) لا يخفى عدم اختصاص ما ذكرنا فى مسئلة الاضطرار بباب الموانع بل يطرد فى الشروط ايضاً مثلاً لو اضطر الى الصلوة مع نجاسة شئ من البدن او اللباس فالظاهر المتسالم عندهم هو عدم سقوط شرطية طهارة البدن واللباس رأساً حتى يلزم منه جواز تنجيس بقية البدن واللباس والصلوة 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 الا لازم منه كون شرطية الطهارة منحلة بالنسبة الى كل جزء على نحو الواجب المشروط وذلك لكون اجزاء البدن موجودة متعاقبة فى الخارج لاناثير لها فى الانحلال

المانع موضوعاً مستقلاً لتقيد الطبيعة المأمور بهاء بعده كما هو مقتضى الانحلال فلا فرق فى ذلك بين الصورتين و تحقق فرد من المانع لا يوجب انقلاب التكليف عما كان عليه من الانحلالية ، كما ان تحقق الشرط والقيد لا يوجب ارتفاع الشرطية والتقيد بالنسبة الى ما تحقق منهما فالصلوة مشروطة بدخول الوقت حتى بعد دخوله ولا ينقلب عن كونه مشروطاً الى الاطلاق كما انه فى القيود الوجوبية اللازمة تحصيلها ايضاً كذلك كما فى القبلة والستر فكون المكلف فى اول الوقت مستقبلاً للقبلة مستور العورة لا يوجب ارتفاع تقيد صلوته بالقبلة والستر بل التقيد باق و ان كان لا يجب تحصيل الشرط لحصوله بالفعل ، والسرفى ذلك ان الامر لاحظ الطبيعة المأمور بها مع ماله دخل فيها من القيود الوجودية والعدمية ثم امر بملاحظته على نحو ما تعلق به لحاظه وحصول القيود وعدمه لا ربط ولا تاثير له بما هو متعلق تكليفه عند لحاظه وبالجمله فهذه المغالطة او هن من الاولى ، فظهر انه لا محيص عن الالتزام بالانحلال فى باب الموانع التى تعلق بالموضوع الخارجى ولا يمكن الالتزام بكونها من قبيل السلب الكلى والعام المجموعى بوجه ،

ثم انه لو سلم كونها من هذا القبيل و ان متعلق التكليف الغيرى فيها مجموع الاعداد على نحو السلب الكلى (فنقول) ان ذلك لا يوجب رجوع الشبهة فى المقام الى الشك فى الامتثال بل مرجع الشك الى الشك فى التكليف ولولم نقل بالانحلال ، وذلك لما تقدم فى بيان الملاك والمائز بين الشبهتين اعنى الشك فى التكليف و الشك فى الامتثال ، وحاصل ما تقدم فى بيان المائز بينهما انه كلما كان المشكوك على تقدير تحققه واقعاً موجباً لسعة دائرة التكليف بحيث يكون القطع به موجباً للقطع بها فالشك فيه يكون شكافى التكليف ، و كلما كان 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 هو السلب الكلى وجميع الاعداد على نحو العام المجموعى ، وذلك لان بزيادة فرد اخر غير الافراد المعلومة وجوده تزيد دائرة التكليف وبفقصانه تضيق دائرته فمرجع الشك فيه بالاخرة الى الشك بين الاقل والاكثر (والسرفى ذلك) هو نبوت الفرق بين التكليف الوجودى و العدمى وامكان اخذ صرف الوجود متعلقاً

للاول واستحالة ذلك فى الثانى ، والحاصل انه لا فرق 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 لا يوجب ارجاع الشك الى الشك فى الامتثال ، فاذا شك فى شىء ، انه مما يؤكل او لا ، 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 وهو ترك جميع افراد غير المأكول بضميمة هذا المشكوك فيرجع الشك الى الشك بين الاقل والاكثر ، غاية الامر ان الشبهة هنا مصداقية لاحكامية ولا تاثير فى ذلك بعد تمامية ملاك جريان البرائة اعنى كون الشك راجعاً الى سعة دائرة التكليف على ما سيأتى 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 لا مجال للالتزام به لفساده ملاكاً وخطاباً وقد تقدم بيان الفساد بالنسبة اليهما مفصلاً ، ونزيد فى بيان الاخير ان النواهى الغيرية فى المقام على اقسام ، (منها) ما هو من قبيل لاتصل فى غير المأكول من غير تعليله بشئ (ومنها) ما هو معلل بكونه من المسوخ ، (ومنها) ما هو معلل بكونه آكل اللحم ، وجميعها مشتركة فى انه لا يستفاد منها مطلوبة العنوان المنتزع من جميع السلوب ، اما المعللة منها فذلك فيها واضح ضرورة عدم المناسبة بين التعليل بما ذكر وبين مطلوبة ذاك العنوان بل العلة هى وجود المفسدة الموجبة لمبغوضية نفس غير المأكول وعدم تناسبه مع الصلوة واما غير المعللة منها فلظهور النهى عن الشئ فى كون المنشأله هو المفسدة المترتبة على نفس متعلقه لانه ناش من جهة مصلحة مترتبة على العنوان المنتزع من جميع تروكه وهذا ظاهر ، فقد تلخص من جميع ما ذكرناه ان الشك فى كون الشئ 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 لا على نحو السلب الكلى ولا الموجبة المعدولة ، هذا كله بناء على ما هو 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 فالملكات الواقعية الناشئة عنها الاحكام غير مرتبطة بالمكلف بوجه وانما هى الباعثة على صدور التكليف من المولى فالمانع عن بعثه و زجره يكون كسائر الموانع التكوينية المانعة عن تحقق ممنوعها تكييفاً فى 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) لورجع 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 الامور به متوقفاً على تقيده بعدم وجود شئى ، (الثانى) ان تكون منتزعة عن مرتبة تقييد الامور به بعدم خصوصية وجودية عند الامر به (الثالث) ان تكون منتزعة عن خطاب مستقل بالامور به مقيداً بعدمه بعد صيرورته متعلقاً للخطاب على نحو الاطلاق (الرابع) ان تكون من المجعولات المستقلة غير منتزعة عن شئى بان يقول المولى بعد الامر بشئى مطلقاً (جعلت هذا مانعاً) وجميع هذه الاحتمالات غير صحيحة الا الثانى ، (اما فساد الاول) فلان مورد البحث هو المانع عن الامور 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 لا يخلو ايمان يجعل متعلق امره حين الامر به مطلقاً غير مقيد بعدم تلك الخصوصية الوجودية او يجعله مقيداً بعدمها و لانا لك اذا هماله عن التقييد والاطلاق 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 الشبوت هو ان تلك الخصوصية اما ان يكون لعدمها دخل فى ترتب المصلحة على المأموره اولا يكون ، فعلى الاول فلا بد من ان يؤخذ المتعلق مقيداً بعدمها حفظاً للمطلوب و على الثانى فيكون المتعلق ماخوذاً بنحو الا طلاق و على التقديرين لا معنى للخطاب المستقل بالمقيد اذ هو على التقدير الاول لغو بلاملاك لتقيد المأموره بعدم تلك الخصوصية فى حال الا مربيه فمن نفس الامر بالمقيد تنتزع المانع من غير حاجة الى خطاب اخر ، وعلى التقدير الثانى اعنى كون المتعلق مطلقاً فى مقام الشبوت فلا يعقل اثبات المانع بالخطاب الثانى ضرورة عدم تعقل تقييد الشئ بعد لحاظه مطلقاً و هل هو الا التناقض اللهم الا ان يكون من باب النسخ والعبرة (ح) بالخطاب الثانى لارتفاع الخطاب الاول بالنسخ ، وبهذا ظهر استحالة كون المانعية محولة بالاستقلال سواء قيل بجعلها عند ايجاب المكلف به او ببيان اخر ، (نعم) يمكن تحريم شئى فى الصلوة مثلاً بعد جعل وجوبها مطلقاً ، لكنه ليس بمانع عنها (ح) بل هو حرام فى الواجب ولا يترتب على فعله بطلان الصلوة كما لو امر بفعل شئى فى الصلوة فانه لا ينتزع منه الشرطية بل هو من قبيل واجب فى واجب فتلخص ان الحق هو كون معنى المانعية و ملاكها ثبوتاً هو تقيد المأموره بعدم خصوصية وجودية ، سواء كان بيان ذلك والكاشف عنه فى مقام الانبات متصلاً بايجاب المأموره او كان ذلك ببيان اخر مستقل ، وهذا 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 ونحوه 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 اتماع عن ترتب المسببات على اسبابها فتحكم الشارع بالملكية عند انشائها بالايجاب والقبول موجب لانتزاع السببية لها بالنسبة الى الملكية فاذا قيد الشارع حكمه بها بعدم خصوصية وجودية كتقدم القبول على الايجاب (فج) 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 اصلاً ، كما لا يعقل انتزاعها من مرتبة متأخرة عنه لاستحالة

جعل المانعية مستقلة بخطاب تكليفي او وضعي مع فرض عدم تقييد حكمه بعدم المانع عند انشائه ومع التقييد بعدمه عند انشاء الحكم يكون الثاني لغواً ، (فالتحقيق) ان المانعية الشرعية باقسامها ليست مجعولة بل انما هي منتزعة عن مقام تقييد المكلف به او نفس التكليف او الوضع ، فظهر ان مانعية غير المأكول منتزعة عن الامر بالصلوة المقيدة بعدم كونها في غير المأكول وقد تقدم ان الاحكام الضمنية بالنسبة الى الاجزاء والتكاليف الغيرية بالنسبة الى الشرائط تكون بصورة الامر مثل اركع واسجد وتطهروا واستقبل القبلة ، وبالنسبة الى الموانع تكون بصورة النهي مثل لا تنصل في غير المأكول والحريز ولا فرق بين هذا النهي والنهي عن شرب الخمر غير كون الاول غيرياً والثاني نفسياً ومعنى الخطاب النفسي كونه داعياً الى نفس متعلقه ومعنى الخطاب الغيري كونه داعياً الى امر اخر هذا تمام الكلام بناء على مانعية غير المأكول ،

واما بناء على شرطية المأكول فقد تقدم ان القائلين بها يمكن قيام الاجماع والضرورة على جواز الصلوة في القطن والكتان لا بدلهم من الالتزام باحد امرين كل منهما خلاف الظاهر (احدهما) (١) تقييد شرطية المأكولية بما اذا كان اللباس حيوانياً كما اختاره العلامة الطباطبائي (قده) وتبعه صاحب الجواهر (قده) ، (وثانيهما) الالتزام بكون الشرط احداً للضداد لغير المأكول لا خصوص المأكولية ، وقد تقدم بعد كلا الوجهين اما الاول فلان اشتراط الشرطية بما اذا كان اللباس حيوانياً انما هو من قبيل اشتراط تحقق المحمول بوجود الموضوع كما في « ان رزقت ولداً فاختنه » حيث انه مسوق لبيان الموضوع وقد تقرر في مبحث مفهوم الشرط من الاصول ان مثل هذه القضايا لا مفهوم له ، وذلك لان المفهوم الاصطلاحي انما يتحقق من تقييد الحكم بالشرط في مورد لو لم يقيد به لكان ثابتاً على نحو الاطلاق ، والتقييد انما يصح فيما اذا امكن الاطلاق لا فيما اذا لم يمكن تحقق الحكم اصلاً بدون القيد ، فتقييد شرطية المأكول

(١) لا يخفى ان تقييد الشرطية بشئ ليس بيدع من الكلام فان تقيدها واشتراطها بشئ متصور معقول على حد تقييد الاحكام النفسية واشتراطها كتقييد وجوب الحج بالاستطاعة واشتراط وجوب الصلوة بدخول الوقت فكما يتصور الحكم المطلق والشروط كذلك تصور الشرطية المطلقة والمشروطة فالاولى كشرطية ستر العورة في الصلوة الغير المقيدة بكون المصلي رجلاً او انثى والثانية كشرطية ستر جميع البدن عدا ما استثنى المقيدة بكون المصلي امرئاً وهكذا ستر الرأس فانه شرط بالنسبة الى المرأة الحرة وما في حكمها كالبعوضة دون الامة او الصبية وامثلة ذلك كثيرة في جميع ابواب الفقه (فنبصر)

يكون اللباس حيوانياً غير معقول فانه لا يمكن لبس المأ كول في 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 بتحقيق موضوعه (قلنا) (٢) اشتراط المانعية بتحقيق موضوعها يقتضى اشتراطها بوجود غير المأ كول في الخارج قضاء لحق الانحالية لا اشتراطها بكون اللباس حيوانياً بمعنى انه لو لم يكن

(٢) ونزيد في ذلك توضيحاً فنقول تقييد المانعية بكون اللباس حيوانياً غير معقول لعدم ملاك في تقييدها بذلك زائداً على تقييدها بتحقيق موضوعها اعنى غير المأ كول اذ بعد تقييدها واشتراطها بوجود غير المأ كول لما عرفت من كونه موضوعاً لها وكل موضوع شرط للحكم كما ان كل شرط له راجع الى الموضوع فلوارد مع ذلك تقييدها واشتراطها بكون اللباس حيوانياً الذي هو جنس بالنسبة الى غير المأ كول فلا يخلو اما ان يراد تقييد المانعية بالحيوانية المتحصلة في ضمن غير المأ كول وبالحيوانية المتحصلة في ضمن المأ كول الذي هو ضد غير المأ كول ، وكلاهما فاسد ان (اما الاول) فللزم اللغوية فان تقييد المانعية بوجود غير المأ كول الذي هو بمنزلة الفصل للحيوان هو عين تقييدها بالحيوان الحاصل في ضمن ذلك الفصل فاعتبار تقييدها بالحيوانية زائداً على تقييدها بغير المأ كول لغو مستدرك (واما الثاني) فلان تقييد المانعية بالحيوانية المتحصلة في ضمن فصل اخر ماعدى غير المأ كول موجب لتقييد مانعية غير المأ كول بوجود فرد من المأ كول ولازم ذلك عدم مانعيته الا فيما كان لباس المصلى من المأ كول ويرتب عليه عدم مانعية غير المأ كول اذا كان جميع لباس المصلى منه وهو كما ترى واضح الفساد (وتوهم) ان قيد المانعية هو الحيوان بما هو حيوان من غير اعتبار تحصيله في ضمن اى فصل (فاسد) لما تقرر في محله من ان الجنس لا تحصل له بدون الفصل لا خارجاً ولا ذهنياً وان الذي يتصوره الذهن فارغاً عن الفصل انما هو مادة ذهنية لا جنس بل الجنس في الذهن لا يتصور الا بالفصل وقد صرح بذلك اساطين الحكمة في مقامات شتى منها باب اعتبارات الهية (فراجع) ، فنلخص ان اشتراط المانعية بكون اللباس من الحيوان زائداً على اشتراطها بموضوعها وهو غير المأ كول من الحيوان غير معقول ، (ولا فرق) في استحالة ذلك بين ان يكون الخطاب المستفاد منه المانعية (مثل لا تصل في غير المأ كول) انحالياً او ماخوذاً على نحو السلب الكلى والموجبة المعدولة (اما على الانحلال) فلان كل خطاب من الخطابات المنحلة بالنسبة الى افراد الموضوع وهو غير المأ كول انما يتوقف على وجود موضوع خارجي حتى يمرضه 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 المأ كول من اولها الى اخرها من دون توقف على الحيوانية زائداً على ذلك بمعنى ان الحيوانية حاصلة بنفس اشتراط تحقق افراد غير المأ كول في الخارج ، (واما على الموجبة المعدولة) فلان ذلك الامر المنزع البسيط المطلوب انما ينتزع من جميع السلوب المتعلقة بجميع افراد غير المأ كول من غير اعتبار الحيوانية زائداً على ما ذكر ، ومما ذكرنا ظهر بطلان اشتراط شرطية المأ كول بكون اللباس حيوانياً بعين ما ذكر في المانعية الا ان يرجع ذلك الى اشتراط احداً من غير المأ كول وقد عرفت ان هذا ايضا مما لا يرجع الى محصل فالحق التحقيق بالتصديق هو مانعية غير المأ كول والله العالم

حيوانياً لم يكن هذا التقييد اعنى تقييد مطلوبة الطبيعة بعدم الخصوصية الوجودية (وبعبارة اخرى) ليست المانعية مشروطة الوجود موضوعها وليس ذلك مشروطاً بشئ زائد وهو كون اللباس حيوانياً كما ان النهى عن شرب الخمر على نحو الانحلال يقتضى اشتراط الحرمة بوجود الخمر لا اشتراطها بامر زائد وهو كون الشئ مايعاً فيقال انه اذا كان الشئ مايعاً فيحرم شربه اذا كان خمرأ حتى يكون الشك فى كون الشئ جامداً او مايعاً وعلى تقدير كونه مايعاً فى كونه خمرأ او خلا راجعاً الى الشك فى تحقق شرط اصل الخطاب زائداً عن الشك فى تحقق موضوعه ، وهذا بخلاف القول بشرطية المأ كول فانه لوقيل باشتراط المأ كول فى الصلوة مطلقاً لزم منه عدم جواز الصلوة فى القطن والكتان ولو قيل بتقييد الشرطية بكون اللباس حيوانياً لزم منه ما تقدم من تقييد الحكم بوجود موضوعه الذى عرفت الكلام فيه ، (واما الثانى) و هو الالتزام بشرطية احداً ضد اد غير المأ كول فلا يرجع الى محصل خصوصاً على ما تقدم من عدم اشتراط ذلك بكون اللباس ساتراً (سواء قلنا بالشرطية او المانعية) وانه لا تصح الصلوة مع الشعرات الملقاة على البدن واللباس فضلاً عما لا تتم الصلوة معه كالجورب لسعة دائرة اضرار غير المأ كول (ح) فمرجع شرطية المأ كول (ح) هو شرطية وجود شئى ماعداً غير المأ كول الذى هو عبارة اخرى عن اشتراط عدم كون الصلوة فى غير المأ كول وهو معنى المانعية اذ معنى مانعية غير المأ كول كما تقدم هو تقييد الصلوة بعدم كونها فيه ، اذا عرفت ذلك وعلمت انه لا بد للقائل بالشرطية من التزام احداً 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 المأ كول او غيره 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 لتقيدها على هذا القول بكون اللباس حيوانياً غير محرزة لعدم احراز موضوعها فيرجع الشك الى الشك فى تكليف زائد وبؤل الامر الى الدوران بين الاقل والاكثر فى مقام ثبوت التكليف لان فى مقام امتثاله وسقوطه ، (ولازم الوجه الثانى) اعنى القول بكون الشرط هو احداً ضد اد غير المأ كول هو الرجوع الى الاشتغال مطلقاً اذ الشرطية على هذا ليست مقيدة بشئى وانما الشرط هو كون اللباس شيئاً مما

عدا غير الماكول وهو غير محرز في مقام الامتثال بعد العلم باصل الشرطية وهذا واضح، هذا على الشرطية ، (واما بناء على المانعية) فلا فرق في جريان البرائة بين الصورتين لما عرفت من الفرق بين الشرطية و المانعية من كون الشرطية موجبة لتعلق التكليف الوجودى الغيرى بالشرط و هو مقتضى لاخذ موضوعه على نحو صرف الوجود و العام البدلى المقتضى لكون الشك عند الشبهة المصدقية 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 مستقلاً لذلك التكليف فيرجع الشك الى اصل التكليف و سعة دائرته لافى امثاله (نعم) لوقلنا بتقيد المانعية بكون اللباس حيوانياً ففى الصورة الثانية يكون الشك فى التكليف من جهتين وهو مؤكد لجريان البرائة وقد عرفت عدم امكان تقيدها بذلك فلا فرق بين الصورتين من هذه الجهة ايضا

ثم انه بعدما نقضنا من رجوع الشك فى المقام بناء على المانعية الى الشك بين الاقل والاكثر فلا باس بالبحث عن كبرى المسئلة وان الاصل فى باب الاقل والاكثر الارتباط بين هل هو البرائة او الاشتغال ؟ وانه هل يوجد فى ذلك فرق بين الشبهة الحكمية والمفهومية والمصدقية اولا ؟ (فنقول) قديقال بالرجوع الى الاشتغال فى الاخيرتين دون الاولى ، وقديقال بالرجوع اليه فى خصوص الشبهة المصدقية فقط، وتوهم التفصيل بكلا الوجهين جار فى الشبهات الوجوبية والتحريمية فى التكليف النفسية ايضا ، وتوضيح ما ذكر فى ذلك المقام فى توهم التفصيل بالوجه الاول ان ملاك الحكم بالبرائة (على ما توهم) عقلا ونقلا هو عدم تمامية البيان من الشارع فيكون العقاب على ما لم يتم بيانه منه قبيحاً عقلا ويكون منشأ العقاب وهو الحكم الشرعى مرفوعاً فى مرحلة الظاهر شرعاً ، ومن المعلوم عدم تمامية البيان فى الشبهة الحكمية المحضة لفقدان النص و اما فى الشبهة المفهومية اعنى مورد اجمال النص فما هو وظيفة الشارع من البيان موجود كما فى اجمال الغناء المحرم و تردده بين الصوت الملهوى او المطرب منه وهذا الاجمال غير مضر بتمامية بيان الشارع بل يكون رفع هذه الشبهة من وظيفة المكلف بالرجوع الى العرف واللغة فى تشخيص ما هو المراد ومع تمامية البيان من الشارع لا يبقى مجال لجريان البرائة لعدم تحقق ملاك جريانها

لاعقلا ولا نقلا ، (واما توهم) عدم جريان البرائة فى الشبهة الموضوعية فيبانه ظهر مما تقدم حيث انه بعد كون ملاك البرائة هو عدم تمامية البيان فلو قلنا بتحقيق هذا الملاك فى صورة اجمال الخطاب والشبهة المفهومية وكون الاجمال فيها مضراً تنتجز الخطاب فلا بد فى التنجز من تبين مفهومه فى الشبهة الموضوعية نقول بتمامية البيان وعدم تحقق ملاك جريان البرائة سواء كانت الشبهة تحريرية كما فى تردد المايح بين الخمرو الخل او وجوبية كما فى الشك بين فوت الاداء وعدمه ، وذلك لكون الخطاب (ح) معيناً وانما الشك فى الامور الخارجية فاما هو وظيفة المولى من البيان تام لا قصور فيه اصلاً وليس من وظيفته تشخيص موارد موضوع حكمه ورفع الشبهة الخارجية عن المكلف فالشك (ح) راجع الى الشك فى الامتثال والمرجع فيه هو الاحتياط (ولا يخفى عليك فساد كلا التوهمين) اما الاول فلان الملاك فى جريان البرائة ليس ماذكر من عدم تمامية البيان من المولى بل الملاك فيه هو عدم تمامية البيان الواصل الى المكلف اما بنفسه او بطريقه (وتوضيحه) انه ليس مجرى البرائة فيما لم يعلم حكم المولى لعدم البيان واقعا وعدم صدوره منه امان جهة فقد شرطه او وجود مانع عنه كما فى الاحكام التى اودع بيانه عند الحجة عجل الله تعالى فرجه او من جهة احتمال تقويت المولى بنفسه لملاك الحكم كما فى الموالى الجزافية ، فان هذا كله اجنبى عن مورد جريان البرائة بل هو فى الاحكام الشرعية من قبيل ماسكت الله تعالى عنه لحكمة وفى مثله يعلم بعدم فعلية الحكم ، والمكلف قاطع بعدم التكليف فيه ولو من جهة المانع عن عمله (وبالجملـة) ليس المراد من فقدان النص هو العلم بعدم جعل الحكم وسكوت المولى عنه واقعاً بل مورد جريان البرائة فى فقدان النص هو العلم بتكليف واقعى معمول مردد بين الاباحة والحرمة او بينها وبين الوجوب ويكون منشأ الشك احتمال صدور النص من الشارع وعدم وصوله الى المكلف من جهة الموانع الخارجية (فما ذكر) قى توجيه التوهم من ان الملاك فى جريان البرائة هو عدم تمامية البيان (ممنوع) بل الملاك هو عدم وجود البيان الواصل الى المكلف لعدم تمامية وظيفة الشارع فى بيانه فان مورده هو ما عرفت من عدم التكليف من الشارع اصلاً ، حكم العقل بالامن من العقاب من جهة عدم تمامية وظيفة الشارع فى البيان مختص بهذا المورد ولا ربط له بمسئلة البرائة ، فالملاك فى جريان البرائة ان الخطاب بوجوده الواقعى غير مؤثر

في تنجز التكليف بل العقل حاكم بلزوم وصوله الى المكلف اما بنفسه كما في صورة العلم ومورد قيام الامارات بل والا صول التنزيلية بناء على ما هو التحقيق من معجولية الوسطية في الا ثبات فيها على ما وضحناه في محله واما بطريقه كما في مورد الاصول الغير التنزيلية كاصالة الاحتياط وذلك لان العقل يحكم بمعنوية العبد بعد الفحص عن حكم المولى بمقدار ما هو وظيفته في 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 لارشادية اذهى و ان لم تكن موجبة للمعلم بالواقع ولكنها موجبة للمعلم بالطريق الى حفظ الواقع ومنشأ لوصوله الى المكلف بطريقه ، (والحاصل) ان المراد من البيان هو ما يوجب قاطعية العذر و تنجز الواقع على المكلف وان لم يكن بيانه وظيفه الشارع (اذا تحقق ذلك) فنقول في الشبهة المفهومية ليس البيان بالمعنى الذى ذكرناه تاما ولا يجدى تمامية البيان بالمعنى المتقدم اعنى بمعنى العلم بصدور الخطاب ولو كان مجملا و العقل يحكم بمعنوية الجاهل بخصوصيات متعلق الحكم وموضوعه اذا كان بعد الفحص عن مفاده ومعناه بالرجوع الى العرف واللغة واستقرار الاجمال في الخطاب وذلك لما عرفت من عدم كون الحكم الشرعى بنفس وجوده الواقعى كافياً للتنجز واستحقاق العقاب على المخالفة ، فلوقلنا بجريان البرائة العقلية فى الاقل والاكثر الارتبا طيين فلا فرق عند العقل بين الشبهة الحكمية والمفهومية لما عرفت من اشتراكهما فى عدم تمامية البيان بالمعنى الذى ذكرناه ، وكذا بالنسبة الى البرائة الشرعية لعدم مادل على رفع كل حكم مجهول مما تناله يد الجعل الشرعى وضعاً ورفعاً (فظهر) بما ذكرنا بطلان التوهم الاول و هو عدم جريان البرائة فى الشبهات المفهومية (١)

(١) ونريد في ذلك بياناً بان المفهوم بما هو مفهوم لا يكون متعلقاً للحكم والا كانت قضية لا تشرب الخمر تعلق التكليف بالمنتزع من مجموع السلوك فترجع القضية (ح) الى الموجبة المعدولة التى عرفت بطلانها فى النواهي الشرعية ملاكاً وخطأً بامتعلق الاحكام هو نفس الواقع المحكى عنه بذلك المفهوم ويكون المفهوم حاكياً فالغناء المحرم هو نفس واقع الغناء خارجاً لان يكون الطلب متعلقاً 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 النواهي متيقن الحرمة

سواء كان فى الاحكام النفسية اوفى باب الاقل والاكثر ،

واما بطلان التوهم الثانى وهو توهم عدم جريانها فى الشبهة المصدقية فى باب الاقل والاكثر فظهر مما ذكرنا ايضاً ولذا لم يختلف احد فى التكليف النفسية فى جريان البرائة فى شبهاتها الموضوعية وجوبية كانت او تحريرية وان خالف الاخباريون فى الشبهات الحكيمية التحريمية زعماً منهم قيام ادلة خاصة على وجوب الاحتياط فيها لامن جهة عدم تمامية ادلة البرائة عند مجهولية التكليف واقعاً وظاهراً والالم يعقل التفصيل عندهم والحاصل انه لا اشكال 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 وبين الشبهات الحكيمية ، انه وان اورد الشيخ (قد ه) فى رسالة البرائة فى المسئلة الرابعة من الشبهات التحريمية والوجوبية كليهما وجهاً لدفع ذلك التوهم الا انه غير حاسم لمادته (والحاسم لها) هو ما قد مناه من ان الخطاب اذا تعلق بشئ منوط بموضوع خارجى وكان ذلك الموضوع الخارجى ماخوذاً على وجه الانحلال لانبحو صرف الوجود كان مقتضى انحلالية الحكم تعدده بتعدد افراد الموضوع بحيث يخص كل فرد منه بخطاب مستقل ويكون كل خطاب مشروطاً بتحقيق متعلقه المختص به على نهج القضايا الحقيقية فيكون العلم به موجباً للعلم بحكمه وخطابه المختص به وكذا العلم بعدمه او الشك فيه منشأ للعلم بعدم الحكم المذكور او الشك فيه سواء فى ذلك الخطابات النفسية والغيرية فيستحيل العلم بالتكليف المختص بكل فرد مع الشك فى تحقق ذلك الفرد للزوم تحقق الحكم وفعليته قبل تحقق شرطه وموضوعه فلا يكفى انشاء الحكم فى العلم به ولا فى تنجزه مع عدم العلم بموضوعه الا ان يقوم دليل خاص على وجوب الاحتياط بمجرد الاحتمال كما لو كان المحتمل وجوده ما يهتم به عقلاً وشرعاً كما قيل فى باب الفروج والدماء (وبالجملة) فانشاء الحكم غير كاف فى فعليته الا بعد تحقق موضوعه ولا فى تنجزه الا بعد العلم بتحقيق ذلك الموضوع فيصير

«دون الاقل وفى باب الامر بالعكس فالنهي عن الفناء لا يكون تكليفاً فعلياً الا بعد ضم صغرى وجدانية الى الكبرى الكلية حتى ينتج القياس المركب منهما فعلية الحكم وقد عرفت ان الحكم المنشأ بالانشاء الاولى انما يصير فعلياً بمقدار تحقق افراد موضوعه وتنجزه ايضاً بمقدار ضم الصغريات الوجدانية المعلومة الى الكبرى الكلية ، والله العالم .

ذلك الحكم الكلي كبرى لقياس مؤلف من صغرى وجدانية وينتج تطبيق الحكم على الفرد من موضوعه فإلم تحرز صغرى هذا القياس لاسمى الى احراز النتيجة كما لاسمى الى احرازها الا بعد العلم بالكبرى ايضاً ولكن تشكك النتيجة بتكثير الصغرى فمعنى فعلة الحكم هو وجوده بتحقيق موضوعه الذى فرض وجوده عند انشاء الحكم فان الحكم لما انشأ حكمه منوطاً بذلك الموضوع فجعله مفروض الوجود عند انشاء حكمه فيستحيل وجود الحكم فى وعائه المناسب له اعنى عالم الا اعتبار الا بتحقيق 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 (فما قيل) فى تفسير هامن كونها عبارة عن بلوغ الحكم الى مرتبة البعث و الزجر وجعل هذا المعنى مرتبة ثالثة بالنسبة الى الحكم (فاسد) لا يحصل له ولا لسائر المراتب التى توهم وجودها للحكم كما تحقق 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) لا يمكن الا بعد العلم بتحقيق الموضوع فى ضمن فرد خارجى و مع الشك لا تنجز لذلك الحكم سواء فى ذلك الاحكام النفسية تحريمية كانت كجرمة شرب الخمر او وجوبية كوجوب قضاء الفوائت او الاحكام الغيرية غاية الامر انك عرفت سابقاً ان فرض انحلالية الحكم لا يمكن فى الارتباطيات الا فيما هو من قبيل الموانع مما تعلق به التكليف العدمى اذا كان منوطاً بموضوع خارج عن فعل المكلف كلبس غير المأكول والحريرو الذهب و امثال ذلك ، و سقط بذلك التوهم المذكور وهو انه بعد العلم بالتكليف و تبين مفهومه و مفهوم متعلقه يكون الشك راجعاً الى الشك فى الامتثال فاللازم الرجوع الى الاشتغال ، (وذلك) لما عرفت من عدم كفاية العلم بالحكم فى حكم العقل بالتنجز وتوقفه على العلم بتحقيق موضوعه (وتوهم) الفرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية فى الارتباطيات وعدم جريان البرائة فيها فى الشبهات الموضوعية (موجب) اسد باب الرجوع الى البرائة فى التكليف النفسية فى الشبهة الموضوعية ايضاً وهو واضح البطلان لما عرفت من قيام الاجماع على خلافه (نعم) لا انحلال للخطاب فيما تعلق بفعل غير متعلق بموضوع خارج عن فعل المكلف او متعلق به لاعلى نحو الانحلال بان يكون شخصياً محققاً كالقبلة او كلياً ما خوذا

على نحو صرف الوجود فيرجع الشك فى الشبهة الموضوعية الى الشك فى الامثال على تفصيل تقدم بيانه مستقصى ، (فظهر مما ذكرنا كله) انه بعد البناء على الرجوع الى البرائة فى التكليف النفسية لا يبقى مجال لتوهم عدم جريانها فى الارتباطيات فيما تحقق فيه ملاك جريان البرائة لو فرض متعلقاً بالتكليف النفسى وهذا معنى ما تقدم منافى صدر المبحث من ان ملاك جريان البرائة فى الارتباطيات هو فرضها نفسية وكون كل من القيود مشتتاً على خطاب مستقل وجوبى او تحريمى فينظر اليه هل يوجد فيه ملاك البرائة لو كان نفسياً اولاً وقد عرفت الضابط لذلك ، والله العالم وله الحمد

ثم ان فى المقام كلاماً لا باس بالتنبيه عليه ، وهو ان الشيخ (قدس) مع حسن تبويبه لمسائل الشبهات من تقسيمها الى الشك فى التكليف والشك فى المكلف به باقسامهما من التحريمية والوجوبية و دوران الامر بين المحضورين ثم تقسيم كل واحد الى مسائل اربع فشكر الله تعالى سعيه حيث انه احسن واجاد فيما افاد بمالم يسبقه اليه احد قبله ، الا انه لم يأت فى الشك فى المكلف به بما يزيح الاوهام عن الافهام ، ولم ينقح الكلام فى ذلك المقام لخلطه بين ما اذا كان التريديد فى الاقل والاكثر فى متعلق التكليف او فى محصله ، حيث انه فى المسئلة الرابعة (بعد ان عقدها بما يكون الدوران بين الاقل والاكثر من جهة الامور الخارجية ،) مثل لها بمثاليين (اولهما) من قبيل دوران متعلق التكليف بين الاقل والاكثر مثل ما اذا وجب صيام شهر هلالى وهو ما بين الهالين فشك فى انه ثلثون او انه ناقص ، فان متعلق وجوب الصوم هنا مردد بين الامرين من جهة الامور الخارجية ، (وثانيهما) من قبيل دوران محصل المكلف به بين الامرين مثل ماذا امر بالظهور لاجل الصلوة اعنى الفعل الراجع للحدث او المبيح للصلوة فشك فى جزئية شئى للوضوء او الغسل الراجعين ، فانه يكون من موارد تردد محصل متعلق التكليف بين الاقل والاكثر لانفس المتعلق ، ثم قال واللازم فى المقام الاحتياط واستدل على لزومه بما يرجع الى ان الشك راجع الى الشك فى المحصل ، مع ان مثاله الاول اجنبى عنه لكونه من قبيل الشك فى متعلق التكليف ، (وحق التحرير) ان يعنون اولاً باب للشك فى المحصل و تقسيمه الى الشبهة الحكمية والمفهومية والمصادقية و بيان الحكم المشترك بين جميعها من كون المرجع فيها الاشتغال و بيان الاحكام المختصة بكل منها ، وذلك مثل الطهارة المأمور بها لاجل

الصلوة اذ اشك فى بعض شرائط محصلها كالغسل اما لاجل فقد النص او اجماله، او شك فى اتيان الغسل بجميع اجزائه وشرائطه كما لو شك فى غسل جزء من البدن ، ثم بعد ذلك ينبغى بيان اقسام المحصل من الشرعى و الخارجى والعقلى وتقسيم الشرعى منه الى ما كان محصلا لمتعلق حكم تكليفى او لحكم وضعى او ما يكون من الاسباب كالعقود بالنسبة الى ما يترتب عليها من الاثار وبيان احكام كل منها ثم عنوان مسئله 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 وغيره على ما تقدم تفصيله حتى لا يختلط احكام الاقسام المذكورة ويشتهب الامر والله العاصم ،

ثم انه قد تقدم ان ما نسب الى المشهور من القول بالاحتياط فى مسئلتنا لا وجه له الا ما يتوهم من كون قيديّة غير المأكول من قبيل الموجبة المعدولة وان المطلوب الغيرى هو العنوان السلبي المتمنع العاصل بترك لبس جميع افراد غير المأكول فيرجع الشك الى الشك فى المحصل (او يقال) بشرطية المأكول لا مانعية ضده على الوجهين المتقدمين وقد عرفت بطلان جميع ذلك تفصيلا (والحاصل) ان توهم القضية الموجبة المعدولة وان لم يكن صريحا محررا فى كلامهم لكن يمكن ان يكون نظرهم فى القول بالاحتياط الى اعتبارها فى مسئله غير المأكول لبعدها ان يكون نظرهم فى ذلك الى منع جريان البرائة رأسا فى الارتباطيات بملك مشترك بينها وبين النفسيات كما بينا تفصيل التوهم المذكور مع بطلانه (فظهر من جميع ما ذكرنا) ان الحق فى المسئلة هو جريان البرائة وجواز الصلوة فى المشكوك وان الارتباطية غير مانعة عن ذلك ،

هذا كله بناء على ما هو التحقيق من كون الاحكام الوضعية من قبيل الجزئية والشرطية والمانعية منتزعة لا مجمولة ، (واما بناء على كونها مجمولة) فيشكل جريان البرائة العقلية (ولوقلنا بجريانها فى الارتباطيات) لرجوع الشك الى الشك فى المحصل (بيان ذلك) ان معنى جعل الاحكام الوضعية فى باب الشرائط والموانع هو جعل شرطية شئى او مانعيته لمتعلق التكليف بحيث يكون ذلك الشئى بعد الجعل شرطيا او مانعاه على حذو الشرط والمانع العقلين و يكون الفرق بينهما فى كون التأثير

فى العلقى بنفس ذاته وفى الشرعى بالجعل فالاسباب العقلية غير محتاجة فى تأثيرها الا الى جعلها البسيط لاجعلها مؤثرة على نحو الجعل المركب بخلاف الاسباب الشرعية فانها محتاجة الى جعلها كذلك بالجعل التركيبي و اما بعد جعلها كذلك فهى مؤثرة على طبق جعلها كالاسباب العقلية فكما انه لو امر بالاحراق و شك فى تحقق شرطه العلقى كالمجاورة مع النار او فى عدم مانعه كذلك كالرطوبة كان مرجع الشك الى الشك فى الامتثال لكونه شكاً فى محصل متعلق التكليف ، كذلك فيما نحن فيه بعد القول بمجعولية المانعية ، فاذا شك فى كون الملبوس من غير الماكول بعد العلم بجعله مانعاً يكون مرجع الشك فى تحقق الصلوة وامتثال الامر بها اذا وقعت فى المشكوك لاحتمال كونه مانعاً عنها على حدوم مانعية الرطوبة بالنسبة الى الاحراق فالعقل يحكم بلزوم العلم بتحقيق المأمور به و حصول الامتثال فلا بد من اتيانها فى غير المشكوك حتى يحصل العلم بذلك (و السر فى ذلك) ان الحكم الشرعى الذى تعلق بالمانع بناء على مجعولية الحكم الوضعى ليس الا المانعية المجعولة وهى من الاحكام الوضعية لاثواب ولا عقاب عليها واما الثواب والعقاب على امتثال المأمور به ومخالفته والمفروض ان اتيان المأمور به مع المشكوك المانعية كالصلوة فى اللباس المشكوك فيه موجب للشك فى تحقق المأمور به و امتثاله ، و العقل يحكم بلزوم البرائة اليقينية للزوم الامن من العقاب المترتب على ترك المأمور به (وهذا بخلاف القول بانتزاعية المانعية) فانه يمكن تقريب البرائة العقلية بناء عليه بان يقال ان المجعول الشرعى (ح) هو الحكم التكليفى المنحل من الامر بالمقيد بعدم المانع حسب ماتقدم بيانه من ان الامر المتعلق بالشئى المركب المقيد بالقيود الوجودية والعدمية ينحل الى التكليف الضمنية حسب ما اخذ فى متعلقه من الاجزاء والشرائط والموانع (غاية الامر) ان التكليف الضمنى المتعلق بالاجزاء والقيود الوجودية وهى الشرائط تكليف وجودى مثل اقرء وتوضأ ، والتكليف الضمنى المتعلق بالقيود العدمية بصورة النهى مثل لا تصل فى غير الماكول وهو حكم تكليفى له عقاب واثواب وله امتثال وعصيان وقد عرفت ان مقتضى هذا التكليف فى المقام اذا كان انحلالياً هو رجوع الشك فى الشبهة المصدقية الى الشك فى سعة دائرة التكليف وان المرجع فيه الى البرائة لا الاشتغال ، (فافهم) هذا فى البرائة العقلية ، (اما البرائة الشرعية) بناء على مجعولية الاحكام الوضعية فلا بأس بها وان كان المنقول عن القائلين

بمجمعوليتهما هو الاشتغال في المقام كالمحقق الداماد وصاحب المناهج (قدهما) الا ان الظاهر عدم استناد التزامهم بالاحتياط الى مذهبهما اليه من مجعولية الاحكام الوضعية فلعل ذلك من جهة انهم جعلوا المأكولية في المقام شرطاً لا غير المأكول مانعاً وقد عرفت ان مقتضى الاصل (ح) هو الاشتغال، واما بناء على مجعولية المانعية مع القول بكون غير المأكول في المقام مانعاً فمقتضى عموم حديث الرفع جريان البرائة الشرعية لكون المرفوع في الحديث كل حكم شرعى مجعول قابل للوضع والرفع الشرعيين ومانعية هذا المشكوك من هذا القبيل لانحل المانعية المجعولة لمطلق غير المأكول بالنسبة الى افراد اذهى وان كانت حكماً وضعياً الا انها بعد القول بمجمعوليتهما كالحكم التكليفي في انحلالها الى الاحكام المتكثرة حسب تكثر افراد موضوعها الذي اخذ فيها مفروض الوجود على نهج القضايا الحقيقية فلكل فرد من غير المأكول مانعية مجعولة غير مرتبطة بالمانعية المتعلقة بالافراد الاخر، فاذا شك في 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 مجعوليتهما حسب ما عرفت واما البرائة الشرعية فلا مانع من اجرائها اصلاً، والله العالم، هذا تمام الكلام في المقام الاول اعني تنقيح البحث عن ان المرجع هنا هل هو الاشتغال او البرائة

المقام الثاني في تحرير ان الشبهة هل هي من موارد جريان اصابة الحل

اولاً؟ (فنقول) المنقول عن صاحب المدارك هو التمسك بهافي المقام وتبعه على ذلك المحقق القمي (قدهما) وان كانت عبارته هنا مغلقة جداً والمستظهر منها بعد التدقيق انه مهمل لجريان قاعدة الحل هنا اموراً (الاول) اختصاص القاعدة بالشبهات التحريمية سواء في ذلك فعل المكلف او الموضوع الخارجي وان كان متعلق التحريم اولاً وبالذات هو الفعل، والموضوع الخارجي ما تعرضه الحرمة واسطة تعلق الفعل به (الثاني) عدم اختصاص القاعدة بما لا يكون فيه جهة مجمللة كالخمر لحرمة جميع تقلباتها ومنافعها المقصودة منها، بل تجرى قاعدة الحل في ما يشك في حرمة و ان كانت حرمة بوجه خاص وكان حلالاً بوجهه الاخر كغير المأكول الذي تعلق به التحريم من جهة حرمة الصلوة فيه لامطلقاً، (الثالث) عدم اختصاصها بما كان التحريم فيه نفسياً بل تجرى

ولو كان الحرام على تقدير حرمة غيرياً (١)

وتحقيق الكلام يتوقف أولاً على بيان مورد جريانها ثم بيان ماهو الحق (فنقول)
 اما مورد جريانها وامتيازها عن البرائة فامر ان (الاول) كون موردها خصوص
 الشبهة التحريمية وعدم اختصاص البرائة بهابل تجرى في الشبهة الوجوبية ايضاً
 (الثاني) ان موردها خصوص ما كان متعلق التكليف منوطاً بموضوع خارجي
 كشرب الخمر اذ اشك في مايع انه خمر او خل ، بخلاف البرائة لعدم اختصاصها بذلك
 كالغناء (و الدليل) على اختصاص قاعدة الحل بما ذكرنا استفادة ذلك من ادلة
 اعتبارها وهي روايات (منها) رواية عبدالله بن سليمان عن ابي جعفر (ع) في جواب
 سؤاله عن الجبن المشتبه ، كل ما فيه حلال وحرام فهو لك حلال (و منها) صحيحة
 ابن سنان عن ابي عبدالله (ع) كل شئ يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال (و منها) موثقة
 مسعدة بن صدقة وفي صدرها كل شئ لك حلال حتى تعرف الحرام (الخ) وفي ذيلها
 والاشياء كلها على ذلك (الخ) ووجه استظهار الامر بين منها (اما الاول) فلان حرمة
 الشئ عبارة عن حرمان المكلف عنه بمقتضى حكم الشارع ومنه سمى الحرام
 حراماً فالحرمة التشريعية كالتكوينية في اصل اطلاق اللفظ ومناسبة المعنى ، غاية الامر
 ان الحرمان في التكوينية خارجي فعلى وفي التشريعية يجعل الشارع كما ان معنى
 الوجوب هو ثبوت الفعل على المكلف والتصاقه به كشئ العوارض اللازمة له الغير
 المنفكة عنه تكوينياً . فاطلاق الحرمة والوجوب في الشرعيات انما هو بهذا الاعتبار ، و
 عليه فمتعلق الحرمة اولاً وبالذات هو الفعل لانه الذي يكون المكلف محروماً عنه
 وان استلزم ذلك كون نقيض الفعل واجباً لكنه ليس حكماً مجعولاً في الحرام و
 انما يحكم العقل باستلزام حرمة الفعل لوجوب تركه ، فلا يوجب ذلك ادراج ترك
 الحرام في الواجبات الشرعية ، وكذلك متعلق الوجوب اولاً هو الفعل لانه الذي
 يشب على المكلف ، واما متعلق النهي والتحريم بتركه فهو من باب الاستلزام العقلي
 ولا يوجب ذلك اطلاق لفظ الحرام على ترك الواجب لان الحرمان لغة وعرفاً انما
 يتعلق بالفعل والامر الوجودي لا بالترك والامر العدمي فيقال فلان محروم من كل الحامض

(١) قد اختار جريان القاعدة في المقام السيد العلامة المجدد الشيرازي (قد ه) وان اطلال

اصحابه الاعتراض عليه

مثلاً ولا يقال انه محروم من ترك شرب الدواء ، ولما كان مورد الروايات هو الشك فى حرمة الشئ و حلية فلا يشمل ما يشك فى وجوبه لما ذكر من عدم اطلاق الحرام على ترك الواجب ، (واما استظهار الامر الثانى) فمن ظهور الشئى فى الروايات بقرينة موارد ها فى الموضوع الخارج عن فعل المكلف كالثوب و الزوجة من الاشياء الخارجية ، لا ما هو من قبيل الافعال كالغناء (والحاصل) ان الظاهر من الشئى فيها هو الذوات لا الافعال (وربما يتوهم) اختصاص القاعدة بالشبهات الموضوعية لاختصاص رواية مسعدة بها بالنظر الى الامثلة فيها مثل المروة والعبد ونحوهما (و لكنه فاسد) لا طلاق رواية ابن سليمان و عدم اختصاصها بها كمالا يخفى ، (اذا ظهر لك ذلك فتقول) ربما يقال فى تقريب جريان قاعدة الحل فى المقام بان الشك فى مانعية المشتبه مسبب عن الشك فى حلية الماخوذ منه و حرمة 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 ما تجوز الصلوة فيه وما لا تجوز يتصور على وجهين (الاول) ان يكون من جهة ترده بين ان يكون ماخوذاً مما يحرم اكله كالارنب او ما يحل كالغنم ، (الثانى) ان يكون من جهة تردد الحيوان المعين بين ان يكون حراماً او حلالاً بعد العلم باخذ الصوف منه ، كالتولد من حيوانين (ففى القسم الاول) لا مجال لاجراء الاصل فى الماخوذ منه للعلم بحلية احدهما 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 لو اخذ مجرى للقاعدة على نحو يكون مراتباً الى ما فى الخارج من غير ان يكون دخيلاً 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 بما هو هو لا بما هو مشير الى ما فى الخارج (ففيه) ان موضوع الحرمة و

الحلية هو الحيوان بعنوانه الاولى لا بهذا العنوان المترع الثانوى ، و المفاهيم
الانتزاعية الذهنية لاتصلح للحكم عليها بالحلية والحرمة (اذ لوحظت من حيث هى
هى لا بماهى مرآت الى مافى الخارج) كمالا تصلح للاندراج تحت أدلة قاعدة الحل
لانصراف الشئ والموصول الواردين فيها الى العناوين الاولى الواقعية فلاجدى
لهذا الاصل فى هذا القسم فى احراز الاتخاذ من الحلال

واما القسم الثانى اعنى ما كان الشك فى الصوف ناشياً من الشك فى حلية الماخوذ
منه بعنوانه الاولى بعد العلم به وتشخيصه خارجاً ، فالتحقيق انه و ان قلنا بجريان
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 كما فى معلولى علة واحدة ، (الثانى) ان تكون السببية
شرعية لاعقلية ولاعادية ، (الثالث) ان يكون الاصل السببى متكفلاً لالغاء الشك
فى طرف السبب او فى طرف المسبب ، وبالتقاء احدهما 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 ، هذا فى مقام الثبوت
وكذا فى مقام الانبات 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 بلا واسطة 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 السببية عقلية او عادية الاعلى القول بالاصل المثبت كما ان فى مسألة
استصحاب الكلى لا يترتب 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 متكلفا 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 ما يوجب الغائه تشريعاً وتعبداً فلا بد من كون الاصل السببى متكلفا لالغاء الشك (امافى ناحية السبب) وذلك كما فى الماء المستصحب الطهارة الذى غسل به ثوب نجس ، حيث ان الاستصحاب من الاصول المحرزة كما قرر فى الاصول وهى متكلفة لالغاء الشك فى مجراه تعبداً فاستصحب الطهارة فى الماء رافع تعبدى للشك فيها بالنسبة الى طهارة الماء ، ورفع الشك فى ناحية السبب ولو تبدأ بالاصل المحرز موجب لرفع الشك فى المسبب ولا تصل النوبة الى جريان الاصل فى المسبب (وامافى ناحية المسبب) كما فى الماء المشكوك الطهارة فى الغرض اذ 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 المتكلفة 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 مجملاتها كجواز الصلوة فيما يحل اكله تتصور على وجوه (الاول) ان يكون عنوان الحرمة مثلاً 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 بالاترتب بينهما اصلاً بل يكونان من المتلازمين المترتبين على شئ ثالث هو العلة و المالك لها معاً (الثانى) ان يكون العنوان المذكور بنفسه موضوعاً للحكم لاشيراً الى الذوات الخارجية مع كون وصفى الحلية والحرمة ماخوذين بما هما مجعولان لذوات الانواع المحملة او المحرمة فى حد ذاتها مع قطع النظر عن طر و الطوارى عليها المعبر عنها بالاحكام الواقعية الاولى المحفوظة عند طرو ما يوجب المنع كالغصب او الرخصة كالاضطرار ونحوه ، وذلك كحلية الغنم بعنوانه الذاتى المجتمعة مع حرمة اذ 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 امرآتآ الى

مافى الخارج) على حد وما ذكر فى الوجه الثانى الا ان الحكمين هنا قد اخذا باعتبار كونهما فعليين ثابتين للمكلف فعلا سواء كان ذلك ثابتاً لمتعلقهما بعنوانه الاولى او بعنوانه الثانوى العرضى فيشمل هذا الوجه للرخصة الفعلية والمنع الفعلى المنافى كل منهما مع الاخر بهذا الوصف اعنى كونه فعلياً وان اجتمع فعلية كل منهما مع الاخر بالعنوان الواقعى الاولى ، (وبعدهما عرفت هذه الوجوه الثلاثة 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 وكون الحكمين متلازمين لا ترتب بينهما اصلاً وانما يتسببان عن الشك فى موضوعهما فيتبع الحكم فيه عند الشك لجريان الاصل الموضوعى الموجب لتنزيل نفس الموضوع فان كان هناك ما ينقح به ذلك فهو ، والا فلا اصل الجارى فى احد الحكمين لا يكون مغنياً عن الاخر الا على 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 واما اذا لم يكن كذلك فلا يغنى الاصل السببى عن الاصل المسببى فانه وان كان بين الحكمين سببية وترتب على ما عرفت الا ان موضوع الحكم الثانى لما كانت الحرمة او الحلية الواقعية الاولى الثابتة لموضوعها بعنوانه الاولى فالاصل الجارى فى ناحية السبب اذا لم يكن متكفلاً لالغاء الشك لافى طرف السبب و لافى طرف المسبب كاصالة الحل فلا ينقح به موضوع الحكم ولا يرفع به الشك حتى يقال بعدم جريان الاصل المسببى وذلك لان غاية ما يستفاد 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 واغناؤه عن الاصل المسببى مطلقاً اذا المفروض ان موضوع الحكم هو الحكمين من الحلية او الحرمة الفعلية اعنى ما هو وظيفة المكلف فعلاً لا خصوص الحكم الواقعى و الاصل الجارى فى السبب ينقح به ذلك ولو لم يكن اصلاً متكفلاً لتنزيل مورده منزلة الواقع كاصالة الحل.

اذ 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 التي يحرم اكلها موضوعة للحكم بعدم جواز الصلوة على الوجه الاول من الوجوه الثلاثة ومع الغض عن ذلك فالظاهر هو اخذ الحرمة الواقعية الذاتية موضوعة على الوجه الثاني من الوجوه المتقدمة واما اخذها على نحو الوجه الثالث اعني الحرمة الفعلية فخلافاً لظاهر الادلة رأساً (بيان ذلك) ان ادلة المانعية في المقام على طائفتين (الاولى) ما تعلق النهي فيها بنفس الانواع المحرمة بلاخذ عنوان الحرمة في الموضوع مثل النواهي الواردة في المنع عن الصلوة في الفنك والارنب والسمور و الثعلب ونحوها ، (الثانية) ما تعلق المنع فيها على عنوان « ما يحرم اكله او مالا يؤكل » وذلك مثل موثقة ابن بكير « ان الصلوة في وبر كل شئى حرام اكله فالصلوة في وبره (الى قوله) و كل شى منه فاسدة » وفي ذيلها « وان كان غير ذلك مما قد نهيت عن اكله وحرم عليك اكله فالصلوة في كل شئى منه فاسدة » ثم ان الظاهر من اخذ شئى عنواناً لموضوع حكم هو دخل ذلك العنوان في الموضوع الان يقوم دليل على كونه معرفاً و مرآة الى شئى اخر فعند دوران الامر بين موضوعية العنوان و كونه معرفاً فالاصل الاولى المستفاد من ظاهر اخذ العنوان في الموضوع هو الاول الامع قيام القرينة على الثانى (فنقول) ظاهر اخذ عنوان محرم الاكل في موضوع الحكم في الطائفة الثانية وان كان مقتضاه كونه بعنوانه موضوعاً لامرآة ومعرفاً الان الطائفة الاولى بضميمة التعليقات الواردة في المقام قرنية على صرف الطائفة الثانية عن ظهورها كالتعليل للمنع بكون اكثرها مسوخاً او كونها دابة تأكل اللحم (على كلام فيه قد تقدم فراجع) و نحو ذلك ، فان ذلك يدل على ان المعروض للحكم بعدم جواز الصلوة هو نفس الانواع المحرمة لا بعنوان حرمة اكلها ، ولا يقاوم ذلك ظهور الطائفة الثانية في كون ما علق عليه هو عنوان محرم الاكل وان كان ربما يتوهم ذلك بالنسبة الى صدر الموثقة بملاحظة التفريع الوارد فيها بقوله « فان الصلوة في وبره وروثه والبانة (الخ) » بعد ذكر عنوان محرم الاكل ولكن الاقوى اظهرية الطائفة الاولى مؤيدة بالتعليلات اذ رفع اليد عن هذه التعليقات يوجب لغوية ما دل عليها وقد عرفت ان حمل اخبار الباب على موضوعية عنوان حرمة الاكل مستلزم لرفع اليد عن التعليل بكون اكثرها مسوخاً ونحوه اذ التعليل (ح) يكون بعلة بعيدة وهو لغو مستبعد مع وجود العلة القريبة فمن

لزوم هذا المحذور فى حمل الاخبار المعللة على عنوانية الحرمة وعدم لزوم محذور فى حمل الموثقة على المعرفة لا بد من حملها على ذلك وابقاء الطائفة الاولى على ظهورها فى كون العناوين الاولى موضوعة للمنع من الصلوة فى اجزائها (وعلى هذا) فحرمة الاكل والمنع من الصلوة فيها كلاهما حكمان مترتبان على تلك العناوين الاولى 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 محلاً للابتلاء وهو اجنبى عما نحن بصددده، (ومع الغض عن ذلك) وتسليم ظهور الادلة فى ترتب المانعية على وصف الحرمة فغاية ما يسلم 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) ما يكون جعله رافعاً للحكم الاول الذى كان ثابتاً للموضوع وذلك كحرمة الغنم الموطوءة حيث انها تعرض للغنم بعد الوطى دائماً وتسرى الى نسلها وتقلب عما كان عليه من الحلية الواقعية وقد تقدم مناسبقاً ان الظاهر شمول اخبار الباب للغنم الموطوءة و شارب لبن الخنزيرة من جهة انقلابهما عما كان لهما من الحلية الذاتية الى الحرمة بحيث لا تعود اليهما الحلية اصلاً (القسم الثانى) ما يكون ثبوته للشئ 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 الاضرار ولو كان الاضرار اعاماً كما فى المخمصة حيث ان هذه الاحكام لانضاد مع الحكم الواقعى الثابت بالعنوان الاول ومن الواضح ان الحلية والحرمة العارضة بهذا الوجه ليستا موضوعين فى ادلة مانعية غير الماكول ، فكما ان الحرمة العارضة للحيوان لاجل الحلف والاحرام لاتاثير لهما فى المنع عن الصلوة فى اجزائه كذلك لاتاثير للحلية العارضة لما يحرم اكله كالسنور لاجل الاضرار فى رفع المنع عن الصلوة فى وبرها وهذا واضح لاختفاء فيه فيستفاد منه كون الموضوع فى المنع هو التحريم الذاتى لا ما يعم الفعلى العرضى المجتمع مع الحلية

الواقعية و كذا موضوع الجواز هو الحلية الواقعية لا مايعم الترخيص الفعلى لاجل الاضطرار (نعم) لو فرض حلية الحيوان بحيث توجب انقلابه عما كان له من الحلية كما ثبت الانقلاب في عكسه (اعنى الغنم الموطوءة وشارب لبن الخنزيرة) لكان لشمول ادلة الباب لها وجه ولكن لم نعر على ذلك في الحيوانات المحرمة (اذا عرفت ذلك فنقول) لاخفاء في 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 واقعا كما هو مفاد الاصول التنزيلية كالاستصحاب بل غاية ما يستفاد منها هو الترخيص الفعلى حال الشك لا البناء على كون المشكوك حلالا واقعيًا فالحلية الثابتة بقاعدة الحل كالحلية العارضة بعنوان الاضطرار لا تاتى لها فى تنقيح موضوع جواز الصلوة وارتفاع موضوع المنع بل هى اضعف من الحلية للاضطرار وذلك لكونها حكماً ظاهرياً لا يوجب ارتفاع الحكم الواقعى الاعلى مذهب المصوبة واما على ما هو الحق من التخطئة و اجتماع الحكم الظاهرى مع الحكم الواقعى على ما حققناه فى الاصول بالزوم محذور اجتماع المثلىين او الضدين فلا اشكال فى كون الترخيص المستفاد من قاعدة الحل لا يعارض الحرمة الواقعية ولا يوجب ارتفاعها ولو مؤقتاً كما فى 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 (كما هو المسلم عند الاصحاب) بطريق اولى كما لا يخفى ، (فظهر مما ذكرنا) عدم جريان قاعدة الحل هنا فى الحيوان الماخوذ منه الصوف او الوبر لا نبات عدم مانعية وقوع الصلوة فى اجزائه وانه لا يثبت بها ذلك حتى يقال باغنائها عن جريان البرائة فى نفس الصوف او حكومتها على الاصل الجارى فى الصوف بناء على القول بالاشتغال ، وان حديث السبييه والمسببية هنا غير جار امالا لاجل عدم كون وصف الحرمة موضوعاً للمانعية و اما لكون الموضوع على تقدير تسليمه هو التحريم الواقعى لا المنع الفعلى المضاد مع الرخصة الفعلية ، (وبالجمله) بعد عدم الاشكال فى عدم ارتفاع المانعية بالاضطرار الى اكل لحم الحيوان وانه لا قائل بذلك بين الاصحاب بل لا ينبغي احتمال القول به به من متفقه فضلاً عن فقيه اللهم الا ان يكون لبس غير الماكول ايضاً كما كله مورداً

للاضطرار وهو خارج عن مفروض الكلام فالقول بجريان اصالة الحل هنا وجعل الحلية الظاهرية الثابتة بهاموجبة لرفع المانعية ولو ظاهراً اظهر فساداً من جعل الحلية في حال الاضطرار رافعة لها كما عرفت بيانه

هذا تمام الكلام في اجراء اصالة الحل في الحيوان الذي اخذ منه الصوف واما اجرائها في الصلوة في اجزائه المشكوك بان يقال ان الاصل حلية الصلوة فيها فتوقف على اثبات كون حرمة الصلوة في غير المأكول ذاتية او تشريعية وانه هل تجرى قاعدة الحل في الحرمة التشريعية اولا (فنقول) اما الكلام في اجراء القاعدة في الحرمة التشريعية عند الشك فالتحقيق عدم صحة التمسك بها وبيان ذلك يتوقف على توضيح مقدمة وهي انه لا اشكال في كون الحرمة التشريعية من الاحكام العقلية لاستقلال العقل بقبح التشريع وقد تحقق في موضعه ان المستقلات العقلية على قسمين (الاول) ما يكون موضوع حكم العقل فيه هو الواقع فيتحقق حكمه عليه في صورة العلم بملاك في حكمه ثم في صورة الشك يحكم بحكم ظاهري بملاك حفظ ذلك الحكم الاول ، فيكون له في صورتى العلم والشك حكمان بملاكين احدهما مترتب على الواقع والثاني مترتب على المشكوك بملاك حفظ الواقع (مثاله) حكم العقل بقبح الظلم والعدوان فان موضوعه مثلاً هو التصرف في ما يكون ملكاً للغير واقعاً فاذا اعتقد كونه للغير فالتصرف فيه قبيح اذا كان كذلك واقعاً واما مع كونه ملك نفسه واقعاً فقبح التصرف فيه ليس من جهة الظلم بل لكونه تجريباً كما انه لو اعتقد كونه لنفسه وكان ملكاً للغير واقعاً فحكم العقل بقبح هذا التصرف باق غاية الامر انه معذور ولا يكون هناك قبح فاعلى فملاك حكم العقل بقبح الظلم وموضوع حكمه بذلك هو ما يكون ظلماً واقعاً ، ثم انه في صورة الشك في كونه ملكاً للغير اول نفسه يحكم بحكم آخر طريقي بملاك حفظ الواقع فالزامه بالتحرز عن المشكوك انما هو لاجل ان لا يقع في القبح الواقعى ، فيقال ان العقل يكون ذا حكمين في هذا القسم ، (القسم الثانى) ما لا يكون للعقل في صورتى العلم والشك الاحكم واحد بملاك واحد كما في حكمه بقبح الكذب فان موضوع حكمه بالقبح هو الاخبار عمالم يعلم كونه مطابقاً للواقع فاذا قطع بكون خبره مطابقاً للواقع مع مخالفته له في نفس الامر فلا قبح في اخباره عند العقل (ح) لانه قبيح ولكن فاعله معذور (كما في باب حكمه بقبح الظلم) واما اذا اعتقد

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

حتى يكون مجرى للأصل ، مثلاً إذا شك في 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 في حكمه بقبح هذا الاخبار لان موضوع حكمه بالقبح شامل لصورة الشك ايضاً ، و كذلك فيما شك في حجيته لاسبيل الى اجراء استصحاب عدم الحجية اذا لاستصحاب انما يجري فيما كان الاثر مترتباً على المشكوك لافىما كان موضوع الاثر هو نفس الشك ، و حكم العقل في ما لا يعلم حجيته من هذا القليل لما عرفت من ان موضوع حكمه بعدم الحجية هو ما لم يحرز حجيته سواء احرز عدم حجيته او شك فيه فعدم الحجية محرز بالوجدان بنفس الشك فالتعبد به بالاستصحاب بعد احرازه الوجداني من اردء انحاء تحصيل الحاصل القبيح بل المحال (و الحاصل) ان كلا القسمين مشتركان في عدم جريان الاصل الحكمي سواء كان مثبتاً للتكليف كقاعدة الاحتياط عند القائلين بها او كان نافياً له كقاعدة الحل (نعم) يمتاز القسمان بجريان الاستصحاب الموضوعي فيما كان للعقل فيه حكمان دون ما لم يكن له فيه الاحكام واحد فاذا شك في 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 في انتقاله اليه فلا مانع من احراز الموضوع بالاستصحاب ، (و اما في مسألة 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 العقلي الكاشف والمفروض ان موضوعه ليس مخالفة الخبر مع الواقع في نفس الامر بل الموضوع هو ما لم يحرز مطابقته معه فليس للواقع حكم لا عقلاً ولا شرعاً حتى يجري فيه الاستصحاب ، ويتفرع على ما ذكرنا عدم جواز الاخبار الجزمي عن بقاء ما يشك في بقاءه ولو كان حدوته معلوماً كما لا يجوز الشهادة عليه ولا يجدي استصحاب بقاءه في جواز الاخبار به ، (و هكذا الحال) في ما شك في حجيته فلا يجري فيه الاستصحاب الموضوعي ايضاً لما عرفت من ان الشك بنفسه موضوع للحكم بعدم الحجية ولا اثر للواقع حتى يترتب بالاستصحاب ، و بقاء الشك وجداني فموضوع الحكم متحقق لا يرتفع بالاستصحاب مضافاً الى ان الاستصحاب انما يجري فيما كان الاثر مترتباً

على المشكوك لا على 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 مو كول الى محله ، الا انه لا باس بالاشارة الى ما حققناه فى ذلك (وحاصله) ان الامارة حجة بلحاظ كونها طريقاً الى الواقع بل بالاحاطة 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 (الثانية) مرتبة كشفه عن الواقع على ما هو عليه عند العالم به وهذا شأن طريقية العلم (الثالثة) مرتبة كونه موجباً للجبرى العملى على طبقه كالقرار من الشيخ الذى يعلم انه اسد مثلاً ؛ وحكم المرتبة الاولى انه اذا اخذ العلم بتلك المرتبة و باعتبارها موضوعاً للحكم فلا تقوم الامارات مقامه ولا الاصول باقسامها ، واذا اخذ بالمرتبة الثانية موضوعاً فتقوم الامارات مقامه دون الاصول مطلقاً 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 للجبرى العملى فلا باس بقيام الاصول ايضاً مقامه فيما كان مفاده تنزيل مجراه بمنزلة الواقع كالاتصاحاب و اصاله للصحة وقاعدتى الفراغ والتجاوز فالجمعول فى الامارات هو طريقيتها التى هى المرتبة الثانية للعلم وفى الاصول التنزيلية هو البناء على كون ما قام عليه الاصل هو الواقع فى مقام العمل وهو الاثر الحاصل للعلم ومرتبة ثالثة له ، فاندفع بذلك الاشكال ، فان قيام الامارة على عدم حجية شئى 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 بما هو حاصل بالفعل وتحصيل للحاصل بل من اردء انحائه كما تقدم ، ومما ذكرنا ظهر السرفى حكومة الامارات على الاصول حيث ان المجعول فى الامارات هو الكشف والطريقية وهذه مرتبة متقدمة على حيثية

(في الاشارة الى الفرق بين الامارات و الاصول)

- ٢٢٥ -

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

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

يشمل الآثار 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 والاصول من حيث المدلول والمجعل فيهما لامن جهة اطلاق الدليل فى الاولى والاجمال فى الثانية

اذا عرفت جميع ما ذكرنا و عرفت القسمين فى المستقلات العقلية والفرق 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 ما لا يكون للعقل فيه فى صورتى العلم والشك الاحكام 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 او شك فى ذلك وقد بينا ان لازم هذا القسم عدم جريان الاصل فيه سواء كان من قبيل قاعدة الحل نافياً للتكليف او من قبيل قاعدة الاحتياط الشرعى مشتبأله لما عرفت من ان حكم العقل بمجرد الشك وجدانى لا شك فيه فلا يصح نفيه بقاعدة الحل ولا نوباته التعبدى بالاصل بعد احرازه وجداناً وهذا واضح لا خفاء فيه ،

واما الكلام فى ان حرمة الصلوة فيما لا يؤكل هل هى تشريعية او ذاتية فتوضيح الكلام فيه ان الادلة الدالة على اعتبار الاجزاء والشرائط وعدم الموانع فى الصلوة لادلالة فيها على الحرمة الذاتية للصلوة الفاقدة لشيئ معتبر فيها او الواجدة لشيئ من الموانع (و لو كانت ادلة اعتبارها بلسان التكليف) لوضح كونها ارشاداً الى الوضع فلا يترتب على الاخلال بها سوى ترك الصلوة المأمور بها فلا دليل على العقاب (ح) سوى العقاب على ترك الصلوة (لو لم يأت بها ثانياً فى الوقت) (نعم) قد ورد فى بعض الروايات ما يدل على التهديد على من صلى على غير وضوء او مع بعض النجاسات فر بما يستدل به على الحرمة الذاتية للصلوة على غير طهارة ولو سلم ذلك فلا يعم الاخلال بسائر ما يعتبر فى الصلوة فالنهي عن الصلوة فى غير المأكول لا يدل الا على تقيد الصلوة المأمور بها بعدم وقوعها فيه لاعلى حرمتها الذاتية اذا صلى فى غير المأكول فليست الحرمة (ح) الا الحرمة التشريعية بمعنى انه لو صلى فى غير

(فى عدم جريان قاعدة الحل فى الحرمة التشريعية)

- ٢٢٧ -

غير المأكول بقصد انهاهى الصلوة المأمور بها شرعاً فانه انما يعاقب على اسناده ذلك الى الشارع وكذا الصلى فى المشكوك مع القصد المذكور سواء كان الشك من جهة الشبهة المصدقية او الشبهة الحكمية كالمولد من الحيوانين مع عدم وجود نظير له فى الحيوانات لما عرفت من ان موضوع التشريع المحرم عقلاً وشرعاً هو ما لم يعلم انتسابه الى الشرع لخصوص ما علم عدم انتسابه اليه ولا مالم يسبباً اليه واقعاً كما يدل عليه قوله تعالى فى مقام التوبيخ (ام تقولون على الله ما لا تعلمون) ففى صورة الشك لا يمكن التمسك بقاعدة الحل لرفع الحرمة التشريعية وقد عرفت عدم الدليل على الحرمة الذاتية

ثم انه لو قلنا بالحرمة الذاتية للصلوة فى غير المأكول فالثابت بقاعدة الحل ليس الا نفى العقاب على نفس الصلوة فى غير المأكول (واما) انطباق المأمور به على الماتى به و الحكم بالصحة و الاجزاء فلا يترت على جريان اصابة الحل الا على الاصل المشتب 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 شئ ثالث هو الملاك لهما معاً و هذا ظاهر لا خفاء فيه ،

فتلخص من جميع ما ذكرنا انه لاسيىل 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 او تشريعاً فلا بد فى تقريب اجراء اصابة الحل هنا من تاسيس آخر وسيأتى توضيحه ،

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

وان كان هو الحبل الا ان الاصل فى خصوص المطاعم هو التحريم نظراً الى تعليق الحكم بالحلية فى الآية الشريفة على الامر الوجودى وهو عنوان « الطيب » فى قوله تعالى (احل لكم الطيبات) فمع الشك فى تحققه يحكم بعدمه بحكم الاصل كما ان الاصل فى خصوص باب الدماء والفروج والاموال هو الاحتياط نظراً الى شدة الاهتمام فيها ، وقد يستظهر هذا القول من المحقق والشهيد الثانيتين و شارح الروضة قدس الله اسرارهم ، وان كان يرد عليهم (اولاً) بالمنع من كون الطيب امرأ وجودياً (و ثانياً) بترتب الحرمة ايضاً على الامر الوجودى وهو عنوان « الخبيث » فى قوله تعالى (حرم عليكم الخبائث) فبإصالة عدم كون المشكوك طيباً لا يثبت كونه حبيثاً (ويبين من يقول) بحكومة اصالة عدم التذكية على اصالة الحبل بناء على جعل قابلية الحبل جزءاً للتذكية ، (وعلى كل من هذه الاقوال والمسالك الثلاثة) لا يوجب اجراء اصالة الحرمة فى الحيوان اثبات عدم جواز الصلوة فى اجزائها ، اما على المسلمين الاولين فلان مفاد اصالة الحرمة بعينه مفاد اصالة الحبل فكمالاً يثبت باصالة الحبل الاحلية ظاهرية وترخيص عند الشك من سنخ الحكم الثابت فى حال الاضطرار فكذا اصالة الحرمة اذ ليس مفادها الا الاحتياط اما مطلقاً او فى خصوص المطاعم ومن الواضح ان مفاد اصالة الاحتياط عقلية كانت او شرعية ليس تنزيل مورد ها بمنزلة الحرام الواقعى وانما مفادها المنع الفعلى حذراً من الوقوع فى الحرام (واما على المسلم الثالث) فلان اصالة عدم التذكية انما تثبت حرمة ما يشترط فى حليته التذكية مثل اكل لحمه او الصلوة فى جلده وغيره مما تحلله الحيوة ، دون ما لا يتوقف على التذكية كالصلوة فيما لا تحلله الحيوة مثل الصوف والوبر (التى هى العمدة فى المقام) لوضوح جواز الصلوة فى مثل ذلك من الميتة المعلومة ايضاً فلا يثبت باصالة عدم التذكية حرمة الصلوة فى الصوف من الحيوان المشكوك فى حلية لحمه و ان قيل بشبوت حرمة لحمه بها ، فظهر ان ما ذكره بعض من جعل الصوف المأخوذ من الحيوان المشتبه خارجاً عن حريم النزاع وان الحكم فيه تابع للحكم فى نفس الحيوان المشتبه المأخوذ منه (سواء قلنا باصالة الحلية فيه او باصالة الحرمة) قضاء لحق السببية والمسببية (فاسد) وانه لا ربط للتمسك بالاصل السببى فى المقام على كل تقدير ، والحمد لله على كل حال . وقد ظهر من جميع ذلك عدم صحة تقريب جريان اصالة

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

والتحقيق فى تقريب التمسك بهافى المقام انما هو من ناحية الا نحلل (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 الحلية ؟ او يعم 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 شئ 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 الاستفادة 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 او كان الترديد بين الحرمة و عدم الحرمة ، لعدم ما يدل على الاختصاص فى الرواية (ولكنه توهم فاسد) فان هذه الرواية وان كانت مطلقة ولكن يجب تقييدها بروايتى عبدالله بن سليمان وابن سنان ، حيث ان الاستفادة 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 لا بد فى جريان قاعدة الحل فى المقام من اثبات كون طرف الشبهة هو حلية الصلوة فى المشتبه ببيان يكون دوران الامر بين كون الصلوة في هذا الفرد المشتبه حلالاً شرعاً او حراماً ، (فربما يتوهم) عدم تحقق الدوران كذلك فى المقام لان الامر هنا دائر بين تقييد مطلوبة الطبيعة بكونها مع عدم تلك الخصوصية الوجودية المشكوك كونها من اجزاء غير الماكول ، و بين 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 والملكة و ان مفاد الاطلاق هو عدم تقييد المهية بمالها قابلية التقييد به فيكون المطلق عبارة عن المهية لا بشرط شئى (لا الملحوظة فيها تقيدها بالابشرطية كما نسب الى المشهور ليكون الاطلاق امراً وجودياً وهو تقييد الطبيعة بلا بشرطية فيكون معنى اعتق رقبة عند هم « اعتق رقبة اية رقبة » بمعنى جعل « اية رقبة » فى مدلول اللفظ) و (ح) فاذا كان الترديد بين المطلق والمقيد فلا يكون الترديد بين الضدين الوجوديين 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 امرو وجودى كالحرمه ولازم شمولها للمقام كون الاطلاق امراً وجودياً وقد عرفت فساده (لكن هذا توهم فاسد) ضرورة ان الاطلاق وان كان كما ذكر امراً عديمياً لكن المتحصل منه فى المقام امر وجودى و هو حلية الصلوة فى هذا الصوف المشكوك فيه على تقدير عدم تقيدها بكونها مع عدمه فيكون الترديد بين الحرمة الشرعية و الحلية الشرعية المستفادة من الاطلاق على ما سيأتى بيانه فى المقدمة الثانية فيتحقق موضوع جريان اصالة الحل ، (المقدمة الثانية) فى اثبات كون الدوران هنا بين الحرمة و الحلية الشرعيتين بعد ما تقدم من نفى الحرمة الذاتية للصلوة فى غير المأكول وعدم كون الحرمة التشريعية مجرى لقاعده الحل (فنقول) الحرمة هنا وان لم تكن ذاتية نفسية الا انها ضمنية غيرية على ما تقدم فى بيان ملاك المانعية (و حاصله) ان المانعية منتزعة من التكليف بالمقيد بعدم خصوصية وجودية فينحل هذا الخطاب الى خطابات بالقياس الى الاجزاء والشرائط والموانع وهذا الانحلال موجب لتعلق حصّة من الخطاب الى ذلك الامر الوجودى المعبر عنه بالمانع ، غاية الامر ان تلك الحصّة من الخطاب المتعلقة بالمانع تكون تكليفاً عديمياً منكشفاً بخطاب غيرى عديمى تحريمى مثل قوله « لا تصل فى غير الماء كحل » 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 متاخرة عنها (و قد تقدم) ان هذا التكليف العدمى ينحل باعتبار وجودات افراد غير الماء كحل فى الخارج الى تكاليف

متعددة كل واحد منها متعلق بفرد من تلك الافراد ويكون دل فرد موضوعاً لذلك التكليف المختص به و يكون مما يتوقف فعليه حكمه عليه ، لان التكليف متعلق بامر بسيط عدمي يكون ترك احاد الوجودات محصلاً له كما تقدم بمالا مزيد عليه ، و عليه كان مبنى جريان البرائة . (فتبين مما ذكرنا) ان التكليف العدمي المتعلق بكل فرد من افراد المانع عبارة عن حرمة شرعية مجعولة بنفس جعل التكليف المتعلق بالصلوة المقيد بعدم المانع وهذا التكليف العدمي الذي هو حصّة من ذلك التكليف بالمقيد منكشف من خطاب تكليفي مثل خطاب لا تصل في غير المأكول . (و من خطاب الوضع مثل « الصلوة في غير المأكول فاسدة » فمرجع الشك في مانعية الفرد المشكوك الى الشك في تعلق تكليف عدمي بتحريمي بذلك الفرد غاية الامر ان التكليف العدمي المذكور ليس نفسياً استقلالياً بل هو ضمنى حاصل من انحلال التكليف بالمقيد الى تكاليف ضمنية هو من جملة ما وهذا التكليف الضمنى ايضاً منحل الى تكاليف حسب تعدد وجودات افراد موضوعه (ثم نقول) في توضيح كون الدوران في المقام بين الحرمة والحلية الشرعيتين ان المحتملات في ادلة اصالة الحل ثلاثة (الاول) ان يكون المراد من الشئ المشكوك في حليته و حرمة هو الاعيان الخارجية والذوات المتصلة مثل الماء والجبن والخبز ونحوها ، وعليه فيكون المراد بالحل والحرمة المتعلقة بها هو الحلية والحرمة بالمعنى الوضعي العارض لنفس الموضوعات الخارجية باعتبار تعلق افعال المكلف بها ، وهذا هو الظاهر من لفظ الشئ المذكور في روايتي مسعدة و ابن سنان ، و ان كان لفظ الشئ من الالفاظ العامة المساوق للوجود الشامل بعمومه لكل ماله حظ من الوجود كما تقرر في محله لكن المتفاهم منه عند العرف هو الاشياء الخارجية في قبال الافعال ، و يويد ارادة ذلك ما ذكر في رواية مسعدة من التمثيل بالزوجة والثوب ونحوهما من الاشياء الخارجية ، وهكذا الحال في لفظة « ماء الموصولة في رواية ابن سليمان مؤيدة بكونها جواباً عن سؤال الجبن الذي هو من الموضوعات الخارجية ، (الثاني) ان يكون المراد به ما يعم الاعيان الخارجية والافعال المتعلقة بها اعنى الافعال التي تتعلق بها احكام باعتبار دخل الاعيان الخارجية في موضوعيتها لها كشرب الماء و الخمر ونحو ذلك ، (الثالث) ان يكون المراد به ما يعم الافعال الغير المتعلقة بالموضوعات الخارجية كالقراءة و الجهر و الاخفاف فيشمل ما اذا 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 التكليفي المتعلق بافعال المكلفين ، ثم ان الاحتمال الثالث بعيد جداً لا يعاباه ، وقد عرفت ان الظاهر هو الاحتمال الاول ، ومع الغض عنه فالاحتمال الثاني ثم انه على كل من تلك الاحتمالات قد يكون الشئ حراماً شرعاً بمعنى ثبوت المنع الشرعى عن جميع تقلباته بحيث لا يكون له منفعة محللة مقصودة اصلاً ، وقد يكون حراماً باعتبار المنع عن بعض منافعه المقصودة عند العقلاء ضرورة ان الشئ الممنوع شرعاً باعتبار بعض منافعه يصدق عليه الحرام اذ الحرام كما تقدم سابقاً عبارة عما يحرم منه العباد باعتبار منع الشارع منه ، فحرمانهم من الشئ عبارة عن الحرمة ، ومنع الشارع عن شئ الموجب لحرمانهم عنه عبارة عن التحريم ، و الشئ الذى منع الشارع منه عبارة عن الحرام ، وكذا الحلال فى الحلال الذى هو مقابل للحرام فانه قد يكون حلالاً بجميع ما يعد من منافعه المقصودة عند العقلاء ، وقد يكون حلالاً باعتبار بعضها فيختلف حكمه باعتبار منافعه و الافعال المتعلقة به ، فالتحليل عبارة عن ارسال العباد الى الشئ الحلال ، والحلية عبارة عن المجعل الشرعى والاثار الحاصل بذلك الارسال فى مقابل المنع ، والحلال عبارة عن الذات المعروضة للحلية ، (و من هنا يظهر) ان الحلال انما يقابل الحرام لا الواجب وان كان فيه جهة ترخيص فى مقابل الواجب الا ان استعمال لفظ الحلال ليس بتلك الجهة والعناية ، (وظهر ايضا) وجه كون الحرام حراماً والحلال حلالاً وانهما مأخوذان من المعنى اللغوى والعرفى الذى هو فى الاول عبارة عن الحرمان وفى الثانى عبارة عن الارسال والحل والفك مثل فك قيد الدابة وارسالها الى المرعى فكما ان الحرمان الخارجى عن الشئ قد يكون عاماً وقد يكون مختصاً ببعض منافعه كذلك التحريم الشرعى (نعم) لا يصدق الحرام على ما يحرم بعض منافعه التى لا يقصد عند العقلاء ويكون من منافعه النادرة جداً التى هى عند هم بحكم العدم ، (اذا ظهر ذلك) فكلما شك فى حرمة وحليته من الموضوعات الخارجية (بناء على اختصاص اجراء اصابة الحل بها) او من الافعال المتعلقة بها بناء على الاعم او مطلق الافعال بناء على الاحتمال الثالث فهو مجرى للاصل المذكور ، سواء كانت حرمة المشكوك على تقدير ثبوتها الواقعى عارضة له

من جميع جهاته بحيث لا تكون له منفعة محللة مقصودة اصلا او كانت محرمة من جهة دون اخرى (وبعد وضوح) هذا الذي تلوناه (نقول) اذا اشتبه الصوف بين ان يكون مما تجوز الصلوة ولا تجوز فالصلوة فيه من المنافع الشائعة له بحيث لو كان حراما واقعا لصدق عليه التحريم الشرعى حقيقة لمكان تحقق الحرمان الشرعى المتعلق بهذا الفرد من الصوف حقيقة ، اما تحقق الحرمان الشرعى فمن الخطاب المنتزع عنه المانعية حيث قلنا انه تكليف عدى واما تعلقه بهذا الفرد فلما تقدم من الانحلال : فظهر ان هذا الفرد المشكوك فيه مما يكون امره دائرا بين كونه حراما شرعا بمعنى الحرام الوضعى المتعلق بالنوات باعتبار تعلق الافعال بها او بمعنى الحرمة التكليفية باعتبار تعلقها بالفعل المضاف الى الذات الخارجى وبين كونه حلالا بالحلية الشرعية المقابلة للحرمة وظهر ان اطلاق الحرمة على الصوف الماخوذ مما لا يؤكل او على الصلوة فيه كاطلاقها على الخمر او على شربها فلا فرق بينهما الا ان النهى هناك استقلالى و فى المقام ضمنى منحل عن الخطاب بالصلوة المتقيدة بعدم كونها فى غير المأكول وهذا ما اردنا اثباته في هذه المقدمة التى هى بمنزلة الصغرى وهى اثبات ان الدوران هنا بين الحلية والحرمة الشرعيتين

المقدمة الثالثة فى اثبات انه لا اختصاص فى ادلة اعتبار اصاله الحل بما اذا كانت الحرمة المشكوكة فيها استقلالية بل يعم الحرمة الضمنية من جهة تقيد المأثور به بعدم شئ ، وذلك لاطلاق لفظ الحرام على جميع ذلك على حد سواء لغة وعرفا و شرعا (اما لغة) فواضح بعدم اعرفت من انه ماخوذ من الحرمان ، ولا فرق فى الحرمان عن الشئ بين ان يكون من جهة مبغوضيته فى نفسه او لكونه موجبا لتفويت مطلوب فالحرمان عن الاكل والشرب و لبس غير المأكول فى حال الصلوة كالحرمان عن سائر المحرمات المنهى عنها مطلقا ، (واما عرفا) فلصحة اطلاق لفظ الحرام عندهم على ما يكون الانسان محروما عنه لاجل حفظ مطلوب نفسى كصحة اطلاقه على ما يكون محروما عنه لمفسدة فى نفسه (واما شرعا) فلا استعمال 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 عبد الله (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) ، (ومنها) ما ورد في الخزايضاً عن الرضا (ع) وفيه : (اذا حل و بره حل جلده) ، (ومنها) مكاتبه محمد بن عبد الجبار قال كتبت الى ابي محمد (ع) هل يصلى في قلنسوة حرير او قلنسوة ديباج فكتب (ع) لاتحل الصلوة في حرير محض ، فان المنع عن الصلوة فيه غير حرمة لبسه ذاتاً (ومنها) مكاتبه محمد بن عبد الجبار السابقة وفيها كتب الى ابي محمد (ع) هل يصلى في قلنسوة عليها وبرمالا يؤكل لحمه او تكة حرير محض او تكة من وبر الارانب ، فكتب (ع) لاتحل الصلوة في الحرير المحض وان كان الوبر ذكياً حلت الصلوة فيه ، والمناقشة بعدم العمل بنديلها غير قاذحة فيما اردنا استظهاره كما لا يخفى (ومنها) ما عن ابي عبد الله عليه السلام عن رجل ليس معه الا ثوب ولا تحل 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 الا ان الظاهر ان اطلاق الحلية في المقام كان امراً مسلماً بينهم وظاهراً في عرفهم من غير تكثير (ومنها) ما في التوقيع المبارك ، وفيه في الجواب عن سؤال الروايتين الواردتين عن العسكري (ع) المتعارضتين في مسئلة الصلوة في الخز المغشوش ، (انما حرم في هذه الاوبار والجلود واما الاوبار وحدها فكما احلال) فان الظاهر من الحرمة والحلية فيه تعلقهما بالصلوة فيها بقرينة لفظة « في » الدالة على الظرفية ، (والمناقشة فيه) بكونه مجعلاً لعدم تبين المراد من المشار اليه بلفظة « هذه » ولذلك اشكل فقه الحديث (مدفوعة) بان ذلك غير مضر بما نحن بصدد عدم الاجمال من هذه الجهة (اى من جهة دلالة على كون الحرمة من جهة المانعية) (ومنها) ما في التوقيع الاخر منه ارواحنا فداه ، وفيه وسئلت ما يحل ان تصلى فيه من الوبر والسمور والثلعب والفنك والدلق والحواصل ، فالسمور والثلعال فحرام عليك وعلى غيرك الصلوة فيه ويحل لك جلود الماكول ، و التقريب نحو ما تقدم (واما الطائفة الثانية) فمنها ما عن الفقيه ، وفيه في جواب السؤال عن الثوب المشتري 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 مستعمل في الجامع ، والمناقشة فيه بعدم العمل به

وضعه و كونه محمولا على التقيّة غير مضرة بما نحن بصددّه (ومنها) ما عن الخصال فى حديث ، ويجوز ان تتختم (اى المرّة) بالذهب وتصلّى فيه و حرم ذلك على الرجال ومثله فى حديث اخر عن ابي عبد الله (ع) قال وجعل الله تعالى الذهب فى الدنيا زينة للنساء و حرم على الرجال لبسه والصلوة فيه ، فان اسناد الحرمة الى اللبس والصلوة مع كونها فى اللبس استقلالية ، وفى الصلوة ومن جهة المانع دال على استعمال الحرمة فى القدر المشترك وهذه جملة من الروايات الدالة على اطلاق الحرام فى لسان الائمة عليهم الصلوة و السلام والرواية على الحرمة الضمنية ولعل المتتبع يعثر على غير ذلك مما يدل على ما ذكرناه وفيما اورده غنى وكفاية (فثبت بذلك) ما اردنا اثباته فى هذه المقدمة التى هى بمنزلة الكبرى لما ذكر فى المقدمة السابقة التى بمنزلة الصغرى ، هذا كله بالقياس الى الحرام واطلاقه على الحرام الضمنى ، واما اثبات كون الحلية شرعية واطلاق الحلية على المعنى المقابل للحرمة الضمنية المستفادة من جهة المانعية فقد اتضح وجهه مما تقدم امامن حيث الصغرى اعنى اثبات الحلية الشرعية فلكون الحلال فى مقابل الحرام عبارة عن ارسال العبد وجعله فى فعل شئ وتركه له و كولا بارادة نفسه واختياره وميله ، ومن المعلوم ان هذا المعنى امر وجودى محتاج الى الجعل وليس عبارة عن نفس عدم حكم اقتضائى حتى تكون الاحكام التكليفية اربعة وتكون الاباحة والحلية عبارة عن عدم الحكم لا عن الحكم بهما كما توهم و قد مر تحقيق ذلك كما انه قد مر فى المقدمة الاولى اندفاع توهم عدم جريان اصالة الحل من جهة عدم كون الدوران بين الامرين الوجوديين لكون التقابل بين الاطلاق والتقييد بالعدم والملكية لا التضاد كما هو مذهب المشهور بجعل الاطلاق امراً وجودياً ، (وجه اندفاعه) ان التقابل بينهما وان كان بما ذكر لا بالتضاد ولا بالسلب والايجاب لاشتراط قابلية التقييد فى تحقق الاطلاق ولذا الاطلاق للاحكام بالنسبة الى الانقسامات الثانوية كما فى قصد القرية ونحوه ، و لكن الاطلاق ولو بالمعنى العدمى كاشف فى المقام عن ارسال العبد الذى هو معنى الحلية كما ان التقييد كاشف عن الحرمان الذى هو معنى الحرمة و كون التقابل بين الكاشفين بالعدم والملكية لا يوجب كون التقابل بين المنكشفين ايضا كذلك بل التقابل بينهما بالتضاد هذا مضافاً الى امكان المناقشة فى ما تقدم منا من اختصاص مورد جريان قاعدة الحل

بما اذا كان الترددين الوجوديين وان اطلاق رواية مسعدة لمقيدله 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 الشئ 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 ترتيب 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 ما يكون 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 واجداً للطهارة فى مرحلة الظاهر وكاستصحاب 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) ما يكون مفاده نفى التقييد 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 تقييد الصلوة بما يشك فى اتيانه ؛ و ان كان مفاد بعض ادلتها هو البناء على اتيان ما يشك 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 شئ او شرطيته او مانعته ، و اما مفاد قاعدة الحل فى المقام فان قلنا بجريانها فى الحيوان الماخوذ منه اللباس فيكون من قبيل القسم الاول اذ يشبث به عدم وجود المانع وان الحيوان الماخوذ منه مما يؤكل لحمه وقد تقدم عدم صحة جريانها فى ذلك و اما بناء على دون مجراها هو الشك فى حرمة الصلوة فى المشكوك فيه فيكون مفادها من قبيل القسم الثانى حيث ان الثابت بها هو الترخيص فى الصلوة فى المشكوك لا البناء على عدم كون

المشكوك من افراد المانع ، (الامر الثانى) انه قد تقدم ان الحق كون المانعية و امثالها من الاحكام الوضعية منتزعة لا مجعولة وان منشأ انتزاعها هو الامر بالمقيد بعدم خصوصية وجودية فليس فى البين حكم مجعول سوى الامر بالمقيد المستتبع لانحلاله الى التكليف الضمنى المتعلق بذلك القيد و قد عرفت ان هذا التكليف الضمنى فى باب المانع يكون بصورة النهى الضمنى المتعلق بوقوع المامور به مع ذلك القيد وان هذا النهى مجعول ضمناً بعين الامر بالمقيد فانتزاع المانعية دائر مدار تحقق هذا النهى الضمنى المتولد من التكليف النفس الامرى المتعلق بالطبيعة المقيدة بعدم ذلك المانع فاذا دل دليل على عدم هذا النهى واقعاً يكشف عن عدم تقيد المامور به واطلاقه بالنسبة الى ذلك الامر الوجودى واقعاً فترتفع المانعية بارتفاع منشأ انتزاعها فى الواقع و كذا اذا دل الدليل على ارتفاع هذا النهى الضمنى فى مرحلة الظاهر عند الشك يكون هذا كاشفاً عن اطلاق المامور به فى الظاهر الموجب لارتفاع المانعية ظاهراً بارتفاع منشأ انتزاعها كذلك (اى ظاهراً) وهكذا الكلام فى الشرطية والجزئية ونحوهما من الاحكام الوضعية المنتزعة عن تقيد المامور به بامر وجودى غاية الامر ان التكليف الضمنى المنحل من الامر بالمقيد بوجوده 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 ولا 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 دليلاً ظاهرياً كان ارتفاع الشرطية فى مرحلة الظاهر ، و ان كان دليلاً واقعاً كان ارتفاعهما 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 او موضوعية فيما يكون الشك راجعاً الى الشك فى التكليف كما اوضحناه سابقاً ، (والحاصل) ان المرفوع بحديث الرفع

لما كان هو المَجْعُول الشرعى ففي مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين يكون المرفوع هو التكليف الضمنى المشكوك تعلقه بما يشك في جزئيه او شرطيه او مانعيته ويكشف ذلك عن كون الامور به مطلقاً غير مقيد بالمشكوك ويرتفع بذلك الجزئية او الشرطية او المانعية عند الشك فيها ارتفاعاً ظاهرياً بموجب ارتفاع منشأ انتزاعها في مرحلة الظاهر،

اذا عرفت هذين الامرين فقول انه بعد ما عرفت في المقدمة السابقة صحة اطلاق الحلية والحرمة الشرعيتين على الحلال والحرام الضمنى بحسب الروايات وان المنع من الصلوة في غير المأكول من قبيل الحرمة الضمنية وعرفت ايضاً عدم الفرق بين التكليف النفسى والضمنى في صحة جريان قاعدة الحل عند الشك فيه يتضح لك كيفية الاستنتاج من المقدمتين واثبات صحة الصلوة في المشكوك واجزائها عن الواقع اجزاء ظاهرياً فان مقتضى اصابة الحل هو حلية الصلوة في 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 منامراداً من انحلالية التكليف العدمى الضمنى المتعلق بغير المأكول بالنسبة الى احاد وجودات افراده المقتضى لتعلق تكليف مستقل بكل فرد منه غير مرتبط بالتكليف المتعلق بالفرد الاخر ، فالتكليف المتعلق بالصلوة المقيدة بكونها في غير المأكول له انحلالان (احدهما) انحلاله الى التكليف العدمى الضمنى وهو النهى عن الصلوة في غير المأكول (الثانى) انحلال هذا النهى الضمنى بحسب تعدد وجودات افراد غير المأكول الى نواهى مستقلة متعلقة بكل فرد منه ، فالشك في اللباس انه من المأكول او من غيره موجب للشك في تعلق نهى بهذا الفرد المشكوك فيه فيشك في ان الصلوة فيه حرام او حلال وتشمله قاعدة الحل فيقال ان هذا الفرد المشكوك فيه حلال من حيث الصلوة فيه او يقال ان الصلوة فيه حلال على الاحتمالين المتقدمين في موضوع قاعدة الحل ، (فتبين مما ذكرنا) عدم الفرق بين جريان القاعدة فيما يشك في حرمة النفسية كالمائع المشكوك كونه خمرأ وبين جريانها في ما يشك في حرمة الصلوة فيه التى هي حرمة ضمنية غيرية ، وجريانها في الموردين بجامع واحد وهو الشك في الحرمة والحلية غاية الامر ان نتيجة جريانها في النفسيات عبارة عن عدم العقاب على اقتحام المشكوك

وفيمانحن فيه عبارة عن اطلاق المأمور به بالنسبة الى هذا المشكوك المستلزم لتطبيق المأمور 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 الاستقلاليين هو نفس الرخصة الظاهرية وفيما كان من جهة الشك فى المانع هو الصحة والاجزاء فيلزم ان يكون المنشأ بتلك الادلة حكيمين مختلفين و ذلك غير معقول فى انشاء واحد (وجه الاندفاع) ماتقدم من ان الثابت فى الصورتين هو الحلية المنطبقة على الحلية الاستقلالية والضمنية واما الاختلاف فى لازم كل منهما اذلازم الاستقلالية هو عدم العقاب ولازم الضمية بعد ثبوت اطلاق المأمور به ظاهراً هو الاجزاء ظاهراً مادام الشك باقياً (على ماهو التحقيق من قصور الاجزاء الثابت بالامر الظاهرى على صورة الشك و عدم بقاءه بعد ارتفاع موضوع الشك على ماهو مذهب اصحابنا المخطئة) فيكون دليل قاعدة الحل كادلة الاستصحاب فكما ان مفاد لا تنقض فى كل مقام بحسبه ولا يلزم من ذلك تعدد اللحاظ فى استعمال واحد فكذلك فى ادلة اصاله الحل ، (والحاصل) ان الثابت بقاعدة الحل فى كل مقام يكون من سنخ الحلية المشكوكه 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 لبدله امام المنع مما تقدم فى المقدمة الثانية من الصغرى و هى كون الدوران فى المقام بين الحرمة والحلية الشرعيتين او من منع ماتقدم فى المقدمة الثالثة من الكبرى وهى عدم الفرق بين الحرمة النفسية والضمنية فى شمول قاعدة الحل ، وقد عرفت بما لا مزيد 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 لو قيل بجريان القاعدة فيمانحن فيه لزم منه القول بجريانها فى الشك فى اتيان الشرائط والاجزاء فيقال ان الاصل حلية الصلوة مع الشك فى فقد جزئها او شرطها وهو مستلزم لتأسيس فقه جديد (والجواب) هو ماتقدم من ان الثابت فى الموانع هو التكاليف التجريمى وفى الشرائط والاجزاء هو التكاليف الوجوبى وان قاعدة الحل مختصة بالشبهة التجريمية كما انك عرفت الفرق بين الموانع والشرائط من جهة جريان اصل البرائة عند الشك ، و ذلك من اجل كون التكاليف التجريمى

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

في الارتباطيات في مثل المقام انحلالياً دون باب الشرائط حيث ان التكليف الوجوبي فيها متعلق بصرف الوجود ولا انحلالية فيها ، وظهر لك ايضاً عدم جريان قاعدة الحل هنا من جهة الشك في الحرمة الذاتية او التشريعية ، وان التحقيق ان جريانها هنا واثباتها للصحة والابزاء من جهة الشك في الحرمة الضمنية (وربما يتوهم) ان اثبات صحة الصلوة بقاعدة الحل مبنى على الاصل المثبت (وفساده ظاهر) فان الاثار العقلية للمجعول الشرعي تثبت في مجارى الاصول والالزم عدم جريان البرائة في الارتباطيات رأساً سواء كانت الشبهة حكمية او موضوعية ، فاللوازم العقلية للاحكام الشرعية تترتب بالاصل كحكم العقل بوجوب الاطاعة وحرمة العصيان واجزاء المائى به عن المأمور به وغير ذلك من اللوازم العقلية وهو واضح ، هذا تمام الكلام في 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 لافى العدم لكفاية عدم العلة فى عدمه من غير احتياج الى علة اخرى (ولكنه فاسد) لمنع تحقق السيرة على ما ذكر مطلقاً فى جميع الموارد و ان سلمناه فى بعض الموارد كما لا يبعد 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 لا دليل على الحكم بعدم علة كما لا دليل على الحكم بتحقيق علة و لا اولوية فى احد الطرفين ، واما التمسك باصالة العدم فيما له حالة سابقة فحيث انه يصح فى بعض الموارد ولا يصح 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 موارد 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 ملازمة (وثالثها) كونه مما يترتب عليه العمل ولزوم الجرى على وفقه ، وتقدم انه من حيث كونه قائماً بالنفس لا يقوم مقامه شئ ، ومن حيث انكشاف المعلوم به تقوم مقامه الامارات ، ومن حيث ترتب العمل عليه تقوم مقامه الاصول فيما كان المجعول فيه البناء على كون مؤداه هو الواقع فى مقام العمل تبعداً ، وبين ان المجعول فى الامارات هو طريقتها 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 كماتوهم ، ثم ان جريان الاصل انما هو بلحاظ الاثر العملى على موردته ومجره ولا فرق فى ذلك بين ما كان الاثر مترتباً على وجوده او على عدمه ففي الاستصحاب انما يحتاج الى ترتيب اثر على احدا النقيضين لا على كل منهما فاذا كان الاثر مترتباً على وجوده يجرى استصحاب عدمه لنفى الاثر الشرعى المترتب على وجوده ولا يحتاج فى صحة استصحاب العدم ترتيب اثر شرعى على عدمه زائداً على الاثر المترتب على الوجود ، كما انه لا فرق فى جريان الاستصحاب بين ما كان فى مرحلة ثبوت التكليف او فى مرحلة امتثاله وسقوطه (الاهر 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 لا يحتاج فى ترتيبه عليه بعد احرازه الى احراز امر اخر مما يكون لازمه او ملزومه ، وذلك كالطهارة والصلوة فانه بعد احرازهما معاً بالوجدان او احراز احدهما به واحراز الاخر بالاصل لا يكون له حالة منتظرة فى اثبات ما يترتب عليه ، ففي هذا القسم يصح الاستصحاب بالنسبة الى بعض اجزاء المركب اذا كان له حالة سابقة من غير ابتناء على الاصل المثبت (ولهذا) لا يفرق فى استصحاب الطهارة بين ما كان الشك قبل الشروع فى الصلوة وبين ما كان فى انائها 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 ولا اثر 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 ولا عقاب له على كل حال لكونه معذوراً ، وان كان الاثر هو

الصحة والاجزاء فهو مترتب على وقوع الصلوة متطهراً واثباته باستصحاب الطهارة موقوف على الاصل المثبت ، (فاسد لا يلتفت اليه) فان شرطية الطهارة للصلوة مرجعها الى لزوم اجتماعهما في زمان واحد من غير مدخلة للعنوان الحاصل من ذلك وهو وقوع الصلوة متطهراً او مقارنتها مع الطهارة او غير ذلك من العناوين المنتزعة ، فاذا احرز احدهما بالوجدان فلا مانع من احراز الاخر بالاصل فينطبق الماتى به على المأمور به تطبيقاً قهرياً ، ومما ذكرنا ظاهر ان ما ذكره المتوهم من كون جريان استصحاب الطهارة قبل الصلوة لاجل اثبات جواز الدخول في الصلوة جوازاً تكليفاً لا يجدى في اثبات صحة الصلوة لو فرض كون الاثر مترتباً على العنوان المنتزع كما هو مفروض المتوهم لعدم اثبات هذا العنوان بالاستصحاب سواء كان قبل الصلوة او بعدها ، فاثبات الجواز التكليفى عند الشروع فيها لا يثبت صحتها والاجتزاء بها الا على الاصل المثبت ، فالتحقيق هو ما ذكرنا من ان الموضوع هو نفس وجود الطهارة في زمان الصلوة وهو ثابت بالاصل من غير اشكال و سيأتى لهذا مزيد توضيح انشاء الله تعالى (الوجه الثانى) ان يكون الاثر مترتباً على العنوان البسيط المنتزع من المركب كما فى استصحاب بقاء الشهر السابق بالنسبة الى يوم الشك فانهم وان التزموا بالحق 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 ما هو من لوازم المركب باللزوم الخارجى لا الشرعى ، كما ذكرنا فى استصحاب بقاء الرطوبة فى احد المتلاقيين لاثبات تنجس ملاقية ، فان الاثر وهو التنجس مترتب عندهم على سراية الرطوبة من احد المتلاقيين الى الاخر وهى من لوازم تلاقيهما ورطوبة احدهما فالأثر ليس مترتباً على نفس المركب اعنى رطوبة احدهما وملاقاتهما ، بل على ما هو لازم ومعلول لهذا المركب (الوجه الرابع) ان يكون الاثر مترتباً على العنوان الحادث من تحقق امر او امور كعنوان التقدم والتقارن او التأخر وهذا كما فى استصحاب بقاء الامام راكعاً الى حين وصول المأموم الى حد الركون لا يثبت ادراك الجماعة بناء على كونه فى لسان الدليل من انار ركون المأموم قبل رفع الامام رأسه من ركونه لا على نفس اجتماعهما

فى حال الركوع ، ففى هذه الاقسام الثلاثة لا مجال لجريان الاستصحاب الاعلى
الاصل المثبت لاشتراكها فى عدم كفاية احراز المركب فى ترتيب الاثر و افتقاره
الى ترتيب شئ اخر على ذلك المركب من ملزومه او ملازمه او لازمه او ما هو منتزع
منه ، وهذا بخلاف القسم الاول حيث لا يحتاج فى ترتيب الاثر عليه الى ازيد من احراز
اجزاء المركب فاذا احرز بعضها بالاصل بعد احراز البعض الآخر بالوجدان يترتب
الاثر بل ولو كان احراز جميع الاجزاء بالاصل كما لا يخفى (الامر الثالث) ان القيود
المعتبرة فى الأمور به كالصلوة قد يرجع اعتبارها الى اعتبار امر وجودى كالطهارة
من الحدث والخبث وكالتستر ونحوه ، وقد يرجع الى اعتبار امر عدى كما فى القواطع
والموانع ولكل من هذه الامور نحو اضافة الى الفاعل فاذا كانت الاضافة من مقولة
« متى » يعبر عنها بالوقت ككون الصلوة بعد الزوال او بعد المغرب مثلا ، واذا كانت
من مقولة الاين يعبر عنها بالمكان كمانعية المكان الغصبى ، وهذه الامور يعبر عنها
فى السنة النحاة بالمفعول فيه او معه اوله ونحوها ، وفى السنة علماء المعانى والبيان
بملاسات الفعل واحوال متعلقاته ، ولا يخفى ان لهذه الاوصاف محل تنقوم به لامحالة
كما ان محل الطهارة وموضوعها المتقومة به هو المصلى فلها اضافة اولية الى محلها
وتنشأ منها اضافة اخرى الى الصلوة ، فالاعتبار قيدياً يمكن ان يكون هو ذاك الامر
الوجودى او العدى باعتبار نفس اضافته الاولى التى اعتبرت بينه وبين المصلى ، و
يمكن ان يكون باعتبار اضافته الثانوية التى اعتبرت بينه وبين الصلوة ، (و بعبارة
اخرى) القيدية تارة راجعة الى اعتبار الوصف الوجودى او العدى فى المصلى فى
ظرف فعل الصلوة واخرى الى اعتباره فيما يصلى فيه او عليه ، وثالثة الى اعتباره
فى نفس الصلوة ، (فالاول) كاعتبار كون المصلى طاهراً من الحدث والخبث حال
الصلوة (والثانى) كاعتبار كون الوقت الواقع فيه الصلوة بين الزوال الى الغروب
(والثالث) ككون الصلوة متصفة بكونها فى غير المأكل مثلاً على ماسنين انشاء
الله تعالى ؛ والمائز بين الاعتبارات الثلاثة مصداقاً وتشخيص كون القيود من اى واحد
من هذه الاقسام يتوقف على لحاظ ادلتها و سنوضح انشاء الله تعالى ان المسئلة
المبحوث عنها من قبيل الثالث ، والذي يهمنا فى هذا الامر هو تشخيص مجارى
الاصل من بين هذه الاقسام (فنقول) لا اشكال فى صحة الاستصحاب لاحراز القيد فيما

يكون راجعاً الى القسمين الاولين ويكون موضوع الاثر فيهما مركباً يصح احراز جزء منه بالوجدان والاخر بالاصل ، كما فى استصحاب الطهارة ، حيث ان الموضوع مركب من الصلوة والطهارة ، و كما فى استصحاب بقاء الوقت حيث يحرز به كون الصلوة فيه ، وليس الاصل فى الموردين من الاصول المثبتة لعدم ملاحظة اعتبار وصفية للطهارة والوقت بالنسبة الى الصلوة بل الطهارة عنوان للمصلى و بقاء الوقت المخصوص عنوان لما يقع فيه الصلوة اعنى الزمان و قد تقدم اندفاع التوهم المنقول عن بعض الاعلام (قده) (١) فى الفرق بين اجراء الاصل قبل الصلوة وبعدها فى الشك فى بقاء الطهارة بما لا يزيد عليه ، (واما القسم الثالث) اعنى ما كان باعتبار الاضافة الثانوية للقيد التى يمينه و بين نفس الصلوة فلا يخلو اما ان يكون القيد حاصلًا من اول الشروع فى الصلوة فيشك فى زواله فى الانثناء، واما ان يكون الشك فى حصوله من اول الامر ، (فعلى الاول) فالمختار عند شيخنا العلامة الانصارى (قده) هو الفرق بين المانع و القاطع بجريان الاستصحاب فى الثانى دون الاول من غير فرق فيهما بين الشبهة الحكمية و الموضوعية (و توضيح ما افاده) من الفرق بين المانع و القاطع يتوقف على تمهيد مقدمة وهى ان المركبات التكوينية على قسمين (احدهما) المركب الحقيقى و هو الذى يكون له وحدة حقيقية و صورة نوعية واحدة و تكون اجزائها فى الخارج باقية بموادها لا بصورها النوعية فالمركب منها واحد حقيقى فى الخارج و متكرر عند العقل يطرئه التكرار و التركيب بالتحليل العقلى (الثانى) المركب الاعتبارى و هو الذى تكون اجزائه محفوظة بصورها النوعية ولا تكون الوحدة له الا بالاعتبار فهو متكرر حقيقى و واحد اعتبارى كما ان الاول واحد حقيقى يطرئه تكرر اعتبارى ، و المائزين القسمين هو ترتيب اثر مغاير مع اثار الاجزاء على المركب فى الاول كالياقوت فانه عند هم مركب حقيقى حيث ان اثره و هو كونه مغرماً للقلب مثلاً مغاير مع اثار كل واحد من عناصره ، بخلاف الثانى فان الاثر المترتب عليه عبارة عن مجموع اثار اجزائه كالعدة المجتمعة من العسكر : وقد يقع الشك فى بعض المركبات انه من اى القسمين كالسكنجيين عند القدماء حيث وقع الخلاف بين اطباهم فى انه من المركبات الحقيقية او الاعتبارية ،

(وهكذا الكلام) فى المركبات الشرعية (فمنها) ما يسمى بالمركب الحقيقى وهو الذى اعتبر فيه جزء صورى محيط باجزائه التدرىجية المتصرفة يوجد ذلك الجزء الصورى شيئاً فشيئاً بابتداء وجود اول جزء من المركب وينتهى بانتهاء اخر اجزائه و ذلك كالصلوة (ومنها) ما يسمى بالمركب الاعتبارى وهو الذى لم يعتبر فيه جزء صورى ويكون هو نفس ذوات الاجزاء المتكثرة الخارجية وذلك كالوضوء (ففى القسم الاول) قارة يؤخذ امر وجودى او عدمى قيماً للاجزاء المادية واخرى قيماً 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 ، مثلاً فى النجاسة التى هى من موانع الصلوة لا يخلو الامر اماناً 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 و اماناً لا يلتفت اليه الا بعد الفراغ ، فعلى الاول فاما ان يكون الالتفات بعد اتيان جزء من الصلوة مع النجاسة و اما ان يكون قبله كما لو تنجس بدنه فى السكوت المتخلل بين الاجزاء ثم التفت اليه قبل الشروع فى الجزء ؛ و فى صورة الالتفات بعد اتيان الجزء فاما ان يكون الالتفات بعد الاتيان بما لا يمكنه التدارك معه او يكون بعد الاتيان بما يمكنه ذلك فالاول كما لو التفت بعد الركوع الى تنجس لباسه قبله ، والثانى كما لو علم بعد القيام الى الركعة الثالثة بوقوع النجاسة فى اثناء التشهد ، و حكم هذه الاقسام اما فيما كان الالتفات بعد الفراغ فالمسئلة خلافية ذات قولين احدهما الحاقها فى الحكم بالصحة بما لو صلى فى النجس جهلاً بالموضوع و ثانيهما القول بالبطلان هنا و ان قيل بالصحة 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 صحة الصلوة اذا امكنه الازالة بلا صدور مناف فيأتى بما اتى به مع المانع ثانياً بعد الازالة بلا اشكال ، هذا فى صورة العلم بالمانع ، و امانى صورة الشك ، فاذا شك فى حدوث المانع فى الاثناء فلا يجزى

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 القراءة 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 سابقة متيقنة فهو اجنبى عن الاستصحاب رأساً (واما حكم حدوث القاطع فى الاثناء) فهو انه مبطل للمصلوة 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 (اولاً) بالمانع من اعتبار الجزء الصورى لعدم ما يدل عليه سوى التعبير عن بعض الموانع بالقاطع وهو غير مفيد لذلك بل قصارى ما يستفاد منه هو تقييد الصلوة بعدم ذلك الشئ الذى يعبر عنه بالقاطع كتقيدها بسائرها يعتبر فيها من غير نظر الى صفة القطع (و ح) فلا دلالة فيه على اعتبار الجزء الصورى رأساً (وثانياً) انه لو سلم اعتبار الهيئة الاتصالية من جهة كشف التعبير بالقاطع عنها فلا دليل على اعتبارها جزء متعلقاً للتكليف الضمنى و اما المتعلق للتكليف هو نفس الاجزاء المتباينة المقيدة بعدم تداخل 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 للصلاة هو نفس الطهارة وهذا بخلاف المقام بعد ما عرفت من عدم تعلق حكم تكليفى ولا وضعى بالهيئة الاتصالية و اما 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 ويمكن ان يكون

مراده (قدّه) 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 متصلاً متدرج الوجود يطرئه الانفصال بسبب وجود القاطع فى اثنائيه كسائر الموضوعات المتصلة المتدرجة فى الوجود كالزمان والحركة و جريان الماء و سيلان الدم فاذا شك فى القاطع يستصحب عدم انفصال اجزاء الصلوة بعضها عن بعض (وفيه) انه لا يجدى ايضاً فانه وان كان وجهاً للتعبير بالقاطع فى لسان الدليل الا انه لا يدل على ان الشارع اعتبر الصلوة شيئاً واحداً من حيث قيديته عدم هذا المسمى بالقاطع بحيث لا تلاحظ اجزاء الصلوة متبانية فى اخلاص بها حتى يفرق بينه و بين بقية القيود العدمية التى لم يعبر فيها بالقاطع ، (وبالجملة) لادليل على ملاحظة الصلوة شيئاً واحداً متدرج الوجود قابلاً للبقاء عند الشك حتى تستصحب عند الشك فى بطلانها ، و اعتبارها كذلك تصحيحاً للتعبير بالقاطع لا يدل على كون الصلوة المأمور بها ملحوظة كذلك و (ح) فلا مجال لاستصحاب بقاء الصلوة و عدم انفصال اجزائها و لا لاستصحاب عدم وجود القاطع او عدم قاطعية الوجود 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 (قدّه) هذا فيما اذا شك فى ارتفاع ما اخذ قيداً للصلوة بعد تحققه من اول الشروع ، واما اذا شك فى تحققه من اول الامر ففي 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 ففي صحة استصحابه كلام والنزى يظهر من العلامة الانصارى (قدّه) 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 لا يقبل التغير ، واما فى مسئلة كرية الماء و حيضية الدم فجعل جريانه فى العدم السابق لاثبات العدم المقارن مبنيًا

على كون الاثر مترتباً على العدم المقارن او على العدم النعتى وبنى 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 او عدمه لا يثبت كون المحل مورداً لذلك الوصف العنوانى (انتهى) و سياتى تحقيق ما هو الحق منهما شاء الله تعالى .

ولنقدم ما قيل او يمكن ان يقال فى تقرير الاستصحاب فى المقام ، بما يتوهم التفصى به عن الاصل المثبت الباطل بلا كلام ، وذلك بوجوه (الاول) ما يرجع محصله الى دعوى ان العدم النعتى وان كان موضوعاً للامر فى ادلة غير المأكول الا انه لا ينافى فى جريان الاستصحاب بالنسبة الى العدم الاذلى بل يحاظ كونه داخل فى عموم ما دل على وجوب الصلوة ، وتوضيحه يتوقف على بيان مقدمتين (الاول) ان العام يكون موضوعاً للحكم بل يحاظ الحالات الطارئة عليه فمعنى عمومية العام هو ملاحظته مع كل من تلك العوارض والحالات ، فمرجع قوله اكرم العلماء الى قوله اكرم العلماء سواء كانوا عدولا او لا ، واء كانوا هاشميين او لا ، سواء كانوا من اهل هذا البلد او لا ، 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 والعناوين داخلية فى حكمه بالازم 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 خمسين) يكون مفاده ثبوت الحكم بكون الدم حيضاً سواء كانت المرءة التى ترى الدم قرشية (اى التى تحقق بينها وبين قریش انتساب بالولادة) او كانت غير قرشية (اى التى تحقق بينها وبين غير قریش انتساب بالولادة) على نحو مفاد كان الناقصة او كانت المرءة التى لم توجد بينها وبين قریش نسبة ولم توجد بينها وبين غير قریش 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 شئ رفعه ، ونقيض مفاد كان الناقصة انما هو
رفعها الشامل لمفاد ليس التامة لخصوص ليس الناقصة ، و(ح) فاذا دل الدليل على
خروج القرشية عن حكم هذا العام وانها تتحيز الى ستين لم يكن خروجها موجبا
لتعنون العام بكونه غير هذا العنوان بحيث لا يشمل العناوين الاخر التى كان
يشملها قبل التخصيص فيكفى فى ترتيب حكم العام احراز اى عنوان من العناوين
الثلاثة الباقية فاذا شك فى كون المرئة قرشية او غير قرشية فانه و ان لم تكن حالة
سابقة لاتنسبها الى قریش او الى غير قریش على نحو مفاد كان الناقصة فلا يمكن
اخراج شمول العام لها بشئ من هذين العنوانين ولكن لا ينافى ذلك امكان احراز
شموله لها بعنوان انه « ماتحقق بينها وبين قریش 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 الازالى فيتربى على ذلك صحة استصحاب هذا العنوان و
يثبت به كون تحيز هذه المرئة الى خمسين بحكم العام ، (وتوهم) معارضته مع
استصحاب عدم تحقق انتسابها الى غير قریش (مردود) بخروج هذا العنوان ايضا
عن حكم العام بالملازمة مع ما دل على تخصيصه بالقرشية فان انتساب المرئة الى
قریش على نحو مفاد كان الناقصة ملازم مع عدم تحقق انتسابها الى غير قریش فهذا
العنوان خارج عن حكم العام وليس موضوعا لحكم الخاص فهو خارج عن الحكمين
معافلا يجرى فيه الاصل حتى يعارض مع الاصل فى عدم كونها قرشية على نحو ليس
التامة ، (وهكذا الحال) فيما نحن فيه فان عموم ما دل على وجوب الصلوة شامل
للصلوة فى المأكول وغير المأكول على نحو كان الناقصة وللصلوة التى ماتحقت
لهانسة الى المأكول وللصلوة التى ماتحقت لهانسة الى غير المأكول على نحو ليس
التامة ، وادلة مانعية غير المأكول دالة على خروج الصلوة الواقعة فى غير المأكول
على نحو كان الناقصة وبقي فى عموم العام العناوين الثلاثة الباقية فاذا صلى فيما يشك
فى كونه غير مأكول فانه وان لم يمكن استصحاب عدم وقوع الصلوة فى غير المأكول
على نحو ليس الناقصة والعدم النعتى (لعدم تحقق الحالة السابقة لهذا العنوان) الا

انه يمكن استصحاب عدم وقوعها فيه على تحوليس التامة ويثبت به صحة الصلوة و ذلك لبقاء مفاد ليس التامة فى عموم العام (هذا غاية تقريب هذا الوجه) وقد اجاب عنه الاستاد دامت افادته بمنع كلتا المقدمتين (اما المقدمة الاولى) فانه ان اريد مما ذكر فيها تقييد العام بالنسبة الى كل عنوان من العناوين المتضادة و نقيضه ففيه منع واضح لبداهة عدم تعقل تقييد الشئ (فى اعتباره موضوعاً للحكم) بكل من العناوين و نقيضه معاً بان يقال مثلاً اذا كانت المرءة 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 الاتناقض واضح ؟ ؛ وان اريد ان الحكم فى العام شامل له فى جميع حالاته سواء كان مع هذا القيد او مع نقيضه فهذا لا يجدى 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 ما عرفت من عدم امكان تقييد الشئ بعوارضها المتضادة والمتناقضة فليس الحكم بالنفس عنوان العام من غير دخل لعوارضه فيه فليست هى لاتمام الموضوع للآثر ولا جزء له بل تمام الموضوع هو نفس العام ، وليس معنى شمول العام لحالاته و عوارضه تقيده بكل واحد منها بل معناه عدم تقيده بشئ منها فاستصحاب عدم القرشية غير جار (ولو كان على نحو ليس التامة) لعدم كونه موضوعاً للآثر فى عموم ما دل على ان التحيض الى خمسين بل الموضوع التام فيه عنوان « المرءة » الغير الملحوظ فيه شئ 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 الطارئة عليه و نقائضها الذى معناه عدم تقيده بشئ منها و بين اعتبار تقيده بكل من تلك العوارض و نقيضه وقد عرفت بطلان التقييد فانهم ما اسسوه فى تلك المقدمة (واما المقدمة الثانية) فا لجواب عنها هو المنع من عدم تعنون العام بعنود المخصص سواء كان منفصلاً او متصلاً و سواء كان المتصل على نحو التوصيف او على نحو الاستثناء بالا او غيرها من ادوات الاستثناء بل التخصيص موجب لخروج العام عن كونه تمام الموضوع للحكم و صيرورته جزء الموضوع بتقييد العام بعدم عنوان المخصص ، والا لزم جو از التمسك بالعام فى التبيهاات المصادقية مع ان هذا التوهم

لا يقول 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 بديهي الانتاح 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 الاقيسة
لهدم اساس علم المنطق الذى هو اساس الاستدلال فى العلوم ، (و قد اجيب
عنه) بالاجمال والتفصيل وان العلم التفصيلي بالنتيجة موقوف على العلم بالكبرى
وهو انما يتوقف على العلم الاجمالى بالنتيجة بمعنى العلم بها فى ضمن الكبرى اجمالا
لا تفصيلا (ولا يخفى عليك) عدم تمامية هذا الجواب فى حسم مادة الاشكال بل
الحاسم له هو الفرق بين القضايا الخارجية والحقيقية و ان قضايا العلوم المأخوذة 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 فلا بد فى حصول العلم
بالقضية الكلية من الاحاطة بجميع تلك الافراد سواء كان الحكم انشائيا او
اخباريا ، فالمتكلم فى مقام الانشاء او الاخبار بعد الاحاطة بتلك الافراد يكتفى
عن ذكر كل واحد من الافراد الخارجية تفصيلا ؛ باخذ عنوان عام عرضي 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 بعلم 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 للاختصار او لغرض اخر ، (واما القضية الحقيقية) فهى عبارة
عن الحكم على الافراد المحققة والمقدرة بجامع واحد هو الملاك للحكم فى الجميع
فلا يتوقف الحكم على تلك الافراد الاعلى العلم بكون الجامع الكلى ملاكاً للحكم

لاعلى العلم بجميع افراد 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 لابد منه فى الحكم سواء كان انشاء واخباراً هو ملاحظة دخل ذلك العنوان الكلى الجامع فى الحكم لاملاحظة الافراد ، (اذ عرفت ذلك فاعلم) ان القضية الخارجية لا يمكن جعلها كبرى للقياس و الا لزم عين ما ذكره المستشكل من توقف العلم بالكبرى على الاحاطة بجميع مصاديقها التى منها النتيجة ولهذا قيل ان القضايا الخارجية كالقضية الشخصية لا تكون كاسبة ولا مكتسبة بمعنى انها لا تقع 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 لا تكون متداولة فى العلوم فالعلم بان زيدا مثلاً 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 لا يحصل الا بالاستقراء لامن طريق القياس و هذا هو السرفى عدم تداول الاستقراء فى العلوم فانه مضافاً الى عدم امكان الاحاطة بالافراد الخارجية غالباً لتكثرها وخروجها عن علم البشر فلا يكون هناك استقراء تام ، لا يجدى فى القضايا المتداولة فى العلوم لكونها على نحو القضية الحقيقية والعلم بهامن طريق الاستقراء 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 بها ذكرنا مادة الاشكال وظهر ان منشأ الغفلة عن الفرق بين اعتبار القضايا على نحو الحقيقية او الخارجية ، و ليس ذلك باول اثر لهذه الغفلة بل الخلط بينهما صارسبباً للخطب والاشتباه فى كثير من المسائل (منها) ماوقع لغير واحد فى مسألة الواجب المشروط (و منها) ما ذكره 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 افراد الخارجية فاذا ورد التخصيص بمثل لا تكرم الفاسق فحيث ان هذه ايضا قضية خارجية يكون الخارج بهاعن العام عبارة عن احاد الفاسق ويبقى الباقي تحت حكم العام وتكون الافراد الباقية تحته تمام الموضوع لحكم العام كما كان قبل التخصيص ايضا كذلك ، لما عرفت من عدم تاثير العنوان الجامع (فى القضايا الخارجية) فى ملاك الحكم بل الحكم مترتب على كل فرد بملاك مختص به فالتخصيص لا يؤثر فى ماهو الملاك والعنوان للحكم فى العام ، فاذا شك فى فسق فرد بعد القطع بكونه عالما يكون اندراجه فى العام قطعياً ويكون الشك فى قيام حجة اقوى على خلافه ولا يجوز رفع اليد عن الحجة المعلومة بمجرد الشك المذكور ، وهذا التقريب بناء على كون قضية العموم على نحو القضايا الخارجية تام لا محيص عنه ، لكن الشأن فى المبنى وان التحقيق ما عرفت من كون القضايا المتداولة فى العلوم من قبيل القضية الحقيقية ، وليس 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 لا تكرم الفاسق يكون عنوان الفاسق فلولاً 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 ، ولا فرق 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 ما ذكرنا تكون بالدلالة اللفظية وفى المطلق بمعونة مقدمات الحكمة ، كما انه لا فرق فيما ذكرنا من انقلاب العام بعد التخصيص الى كونه جزء الموضوع بين اقسام المخصص وان كان فى المتصل يسرى اجماله الى العام بخلاف المنفصل لكنه غير مرتبط بما نحن بصددده و (ح) نقول اذا شك فى فسق فرد مع العلم بكونه عالما لا يمكن التمسك بعموم العام اذ الثابت بعموم العام هو احد جزئى الموضوع ولا يكون العام متكفلاً لاثبات جزئه الاخر اعنى كونه غير فاسق وهذا 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 ما عرفت من كون القضية فى العام و المخصص على نحو القضية الحقيقية هو كون عنوان الباقي بعد التخصيص هو المقيد بكونه غير عنوان الخاص فبإصالة بقاء ذلك العنوان لا يمكن اثبات اتصافه بكونه غير عنوان الخاص الا على الاصل المثبت فظهر سقوط التوهم بسقوط المقدمتين كلفيهما 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 ما استفاد 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 المأكول ، وبعد لبسه يشك فى بقاء هذه القضية التعليقية فيستصحب بقاءها ، ولا يخفى انه من عجائب الاستصحابات ؛ فانه مضافاً الى ما فى الاستصحاب التعليقى من الفساد لا يصح 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 لا مطلقة بل فى ظرف وجود الغليان ، ويترتب على جعلها كذلك انتزاع سببية الغليان للحرمة كما هو 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) لا مجال 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 ذيباً ، فاي شيئى يستصحب ؟! (وعلى الثانى) فالملازمة وان كانت مجعولة شرعاً الا ان استصحابها لا يجدى فى اثبات الحرمة لماء الزبيب المغلى اذ الثابت بالاستصحاب هو بقاء الجزء المحرز بالوجدان (اعنى ماء العنب بعد مسامحة العرف و كون ماء

الزيب عندهم هو ماء العنب بعينه) على ما كان 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 لا بد ان يكون اما حكماً شرعياً او موضوعاً للحكم الشرعى وليس شئ منهما متحققاً فى المقام ، واما 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 وبين القول بجعل الملازمة ، ومن هنا ظهر ان ما ذهب اليه الشيخ (قده) من صحة الاستصحاب التعليقى ليس فى محله ، سيما على مبناء من انكار جعل الملازمة هذا ، (ومع الغض عما ذكرنا) فيرد على الاستصحاب التعليقى فى مسألة غير المأكول (اولا) بالفرق الواضح بين ما كانت الملازمة بين المعلق والمعلق عليه شرعية و بين ما كانت عقلية او خارجية فلو سلمنا جريان الاستصحاب فى الملازمة الشرعية فلا يمكن تسليمه فى العقلية ونحوها لوضوح عدم كون المستصحب مجعولاً شرعياً ولوقلنا بمجعولية الملازمة فى الاسباب الشرعية ، ومانحن فيه من قبيل التلازم الخارجى لا الشرعى فان وقوع الصلوة فى المأكول او غير المأكول ليس اثرأ شرعياً حتى يقال انه قبل لبس هذا المشكوك كان بحيث لو صلى لكانت صلوته غير واقعة فى مالا يؤكل فيستصحب ، والملازمة بينه وبين الصلوة التعليقية التقديرية ليست مجعولة للشارع بل خارجية اذ لم يدل دليل على جعل الملازمة فى هذه الشرطية و هى (ان من لم يلبس غير المأكول فهو بحيث لو صلى لكانت صلوته غير واقعة فى ما لا يؤكل) كما هو واضح و هذا بخلاف الاستصحاب التعليقى فى مسألة ماء الزيب فان الملازمة بين الغليان والحرمة فى ماء العنب شرعية فاذا سلم مجعولية الملازمة و اغمضنا عما تقدم من المناقشة امكن استصحاب الملازمة (ونايأ) مع الغض عما ذكرنا فالاستصحاب التعليقى فى المقام غير مجد لان الاثر مترتب على الصلوة المقيدة بعدم كونها فى غير المأكول ، ومن الواضح ان اتصاف الصلوة بذلك ، الذى هو مفاد كان الناقصة لا يثبت باثبات كون المصلى بحيث لو صلى لم تكن صلوته فى غير المأكول الذى هو مفاد ليس التامة و سيجئ لهذا مزيد توضيح ان شاء الله تعالى .

الوجه الثالث فى تقريب الاستصحاب ان يقال ان الصلوة فى غير المأكول ما كانت

موجودة قبل وجود هذه الصلوة وبوجودها يشك فى انقلاب العدم الازلى الى الوجود فيستصحب بقاءه (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 لا اشكال فى صحة الاستصحاب بالنسبة الى العدم الازلى فى الجملة فيما كان جزء من موضوع دى حكم اوقيداً من قيوده او كان نقيضه ماخوذاً فى موضوع كذلك جزء اوقيداً كما لا اشكال فى عدم صحته فى غير ذلك فى الجملة و (ح) فلا بد من بيان المائز بين هذه الموارد و تنقيحه يتوقف على بيان مقدمات (الاولى) انه لا ينبغى الاشكال فى صحة الاستصحاب اذا كان المستصحب عديمياً كما لا اشكال فى صحته فيما كان وجودياً كما لا فرق بين ما كان المستصحب عدم حكم شرعى او عدم موضوع لحكم شرعى ، ولا بين ما كان المستصحب عدمه ، تمام الموضوع او جزء للموضوع ، وهذا هو المطابق لمختار الشيخ (قده) ايضاً وان كان ربما يتوهم خلافه من بعض عبارته الموهمة لعدم جريانه فى العدميات ولكنه توهم فاسد ، كيف ؟! و كلماته (قده) مشحونة فى الفقه والاصول بالتمسك بالاستصحاب فى العدميات ، فوجه انكاره فى بعض المقامات انها هو لخصوصية فى ذلك المورد ، (و ربما يستشكل جريانه فى العدميات) بان الاعدام الازمية مطلقاً (سواء كان عدم الحكم او عدم الموضوع او ما يكون له دخل فى موضوع حكم) غير قابلة للجعل مع ان الثابت بالاستصحاب لا بد من كونه قابلاً له (لكنه مندفع) بان ما لا يقبل للجعل انما هو العدم الازلى السابق و هوليس مورداً للاستصحاب وانما الثابت بالاستصحاب استمراره و بقاءه وهو قابل للوضع والرفع فوضعه عبارة عن عدم جعل نقيضه ورفع عبارة عن جعل نقيضه فالتعبد بعدم الحكم فى مرحلة البقاء بمكان من الامكان كما كان التعبد بنفس الحكم ضرورة ان ما لا يمكن رفعه لا يمكن وضعه فاذا سلمنا امكان جعل الحكم ووضعه فلا سبيل الى انكار امكان رفعه وهذا التوهم نظير ما توهمه بعض العامة من عدم كون متعلق النهى « ان لا يفعل » وان متعلقه هو الكف الذى هو امر وجودى بتوهم عدم تعلق القدرة بالعدميات ، والجواب الجواب ، (المقدمة الثانية) انه لا فرق فى صحة الاستصحابات العدمية بين ما اذا كان العدم بنفسه مصباً للحكم ومعرضاً له وبين ما كان نقيضه الذى هو الوجود معرضاً له فكما يصح الاستصحاب فيما كان الاثر مترتباً على نفسه باعتبار كون تمام الموضوع

اوجزء منه لاثبات الاثر المترتب عليه ، كذلك يصح لرفع الاثر المترتب على نقيضه وقد تقدمت الاشارة الى هذا التعميم ، (والسرفيه) ان القدر اللازم فى صحة الاستصحاب هو كون التعبد بالمستصحب مما يترتب عليه الاثر الشرعى فى مقام العمل ، اما كون الاثر من اثار نفس المستصحب و كونه بنفسه مصباً له فلا ، وهذا واضح لاخفاء فيه و هو ايضا 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 ترتيب 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 متكفلاً لرفع الحكم الثابت بالعام او المطلق من غير اثبات حكم اخر مترتب على كل من عنواني الخاص والمقيد كما اذا قال لا يجب اكرام الفساق او لا يجب عتق الرقية الكافرة ، و ليس مفاد هذا القسم الارتفاع بالحكم الثابت بالعام او المطلق عن مورد الخاص او المقيد وجعل العنوان المأخوذ فى العام او المطلق جزء لموضوع حكمه بعدما كان تمام الموضوع (واثنيهما) ان يكون متكفلاً 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 عدم الازلى لعنوان المخصص او المقيد لاثبات حكم العام او المطلق لما تقدم من عدم كفاية احراز عنوان العام او المطلق فقط فى ترتيب 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 لا يجوز التمسك به لترتيب هذا الحكم الذى تكفل باثباته ، واما اجراء اصالة بقاء عدم عنوان المخصص لرفع الحكم الثابت به للاثبات حكم العام فلا باس به فاذا شك فى كون زيد مثلاً فاسقاً فلا باس باستصحاب عدم فسقه الازلى لرفع حرمة اكرامه الثابتة بدليل الخاص وان كان لا يثبت به حكم العام اعنى وجوب اكرامه (وتوضيحه) ان القسم الثانى لما كان المخصص متكفلاً 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 ما كان والاصل بقاء عدمه اى عدم مجموع العنوانين وذلك لما عرفت في المقدمة الثانية من كفاية ترتيب الاثر الشرعى على نقيض المستصحب من غير حاجة الى ترتيب اثر على نفسه ، فمجموع العنوانين لما كان موضوعاً لحرمة الاكرام فلا باس باستصحاب عدم هذا المجموع لرفع الحرمة ولو كان احد العنوانين قيماً للآخر 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 ما كان 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 فلا يصح جعل الاصل فى الجملة معارضاً مع الجارى فى جزئها او قيدها ولا معاضداً له لاختلاف رتبتهما (وفيه) بعد تسليم السببية والغض عن ان عدم الجزء عين عدم الكل لاعلة لعدمه ، ان السببية عقلية لاشريعة وقد تقدم فى المقام الثانى اشتراط كون السببية شرعية فى تقدم الاصل السببى على المسببى ،

المقدمة الرابعة ان تركيب موضوعات الاحكام او متعلقاتها يتصور على وجوه (الاول) ان يكون التركيب من العرض وموضوعه بمعنى ان يكون احد الجزئين عارضاً للآخر (الثانى) ان يكون التركيب من الاجزاء المتباعدة بحيث لا يكون بعضها عارضاً للآخر وهذا يتصور على انحاء احدها ان يكون كل منها امراً جوهرياً الثانى ان يكون كل منها عارضاً لموضوع واحد كالطهارة و الصلوة حيث انهما عرضان لمعروض واحد وهو المصلى الثالث ان يكون كل منها عرضاً عارضاً لموضوع غير موضوع الاخر كما فى ترتيب الارث على موت المورث و اسلام الوارث حيث ان الموت عارض لموضوع وهو المورث و الاسلام عارض لموضوع اخر وهو الوارث ، الرابع ان يكون احد الجزئين جوهرياً والاخر عرضاً عارضاً لموضوع اخر غير هذا الجوهر ، ولا يخفى ان مرجع القيدية فى القسم الثانى بانعائه الى اعتبار وحدة اعتبارية بين الشيئين المتباعدتين الغير المرتبط احدهما بالآخر الا من حيث

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

ثم ان القسم الاول (اعنى ماكان تركب الموضوع من العرض ومحلّه) فالعرض منه بحسب الوجود متقوم بوجود موضوعه لكون وجوده فى نفسه عين وجوده لموضوعه ، لكنه مع ذلك قابل لان يلاحظ على نحوين (احدهما) بما هو شئى فى حد ذاته وامر وراء معروضه كما فى مثل الحكم بمغايرة السواد مع البياض فهذا لللحاظ يكون امراً مبيناً مع موضوعه غير محمول عليه ويطلق عليه العرض ، ووجوده او عدمه بهذا الاعتبار هو المحمول المقارن للموضوع فى الزمان كسائر مقارناته (ثانيهما) اعتبارها بما هو حاصل فى موضوعه نعتاً محمولاً عليه ويطلق عليه العرضى ، والفرق بينهما هو الفرق بين المشتق ومبدء اشتقاقه كالابيض والبياض، (فهل المعروف للحكم) هو الموضوع الذى لوحظ جزؤه العرضى على النحو الاول ؟ او على النحو الثانى ؟ او على كلا الا اعتبارين معاً ؟ (فنقول) لانه محيص عن الالتزام باعتباره على النحو الثانى اعنى كونه ناعتاً دون الاول والثالث ، وذلك لانه يحصر القيدية المنكشفة بالخصص او المقيد بكونها على هذا النحو فى مرحلة الثبوت والاثبات معاً (وتوضيح ذلك) اما فى مرحلة الثبوت فيتوقف على بيان امرين (الاول) ان الحاكم بحكم اذا كان عالماً بدخل وجود شئى او عدمه فى موضوع حكمه او عدم دخله فيه فى نفس الامر مع عنايته والتفاتة الى ذلك فلامحالة لابطاله امامن لحاظ تقييد مطلوبه به ولحفاظ اطلاقه فلا يعقل الاهمال النفس الامرى من العالم الملتفت الحكيم الذى له عناية الى خصوصيات حكمه، (الامر الثانى) ان مرتبة اعتبار الاطلاق والتقييد فى موضوع الحكم ومتعلقه بالنسبة الى العوارض الطارئة عليه متأخرة عن اعتبارات تلك العوارض وانقساماتها فى نفسها ، ضرورة انه ما لم 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 وتقييده بالنسبة الى الوجود النعتى (وبعد وضوح هذين الامرين) يتضح لك عدم امكان اعتبار تقييد العرض لموضوع الحكم (اذا كان الموضوع مركباً من العرض ومحلّه) الاعلى نحو النعتى سواء كان المأخوذ فى الموضوع هو وجود العرض او عدمه ، 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 اضافى الامر الثانى فلا بد (ح) امامن ملاحظة اطلاق الموضوع بالنسبة الى كل من الوجود النعتى للمعرض وعدمه كذلك ، وامامن ملاحظة تقييده بوجوده النعتى او عدمه لما عرفت من عدم امكان الاهمال ولما كانت رتبة الاطلاق والتقييد بالنسبة الى الوجود المقارن او عدمه كذلك متقدمة على رتبتهما بالنسبة الى النعتى كما تبين لك فى الامر الثانى فلا بد من مقايضة 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 مأخوذاً على هذا النحو فلا بد 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 ، مثلاً اذا كان الموضوع فى مسألة حيضية دم المرأة 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 إذ لو لم يقيد الموضوع بذلك فلا بد امامن تقييده بعدمه النعتى او اطلاقه بالنسبة الى كل من الوجود والعدم النعتيين وكلاهما مع فرض التقييد بالوجود المقارن محال اما الاول فلو وضوح التناقض فيه واما الثانى فلان مرجعه الى ان يقال (المرأة المقيدة بانتسابها الى قريش تنحيز الى ستين سواء كانت قرشية او غير قرشية) فاذا ثبت الملازمة بين

التقييد بالوجود المقارن مع التقييد بالنعتى فبعد التقييد بالوجود النعتى يكون التقييد بالمقارن لغواً لتضمن الوجود النعتى ملاحظة المقارن ايضاً كما عرفت فى الامر الثانى ومما ذكرنا ظهر الكلام فى (الصورة الثانية) وهى فرض تقييد الموضوع بعدم العرض المقارن اذ لا يخفى عليك انه لا محيص عن تقييده بعدمه النعتى ايضاً للزوم التناقض من تقييده فى هذه الصورة بوجوده النعتى او اطلاقه بالنسبة الى كل من وجوده وعدمه النعتيين ، مثلاً اذا كان الموضوع فى عدم حيضية دم المرأة بعد الخمسين مقيداً بعدم انتسابها الى قريش على نحو العدم المقارن فلا يمكن الا تقييده بعدمه النعتى ايضاً للزوم التناقض الواضح من تقييده بانتسابها الى قريش على نحو النعتى كلزومه ايضاً من اطلاقه اذ مرجع الاطلاق فيهذه الصورة الى ان يقال : (المرأة المقيدة بعدم انتسابها الى قريش لا تنحيز بعد الخمسين سواء كانت قرشية او غير قرشية) و لزوم اللغوية فى التقييد بالعدم المقارن مع التقييد بالعدم النعتى فى هذه الصورة كما بيناه فى الصورة الاولى « الصورة الثالثة » اطلاق الموضوع بالنسبة الى كل من تقارن العرض وعدمه ولا يخفى عليك انه لو فرض مع ذلك تقييده بالوجود النعتى او العدم النعتى كان ذلك منافضاً مع الاطلاق بالنسبة الى المقارن ، وان فرض اطلاقه بالنسبة الى النعتيين كان اطلاقه بالنسبة اليهما مغنياً عن ملاخطة الاطلاق بالنسبة الى المقارن لتاخير مرتبة النعتى عن المقارن كما عرفت فى الامر الثانى فالاطلاق بالنسبة الى النعتى متضمن له بالنسبة الى المقارن ايضاً فاعتباره نائياً لغو مستدرك (والحاصل) ان ملاك الحكم لو اقتضى تقييده بمقارنة وجود العرض او بمقارنة عدمه للمعروض كان ذلك مستلزماً للتقييد بالوجود النعتى فى الاول وبعدمه النعتى فى الثانى والالزم التناقض ومعه التقييد بالمقارن لغو وان كان الملاك مقتضياً لاطلاق الحكم بالنسبة الى مقارنة الوجود والعدم كان ملاحظة الاطلاق بالنسبة الى النعتى مغنياً عن ملاحظته بالنسبة الى المقارن فيكون الثانى لغواً مستدركاً ، هذا تمام الكلام فى اثبات انه لو كان الموضوع مركباً من المعروض مع وجود عرضه او عدم عرضه فلا محيص عن كون اعتبار العرض وجوداً او عدماً على نحو النعتى فى مرحلة الثبوت فاذا دل الدليل على مجرد اعتبار عدمه كان ذلك الدليل بنفسه كافياً فى دلالة على كون ذلك على نحو النعتى . وسيجئ مزيد توضيح لهذا فى الكلام فى مرحلة الاثبات انشاء الله

تعالى ، (١)

واما بالنسبة الى مقام الاثبات (فنقول) ان القضية المتكلفة لبيان دخل وجود العرض او عدمه فى موضوع الحكم لا تخلو من انحاء (الاول) ان تكون بنحو النسبة التقييدية ، مثل اكرم العلماء العدول (الثانى) ان يكون الحكم ثابتاً بنفس المعروض لكن قام دليل لبي 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 لفساق اولاً وتكرم الفساق (اما القسم الاول) فلا شبهة فى كونه بمدلوله المطابقى دالاً على اعتبار دخل العرض بوجوده النعتى او عدمه النعتى فى الحكم لان هذا المعنى هو عين مفاد التوصيف والتقييد (واما الثانى) فبعد وضوح مباينة كيفية اعتبار النعتى فى وجود العرض او عدمه مع اعتبار المقارنة فيهما ، فـ اذا دار الامر بينهما كان الدوران بين المتباينين لا الاقل والاكثر بتوهم ان العدم النعتى هو العدم المقارن مع شئى زائد (فنقول) بعد ما ثبت عدم امكان دخل العرض المقارن وجوداً او عدماً فى موضوع الحكم فى مقام الثبوت كما عرفت فيكون الدليل الدال على مجرد دخل العرض وجوداً او عدماً دالاً 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 وجعله جزء الموضوع بعد ما كان تمام الموضوع فمدلول دليل المخصص بالمطابقة هو نفى حكم العام عن مورده ، ومدلوله

(١) ثم ان الوجود النعتى لا يرب فى تأخره عن وجود موضوعه وان كان رباً يقال باتحادهما وجوداً فى الخارج وكون وجود العرض عين وجود الموضوع خارجاً وان الوجود يعرض للموضوع اولا وبالذات وعرشه ثانياً وبالعرض ، وهل العدم النعتى ايضاً متأخر عن وجود الموضوع فيحتاج اعتباره الى وجود موضوع العرض ؟ او يصدق مع عدم الموضوع ايضاً ؟ الاقوى هو الاول خلافاً لما اشتهر من صحة السالبة بانتفاء الموضوع وسيأتى توضيح ذلك عن قريب ان شاء الله تعالى .

الالتزامى هو تقييد موضوع العام بعدم ذلك العرض وجعله جزءا للموضوع للحكم ومن المعلوم ان عنوان المخصص المنفى عنه حكم العام هو الوجود النعتى كعنوان العالم المتصف بوصف الفسق وبملاحظة تنويع العام وصيرورة الموضوع الواحد للموصف مع فاقده نوعين اذا كان احدا 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 مائت له الحكم وبين مانفى عنه والا يلزم اجتماع النقيضين ومن المعلوم ان التباين الكلى بين الموضوعين لا يتحقق الا بكون المأخوذ قيدا فى احدهما نقيضا لما اخذ فى الاخر والمفروض ان المأخوذ فى طرف الوجود الخارج عن حكم العام بدليل المخصص هو الوجود النعتى فلا بد من ان يكون الباقي تحته هو الموضوع المقيد بالعدم النعتى لكى يتحقق التباين الكلى لئلا يلزم محذور اجتماع النقيضين ، والعدم المقارن ليس نقيضا للوجود النعتى بل هو لازم له كما سمين انشاء الله تعالى ، (فنلخص) ان فى مقام الاثبات ايضا لا طريق الى استكشاف اخذ العدم المقارن موضوعا للحكم وان الدليل المثبت لقيدية العدم يكون مثبتا لقيدية العدم النعتى فى القسم الاول والثالث ومجملا فى القسم الثانى وان اجماله مقتضى لعدم ترتيب اثر على استصحاب العدم المقارن (فان قلت) لا بد لك من الالتزام باحد امرين اما تحقق العدم النعتى قبل وجود موضوع العرض او عدم تحققه ، لاسبيل الى الثانى لان عدم تحققه انما هو بتحقيق نقيضه الذى هو الوجود النعتى ومن المعلوم استحالة تحقق الوجود النعتى قبل موضوعه لاستحالة وجود العرض قبل تحقق موضوعه ، فلا بد من الالتزام بتحقيق العدم النعتى قبل وجود الموضوع فاذا شك بعد وجود الموضوع فى بقاءه 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 كلاهما منتفيعين 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) ما ذكرته من سلب العدم النعتى عند عدم الموضوع مخالف لما قرره علماء الميزان من التفصيل بين

سلب الربط وربط السلب ، حيث قالوا ان الاول لا يحتاج الى وجود الموضوع كما فى السالبة المحصلة دون الثانى كما فى الموجبة المعدولة ، وهل هذا الا الالتزام بتحقيق العدم النعتى فى السلب المحصل قبل وجود الموضوع ؟ (قلت) ما ذكره من الفرق بين سلب الربط وربط السلب كلام شعرى لا اصل له ، بل السالبة المحصلة محتاجة الى وجود الموضوع كالمعدولة والفرق بينهما انما هو من جهة اخرى ، وتوضيح هذا الجملة يحتاج الى بسط فى الكلام (فنقول) الاقدمين من الفلاسفة ذهبوا الى عدم اشتغال القضايا السلمية على نسبة سلمية و قالوا بان السلب انما يرد على النسبة الثبوتية المتحققة فى القضية الموجبة فمفاد القضية السالبة ليس الرفع 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 المتأخرين منهم ذهبوا الى فساد هذا القول من جهة ان النسبة الثبوتية بما هى نسبة معنى حرفى غير مستقل بالمفهومية واسناد 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 المتأخرون بترييع 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 واللايثبوت وانها صالحة للوقوع واللاوقوع فباسناد الوقوع اليها تصير القضية موجبة ، و باسناد اللاوقوع اليها تصير سالبة فتلك النسبة هى المادة المشتركة ، (ولا يخفى) ان لازم هذا القول ايضا 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 و افى جعلها عبارة عن النسبة التقييدية و فى الالتزام بترييع القضية ، وذلك للزوم مفسد عليهم من وجوه (منها) حكم الوجدان بعدم جزء رابع فى القضية وعدم ما يبدل عليه فى القضية الملفوطة ، مثلاً فى قولنا زيد هو قائم ان جعلوا كلمه « هو » مما يستعير للدلالة على النسبة الحكمية فام 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 نقدم معنى حرفى غير ملحوظة
بالاستقلال ولا بد فى تعلق الوقوع واللاوقوع اليها من احاطتها بالاستقلال وهما متناهيان
(ومنها) ان حقيقة النسبة التى هى عبارة عن الربط ليست من مقولة المهيئات بل هى
نحو وجود موسوم بالوجود الرباط المقابل للوجود الرباطى الذى عبارة عن وجود
الاعراض ، فهى بماهى حقيقة النسبة ليست ماهية يتعلق بها الوقوع تارة واللاوقوع
اخرى (ولهذا التزم المحققون من المتأخرين) بثلاث اجزاء القضية مع الالتزام
بشوت المادة المشتركة وانها عبارة عن نفس المحمول وجعلوا النسبة التى هى جزء
ثالث للقضية منقسمة الى نسبة ثبوتية و نسبة سلبية وجعلوا الاولى جزءاً للموجبة
والثانية جزءاً للسالبة ، و على هذا فينطبق القضية الحاكية مع المحكية عنها اعنى
الواقع ، وهذا هو الحق الذى لا محيص عنه ، وعليه فيكون مفاد القضية السالبة هو ربط
السلب لاسلب الربط لتحقيق النسبة السلبية فيها فليس حديث الفرق بين ربط السلب
وسلب الربط الا حديثاً شعرياً وزخرفاً من القول ، ولكن هؤلاء المحققون من المتأخرين
القائلين بثلاث القضية غفلوا عن ما يلزمهم من كون السالبة من قبيل ربط السلب
فنسجوا على منوال القدماء فى جملة من كلاماتهم من جعل السالبة مستغنية عن وجود
الموضوع لعدم تحقق النسبة فيها ، وهل هذا الا غفلة عن ما افادوه من ثلث اجزاء القضية ،
حتى ان المحقق السبزواري (قدس) 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 بما هو سلب عن غير الثابت بما هو ثابت ، واعتبار انها قضية و حكم
من الاحكام ، وهى بهذا الاعتبار لا تصح الامع 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 لا بد من تقرر لموضوع السالبة فى الازهان 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 لايجاب اخص اذ لزم . ، وجود موضوع له والسلب غم ، وقال فى شرح قوله (والسلب غم) لصدقه بانتفاء الموضوع ، (ومما يلزم الاقدمين) ما ذكره 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 ، وهما 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 ، وهذا الالتزام وارد على القائلين بتربيع القضية ايضاً (بقى الكلام) فيما هو التحقيق من ملاك الفرق بين الموجبة المعدولة وبين السالبة المحصلة وقديناه 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 محمولاً فى المعدولة فمفاد السلب المحصل هو انتفاء المحمول عن الموضوع وتحقق النسبة السلبية بين المحمول والموضوع ومفاد 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 ما ذكرناه هنا من اشتراط وجود الموضوع فى السالبة وان مفادها تحقق النسبة السلبية بين

الموضوع والمحمول رجوعاً عما ذكرناه هناك كما ربما يتوهم فتبصر ،
 اذا عرفت هذه المقدمات الاربع فنقول ان الموضوع المركب من العرض و
 موضوعه اذا كان متعلقاً لتكليف عدمى مثل لا تكرم زيداً يوم الجمعة بمحضر من عمر
 عند قيام خالد ونحو ذلك من القيود الماخوذة في موضوع الحكم او متعلقه فلا كرام المقيد
 بالقيود المذكورة كما يصدق عدمه بعدم تلك القيود كذلك يصدق بانتفاء موضوعه
 وهو زيد كما انه يصدق بانتفائه مع وجود موضوعه وتحقق جميع قيوده واما اذا كان
 متعلقاً للتكليف الوجودى مثل اكرم زيداً يوم الجمعة (الخ) فامثال هذا التكليف
 وتطبيق المأتى به على الامور به يتوقف على تحقق ما هو الموضوع بتمام القيود
 الماخوذة فيه فلو كان احد القيود عدمياً لم يمكن اثباته باستصحاب عدمه الازلى وذلك لانه لا
 يخلو واما يقال بتقرر الماهيات كما هو مذهب بعض وان الماهيات قبل وجودها متقررة
 على ما هي عليها فى صقع العلم الربوبى ، او يقال بعدم تقررها وانها لاشئ محض و
 انما هي امور منتزعة عن الوجودات وانها كسراب ببيعة يحسبها الظمان ماء كما
 هو الحق بناء على اصالة الوجود ، فعلى الاول فلو شك فى اتصاف تلك الماهية بعدم
 عرض سواء كانت متعلقة للحكم التكليفى كالصلوة او موضوعاً لمتعلقه كالعالم الغير
 الفاسق او متعلقة للحكم الوضعى مثل حيضية دم المرأة القرشية بعد الخمسين فلا يعقل
 جريان الاستصحاب فى عدم اتصافها الازلى بان يقال كانت تلك الماهية قبل وجودها
 غير متصفة وبعد وجودها عند الشك فى اتصافها يستصحب عدم اتصافها الازلى (و
 ذلك) لان حالها فى موطن تقررها ايضاً مشكوك فى اتصافها بالمشكوك وعدمه
 ضرورة ان الماهيات بناء على تقررها قبل وجودها متقررة على طبق حالاتها و
 عوارضها بعد الوجود فليس لعدم الاتصاف (ح) حالة سابقة حتى يثبت بقائها بالاصل
 فالمرأة المشكوك فى انها قرشية كما انها مشكوك فى كونها قرشية بعد وجودها
 كذلك قبل وجودها وفى مقام تقررها الماهوى ، (واما على الثانى) فليس قبل وجود الماهية
 موضوع حتى يصح السؤال بانه هل هو متصف بالعرض ام لا وان الوجود النعتى قبل وجود
 الموضوع هل هو متحقق ام لا وذلك لما تقدم من ان مرتبة العدم النعتى كوجوده متأخرة
 عن وجود الموضوع و قبل وجوده لا موطن لاحدهما اصلاً فكما لا يصح ان يحكم
 بوجود العرض قبل موضوعه على نحو النعتى كذلك لا يصح ذلك بالنسبة الى عدم

العرض على نحو النعتى ايضاً وهذا ليس من ارفع - اع النقيضين فى شئى بل هذا معنى قولهم بجواز ارتفاعهما فى المرتبة وسر ذلك ما قدمناه من كون التقابل بين الوجود النعتى وعدمه بالعدم والملكة لا بالايجاب و السلب ومن المعلوم ان احد المتقابلين بتقابل العدم والملكة انما يكون فى مرتبة تحقق وجود القابل لهما واما قبل وجوده فلا موطن لشيء منهما اصلاً ، (ونزيد هنا توضيحاً) بان صدق القضية عبارة عن مطابقة القضية الحاكية للمحكى عنه وهو الواقع المخبر به والوعاء المناسب لتحقيق مدلول القضية الثابت فى نفس الامر سواء تصوره متصورام لا ، تكلم به احداً لا ، فقبل وجود الموضوع فى نفس الامر لا رسم له ولا اسم ولا حقيقة له فكيف يمكن ان يقال باتصافه بعدم عرض ، وليت شعري فما المراد بمرجع الضمير فى اتصافه فمع كونه عـدماً محضاً كيف يعقل ان يرجع اليه الضمير ويشار اليه ويخبر عنه باتصافه بالعدم وهل المعدوم يمكن ان يخبر عنه ؟! (واما الوجود الذهني) فهو وان كان يمكن باعتباره الاخبار عن المهية ، ولهذا جعل صحة الاخبار عن المعدوم دليلاً على الوجود الذهني للمهيات الا انه غير مفيد لمانحن بصده لما عرفت من ان مناط صدق القضية ليس الامطابقتهما مع الواقع المحكى عنه والوعاء المناسب لتحقيق مفادها سواء تصوره متصورام لا ، لاذك الوجود التصوري (قال المحقق السبزواري) 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 البحث له العدم وليس المتنع له الامتناع لان المعدوم ليس له ذات وحقيقة حتى يثبت له شئى فاللاشئى . المحض يصح سلب ذاته واحواله حتى العدم والامتناع عنه ومن هنا يقال سلب الشئى عن نفسه فى حال العدم جائز ، ان قلت اذا سلب العدم عن المعدوم مثلاً فهو موجود قلت سلب العدم شئى واثبات الوجود شئى 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 اقتضاء عدم خلو الواقع عن النقيضين بل نقول كما ليس له العدم ليس له الوجود و كما ليس له الامتناع ليس له الامكان مثلاً اذ ليس هنا شئى حتى يثبت له شئى (انتهى كلامه رفع مقامه) وهو صريح فيما ذكرناه (فان قلت) ما ذكرته 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 اصاله عدم تحقق الاذن الثابت قبل اليد فى الاول و اصاله عدم تحقق النسبة بالولادة مثلاً بين شخصين فى مورد الشك بالعدم الازلى فى الثانى (قلت) اما فى مسألة الضمان فوجه القول به مع الشك فى اذن المالك هو ما اشرنا اليه سابقاً فى تقسيم موضوعات الاحكام ومتعلقاتها من ان الموضوع اذا كان مركباً من عرضين لمعروضين لم يكن اعتبارهما فى موضوعية الحكم الا باعتبار تقارنهما فى الزمان فيصح احراز احدهما بالاصل والاخر بالوجدان ففى هذه المسئلة بعد فساد القول بالتمسك بالعام فى الشبهة المصدقية وعدم امكان التمسك بعموم ادلة الضمان مع الشك فى اذن المالك (وبعد بطلان) قاعدة المقضى والمانع (نقول) لامانع من جريان استصحاب عدم الاذن من المالك وليس ذلك من قبيل استصحاب عدم 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 اعتبارها فى موضوع الضمان بملاحظة تقارنهما زماناً فاذا كان عدم الاذن من المالك له حالة سابقة فلامانع من الحكم ببقائه بالاصل فيثبت به جزء الموضوع والمفروض ثبوت جزئه الاخر (و هو تحقق اليد) بالوجدان فيحكم ظاهراً بالضمان وهذا الوجه هو المترامى من عبار الفقهاء سيما جامع المقاصد فى حكمهم بالضمان فى هذه المسئلة ولا اشكال فيه لما ذكرنا ويكون من قبيل استصحاب عدم موت المورث الى زمان اسلام الوارث لاثبات ارضه منه (فيما علم تاريخ اسلام الوارث فقط) كما لا يخفى (واما فى مسألة الشك فى النسب) فالظاهر من الشيخ (قده) وان كان تسالمهم على البناء على عدم النسب عند الشك وعليه بنى الحكم بعدم حيضية دم المرأة التى يشك فى قرشيتها بعد الخمسين ، ولكن المالك فى تسالمهم يمكن ان يكون من جهة بناء العقلاء على عدم الاتساب بين شخصين الامع العلم بثبوت بينهما وهذه السيرة ثابتة بينهم لاصل حفظ الانساب ولا ربطه باستصحاب عدم الازلى (مضافاً) الى امكان جريان الاستصحاب (من غير توقف على صحة الاستصحاب فى عدم الازلى) فى بعض موارد الشك فى النسب (وتوصيح ذلك) ان من عمدة موارد الشك فى النسب هو باب الميراث وفى كثير من موارد

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 ولداً على نحو كان الناقصة فيصح استصحاب عدم الولد للميت سوى الموجودين لاثبات عدم نقص فى حظهم من الارث (نعم) لا يثبت به عدم كون المشكوك ولداً للميت لاثبات عدم ارضائه منه لكنه لا حاجة الى ذلك ولاثرة مهمة فيه فان العمدته هو اثبات عدم نقصان حظ الموجودين وهو ثابت باستصحاب عدم الولد على نحو ليس التامة وان كان منشأ الشك كون الموجود ولداً؛ ومن هذا القبيل ما اذا شك فى كون الموجود ولداً لاثبات عدم الحجب عن الطبقة الثانية فان ارث الاخوة متوقف على عدم وجود ولد للميت لا على عدم كون الموجود ولداً له، وكذا فيما كان للميت ابوان وشك فى كون الموجود ولداً له فانه لا باس باصالة عدم الولد له لاثبات الثلث للام، (وامافى طرف الحواشى) فلا باس بالاستصحاب فيما كان المشكوك ممن يحتمل ولادته بعد ولادة الميت وكونه على تقدير قرابته معه اصغر منه اذ يتصور (ح) حالة سابقة لعدم تحقق العاشية، مثلاً 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 ولا لاثبات عدم حجب الاعمام عن اصل الارث) ويقال للاول حجب النقصان وللثانى حجب الحرمان) فان كلا الحجتين من اثار اصل وجود الاخوة لا كون الموجود اخاً (نعم) لا وجه لاجراء الاستصحاب عند الشك فى كون الموجود من الاصول كالمشكوك كونه اباً للميت الابناء على صحة استصحاب العدم الا زلى الذى عرفت فساده و السرفى الفرق بين الاصول وبين الفروع وبعض المصور فى الحواشى (على ما عرفت) 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 واما كان فرضها فى الحواشى كما تقدم بيانه (وعلى هذا) فيشكل الحكم فى المشكوك

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

اذا تمهد ذلك فلنعد الى ما كنا فيه من مسألة اللباس المشكوك فيه وتشخيص ان الحكم في مالا يؤكل من اى القبيل (فنقول) قد تقدم سابقاً ان كل عرض اذا اخذ قيداً للموضوع ذى حكم فله اضافة اولية الى محله وموضوعه و اضافة ثانوية بالقياس الى ملاسبات الموضوع ، وذلك كالطهارة الحدئية 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 المعتمدة فى الصلوة يتحقق فيها هاتين الاضافتين كما تقدم بيانه وانما الكلام هنا فى انه يمكن اعتبار القيد فى الصلوة باعتبار اضافته الاولية التى بينها وبين المصلى ويمكن 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 الاعلى القول بالاصل المثبت لعدم تحقق الحالة السابقة الا على نحو العدم الازلى (فهل المقام) وهو مسألة مالا يؤكل من قبيل الاول او من قبيل الثانى وهذا ما وعدنا بيانه سابقاً (فنقول) ان لوصف « مالا يؤكل لحمه » اضافة الى اللباس لكونه من اجزائه و اضافة الى المصلى لكونه لا بساله و اضافة 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 الموقفة (لا تجوز الصلوة فى شئى من المأكول وان الصلوة فيه فاسدة » وهكذا النواهى الغيرية الواردة فى المقام المنترعة عنها القيدية مثل « لا تصل فى شئى من غير المأكول » وكذا ما ورد فى موارد خاصة مما لا يؤكل مثل النهى عن الصلوة فى الفنك ونحوه فان ظاهر الجميع كون مالا يؤكل منهيّاً 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 المأكول وهو الظاهر من المنتهى لكن مع اختصاص الشرطية بالساتر ، وقد تقدم ما فيه من الاشكال من وجوه (منها)

ارجاع المانعة الى الشرطية وقد تقدم فساد ثبوتها وانباتاً (ومنها) اختصاص الشرطية بالساتر وقد 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 ، وفيه ، « لا تلبسون 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 اولاً فلان الظاهر بقريضة قوله (ع) « فتصلون فيه » هو كونه مثل سائر النواهي فى ادلة الباب دالا على اعتبار عدم كون الصلوة فيها ومع الغض عن دعوى ظهوره فى ذلك فلا قل من كونه موجباً لاجمال صدر الرواية وانهدام ظهوره و اما ثانياً فلانه لو سلمنا ظهوره فى ذلك فهو معارض مع ما تقدم من النواهي الغيرية العامة وظاهر النهى فى الموثقة وماورد فى الموارد الخاصة كما تقدم ، ولا ريب فى ان الترجيح للثانى لا كثريتها واقوائية ظهورها فلا محيص عن الالتزام بكونه قيداً للصلوة (وعليه) فلو شك فى وقوع الصلوة من اولها فى مالا يؤكل فلا يصح التمسك لاثبات صحة الصلوة بالاستصحاب بتقريباته المتقدمة كما اوضحناه (و كذا) لو شك فى وقوعها فى الاثناء كما لو شك فى وقوع شعرات من السنور على لباسه فى اثناء الصلوة ، فانك بعد ما عرفت من عدم الفرق بين القاطع والمانع على ما فرق بينهما الشيخ الانصارى (قده) فعدم المانع انما يلاحظ بالنسبة الى اجزاء الصلوة من غير اعتبار وحدة لها ولا اعتبار جزء صورى فكل جزء من الاجزاء يعتبر المانعة بالنسبة اليه مستقلاً وقد تقدم ان استصحاب عدم وقوع المانع (ح) يكون من قبيل اسراء الحكم من موضوع الى موضوع اخر واستصحاب الهيئة الاتصالية غير جارية لعدم ترتب الاثر عليها كما تقدم بيبانه (وان كان سليماً عما يتوهم من عدم جريانه لكونها تدريجية غير قابلة للبقاء ، وذلك 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 فلا وجه لاعتبار الهيئة الاتصالية بالنسبة اليه ، هذا تمام الكلام فى المقام الثالث وقد ثبت فيه عدم جريان الاستصحاب وبه تم الكلام فى البحث عن اللباس المشكوك فيه ، وقد فرغ من تسويده وتقريره مؤلفه الفقير الى رحمة ربه محمد تقى بن محمد الاملى اتاه الله ما يؤمله فى الدنيا والاخرة فى شهر جمادى الاولى سنة الف وثلثمائة واربع واربعين من الهجرة فى بلدة العزى السرى والحمد لله اولاً واخراً

الخاءس مما يشترط في لباس المصلي ان لا يكون ذهاباً للرجال ، وهذه المصلحة في الجملة اجماعية بل مما قامت الضرورة عليها ، لكن مع قطع النظر عن ذلك يقع الكلام في مقامات (المقام الاول) في صحة الاستدلال عليها بحرمة لبسه و جعلها موجبة لفساد الصلوة فيه (وهذا توهم فاسد) ضرورة عدم استلزام حرمة شيء في صلوة لبطلانها ما لم يرجع الى النهي عن نفس الصلوة (الثاني) الاستدلال على الفساد من ناحية وجوب الستر بان يقال ان التستر من الشرائط المعتبرة في الصلوة ومع حرمة الستر بالذهب بالتستر به اتيان للشرط المأمور به على الوجه المحرم فتكون الصلوة منهياً عنها بشرطها والنهي عنها موجب لبطلانها (وفيه ما لا يخفى) ضرورة ان وجود الشرط على النجو المنهى عنه غير موجب لتعلق النهي بالمشروط حتى يوجب بطلانه فان اللازم من الاشتراط هو اتيان الاجزاء المأمور بها في حال وجود الشرط واما ان الشرط يعتبر ان يكون محللاً او محرماً فهو اجنبى عن الاشتراط (نعم) لو كان الشرط في نفسه عبادياً يكون النهي عنه في نفسه موجباً لفساده فيلزم فساد المشروط من جهة الا خلال بالشرط لا من جهة استلزام النهي عنه فساد المشروط وقد حققنا البحث عن ذلك في الاصول ، ولا يقتضى عبادة المشروط كون شرطه ايضاً عبادياً لاحداثاً ولا بقاء كما هو واضح الا ان يدل دليل على عباديته بالخصوص كما في الطهارات الثلث ، (ولا فرق فيما ذكرنا) بين ان يكون الساتر منحصراً بالذهب او كان على المصلي ثياب متعددة بعضها حلال و بعضها حرام فانه لا وقيل بالبطلان لاجل حرمة التستر لم يكن وجه للفرق ، لكون التستر في صورة تعدد اللباس مستنداً الى الجميع على حد سواء اذ ليس استناد التستر الى بعضها اولى من بعض حتى يقال ان التستر وقع بالمحلل دون المحرم او بالعكس لكنك عرفت فساد اصل الاستدلال (الثالث) الاستدلال على الفساد بقاعدة عدم جواز اجتماع الامر و النهي بان يقال ان التستر واجب ولبس الذهب حرام فاذا اجتمع المأمور به مع المنهى عنه وقلنا بعدم جواز اجتماعهما وغلبة جانب النهي كان التستر المأمور به حراماً فتبطل الصلوة (ح) من جهة فساد شرطها (واما) تحقق ملاك باب اجتماع الامر والنهي في المقام فمالا يخفى فان ملاكه تعلق الامر والنهي بعنوانين بينهما عموم من وجه المقتضى لاجتماعهما في مورد الاجتماع وهذا الملاك متحقق في المقام ضرورة ان لبس الذهب المحرم

شامل لغير الساتر كالقلنسوة والجورب ، والستر مطلق بالنسبة الى غير الذهب فيجتمعان فى التستر بالذهب (وفيه) انه بناء على امتناع اجتماع الامر والنهى امامن جهة عدم اجداء تعدد الجهة بناء على كون التركيب فى مجمع العنوانين اتحادياً كما فى الجنس والفصل و امامن جهة عدم القدرة على الامثال بناء على كون التركيب انضمامياً كما فى المادة والصورة حيث انه بناء عليه وان لم يكن مانع عن الاجتماع من الجهة الاولى الا انه لا يصح الا تيان بالمجمع من الجهة الثانية ضرورة ان المجمع لكونه منهياً عنه غير مقدور عليه شرعاً والممتنع الشرعى كالعقلى فاطلاق الامر بالعنوان المأمور به لا يشمل الفرد المنهى عنه لسلب القدرة عنه ولومع المندوحة وتقصيل الكلام مو كول الى الاصول ، ولكن ذلك لا يوجب فساد الصلوة فى المقام لما عرفت من عدم كون حرمة الشرط موجباً لفساد المشروط وهذا بخلاف ما لو كان متعلق النهى بنفسه متعلقاً للامر العبادى كما فى الصلوة فى المكان المغصوب حيث ان الكون الصلوتى مما تعلق به النهى (المقام الرابع) فى الاستدلال للفساد بالاخبار الواردة فى المقام (فمنها) خبر موسى بن اكيل عن الصادق (ع) « جعل الله الذهب فى الدنيا زينة للنساء فحرم على الرجال لبسه والصلوة فيه » (ومنها) موثق عمار عنه (ع) « لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلى فيه لانه من لباس اهل الجنة » (ومنها) خبر جابر الجعفى عن ابي جعفر (ع) يجوز للمرتة لبس الديباج (الى ان قال) « ويجوز ان تتختم بالذهب وتصلى فيه وحرّم ذلك على الرجال » وفى معناها روايات اخر ، فلا بد من التكلم فيها وفى مقدار دلالتها (فنقول) اما اعتباراً سنداً فمما لا ينبغي الارتياح فيه لان فيها الموثقات ، مع الاطمينان بما رواه جابر مضافاً الى عمل الاصحاب عليها من غير خلاف ظاهر ، وامامن حيث الدلالة فيقع الكلام فى جهات (الاولى) فى مقدار دلالتها (فنقول) قد تقدم فى مبحث ما لا يؤكل عدم جواز الصلوة فيه ولو كان محمولاً وذلك بدلالة موثقة ابن بكير المذكورة فيها العظم والروث وتقدم هناك اختيار الاتساع فى الظرفية ، ولكن فى المقام لا موجب للالتزام به ناللازم من حرمة الصلوة فى الذهب هو بطلانها اذا وقعت فيه بنحو يصدق معه اللبس (نعم) لا يشترط كونه ساتراً فيشمل مثل الخاتم والسيوف والخناجر والسكين بل والسلسلة التى تعلق عليها الساعة ونحوها اذا كان لا يسألها على ما هو المعمول عند العرف لاحمالها على اى نحو ، وقد استثنى مما ذكرنا السيوف والخناجر ونحوهما من انواع السلاح

بما ورد من نفى الباس عنها فيبقى الباقي تحت عموم المانعية (الجهة الثانية) ان الظاهر عدم الفرق فى بطلان الصلوة بلبس الذهب بين ما كان مطرزاً او مموها او مفتولا منه او مصنوعاً منه لان المعيار هو صدق لبس الذهب عرفاً وهو صادق فى الجميع بل المتعارف منه هو المموه منه والمطرز به فالمناقشة فى التمويه به ممنوعة (الجهة الثالثة) لوصلى فيه جاهلاً او ناسياً فهل تصح صلواته او يجب الاعادة ؟ فالمشهور على عدم الوجوب فى صورة النسيان وتحقيق ذلك يحتاج الى بسط فى الكلام (فنقول) اما جواز الصلوة فى المشكوك منه مع الاتفات بكونه مشكوكاً فالاقوى جواز الصلوة فيه لعين ما تقدم فى المشكوك من غير الماكول من البرائة وقاعدة الحل ، واما الكلام فى وجوب الاعادة بعد تبين كونه ذهباً مع تحقق الشك فى حال الصلوة والاعتماد على اصالة البرائة وقاعدة الحل فالاقوى وجوبها كما تجب فى المشكوك فى كونه غير الماكول ايضاً وذلك لما تقرر فى الاصول من عدم اجزاء الامر الظاهرى عن الواقع ، واما الحكم فى ما لوصلى ناسياً فى الذهب فالاقوى ايضاً وجوب الاعادة و ان كان المشهور كما عرفت على عدم الوجوب سواء قلنا بكون النهى عن الصلوة فيه غيرياً كاشفاً عن مانعية الذهب وتقيد مطلوبة الصلوة بعدمه كما فى غير الماكول ، او قلنا بكون النهى فيه نفسياً وان الفساد انما هو من جهة النهى فى العبادة (اما على الاول) فواضح ضرورة انه بعد التذكر يتبين انه ما اتى بما هو المطلوب فيجب عليه الاتيان به (واما على الثانى) فربما يقال بعدم وجوب الاعادة من جهة ان البطلان مستند الى النهى النفسى عن العبادة ومن المعلوم عدم صحة تعلق النهى بالناسى فلا موجب للبطلان (ولكن الاقوى) وجوب الاعادة على هذا المبنى ايضاً لان البطلان (ح) ليس معلولاً للنهى بل متلازم معه فيكفى فى الحكم به وجود ملاك النهى وان ارتفع خطاباً (نعم) لو كان النهى مرتفعاً عن الناسى ملاكاً وخطاباً لكان لماذا ذكر وجه (وتوضيح ذلك) ان فساد الصلوة وحرمة لبس الذهب كلاهما ناشيان عن ملاك واحد وهو المبعوضية الذاتية المستتبعة لهما فهما معلولان لعلة واحدة وليس بينهما سببية ومسببية فزوال النهى بسبب النسيان لا يوجب انتفاء الفساد مع بقاء ملاكه والقدر المتيقن هو زوال الخطاب لا الملاك وبقاءه موجب للفساد (واما القول) بصحة الصلوة اعتماداً على صحة « لاتعاد » فمشكل من جهة الاشكال فى شمولها للقيود العدمية لانصرافها الى القيود الوجودية مثل الاجزاء والشرائط

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

السادس ما يشترط فى الساتر بل فى مطلق لباس المصلى ان لا يكون حريراً محضاً للرجال والحكم فيه فى الجملة اجماعى ، والجهات المتقدمة فى الذهب تاتى هيمنها 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 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 شبيهه بالقطن ارق من الحرير واغلى منه يعمل منه الثياب سابقاً قد انقطع بذره ، و قال : كان لاقطاعه تاريخ عجيب من حيل الافرنج (اقول) لم نطلع على هذا التاريخ العجيب ولكن ما ذكره اهل اللغة مخالف مع ما افاده ، فعن المغرب : الديباج الثوب الذى سداه ولحمته ابريسم وعندهم اسم للمنقش ، وعن مجمع البحرين بعد ان ذكر ان الديباج ثوب سداه او لحمته ابريسم ، قال : وفى الخبر لا تلبسو الحرير و الديباج يريد به الاستبرق وهو الديباج الغليظ ، وقال فى الوافى ، الديباج يقال للحرير المنقوش فارسى معرب و كان الحرير يطلق على مالا نقش له و يقابله الديباج (انتهى) و كيف كان ، فلو كان المراد منه ما ذكره اهل اللغة فلا ينبغي الارتياح فى بطلان الصلوة فيه لورود النص عليه بالخصوص مع كفاية ما دل على البطلان فى الحرير لكونه قسماً منه واما ما ذكره الاستاد فلو كان هو المراد من الديباج فلا يترتب عليه ثمرة مهمة لعدم ما يسمى بالديباج بذلك المعنى فى هذه الاعصار (الجهة الثانية) اختلف الاصحاب رضوان الله عليهم فى ما لاتم الصلوة فيه من الحرير فعن المشهور صحتها فيه ، وعن القدماء كالمفيد والصدوق وابن الجنيد الحكم بالمنع ، ويدل على الجواز رواية الحلبي عن الصادق عليه السلام ، قال كلما لا يجوز الصلوة فيه وحده فلا باس بالصلوة فيه مثل التكة الابريسمة والقلنسوة والخف والزناز 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 يكون المراد بما لا تجوز الصلوة فيه هو الاجناس التى منعت الصلوة فيها كغير الماكول والذهب والحرير (الثانى) ان يكون المراد به ما لا تتم الصلوة فيه فيكون قوله (ع) مثل التكة بياناً له وعلى الثانى فجنس ما لا تتم الصلوة معه وان لم يكن مذكوراً فى الرواية الا ان القدر المسلم شموله للحرير بقرينة المثال (اقول) كانه دام بقاءه لاحظ الرواية فى نسخة الجواهر بحذف كلمة «وحده» فذكر فيها الاحتمالين واما مع وجودها فى الرواية فلا مساغ للاحتمال الاول كما هو واضح ، (ويدل على المنع) صحيحة محمد بن عبد الجبار قال كتبت الى ابي محمد (ع) اسئله هل يصلى فى قلنسوة حرير محض او قلنسوة ديباج فكتب (ع) لا تحل الصلوة فى حرير محض ، ومثلها صحيحة اخرى الا ان فيها ذكر السؤال عما لا تتم الصلوة فيه من غير الماكول مع الجواب بانه اذا كانه ذكياً فلا بأس ، قال الاستاد : الظاهر انهما رواية واحدة الا انه لمكان تقطيعها يذكر كل فقرة منها فى الموضع المناسب لها والمنقول عن بعض السادة من اهل اصفهان وجود اصل نسخة المكاتبه عنده الذى كان الجواب فيها بخط العسكرى عليه السلام وانه ذكر فيها نحو من خمسة عشر الى عشرين سؤالاً ، وكيف كان ، فهى من حيث السند صحيحة ودالاتها على المنع ظاهرة وقد ذكر فى الجواهر فى تاويلها بما يمكن الجمع بينها وبين رواية الحلبي بوجوه كلها مخدوشة كما يظهر ذلك من التامل فيها مثل قوله (قدّه) المراد بقوله لا تحل الصلوة فى حرير محض هو الثوب الحرير لا ما لا تتم به الصلوة بل ادعى ان المنصرف من الحرير المحض هو الثوب الساتر ، وهذا كما ترى مع انه دعوى ممنوعة ، فاسد ، ضرورة عدم صحة السؤال عما لا تتم به الصلوة والجواب بعدم صحة الصلوة فى الساتر لكون الجواب اجنبياً عن السؤال ، وقدينا قش فى صحيحة اخرى باشمالها على الحكم الصادر تقية اعنى حلية الصلوة فى غير الماكول اذا كان ذكياً وهو لا يجمع الحكم بالبطلان فيما لا تتم به الصلوة المخالف للتقية اذ لو كان المقام مقام التقية لكان اللازم اعمالها فى الجميع فيصير هذا منشأ لقدح الرواية (وفيه مالا يخفى) لحصول التقية باختلاف القول وشتات الرأى وهو يحصل بذكر حكم موافق لهم وحكم مخالف وهذا المعنى غير عزيز فى الاخبار (وكيف كان) فالانصاف عدم طروا الخدشة فى الصحيحة فلو صح فى رواية الحلبي عموم الكى يشمل ما لا يتم من الحرير والذهب وغير الماكول لا لزمنا بتخصيص

عمومها بصحيحة ابن عبد الجبار فى مورد الحرير وبمادل على فساد الصلوة فيما لا تتم به من غير المأكول لكونهما اخص وان كان يشكل ذلك لصريح رواية الحلبي فى الحرير من جهة المثال المذكور فيها فلا يمكن ان يعامل معها معاملة العام بل يقع المعارضة بينها وبين الصحيحة ، و ترجيح رواية الحلبي بكونها مشافهة والصحيحة مكاتبة مشكل ، كترجيح احدهما على الاخر بعمل القدماء اذ لم يثبت كون عملهم على وفق اى واحد منهما ، فالمسئلة لا تغلو عن اشكال ،

مسئلة استثنى من عدم الجواز لبس الحرير عند الضرورة لبردا وحرو نحوها وقد استدله بعمومات الاخبار الدالة على ثبوت الترخيص فى المحرمات عند الاضطراب ، مثل قولهم (ع) ليس شئى مباحرم 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 الاضطراب 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 لا يلتزمون بهذا المقدار من الاضطراب فى جواز الاقدام على ما يخالف الاحكام الواقعية ، فلو كان المكلف فى ضيق من ترك شرب الخمر مثلاً لم يجزله شربها ولم يفت فقيه بالجواز ، فلا بد من بيان ميزان للاضطراب جامع لجميع الافراد وهو فى غاية الاشكال ، واما التمسك بقوله (ع) ما غلب الله عليه (الخ) فغير مفيد ضرورة ان مورد هوما 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 الاضطراب الغير البالغ الى حد سلب الاختيار (وحاصل الكلام) ان ههنا امور اثلثة طولية (احدها) الحرج وهو بمعنى المشقة (وثانيها) الاضطراب العرفى المدلول عليه بحديث الرفع و نحوه و هو المشقة البالغة الى درجة لا تتحمل عادة (وثالثها) الاضطراب العقلى وهو البالغ الى درجة لا يتمكن المكلف من امتثال التكليف بسبب سلب القدرة عنه (اما الحرج) فالقدر الموجب منه لترك الواجب هو ما حدد فى الموضوع فى باب المسح على المראה ومن المعلوم ان هذا القدر غير مبيح لفعل المحرمات فيقع الاشكال فى كيفية اختلافه قدرأ فى المقامات بعدم فروغية حكومة ادلته على ادلة الاحكام الواقعية مطلقاً من غير فرق

بين الواجبات والمحرّمات (والحاصل) ان هنا اموراً لابد من التوفيق بينها (الاول)
تحكيم ادلة الحرج على ادلة الاحكام مطلقاً (الثانى) تحديد حده فى ادلته بما يوجب
انتقال التكليف من المسح على البشرة الى المسح على المرارة (الثالث) بداهة عدم
كفاية هذا المقدار فى اباحة المحظورات ، ويمكن الجمع والتوفيق بين هذه الامور
بملاحظة اهمية الاحكام الواقع فيها الحرج كما سيأتى بيانه فى الاضطراب العرفى و
ان كان لا يخلو عن اشكال (واما الاضطراب العرفى) فيقع الاشكال المذكور
فيه ايضاً ضرورة ان المشقة البالغة الى درجة لا تتحمل 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 التفصّل ههنا باختلاف
الاحكام من حيث الاهتمام بها عند الشارع فتختلف درجات الاضطراب باختلاف
انواع ما وقع فيه الاضطراب كما هو كذلك عند العرف فلو منع الطبيب احداً من
شرب الماء فالاضطراب 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 وذلك لشدة الاهتمام بالاحتراز عنه من الاهتمام بالاحتراز عن شرب الماء
فربما تتحمل فى ترك شرب السم مشاق لا تتحمل عادة فى ترك شرب الماء ولكن مع
ذلك يبقى الكلام فى تشخيص الموارد باعتبار شدة الاهتمام وعدمها وهو مجهول غالباً
(واما الاضطراب العقلى) فلا اشكال فى رفعه للاحكام التى وقع الاضطراب بهذا المعنى
فى متعلقاتها لكون القدرة العقلية شرطاً لحكم العقل بامثال التكليف ،

مسئلة لا بدنى جواز الصلوة فى الحرير من وقوع الاضطراب الى لبسه فى حال
الصلوة فلو تمكن من نزعها لم تصح الصلوة فيه وان جاز لبسه فى غير الصلوة
بمقدار وقوع الاضطراب وذلك لدوران جوازه فيه مدار حصول الاضطراب المفقود
فى المقام (مسئلة) هل يجب على المصلى فى صورة الاضطراب الى لبس الحرير فى
الصلوة تحصيل سائر غيره مما تنبأح الصلوة فيه مع التمكن من ذلك او لا يجب ذلك
ولو كان متمكناً منه فله الاقتصار على الحرير مطلقاً ؟ وجهان ، اختار الاول فى الجواهر
، قال (قده) : لان الضرورة رافعة لما نهيته لانها مثبتة لصلاحيته لتحقيق السائر المأمور به
الذى علم من الادلة كونها بغير الحرير ، (ولكن الاقوى) هو الثانى وذلك

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

مسئلة لواضطرب الى لبس مالاتحل فيه الصلوة ودار الامر بين لبس احد الموانع من النجس وغير الماكول والذهب والتحرير والمغصوب فلاشكال فى كونه من باب التزام لتحقيق المالك فى الجميع فيكون من قبيل الدوران فى انقاذ الغريقين فى تمامية المالك فى كل منهما فاللازم مراعات الاهم و تقديمه لو كان هناك اهم والا فالتخير (فنقول) لودار الامر بين لبس المغصوب وغيره فلاشكال فى مراعات ترك المغصوب للزوم رعاية جانب حقوق الناس فيما دار الامر بين حقوقهم وحق الله سبحانه فينحصر الاضطراب الراجع لمانعية المغصوب بما اذا كان مضطراً فى لبسه بالخصوص، ولو دار الامر بين لبس الذهب او التحرير وبين لبس النجس او غير الماكول فالاهم هو ترك لبس الذهب والتحرير وذلك لان فيهما جهتين من الحرمة احدهما حرمة ما اذا تأخر والاخرى مانعيتهما من الصلوة فيقدم ما فيه جهتان على ما فيه جهة واحدة ولو دار الامر بين لبس الذهب والتحرير فالظاهر هو التخير بينهما لعدم اهمية احدهما على الآخر، ولو دار الامر بين لبس النجس وغير الماكول (فى الجواهر) مراعات غير الماكول فيجب تركه ولبس النجس لان مانعية غير الماكول ذاتية ومانعية النجس عرضية (وفيه) ان الامر لو كان دائراً بين لبس النجس كالميتة وبين لبس غير الماكول فالمانعية فيهما ذاتية و ان كان دائراً بين لبس المتنجس وبين لبس غير الماكول فالمانعية فى الثانى وان كانت ذاتية دون الاول الا ان المانعية الذاتية غير موجبة لاهمية غير الماكول لاحتمال اهمية مانعية النجاسة ولو بالعرض فالاقوى التخير

(مسئلة) يجوز لبس التحرير للنساء فى الصلوة وغيرها اما جوازه لهن فى غير الصلوة فاجماعى واما فى الصلوة فلم ينقل الخلاف فى جوازه لهن الا عن الصدوق (قد هـ)

ويدل على الجواز من الاصول العملية اصالة البرائة وقاعدة العمل حسبما تقدم تقريرهما فى غيرهما كقول و اما الادلة اللفظية فالمستفاد من بعضها عموم المانعية بالنسبة الى المرأة (حتى مثل مكانه محمد بن عبد الجبار) فان ذكر القنوسة 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 ما يدل على جواز لبسه عليهن على جواز صلواتهن فيه فانه لولا ذلك لوجب على المتكلم استثناء لبسه عليهن حال الصلوة وهذا الاطلاق مما لا اشكال فيه انه الكلام فى ثبوت المقيده فقد ورد جملة من الاخبار مما يمكن ان تكون مقيده له (منها) خبر جابر الجعفى وفيه : ويجوز للمرأة لبس الحرير والديباج فى غير صلوة او احرام (ومنها) صحيح زرارة قال سمعت ابا جعفر (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 قراءة الفعل مجهولا ، (لكن الاقوى) عدم ثبوت التقيد 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 قراءة 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 (فتأمل)

وهل تصح صلوة الصبى الغير البالغ فى الحرير المحض او لا وجهان والكلام فيه (تارة) فى وجوب منعهم عن لبسه (و اخرى) فى عدم جواز لباسهم بناء على عدم وجوب منعهم عنه (وثالثة) فى صحة صلواتهم فيه (اما الاول) فالضابط الكلى فيما يجب على الاولياء بل مطلقاً 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

ولمّا كان أو غيره فضلاً عن حرمة اقدارهم عليه ، وفى كل فعل يكون قبّحه 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) أولاً ؛ ، قد يقال بالمنع لانهم فى الفعل بمنزلة الالة للامر فيكون الفعل فعله (ولا يخفى مافيه) بل الظاهر عدم ثبوت المنع عنه لعدم منع الفعل عليهم وعدم ثبوت حرمة اطعام الغير مطلقاً و انما الثابت هو حرمة المتنجس على المكلفين او اعانتهم على ذلك (فتأمل) واما جواز صلواتهم فيه بناء على مشروعيتهما فى حقهم فهو مبنى على كون المانعية ذاتية او مستكشفة من النهى الذاتى فعلى الاول لا نصح صلواتهم فيه وعلى الثانى فقد يقال بالصحة لعدم ثبوت النهى فى حقهم (وفيه) ما تقدم من ثبوت ملاكته وهو كاف فى الحكم بالبطلان وقد تقدم عدم تسبب البطلان عن النهى بل كونهما معاً مسببين عن مبعوضة الصلوة فيه (فراجع) و لكن الظاهر عدم تحقق ملاك النهى ايضاً فى حق الصبي بعد فرض كـون الفعل مبعوضاً من حيث صدوره من الفاعل لا بما هو فعل وتحقيق ذلك زيادة على ما ذكرنا مو كـول الى باب عبادات الصبي

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 كالعديم لقلته ويطلقون على المختلط اسم الحرير المحض تسامحاً كاطلاقهم لفظ المن على الناقص منه بقليل (الثانى) ان يكـون الخليط لقلته بحيث لا يحكم العرف بوجوده فيطلقون عليه اسم المحض حقيقة ، ثم ان الاستهلاك حقيقى وعرفى فالاول كاختلاط المايح 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 الشر كـه : كامتزاج الحنطة بمثلها سواء كانتا متساويتين فى المقدار او كان احدهما اكثر ولو باضعاف مضاعفة ولكن مع تأثير الاخر فى زيادة مالية ما اختلط به ، (اذا عرفت ذلك) فالخليط فى المقام لا يحكم العرف باستهلاكه الا اذالم يكن موجباً لازيداد

وزن او قيمة فى المختلط ومعه فالاستهلاك عرفى لاحقيقى لبقاء الخليط على صورته النوعية ، وهذا فى مورد الاستهلاك (واخرى) لا يكون غير الحرير مستهلكا وهذا ايضا 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 سده من الخليط والباقى مع لحمته حريراً ، ولا اشكال فى بطلان الصلوة فيما بعد 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 ولحمته من غير الحرير الدال بمفهوما على البطلان فيما اذا لم يكن سده 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 سده او لحمته من قطن او كتان ، او مفهوم الحصر كما فى بعض اخر كقوله « الا ما كان من حرير مخلوط بخز لحمته او سده 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 واللحمة من باب احد افراد الخليط لغلبة ذلك فى الثوب المختلط (و ثانيهما) رفع اليد عنه بقريئة 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 سده خز او كتان او قطن و انما يكره الحرير المحض للرجال والنساء » فان مقابلة المخلوط المذكور بالحرير المحض قريئة 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 كالناذر الملحق بالمعدوم حتى يوجب الانصراف المانع عن الاخذ بالمفهوم ، ولو سلم فهذا الانصراف يمنع عن اخذ الاطلاق فى الرواية المطلقة ايضا ضرورة انصراف اطلاقها الى ذلك الفرد فلا يبقى دليل على

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

جواز الصلوة في مطلق الخليط (ويدفع الثاني) بكون المحوضية قابلة للتشكيك ويكون المراد من الحرير المحض بقرينة مقابلته مع ما كان سداؤه ولحمته من غير الحرير هو ما لم يكن كذلك فيشمل ما كان كله حريراً أو سداؤه مع بعض لحمته أو لحمته مع بعض سداؤه حريراً (هكذا أفيد) ولا يخفى ما فيه ، بل الظاهر من المحض هو الخالص من الشئى عرفاً فالحرير المحض عبارة عن الخالص بحيث لا يكون مختلطاً مع شئى آخر موجب لخروجه عن صدق الخلوص عليه . فالأ ن صاف ان التقابل المذكور يدل على ترتب المنع على كون الحرير محضاً فيكون قرينة على كون ذكر اللحمية أو السدى من باب ذكر احد المصاديق (الموضع الثاني) انه لا فرق في الاختلاط بعد كون الخليط مما تصح فيه الصلوة بين ان يكون قطناً أو خزاً أو كتاناً أو غيرها و توهم اختصاصه باحد المذكورات لذكر هافى الاخبار مدفوع بكون ذكر هافىها كعبائر الفقهاء من باب المثال لامن جهة خصوصية فيها (الموضع الثالث) الا قوى ان المحشو بالقز يجوز الصلوة فيه لعدم صدق اللبس عليه فلا يشمله الاخبار المانعة ومع فرض صدق اللباس فيدل على الجواز اخبار دالة على نفى البأس عن الصلوة فيه (واحتمال) ارادة قز المعز منها كما عن الصدوق (قد ه) لعدم معهودية غيره الا من مترف جاهل (مدفوع) بان من القز ما لا ينتفع به الا بالحشو مضافاً الى كونه مانعاً عن البردا كثر من قز المعز فيكون لباساً شتوياً (وكيف كان) فلا اشكال في المسئلة بحمد الله ، (ولو كان) بطانة الثوب او ظهارته حريراً فالأ قوى حرمة لبسه و بطلان الصلوة فيه لصدق الحرير المحض عليه ولا يصدق عليه الخليط لعدم الاختلاط سيما بناء على اعتبار السدى واللحمية كما تقدم ،

مسئلة يجوز الركوب على الحرير واقتراشه بل كل استعمال لم يعد لباساً مثل التدثر والالتحاف به مما لا يصدق عليه اللبس بخلاف ما اذا صدق اللبس كالتدثر به بمثل الدثار المعمول في اهل الهند وكالا لتحاف به فيما اذا كان مجرداً تحت اللحاف وعليهذا فلا يجوز صلوة المريض الملتحف بالحرير اذا كان عرياناً تحت اللحاف لصدق الساتر عليه (ح) نعم لا بأس به اذا كان عليه ثوب غيره فالمدار في جواز الصلوة متدثراً او ملتحفاً بالحرير هو عدم صدق اللبس او الساتر عليهما ،

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

الثوب المغصوب سواء كان مما أتم به الصلوة أولا وسواء كان الستر متحققا به وحده بان لا يكون معه الثوب المباح أولا ، (والذي يدل) على ذلك مضافا الى الاجماع في الجملة هو كون المسئلة من صغريات باب اجتماع الامر والنهي ، و عليه فرما يقرر الاستدلال بان الامر بالستر في حال الصلوة مع النهي عن الغصب مما لا يجتمعان وبعد غلبة جانب النهي يحكم بالبطلان وعليه فالبطلان مختص بما اذا كان المغصوب سائرا فتصح الصلوة في ما أتم معه الصلوة كالتكة والقلنسوة (ولا يخفى ما فيه) لما عرفت مرارا من ان المأمور به هو التستر في الصلوة وهو عبارة عن اضافة خاصة بين المصلي والساتر وتلك الاضافة حاصلة من التصرف في المغصوب بجعله سائرا لا انها عبارة عن نفس الستر به فما هو منهى عنه عبارة عن نفس التصرف الستري وما هو مأور به هو الاثر الحاصل من الفعل المنهى عنه وقد تقدم ان الامر بالتستر لا يقتضي تعبدية الستر بحيث لو اتى بالمنهى عنه لم يسقط الامر به ، فهذا التقريب في جعل المقام من صغريات باب الاجتماع غير شديد (بل الحق في تقريبه) ان يقال ان الحركات الركوعية والسجودية المأمور بها يجتمع مع التصرف في المغصوب بمعنى كون الحركة الخاصة مأمورا بها لكونها من افعال الصلوة ، ومنهيا عنها لكونها تصرفا في الغصب فيجتمع الامر والنهي (وتوضيح ذلك) يتوقف على بيان حقيقة الركوع والسجود وانها من مقولة الفعل او الوضع بمعنى ان ما هو منهما جزء للصلوة هل هو عبارة عن الانحناء و التقوس الخاص او عبارة عن الوصول الى مرتبة خاصة من الانحناء في الركوع ووضع الجبهة على الارض في السجود (فنقول) اما الركوع فلكون القيام المتصل به ركنا وهو القيام المتمقب بالركوع فمن اول انه يهدم 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 لا يكون (ح) خارجا عن افعال الصلوة (١) اما السجود فهو عبارة عن وضع الجبهة على الارض

(١) للمحقق الشيخ محمد تقي صاحب الحاشية على المعالم (قدس) كلام في الفرق بين صورتى قصد الركوع وعدمه فيما اذا نسي الركوع الى ان تجاوز حده وتذكر قبل البلوغ الى السجود ، فقال اذا كان قاصدا له ففسيه الى ان تجاوز عنه وجب عليه الرجوع منحنيا الى حد الركوع ولا يجوز له القيام وذلك لتحقق القيام المتصل بالركوع الذي هو ركن فلو قام والحال هذه لزيد الركن ، ولو نسي الركوع في حال القيام وانحنى الى ان تجاوز حده وجب عليه القيام ثم الركوع ، وفيما افاده (قدس) اشكال فان القيام الركني هو المتمقب بالركوع لا ما قصد به الركوع سواء تحقق بعدهام لا •

بحيث يكون اول جزء من الوضع بنية سجود الصلوة فلو وضع جبهته على الارض بلا نية السجود لم يجز الا كفاء به بل قيل انه او وضع ثم نوى سجود الصلوة كان ذلك موجباً لزيادة السجدة لانه بمجرد الوضع تحقق السجود و حيث لم يكن بنية الصلوة لم يكمل معدوداً من افعالها فهو سجود خارج عنها . وهذا معنى الزيادة ، وكيف كان فلا بد من 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 مأموراً بها ، ولكونها تصرفاً فى اللباس المغصوب تكون منها عنها فيجتمع الامر والنهي فى وجود واحد شخصي ، ومما ذكرنا يظهر عدم الفرق بين كون المغصوب ساتراً او غيره 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 لا فرق بينه وبين الثوب من هذه الجهة ففي مثل الجورب المغصوب مما لا يوجب حركة الركوع تصرفاً فيه لا يوجب البطلان من جهة اجتماع الامر والنهي فى تلك الحركة وان كان يوجب بالنظر الى الكون الصلوتي حسبما ياتى توضيحه ، وهذا بخلاف حركة السجود فانه لا بد فيها من حركة الرجلين الموجبة للتصرف فى الجورب ثم انه لو قلنا ان مورد الاجتماع اعنى الحركة الخاصة يكون من قبيل الطبيعيتين الموجودتين بوجود واحد كالماده والصورة على قول ، فيكون التركيب بينهما (اعنى طبيعة الغصب و الحركة الصلوتية) انضمامياً وهذا وان لم يكن موجباً لاستحالة اجتماع الامر والنهي فى غير المقام الا انه فى المقام لا يكون التركيب الانضمامى مصححاً للاجتماع وذلك لكون المأمور به عبادياً والامر العبادى اذا كان متحد الوجود مع الحرام لا يكون مقرباً فلا يصلح لان يتعبد به ، وهذا بخلاف ما لو كان توصلياً او عبادياً غير متحد الوجود مع الحرام كالضدين المضييقين اذا كان احدهما اهم كالمضييق

• و (ح) فلو تحقق بعده الركوع فلا يجوز له القيام و الركوع معاً اذا لفأت 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 متأخرى المتأخرين كما فى الجواهر (ومنها) التمسك باقتضاء النهى للفساد فى العبادة (ولا يخفى ما فيه) 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 مقتضى 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 « لو ان الناس اخذوا ما امرهم الله به فانفقوه فيما نهاهم عنه ما قبله منهم ، ولو اخذوا ما نهاهم عنه فانفقوه فيما امرهم الله به ما قبله منهم » ومثل ماورد من وصية امير المؤمنين عليه السلام لكميل « يا كميل انظر فيما تصلى وعلى ما تصلى ان لم يكن من وجهه وحله فلا قبول » ونحوهما غيرهما (وفيه) ان الظاهر منها هو سوقها لافادة معنى اخر ولا دلالة فيها على الفساد مضافاً الى ما فى الاول من عدم الارتباط بباب الصلوة اصلاً ، (ثم انك قد عرفت) انه بناء على ما اخترناه من فساد الصلوة فى فى المغصوب من جهة اجتماع الامر والنهى فالقدر الثابت هو بطلانها بالتصرف فى المغصوب بحركة الركوع والسجود فقط لامطلقاً ولازمه صحة الصلوة فيما لم تكن حركه الركوع والسجود موجبة لتحريك المغصوب كما لو القاه قبل الركوع ثم لبسه بعد النهوض الى القيام كما انه لا فرق 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 والقراءة لكون ذلك كله شاغلاً وتصرفاً فى الهواء والفضاء وهذا بخلاف اللباس فان لبسه فى حال القيام وان كان منهيماً عنه الا انه ليس متحداً مع القيام حتى يلزم الاجتماع وقد تقدم ان كون نفس اللبس تصرفاً لا يوجب كون المقام من باب الاجتماع لتوهم الامر المقدمى بالتستر فى الصلوة ،

فالاقوى هو ما ذكرناه وان كان الاحوط ترك الصلوة في المغصوب مطلقاً حتى في ما لم يتحرك بحركة الركوع والسجود

مسئلة قد صرح الاصحاب رضوان الله عليهم بصحة الصلوة اذا كان جاهلاً بالانسي او ناسياً وكذا اذا كان جاهلاً بحكمه التكليفي مع عدم تقصير منه بخلاف الجاهل بالحكم الوضعي فان المصريح به في كلا مهم هو البطالان (وتنقيح الكلام) يتوقف على زيادة بسط فيه فقول اما الجاهل بالغصب بالحكم بالصحة فيه مبني على كون المقام من باب التزامحس لا التعارض و الا فلاوجه للحكم بالصحة مع الجهل بالموضوع فلا بد من بيان المائز بين التزامحس والتعارض (فاعلم) ان باب التزامحس هو فيما كان ملاك الحكم في كلا الطرفين متحققاً وكان المانع عن وجوب امتثالهما معاً عجز المكلف عن الجمع بينهما وقد تحقق في المباحث السابقة في باب غير الماكول ان القدرة شرط عقلي في مرحلة تعلق الخطاب لا في مرحلة تحقق ملاكه فالعجز مانع عن تعلق الخطاب في ظرف تحقق ملاكه ولهذا قلنا بوجوب الاحتياط عند الشك في القدرة حتى يحصل القطع بالعجز لكون الشك في القدرة شكاً في تعلق خطاب قد علم بتحقيق ملاكه ، فالخطابان المذان 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 في احدهما الموجب لتقييد احدهما بغير مورد الاخر تقييداً واقعياً فاذا وردا كرم العالم وورد لا تكرم الفساق ففي مورد الاجتماع لو قلنا بتقديم جانب النهي فليس ذلك من جهة اقوائية جانب النهي كما يكون عند التزامحس بناء على الامتناع ، بل من جهة تقديم العام الاصولي على الاطلاق الشمولي كما يقدم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي (و توضيحه) ان العام الاصولي انما يدل بلفظه على شمول الحكم لجميع افراده من غير توقف في دلالة على العموم على عدم قيام دليل اخر على خلافه ، والاطلاق الشمولي يدل بقرينة الحكمة على العموم ومن مقدماتها عدم وجود ما يصلح للبيان والعام الاصولي صالح للبيان فدلالة المطلق على الشمول متوقف على عدم دلالة العام على العموم ولا يكون دلالة العام على العموم متوقفاً على عدم دلالة المطلق على الشمول فبهذا يقدم العام الاصولي على الاطلاق فتضييق دائرة المطلق بغير هذا الفرد الشمول للعام واقعاً وبحكم بعدم ملاك وجوب

اكرام العالم فى الفاسق منه واقعاً بحيث لو اتى به لم يأت بما هو المأمور به واقعاً وهذا بخلاف باب المتزاحمين حيث انه لو اتى بالمهم عند مزاحمته مع الالهة لكان اتيا بما فيه ملاك الوجوب ثم لو قيل بصحة الامر الترتيبى لكان المأتى به مأموراً به ايضاً ، ولولم نقل به لكان المأتى به ذاملاً للامر بالتحقق امر به ، وهذا هو التحقيق فى باب التزام وان انكر صاحب الجواهر (قده) وجود الملاك فى الفرد المزاحم بالالهة ايضاً (لكنه مدفوع) وكيف كان فغير خفى ان القول بالترتيب متوقف على الالتزام بتحقيق الملاك ضرورة انه ما لم يلتزم به لم يكن وجه للالتزام بالامر الترتيبى وان ثبت امكانه فان صرف اثبات امكانه غير كاف فى الحكم بوجوده وانما الكاشف عنه هو العلم ببقاء ملاكه ، (واما تقديم الاطلاق الشمولى) مثل لا تكرم الفاسق على الاطلاق البدلى مثل اكرم عالماً فبعين ما تقدم فى وجه تقديم العام الاصولى على الاطلاق الشمولى وذلك لان دلالة الاطلاق البدلى على كل فرد على التبادل وشموله لتمام الافراد كذلك متوقف على مساوات تلك الافراد فى كونها مشمولة لما هو المراد من حكم الاطلاق وهو متوقف على عدم بيان لتفاوت تلك الافراد ، و الاطلاق الشمولى بيان لاثبات تفاوتها وهذا بخلاف العكس فان شمول اطلاق لا تكرم الفاسق لجميع الافراد وان كان متوقفاً على عدم البيان لكن الاطلاق البدلى لا يصلح ان يكون بياناً لدلالته على وجوب اكرام فرداً ولا منافات 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 ما يكون موجباً لتقييد احداً الدليلين بالآخر بحسب الملاك الواقعى (اذا عرفت ذلك فنقول) بناء على دخول باب اجتماع الامر والنهى فى باب التعارض يلزم الحكم بتقديم النهى لان دلالة النهى عن الغصب على حرمة جميع افراد الغصب من باب الاطلاق الشمولى ودلالة الامر بالصلوة على وجوب اى فرد منها من باب الاطلاق البدلى وقد عرفت تقديم الاول على الثانى وصيرورة الثانى مقيداً بغير مورد الاول تقييداً واقعياً بحسب ملاكه (فج) فمع الجهل بالغصب لا بد من الحكم ببطلان الصلوة لان فى حال الجهل وان لم يكن الخطاب التحريمى منجزاً الا ان ملاك الصحة ليس بموجود لتقييد ملاكها واقعاً بما لم يكن مع الغصب سواء علم المكلف به اولاً اذ التقييد الواقعى غير

منوط بعلم المكلف وجهله ، و لو كان من باب التزام لا التعارض فاللازم الحكم بالصحة في صورة الجهل بالغصب لتحقيق ملاك الصحة واقعاً و انما المانع كان عجز المكلف عن الاتيان مع الغصب من جهة سلب القدرة شرعاً بسبب النهي ومن الواضح ان اشغال النهي للمكلف عن الصلوة مع الغصب انما هو فرع اشغاله بنفسه بان يكون منجزاً عليه وهو متوقف على العلم به اذ النهي بوجوده الواقعي لا يصرف المكلف عن الفرد المنهي عنه فلا يؤثر في سلب القدرة عنه شرعاً فيبقى ملاك الصلوة بالامزاحم (ومما ذكرنا ظهر) ان ملاك امتناع اجتماع الامر والنهي ليس من جهة امتناع اجتماع الحب والبغض بشيئ واحد سواء علم المكلف ام لا ، بل امكان هذا في المقام كانه مفروغ عنه من جهة كون التركيب في المجمع تركيباً انضمامياً لا اتحادياً بل ملاك الامتناع هو عدم القدرة على الجمع بينهما فسي مقام الامتثال ولد الوجهل بالنهي يحكم بالصحة وليس ذلك الامع تحقيق ملاكها في ناحية المولى فمن تسلم الاصحاب على صحة صلوة الجاهل بالغصب يستكشف ان تسلم جواز الاجتماع عندهم من الجهة الاولى وانما البحث عنها والحكم بالامتناع من هذه الجهة شيئ احداثه المتأخرون (ومما ذكرنا يظهر صحة صلوة الناسي للغصب) اذا كان الناسي غير الغاصب بطريق اولي وذلك لان الخطاب بوجوده الواقعي متحقق مع الجهل لكنه غير منجز لمكان الجهل بخلاف صورة النسيان لاستحالة تعلق الخطاب بالناسي فلو حكمنا بالصحة مع وجود النهي واقعاً فالحكم بالصحة مع عدم تعلق الخطاب التحريمي اولي ، هذا اذا كان الناسي غير الغاصب (واما لو كان هو الغاصب) فالمصرح به في جملة من كلمات الاصحاب هو الحكم بالبطلان و الظاهر ان مرادهم هو الذي طرء عليه النسيان من جهة عدم مبالاته بالغصب وفرض المغصوب من امواله واتفق له النسيان حال الصلوة من جهة ترك التحفظ واما لو كان تابثاً 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 الناسي عما كان النسيان ناشئاً عن ترك التحفظ (الثاني) دءوى توجه التكليف التحريمي بالغاصب بتركه التصرف في المغصوب في حال تذكره قبل طرو النسيان نظير التكليف بعدم التصرف في الارض المغصوبة لمن توسطها قبل دخوله فيها (الثالث) استصحاب بقاء

التكليف الثابت قبل النسيان بعد طروه ، والكل فاسد (اما الاول) فبمنع الانصراف وغاية ما يمكن الالتزام به هو كون التحفظ واجباً يعاقب على تركه لكنه بعد طرو النسيان ولو لترك التحفظ يصير مشمولاً للدليل الرفع ، بل يمكن منع وجوب التحفظ كما قيل من انه المرفوع عن هذه الامة واما الناس المتحفظ الذى عرضه النسيان من غير تقصير فربما لا يكون رفع عقابه من خصائص هذه الامة بل العقل مستقل بعدم العقاب فيه مطلقاً (واما الثانى) فبفساد الدعوى فى المقيس عليه اعنى المتوسط فى الارض المغصوبة اولاً ولوسلم 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 لا يكون داخلها 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) لا يصح ذلك (اما اولاً) فلان الخروج (ح) لو كان واجباً على تقدير الدخول كما هو المفروض فاللازم من توجه النهى سواء كان مطلقاً او مشروطاً اجتماع الامر والنهى على كل تقدير ولا يؤثر ذلك فى رفع المحذور المذكور (واما ثانياً) فلان ذلك لا يصح فى المقام اعنى مسئلة نسيان الغاصب للغصب فان ترك التحفظ ليس سبباً للمتصرف فى المغصوب بعد طرو النسيان بل هو سبب لطرو النسيان والنسيان ليس سبباً للتصرف فى المغصوب لان الناسى قد يتصرف وقد لا يتصرف ، فتحصل ان النهى عن التصرف فى المغصوب فى حال النسيان قبل طروه على نحو التكليف المطلق غير معقول وعلى نحو المشروط بان يقال « ان نسييت فلا تتصرف فى الغصب » ايضا محال ضرورة انه غير مكلف فى حال النسيان لاستحالة توجه التكليف بالناسى على نحو التعليق بالنسيان ، ولا يمكن تصحيح التكليف المطلق بنحو التكليف فى المتوسط فى الارض المغصوبة لكون الخروج هناك مقدوراً بتعلق القدرة بسببه وهو الدخول بخلافه ههنا 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 وعدم مبالاته بالغصب (فتلخص) ان الاقوى عدم الفرق فى صحة صلوة الناسى بين الغاصب وغيره سواء كان النسيان عن ترك التحفظ اولاً ، الا ان الاحتمياط فيما اذا كان الناسى هو الغاصب لا ينبغي 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 بهذه الصلوة لامتناع اجتماعهما ، و جهل المكلف بما يحكم به العقل لا يوجب له عذراً حتى تصح صلوته فالمانعية هنا مستفادة من حكم العقل لامن حكم الشرع حتى يقال بجريان حديث الرفع فيها مع الجهل بها كما فى الجهل بجزئية شئى 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 ههنا غير مشمولة لحديث الرفع لكونها هنا من الاحكام العقلية وعلى تقدير شموله لها فلا يوجب ذلك الاجزاء بعد ارتفاع الجهل (وتوهم) شمول حديث لاتعادلما نحن فيه قد عرفت فساده فى مسألة 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 تأثيره 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 القرابة عن الفاعل فالجاهل المقصر ممن يمكنه

قصد التقرب وان كان الملاك عدم مقربة الفعل لكونه منهيًا عنه ففى الجاهل القاصر ايضاً لا بد من الحكم بالبطلان لكونه فعله متعلقاً بالمنهى غاية الامر معذوريته فى مخالفته لجعله به فالفرق بينهما بالحكم بالصحة فى القاصر دون المقصر لوجه له (قلت) ليس ملاك البطلان عدم امكان قصد التقرب ولا عدم قربة الفعل كلياً بحيث يدور مدارهما بل الملاك هو مانعية النهى عن اشتغال المكلف بغيره بسبب اشغاله به بنفسه وقد تقدم انه منوط بتنجزه وهو ثابت فى المقصر دون القاصر (نعم) قديكون البطلان مستنداً الى عدم تمشى قصد القربة ايضاً كما فى العالم بالحكم والموضوع لكن البطلان به ليس مطرداً واما المعيار الكلى هو ما ذكرنا السارى فى العالم ومن بحكمه (و اما الناسى للحكم) فهو الجاهل للحكم اذ بعد نسيانه يكون جاهلاً به فيرجع حكمه الى حكمه بقسميه من كون مقصراً او قاصراً وهذا حكم كلى فى جميع الابواب

(وهيهنا اشكال) وهو ان انا قد اشرنا سابقاً الى اختلاف المسالك فى باب الضدين المتزاحمين اذا كان احدهما اهم وان مختار صاحب الجواهر (قده) هو بطلان المهم اذا اتى به وترك الا اهم ، لعدم الامر به وعدم ملاك الصحة فيه ، ومختار المحقق الا (قده) و جماعه من المحققين هو الصحة بسبب تحقق ملاكه ، وان امتنع الامر به من جهة ابتلائه بالا اهم كما هو الحق (ومختار اساتيد نادام بقائهم) هو الصحة ايضاً بتصحيحهم الامر الترتيبى فيقع السؤال بناء على الصحة كما هو مختار الشيخ والقائلين بالترتب عن الفرق بين الضدين وبين المقام حيث يحكم هناك بصحة المهم دون المقام مع ان ملاك الصحة فى المقام ايضاً موجود لان المفروض كون الحكم بالامتناع من الجهة الثانية اعنى من جهة عجز المكلف عن الجمع بينهما فى مقام الامتثال مع تحقق ما هو الملاك فى التكليفين من الجهة الاولى وعن ناحية الأمر فالقائل بالصحة هناك لم لا يقول بهاهيهنا وكذا القائل بالامر الترتيبى هناك لم لا يصحح العمل بالامر الترتيبى هيهنا (قلت) ان النزاحم يقع فى موارد (الاول) فى الضدين (الثانى) فى المقدمة وذيها كان تكون المقدمة واجبة وذيها حراماً او بالعكس (الثالث) فى المتلازمين كما لو كان استقبال القبلة واجباً واستد بار الجدى حراماً مع كون استقبال الاولى مستلزماً لاستد بار الاخر (الرابع) فيما اتحد وجود المامور به والمنهى عنه كالصلوة والغصب (الخامس) فى الاجزاء والشرائط المعتمدة فى المركب مثل القيام الركوع والسجود ونحوها كما اذا دار الامر بين السورة ودرك الوقت او بينه وبين

الطهارة المائية، والقائل بالصحة اماملا كلها او بتصحيح الامر الترتبى انما يقول بها فى الضدين ولا يلزمه القول فى المتلازمين فضلا عن المتحددين فى الوجود (وبيان ذلك) يتوقف على مقدمة (وهى) ان القائل بجواز الاجتماع من الجهة الاولى لا بدله من اثبات امرين (الاول) كون تركيب المجمع من العنوانين انضمامياً لا اتحادياً 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 الصلوية من مشخصات هذا الفرد من الغصب، والخصوصية الغصبية من مشخصات هذا الفرد من الصلوة فتصير كل واحدة من الخصوصيتين منهياً عنها ومأموراً 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 مبعوض 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 التزام بعضها بما يكون ملاك الامر متحققاً فيه ويصح الامر الترتبى فيه ايضاً، وذلك كالضدين والمقدمة و ذبها ، وبعضها يتحقق فيه الملاك لكن لا يصح فيه الامر الترتبى جزئاً 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 اصلاً وانما التزام من جهة عدم امكان الجمع بينهما فى مقام الامتثال مع تمامية الملاك فى كليهما فيصح الاتيان بالفرد المهم بداعى الملاك او بداعى الامر الترتبى ، و اما طريق استكشاف بقاء الملاك فى المهم مع سقوط امره با بتلاته بالا هم بففس الامر المتوجه به كطبيعة الصلوة فان انطباقها على الفرد المبتلى بالا هم كانطباقها على غيره من غير فرق بينهما الا حيشية ابتلاء ذاك الفرد دون غيره وهذا المقدار من الفرق لا يوجب خروج ذلك الفرد المنطبق عليه الطبيعة عن كونه ذاملاك (نعم) تنضيق دائرة مطلوبة الطبيعة بغير هذا الفرد بمعنى اشغال الامر بالا هم عن صرف قدرة العبد

فى المهم ولازم ذلك عدم انطباق الطبيعة عليه بماهى مأمور بها لعدم انطباقها عليه بماهى هى ، ومما ذكرنا يظهر فساد ما افاده صاحب الجواهر (قدس) من حكمه بالبطلان من جهة عدم الملاك ، هذا حال الضدين (واما فى باب الاجزاء والشرائط) كما اذا دار الامر بين ترك ركن فى الصلوة وترك جزء غير ركن فلا اشكال فى تقديم الركن وانه يجب الاتيان به ، فلو تركه واتى بغير الركن بطلت الصلوة ولا يصح الاتيان به بداعى ملاكه لعدم ملاك فيه بعد بطلان الصلوة بترك الركن وهذا من جهة ارتباطية اجزاء الصلوة وان ملاك الصلوة متقوم باجزائها فى حال انضمام بعضها الى بعض فاذا سقط الامر الضمنى بغير الركن لا يتلأله بمزاحمة الركن يكشف ذلك عن تقوم ملاك الصلوة فى صورة المزاحمة بسائر الاجزاء فاذا ترك الركن واتى بغيره لم يكن فيما اتى به ملاك اصلا ولذا لا يمكن تصحيحها بالامر الترتيبى (واما التزام فى باب الاجتماع) فحيث قد عرفت فى مامهدناه من المقدمة ثبوت الامرين عند القائل بالجواز من الجهة الاولى فملاك الامر متحقق فى المجمع ، ضرورة ان الامر متعلق بعنوان الصلوة والنهى متعلق بعنوان الغصب بالسرارية من الطبيعة الامور بها والطبيعة المنهى عنها الى الخصوصيات ، لكن لا يصح الامر الترتيبى كما لا يصح الاتيان بالمجمع بداعى الملاك ، وذلك لان ارادة العبد المتعلقة بالمجمع متعلقة بما هو مبعوض ومنهى عنه ، ضرورة استحالة تفكيك ارادته للمجمع مع التفاته بمبعوضيته عن ارادة ما هو مبعوض فبالجهة المحبوبة والجهة المبعوضة تتعلق بهما ارادة العبد بعين ارادته للمجمع فاذا كان متعلق الامر عبادياً فالعقل مستقل باستحالة التقرب والتعبد بمثل هذا الذى يكون ارادته بعين ارادة ما هو مبعوض للمولى وهذا من المستقلات العقلية التى لاشبهة فيها وعليه فالتمسك باطلاق الامر غير مجد فى تصحيح العبادة لخروج المجمع عن صلاحية التقرب به فلا يصح الامر الترتيبى كما لا يصح الاتيان بداعى الملاك ايضاً (واما باب المتلازمين) فلو كان المتلازمان اعنى الوجودين المتصلين مما يمكن التفكيك بينهما فى الارادة بان يتعلق الارادة بالمحسوب منهما دون الاخر فيكون حالهما حال الضدين ويصح الاتيان به بداعى الملاك كما يصح الامر الترتيبى ولو قلنا بعدم امكان التفكيك بينهما فيها بل كان ارادة المحسوب منهما بعين ارادة المبعوض فيصير حالهما كحال مجمع العنوانين فى باب الاجتماع فلا يصح الاتيان بداعى الملاك ولا الامر الترتيبى ، ولما كان امكان التفكيك فى الارادة

فيهما عندنا غير واضح ولا مقطوعاً به فلهذا قلنا ان الامر فيهما مشكل (فان قلت) ما ذكرته فى باب الاجتماع من دعوى القطع بكون ارادة المجمع بعين ارادة المبعوض المستلزم لعدم امكان التقرب وكذا ما استشكلته فى المتلازمين ، ينافى مع ما هو المسلم من امكان تفكيك ارادة الفرد عن ارادة الشخصات الفردية فكيف التوفيق ؟ ! (قلت) فرق بين انقسامات المهية بالنظر الى العوارض الطارئة 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 مسبقة بارادة الفاعل لها فكذا فى وقوعها فى آن معين لابد من ارادة الفاعل وقوعها فيه و الا كان وقوعها فيه دون غيره ترجيحاً بلا مرجح وكذا بالنسبة الى المكان فكما ان اصل حدوثها مسبوق بالارادة فكذلك وقوعها فى هذا المكان دون ذاك محتاج الى ارادة الفاعل لاستحالة تخصيصها 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 ومثواله بقدر حى 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 مستلزماً لها » فهو المسلم امكان تفكيك ارادة المهية عن ارادته فان لوازم الشئى 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 لا يمكن اخراجه منه الا بتقطيعه (وفيه مالا يخفى) لان عدم امكان الرد لا يوجب كونه معدوداً بحكم التالف مضافاً الى ان

دعوى التلف فى المقام مخالف لما ذكره الاصحاب (وتوضيح ذلك) انهم ذكروا فى مسألة خيار الغبن و كذا فى باب الفلس انه لو اوجد احد فى عين مال الغير صفة او جبت 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 شئى للموجد اذا كان غاصباً و فى الثانى بقدر تفاوت قيمة الثوب الناشى من تفاوت زيادة العين لا الصفة فلو كان قيمة الثوب عشرة دراهم وكان قيمة الصبغ درهماً وصار قيمة الثوب بعد الصبغ اربعة عشر درهماً فيلقى ثلثة دراهم التى هى بازاء الصفة و لا يستحقها الغاصب ويصير الغاصب شريكاً مع المالك فى الثوب بنسبة درهم الى مجموع قيمته ، واما فى غير الغاصب فحكموا بتشريك الموجد فى كلتا الصورتين مع المالك بمقدار تفاوت القيمة الحاصلة من القصارة او الصبغ ، هذا هو المستظهر منهم فى ذاك الباب ، (ولا يخفى) ان حكمهم بشركة غير الغاصب مطلقاً و شركة الغاصب بمقدار قيمة عين الصبغ منافع للحكم بتلفه مضافاً الى ما فيه من عدم صدق التلف عليه لا حقيقة ولا حكماً ضرورة ان ملك الاول هو ارتفاع وجود الشئ فى الخارج بالكلية ، و ملك الثانى هو انتفائه فى الخارج وزواله عرفاً مثل القطرة الواردة فى البحر فانها موجودة فيها لكنها محكومة بحكم التالف ، و لا يخفى ان شيئاً من المالكين لا يتحقق فى المقام ضرورة وجود الصبغ والخيط فى الثوب حقيقة و حكماً الا انه لا يمكن استرداده الى مالكه وذلك لا يوجب صدق التلف عليه (فان قلت) لا اشكال فى ضمان غاصب الصبغ لقيمه او مثله لعدم امكان رد عينه 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 خلائهم صار فى يد الغاصب خمراً و كذا فى كسر ما لا قيمة لمكسوره فانه يجب على الغاصب رد المثل او القيمة الى المالك ولا بد من الحكم بانتقال حق اولوية الخمر والمكسور الى الغاصب فراراً من لزوم الجمع بين العوض والمعوض فلما انقلب الخمر خلاً ولو بعلاج او عولج المكسور فصار مما ينتفع به كان ذلك للغاصب لا للمالك كما ذكره فى القواعد وجهاً و اصر عليه فى المقاييس (قلت) ما ذكرته فاسد لفساده فى المقيس عليه اولاً ، ووجود الفرق بينه وبين المقام ثانياً (وتوضيح ذلك) اما فى المقيس عليه فلان

الحق كون إضافة حق الاولوية للمالك للغاصب ، وذلك لانه امان 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 في ضمن المرتبة الشديدة وارتفاع تلك المرتبة لا يوجب ارتفاع هذه المرتبة الضعيفة فيحكم ببقائها ولو بالاستصحاب كما ذكر واذلك في سائر الكليات المقولة بالتشكيك كالخط والنور والا لو ان الحكم ببقاء الضعيف بعد زوال القوى وكذا الخط القصير بعد زوال الطويل ليس حكماً بحدوث الضعيف او القصير بل هو حكم ببقاء الكلي في ضمن هذا الفرد على ما حقق في محله ، ففي المقام نقول بان وجود حق الاولوية للمالك عبارة عن بقاء الملكية له بهذه المرتبة لانها كانت مندكة في ضمنها في المرتبة الشديدة موجودة بوجودها ، وبزوال المالية عن متعلقها بصيرورته خمر امثلا انما زالت الملكية بمرتبها 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 وبقاء حق اولويته للمعوض ، (واما على الثاني) فتبوت حق الاولوية للمالك وان لم يكن من مراتب ثبوت الملكية له الا ان محذور لزوم الجمع بين العوض والمعوض ايضا 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 موجبا للجمع بين العوض والمعوض اذ لم يجمع بينهما في الملكية فان الملكية متعلقة بالعوض فقط لا بالمعوض واما الذي تعلق به عبارة عن حق الاولوية المغاير للملكية على هذا المبنى ، واما ثبوت حق الاولوية للمالك دون الغاصب فلا اولويته منه لسبق المال في يده وكونه ملكا له سابقا وانتفاء ذلك بالنسبة الى الغاصب ، ولا وجه لاختصاص الغاصب بتلك الاضافة الاتوهم الانتقال القهري اليه بسبب الضمان بان يقال كون الغاصب ضامنا للمثل او قيمه موجب لانتقال المايع على تقدير صيرورته خلاثانيا او الاناء بعد عوده صحيحا اليه انتقالا قهريا ولا دليل على اثباته ومع عدم الدليل عليه لا يمكن الالتزام به (واما مسأله في المقيس) فلانه لو سلم صحته في المقيس عليه فانما ذلك لاجل زوال المالية عن المغصوب بالكلية كما هو واضح في الغل المنقلب الى الخمر اعدم مالية لها اصلا وذلك بخلاف ما نحن فيه

(فى حكم صلوة الغاصب فى اللباس المغصوب لو توقف حفظه على لبسه) - ٢٩٩ -

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

الفرع الثانى حكم صاحب الجواهر (قده) بصحة صلوة الغاصب لو توقف حفظ المغصوب على لبسه لخوف لص ونحوه ، وهو باطلاً مشكلاً (وتوضيحه) ان يد الغاصب قد تكون مسبوقه بالامانة كما اذا كان المال فى يده بنحو الاجارة او الودعة او العارية ثم فرط فيه بحيث صارت يده يضمنان ، وقد تكون من اول الامر يدعدوان كما اذا غصبه من المالك ، (ولا اشكال) فى وجوب حفظ المال فى القسم الاول ، لوجوبه عليه فى حال كون يده امانة ، والتفريط غير موجب لسقوطه عنه ، فاذا توقف حفظ المال على لبسه وجب لبسه ولا يكون حراماً فتجوز الصلوة فيه ، واما فى القسم الثانى فهل يجب حفظه عليه اولاً ؟ وجهان ، من ثبوت يده (ولو عدواناً) على المال المقتضى لضمانه ومعنى الضمان هو وجوب حفظه ورده الى المالك مع بقاءه ورد مثله او قيمته مع تلفه ، ومن ان وجوب الحفظ من اثار اليد النية تكون امانة شرعية او مالكية لا مطلق اليد كما لا يجب حفظ المال النية لا يكون مسبوقاً باليد اصلاً مثل ما اذا راي مالاً فى البيداء وكان معرضاً للتلف فقبل وضع يده عليه لا يجب عليه حفظه ، وكذلك فيما نحن فيه فاذا لم يجب على الغاصب حفظ المال فلا يكون لبسه جائزاً (ولو توقف حفظه عليه) فهو انما يلبسه لمصلحة فيه فراداً عن ضمان مثله او قيمته بتلفه فينبغى (ح) الحكم ببطلان الصلوة ، لكن الاقوى هو الاول ، فان مقتضى شمول قوله (ص) « على اليد ما اخذت » ليد الغاصب هو كون المال فى عهده ومعناه وجوب الحفظ مادام باقياً ورده الى مالكه ووجوب رد مثله او قيمته مع تلفه فليس وجوب الحفظ مختصاً بما كانت اليد امانة مالكية او شرعية وهذا بخلاف ما لم تثبت يد على المال اصلاً لعدم ما يدل على وجوب حفظ مال الغير مطلقاً حتى قبل وضع اليد عليه فتحصل ان الاقوى وجوب حفظه على الغاصب فمع توقفه على لبسه لا يكون هذا النحو من التصرف حراماً امامن جهة تراحم 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 الالهم انما يتصور فى موضوعين لا فى متعلق احكام متعددة ولازم ذلك ثبوت احدا الحكمين فى غير مورد ثبوت الاخر فتكون الحرمة مختصة بغير مورد وجوب الحفظ ولكن المسئلة لا تخلو عن اشكال وان كان ما ذكره صاحب الجواهر (قد ه) قويا لما ذكرناه

(مسئلة) تجوز الصلوة فيما يستتر ظهر القدم ولولم يكن له ساق مطلقا سواء كان ساترا لجميع ظهر القدم او لبعضه على الاقوى لعدم دليل يدل على المنع سوى مرسله ابن حمزة المدفوعة بالارسال ، مضافا الى مكاتبة الحميرى عن الحجة ارواحنا فداه الدالة على الجواز فى البسيط (١) الذى لا يغطى الكعبيين بناء على كونهما العظمين النابتين على طرفى الساق فانه يستتر تمام الظهر مع عدم ستره للساق وكذا لو قلنا بكون المراد منهما قبتا القدمين لو كان موضوع البحث فى المقام هو ما يستتر ظهر القدم ولو بعضه ، (وربما يستدل) على المنع بعدم امكان الاعتماد على الابهامين (وهو ضعيف) اولاً لعدم اختصاص ذلك بما لا يستر الساق وثانياً لانه يمكن فرض مالا يستتر الساق على وجه لا يكون مانعاً من اعتماد الابهامين ،

مسئلة لا اشكال فى وجوب ستر العورة فى الصلوة على الذكر والانثى و حد العورة فى الرجل معلوم والواجب ستر بشرتها فلا لباس بظهور الحجم كما فى بعض الاخبار كما انه او كان الساتر رقيقاً بحيث يكون حاكياً للون البشرة لم تصح معه الصلوة (واما المرأة) فقد قيل بثبوت الملازمة بين ما يحرم النظر اليه من بدننها وبين ما يجب ستره فى الصلوة ؛ وكذا بين ما يجوز النظر اليه بلا ريبة وما يجوز كشفه فى الصلوة ، لكن هذه الملازمة ممنوعة لعدم ما يدل عليها ، فلا بد اولاً من تاسيس الاصل فى المسئلة ثم التكلم فى وجود ما يخالفه من الادلة الاجتهادية (فنقول) لا اشكال فى ان الاصل يقتضى البرائة عن وجوب ستر الزائد عن المقدار المعلوم وجوب ستره بناء على ما هو التحقيق من رجوع الشك فى الشرطية الى الدوران بين الاقل والاكثر وان المرجع فيه البرائة واما الادلة الاجتهادية فقد يتمسك بعموم قوله (ع) نسائك من عورات ، وفيه منع دلالة على وجوب ستر جميع بدننها اذ لم يعلم المراد من العورة من انها بمعنى السوامة او بمعنى ما يجب تحفظه والظاهر هو الثانى وذلك بقرينة قوله

تعالى « ان يوتنا عورة » حيث ان المراد منها انها يلزم تحفظها علينا فيكون المراد من الخبر وجوب تحفظهن على الرجال وهذا لا ربط له بما نحن بصده ، والاقوى هو التمسك بالاطلاقات الواردة فى المقام ماورد فى جواز الاكتفاء بما يستر جميع بدنها ، و ماورد من كفاية الثوبين مستترةً باحدهما رأسها و بالآخر 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 السائر للرأس انه لا يكون سائراً 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 جزالذيل و ان كان مما يقع استتاره بالثوب الواحد لكن لدلالة بعض الاخبار على جواز رفعه وان الجبر علامة للتكثير فيدل على جواز كشفهما والحاصل ان غاية مايدل عليه الاخبار هو وجوب ستر ما عدى الوجه والكفين والقدمين فيرجع فيها عند الشك الى اصاله البرائة ، كما ان المستفاد منها اختصاص وجوب ستر الرأس بالحرمة البالغة

مسئله هل المعتبر من السائر كونه سائراً من جميع الجهات او يكفى الاستتار مما عدى جهة التحت ؟ الظاهر هو التفصيل بين ما اذا كان على شبك او سطح دار بحيث لو كان فى جهة التحت احد ارأى عورته و بين ما اذا 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 لاعتنا الناظر الفعلى بمعنى دوران وجوبه مدار وجود الناظر كما هو الواجب فى غير حال الصلوة ففى الصورة الاولى لما كان الستر متوقفاً عرفاً على الاستتار من جهة السفلى كان الواجب هو الاستتار من تلك الجهة ايضا بخلاف الصورة الثانية حيث ان الاستتار محقق فعلاً وهذا واضح ، مسألة 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 الثلاثة الاولى فى عرض واحد وتقدم على الحشيش ؟ وجوه ، اقواها الاخير لظهور الادلة فى وجوب الستر بما يكون سائراً عرفاً ولم يظهر منها كون السائر مقدمة

للستر عن الناظر كما في غير الصلوة بل الظاهر شرطية نفس الساتر وهو صادق مع الثلاثة الاول في عرض واحد دون الحشيش والطين فلا بد في جواز الستر بهما من دليل اخر ، وغاية ما استفاد من صحيحة علي بن جعفر انها جواز الستر بالحشيش مع عدم التمكن من ساتر غيره لا في حال الاختيار (مسئلة) الظاهر من الامر بالستر في حال الصلوة هو شرطية لها لا مجرد وجوبه فيها لظهور الا وامر و التواهي في المركبات في كونها غيرية لانفسية وهذا ظهور ثانوي لهما وان كان ظهو رهما الاولى في النفسية (وعلى هذا) فهل الشرط عبارة عن الستر في خصوص حال افعال الصلوة كما في شرطية الطهارة الخبثية ؟ ، او يعم حال السكون او السكوت المتخلل بينها كما في شرطية الطهارة الحديثة ؟ وجهان لا يبعد الثاني لمناسبة الحكم والموضوع ضرورة قبح كشف السوءة عند حضور المولى وكون العبد مادام لم يخرج من الصلوة في حضوره تعالى ، (مسئلة) لا اشكال في بطلان الصلوة بترك الستر عالماً عامداً ، واما مع الجهل او النسيان او الاضطراب فيقع الكلام تارة في طروها في الانشاء اخرى في عروضها من اول الصلوة فهنا صور (الاولى) اذا صلى مكشوفاً مع الجهل بذلك فالأقوى صحة صلواته لصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام في الرجل يصلى وفرجه خارج لا يعلم به هل عليه الاعادة قال (ع) لااعادة عليه وقد تمت صلواته ، ودالته على المدعى واضحة (الثانية) اذا صلى ناسياً للستر فالأقوى ايضاً صحة صلواته ، وقد استدلل لها بالصحيحة المذكورة ودالته على عدم وجوب إلا عادة مطلقاً في جميع صور النسيان ممنوعة فان النسيان (تارة) يكون بالنسبة الى شدة الازار ونحوه ويكون ذلك موجباً لخروج الفرج من حيث لا يعلم (واخرى) يكون بالنسبة الى اصل الستر والساتر كما اذا صلى عارياً نسياناً (ففي الاول) يكون النسيان السابق موجباً لخروج الفرج جهلاً فتشمله الصحيحة (واما الثاني) فحيث ان المفروض فيه هو الصلوة عارياً بالاساتر اصلاً فلا يصنق عليه خروج الفرج الذي هو موضوع السؤال في الصحيحة فان الخروج انما يصدق فيما لو كان عليه ساتر في الجملة اللهم الا ان يتمسك بتنقيح المناط وهو موقوف على القطع بالمناط ولا قطع به في المقام (وربما يستدل لها) بحديث الرفع (وفيه اولاً) عدم صحة الاستدلال به في نسيان الاجزاء والشرايط كما قررناه في محله فان المستفاد من الحديث هو رفع الحكم

الثابت لموضوعه لولا النسيان لا إثبات امتثال المأمور به الذي هو المهم في المقام (وثانياً) - وسلم شمول الحديث لنسيان الجزء والشرط بأن يقال ان المرفوع بالحديث عبارة عن الجزئية والشرطية وسلمنا كونهما من الاحكام المجعولة بالتمسك بالحديث انما يصح في صورة تحقق النسيان وهو انما يتحقق باستمراره في جميع الوقت فلو تذكر في الوقت لم يصدق نسيان الجزء والشرط لبقاء وقتها (فالتحقيق) هو التمسك لا ثبات الصحة بعموم صحيحة لا تعاد الشاملة للشرائط لذكر بعضها في المستثنى (ودعوى) عدم صحة التمسك بها من جهة خروج اكثر الشرائط عنها بالمخصص فتصير موهونة بكثرة التخصيص فان الظهور الوارد في المستثنى - لو كان شاملاً للطهارة الخبثية كان خروجها بنفس الاستثناء ، وان لم نقل بشموله لها فخروجها بالمخصص المنفصل (فاسدة) فان الباقي تحت العام بضميمة الاجزاء اكثر من الخارج عنه وهو كاف في عدم لزوم تخصيص الاكثر كما لا يخفى (الصورة الثالثة) ما لو انكشفت العورة في اثناء الصلوة سهواً او بسبب قهري كالريح وحكمها الصحة ايضاً وذلك لدلالة عموم صحيحة لا تعاد على الصحة في هذه الصورة ايضاً ، لان الضابط في عدم وجوب الاعادة هو كون الاخلال بالشيئ جزء او شرطاً بحيث لا يصح الامر بتركه في تلك الحال كما في النسيان حيث يكون الامر بالتحفظ عليه غير معقول فالمعقول في حقه هو الامر بالاعادة وفي كل مورد لا يمكن الامر بالشيء الا بنحو الاعادة فصحيحة لا تعاد تدل فيه على نفيها وكما لا يمكن التحفظ من الاخلال بالشرط عند النسيان كذلك لا يمكن التحفظ من الريح العاصف لخروجه عن الاختيار ، واما الاجماع المدعى في الجواهر على بطلان الصلوة في صورة نسيان الستر كما نقله عن جملة من الكتب فمع انه منقول ، موهون بذهاب جملة من الافاضل على خلافه ثم انه نقل عن الشهيد (قده) في الذكرى التفصيل بين الصلوة عارياً مع التمكن من الستر فحكم فيه بالاعادة وبين عروض الكشف في الاثناء بغير قصد فيما لو كان مستوراً من اول الصلوة فحكم فيه بعدم الاعادة (اما الصورة الاولى) اعني صورة صدور الصلوة عارياً مع التمكن من الستر فالظاهر اختصاصها بحال النسيان لعدم امكان فرض صدور عارياً مع الجهل بالموضوع الاعلى نحو بعيد ، وقد تقدم حكم الناسي وان مقتضى عموم صحيحة لا تعاد عدم وجوب الاعادة عليه (واما الصورة

الثانية) اعنى عروض التكشف فى الاثناء فلا يخلو عن صور لانه امان يتبين له التكشف فى الاثناء واما ان يبقى الجهل مستمراً الى اخر الصلوة وعلى كل تقدير فاما ان يكون حدوته عن نسيان او عن جهل او بسبب قهرى وقد تقدم شمول حديث لانعاد للتكشف لاعن عمد سواء تبين الحال فى الاثناء او بعد الصلوة فان ما مضى من الصلوة مع التكشف يكون معذوراً بالنسبة اليه واما فى حال التبين اذا توقف التستر على مضى زمان يكون فيه مكشوفاً ولو قليلاً فهل يمكن تصحيح الصلوة من هذه الجهة باغتفار هذا المقدار من التكشف اولاً؟ وجهان ، والتحقيق انه لو كان دليل بالخصوص على صحة الصلوة عند التبين فى الاثناء لكان لازمه اغتفار هذا المقدار من التكشف و حيث لا دليل على صحتها فهذه الصورة بالخصوص وانما الذى يمكن الاستدلال به هو حديث لا تعاد فشمله للمورد يكون متوقفاً على اثبات لازمه فيدخل فى المسئلة السارية فى مطلق العمومات (وهى) انه لو كان للعام افراد متواطئة وكان شموله لبعض افرادهم 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 لمطابقة ولا تضمناً ولا التزاماً ، 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 لغوياً لوجود افراد له غير هذا الفرد يكون شموله لها غير متوقف على اثبات لازم ، وهذا حكم سار فى جميع العمومات والمطلقات كعموم لاتنقض وحديث الرفع ونحوهما 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 ومن الابتداء مع تبين الامر فى الاثناء (ربما يقال) بدلالة صحيحة على بن جعفر على الصحة فان ظاهرها وان كان فى ما كان التكشف مستمراً الى اخر الصلوة الا انها تدل على مانحن فيه بطريق اولى لكون ما بقى من الصلوة فى المقام واقعاً مع الستر فالصحة فيه اوضح مما كان 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 في المقام لو سلم فانما هي بالعموم كدلالة صحيحة لاتعاد وقد عرفت ما في دلالتها، (فتلخص) انه لا دليل على الاغتفار من التكشف الواقع بعد التذكرو مع عدم الدليل فالمتجه هو الحكم بالبطلان لاقتضاء دليل اشتراط التستر بطلان الصلوة مع عدمه و ليس هنا دليل على سقوطه ، لكن الاحتياط بالاتهام بعد التستر ثم الاعادة خصوصاً فيما اذا لم يطل زمان الستر وكان مما لا يعتد به لا ينبغي تركه (١)

ثم انه لا فرق فيما يحكم بالصحة بين كشف العورة بتمامها او بعضها ولا بين كشف كلتا العورتين او احدهما لعموم صحيحة لاتعاد واطلاق صحيحة على بن جعفر ولا حاجة الى التكلف في تصحيح اطلاقها بارادة الجنس من الفرج ونحو ذلك مما ذكر في هذا المقام لان ذلك كله تعديلات لا حاجة اليها بعد دلالة الصحيحة بحكم العرف على ما ذكرناه

مسئلة قد تقدم ان الاقوى صحة الصلوة مع الستر بالحشيش بعد تعذره بالثوب وان الستر به (ح) ستر صلوتي فلا يجوز مع التمكن من الحشيش الاطلاع بالطين والستر بالماء الكدر او التستر بالحفيرة وهل التستر بالمذكورات (بعد تعذر الحشيش) ستر صلوتي او ستر عن الناظر او يفصل بين الحفيرة وغيرها ؟ وجوه وتفصيل القول من حيث المدرك انه ليس في المقام الارواية واحدة دالة على وجوب دخول العاري في الحفيرة والصلوة فيها مع الركوع والسجود ، وهي مرسله ايوب بن نوح عن

(١) لكن الانصاف دلالة صحيحة لاتعاد على الصحة بالنسبة الى الكشف الواقع في حال التذكر مع عدم التمكن من الستر لما تقدم من بيان الضابط في 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 في مشولية حال التذكر لمقاد لا تعاد بين كون التكشف من اول الامر عن نسيان او عن جهل اذ يصح (ح) الحكم بالصحة بعد الجهل بالنسبة الى التكشف الواقع بعده ، غاية الامر انه ثبت الصحة في حال الجهل بصحيحة على بن جعفر وفي حال الذكر بلا تعاد (فانه يقال) المفروض عدم دلالة صحيحة على بن جعفر على اثبات صحة هذا الفرد اعنى ما حصل العلم بالتكشف في الانشاء لا ستلزامه الصحة في حال الذكر ايضاً وقد عرفت عدم امكان استفادته من العموم فدلالة صحيحة على بن جعفر على الصحة في حال الجهل متوقفة على ثبوت الصحة بلا تعاد في 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 كصحيفة على بن جعفر على ماسياتى نقلها ورواية زرارة فى رجل خرج من سفينة عربياً او سلب ثيابه ولم يجد شيئاً فقال (ع) يصلى ايماء (الحديث) (الثانية) ما تدل 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 ابي عبدالله (ع) فى الرجل يخرج عربياً فتدركه الصلوة قال يصلى عربياً قائماً ان لم يره احد وان رآه احد صلى جالساً ، (اذا عرفت ذلك) فيقع الكلام فى مرسله 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 المرسله (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 المرسله 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 بالمرسله 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 المرسله « العارى الذى ليس له ثوب » لصورة الامن من الناظر وعدمه ، ومع هذا الاطلاق لا يمكن جعلها مقيدة للطائفة الثانية الا ان يقيد اطلاقها بوجود الناظر المحترم ولا مقيد فى البين ولا يمكن جعل الطائفة الثانية مقيدة لاطلاقها من هذا الجهة ثم جعلها مقيدة لها من حيث اطلاقها لحالتى التمكن من الحفيرة وعدمه (والحاصل) انه مع اعمية المرسله من حيث شمولها لمورد عدم الناظر المحترم لا يمكن ان تجعل مقيدة للطائفة الثانية المطلقة من حيث حالتى التمكن من دخول الحفيرة وعدمه اذا طلاق الامر بدخول الحفيرة حتى فى حال عدم وجود الناظر يقتضى ان تكون الحفيرة ساتراً صلوتياً ومع وجود الستر

الصلواتي لامحالة يكون الستر عن الناظر موجوداً فحفظ الاطلاق لا يجتمع مع جعل الحفيرة لمجرد الستر عن الناظر المحترم اللازم من جعل المرسلات مقيدة لاطلاق الطائفة الثانية ، فبتلك القرينة يرجح جعلها مقيدة لاطلاق الطائفة الاولى (الامر الثاني) ان الظاهر من قوله (ع) « سجد فيها وركع » هو ان صلواته في الحفيرة صلوة المختار فلا يجوز له الايماء للركوع والسجود وقد عرفت ان الطائفة الاولى دلت على ان العاري يؤمى لهما فتدل المرسلات على ان الحفيرة ستر صلواتي والا لوجب الايماء فيها ايضاً لعدم خروج المكلف بدخولها عن كونه عارياً المقتضى لجوب الايماء ، فيها تين القرينتين الواضحتين يرجح جعلها مقيدة للطائفة الاولى والحكم بكون الحفيرة ستر صلواتي لاسترا عن الناظر المحترم (وربما يوجه كلام الجواهر) بجعل المرسلات بنفسها دليلاً على وجوب صلوة المختار على العاري مع الامن من الناظر وذلك بعد اثبات امرين (الاول) ان مورد المرسلات الامرة بدخول الحفيرة بمناسبة الحكم والموضوع هو عدم الامن من الناظر فاطلاقها لصورة الامن منه ممنوع (الثاني) ان كون الحفيرة ستر صلواتي بعيد جداً لعدم الفرق بينها وبين الجحرة الخالية مع انه لا اشكال في عدم صدق الستر الصلواتي عليها فليس الامر بدخول الحفيرة الا لاجل حصول الامن من الناظر المحترم فيصلى (ح) قائماً صلوة المختار وهذا هو الذي ذهب اليه صاحب الجواهر من وجوب الصلوة قائماً مع الركوع والسجود ؛ لا ايماء على العاري اذا امن من الناظر وبهذه المرسلات يقيد اطلاق ماورد من وجوب الصلوة قائماً والا ايماء على العاري كذيل صحيحة على بن جعفر « وان لم يصب شيئاً يستر به عورته او مأ وهو قائم » ونحوها موثقة سماعة « يصلى عرياناً قائماً ويؤمى » بناء على نسخة الكافي وان كان في التهذيبين عوض قائماً قاعداً ، ولكن المعمول عليه هو نسخة الكافي ، (وبالجملة) يقيد اطلاق الامر بالايماء قائماً بصورة عدم الامن من الناظر بمعونة المرسلات فان دخول الحفيرة موجب للامن من الناظر فيصلى صلوة المختار ، وبعد تقييد صحيحة على بن جعفر وموثقة سماعة بالمرسلات وجعل مورد هما خصوص ما لم يأمن من الناظر تكونان موجبتين لتقييد ما اطلق فيها وجوب القيام على العاري (من غير تعرض للايماء وعدمه) بالايماء في 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 الايمان بصلوة
المختار مع الامن من الناظر (وفيه) ان ما استظهره من المرسلة من كون مورد ها
هو خصوص عدم الامن من الناظر ممنوع لما عرفت من اطلاقها بالنسبة الى ذلك كما
ان استبعاده لكون الحفيرة سترأ صلوتياً لا يوجب ظهور المرسلة فى كون الحفيرة
للمستر عن الناظر ولا اقل من الاجمال فلا تصلح لتقييد صحيحة على بن جعفر التسي
اطلق فيها الامر بالايماء للعارى والذى يسهل الخطب كون المرسلة ممالا ينبغي
الاعتماد عليه لضعفها بالارسال وعدم انجبارها بعمل القدماء فان العمل بهامقول عن الشهيد
ومن تاخر عنه والشهرة بين المتأخرين غير جابرة لضعف السند فالاقوى (ح) عدم
جواز التمسك بها اصلاً لالاباث كون الحفيرة سترأ صلوتياً ولا لالاباث 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 طائفتين من الاخبار (الاولى) ما يدل 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
ما تقدم من رواية ابن مسكان ، وفيها « يصلى عرباناً قائماً ان لم يره احد وان رآه 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 اعادتهما مع الركوع والسجود
واما مع وجود الناظر فلا اشكال فى وجوب الايماء جالساً اذ ابدت عورته بالركوع و
السجود ، واما مع عدم ظهور ها فالاقوى ايضاً انه كذلك يجب الايماء كالقائم فى
صورة عدم وجود الناظر وذلك لاطلاق ما يدل على وجوب الايماء جالساً مع وجود
الناظر (وتلخص مما ذكرنا) ان الاقوى عدم ستر صلوتى بعد مرتبة الحشيش لعدم
ما يدل عليه لان الدليل كان منحصراً برواية الحفيرة و قد عرفت ضعفها بالارسال
(وربما يتمسك) لتحقيق الستر الصلوتى بالماء ، بذيل رواية زرارة ففيها « و ان

كانا (اى الرجل والمرأة) فى ماء او بحر ليجى لم يسجد اعليه و موضوع عنهما التوجه فيه ويؤمنان فى ذلك ايماء (الخ) ، وفيه منع ظاهر لكونها مسوقة لبيان وجوب الايماء فى الماء للمسجود ، لا لبيان كون الماء ستراً صلوتياً والا لكان المناسب امرهما بدخول الماء للتستر به مع انه لا دلالة فيها على وجوبه (وهل الواجب) مع التمكن من التستر بالطين او الماء او الحفيرة هو التستر بها والصلوة قائماً لصدق الا من من الناظر ؟ او ينتقل مع وجود الناظر الى الجلوس ولو مع التمكن من التستر منه باحدى المذكورات ؟ وجهان ، قد يقال بان مقتضى رواية الحفيرة هو الاول بضميمة عدم الفصل بينها وبين غيرها مما يحصل به التستر عن الناظر ، (لكن الاوجه هو الثانى) فانه مضافا الى ضعف رواية الحفيرة ان لازم الوجه الاول حمل المطلقات الامر بالجلوس مع وجود الناظر على النادر فان الغالب امكان التستر بشئ من المذكورات واما التمسك بما ورد من وجوب التباعد فى الصلوة على العراة على وجوب التستر فى الجملة والصلوة قائماً فيه اولا عدم دلالة على التعدى الى وجوب التستر بالطين ونحوه وثانياً ماسياتى انشاء الله تعالى فى حكم صلوة العراة جماعة من عدم العمل برواية التباعد فى نفسها (وهل المراد) بالناظر هو مطلقه ولو كان غير محترم فيجب الجلوس عند عدم الامن ولو من زوجته او امته او الصبي والمجنون الغير المميزين ؟ او يختص بالناظر المحترم فيجب القيام مع وجود الناظر الغير المحترم ؟ وجهان ، اقويهما الثانى لمناسبة الحكم و الموضوع و ظهور ما يدل على عدم الامن عن الناظر فى المحترم منه (ولو اتى من وظيفته الركوع والسجود ايماء) بهما تماماً على نحو صلوة المختار سهواً او عمداً فهل تبطل الصلوة باتيانهما كذلك اولا ؟ وجهان ، المستظهر من الجواهر هو الثانى ، واستدل له بان من فرضه الايماء للركوع والسجود يكون الركن فى حقه هو الايماء فالركوع التام ليس ركناً فى حقه وكذا السجود التام ومع انتفاء الركنية عنهما فى هذا الحال لا يكون الاتيان بها عمداً او سهواً موجباً للبطلان لعدم تحقق الزيادة (ح) كما ان من فرضه الركوع والسجود التامين لو اتى بهما ايماء لم تبطل صلوته لعدم كون الايماء بهما ركناً فى حقه (ولكن الاقوى) هو الاول وذلك لان عدم وجوب الركوع والسجود التامين على من فرضه الايماء لا يخرجهما عن حقيقتهما ، ونفس تحقق زيادة تلك الحقيقة موجب للبطلان لا خصوص الصحيح منهما والا يلزم عدم تحقق زيادتهما فى مورد اصلا ضرورة عدم كون الزائد مأموراً

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

وهل الانتقال الى الايماء في مورده يكون من باب الرخصة او العزيمة ؟ احتملان والتحقيق ان يقال بعدم موقعية لاصل الاحتمال و ذلك لكون الايماء بهما والاتيان بهما تماما تكليفين الى صنفين متغايرين نظير التيمم والوضوء بالنسبة الى الفاقد للماء والواجده 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 لا يبقى 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 في اثباتها الى دليل خاص (كما سيأتي) وان الاصل هو مشروعيتها الا ان يدل دليل على المنع ؟ وجهان ، الاقوى هو الاول ، وذلك لان في الجماعة لا بد من الجلوس بدل القيام لوجود الناظر وعدم الامن منه وهو تكليف اضطرارى ثابت في ظرف العجز فلا ينتقل اليه في حال الاختيار البديل فالاصل الاولى يقتضى ترك الجماعة والتباعد في الصلوة بحيث لا ينظر بعضهم الى بعض فيصلى كل منهم (بحيث لا يراه احد) قائما ، ثم ان الدليل الدال على جواز الجماعة لهم روايتان (احديهما) صحيحة ابن سنان قال سئلته عن قوم صلوا جماعة وهم عراة ، قل يتقدمهم الاسام ؛ ر كبتيه ويصلى بهم جلوسا (والاخرى) موثقة اسحاق بن عمار ، وفيها قال يتقدمهم ؛ امامهم فيجلس و يجلسون خلفه فيؤمى ايماء للركوع والسجود وهم ير كعون ويسجدون خلفه على وجوههم ، والكلام ههنا في جهات (الاولى) ربما يتوهم كون النسبة بين الروايين وبين ما تقدم (من التفصيل بين الامن من الناظر وعدمه بالصلوة قياما في الاول وجلوسا في الثاني) هي العموم من وجه وذلك بتوهم دلالة الروايين على وجوب الجلوس في جماعة العراة مطلقا حتى مع الامن من الناظر ، وما تقدم تدل على وجوب القيام مع الامن من الناظر مطلقا حتى في حال

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

العلة مستنبطة لا منصوصة ولا دلالة على التعميم (ثم انه ربما يتوهم) وقوع المعارضة بين الموثقة وبين التعليل الوارد فى رواية زرارة لوجوب الایاء جالساً بقوله (ع) « فيبدو ما خلفهما » حيث ان المستفاد من اطلاق التعليل هو عدم جواز الركوع والسجود ولو مع الامن من الناظر لحرمة ابداء العورة فى الصلوة وهذا مخالف مع ما فى الموثقة من كون الركوع والسجود فى صلوة المأمومين كصلوة المختار فان المفروض وان كان الامن من الناظر لانهضار الناظر بهم الا ان مقتضى التعليل هو عدم جواز ابداء العورة ولو مع الامن من الناظر (لكنه مندفع) اولاً بما قيل من امكان حمل التعليل على صورة عدم الامن من الناظر ولذا اوجب فى الرواية المعللة ، ان يكون الایاء فى الركوع والسجود عن جلوس مع ان تكليف المنفرد فى صورة عدم الناظر هو الصلوة قائماً (وثانياً) انه ليس كل علة يمكن التعدي بها عن موردها بل فيما كانت من قبيل العلة المنصوصة لا العلة المستنبطة (و توضيح الفرق بينها) اما فى مقام الثبوت فهو ان العلة المنصوصة عبارة عما كانت واسطة فى العروض بحيث كان الحكم اولاً وبالذات ثابتاً للعلة ومنه يثبت للموضوع لكونه من مصاديقها فلا يحسن التعليل بها الا بكونها كبرى كلية ويكون ثبوت الحكم للموضوع من صغر ياتها كما فى مثل « الخمر حرام لانه مسكر » فان الحرمة انما هى للمسكر وتعرض للخمر بواسطة كونه مسكراً ولا يحسن التعليل به الا لو وقعها 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 فى مثله تعدي عن مورد التعليل الى غيره من مصاديق العلة ، (وهذا بخلاف العلة المستنبطة) حيث ان الحكم ثابت للموضوع اولاً وبالذات غاية الامر ان العلة واسطة فى ثبوته له لافى عروضه كما فى تعليل وجوب الصلوة بكونها تنهى عن الفحشاء والمنكر حيث ان تشريع الوجوب انما هو للصلوة حقيقة والعلة انما هى ، للتشريع لا ان الواجب اولاً وبالذات هو النهى عن الفحشاء بحيث يكون وجوب الصلوة لاجل كونها من مصاديقها ولذا يحسن التعليل من غير ان تقع العلة كبرى كلية ، وفى مثله لا يصح التعدي عن مورد العلة الى غيره الا بعد حصول القطع بوجود العلة وعدم وجود مانع عن الحكم ، هذا هو الفرق بينهما فى مقام الثبوت (و اما فى 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 معللاً بعله كان يقال علة حرمة الخمر هو الا سكار او كان للعلة اضافة الى الموضوع كان يقال اسكار الخمر علة للمحرمة لخرجت العلة عن كونها منصوصة فلا يصح التعدى عن موردها الا بالقطع بالمناط وهذا كما فيما نحن فيه حيث ان التعليل فى رواية زرارة قدورد هكذا ولا يسجدان ولا ير كعان فيبدو ما خلفهما و مورده فى غير الجماعة واسناد التعليل الى الموضوع بارجاع الضمير فى قوله (ما خلفهما) يخرج التعليل عن كونه علة منصوصة لاحتمال كون بدو الخلف فى خصوص المورد علة لتشريع وجوب الايما فان حسن التعليل به لا يتوقف على وقوع العلة المذكورة كبرى كلية حتى يصح التمسك بهافى غير المورد وعلى هذا فيسقط التوهم المذكور لعدم وقوع التعارض من جهة عدم عموم التعليل كما عرفت، ثم انه قديقم 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 تكـون من قبيل الاول لظهور كون الموضوع فى كل قضية بما هو موضوعاً لا بما هو من افراد كلى اخر فيكون المحمول ثابتاً له بنفسه لان يكون ثابتاً فى الكبرى الكلية لموضوع كلى ويكون سارياً 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 ممالاً 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 ربطاله 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 ومع 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 لا اضافة العلة الى المورد فتكون

حرمة بدو الخلف في مورد الرواية علة لتشريع وجوب الایماء كلياً بل في خصوص المنفرد ، هذا مضافاً الى عدم حسن التعليل في المقام بنحو الكبرى الكلية فان حرمة كشف العورة ليست كبرى كلية لوجوب الایماء في الصلوة لاختلاف الحكمين والموضوعين فان العلة هي حرمة كشف العورة والمعلول هو وجوب الایماء ولا تقع هذه العلة كبرى كلية للحكم المعلول كوقوع حرمة المسكر علة لحرمة الخمر فلا يكون المقام الامن قبيل علة التشريع من جهتين الاولى ما تقدم من اضافة العلة الى المورد في قوله (ع) فيبدو ما خلفهما الثانية عدم حسن التعليل على نحو الكبرى الكلية فثبت ان الواجب في صلوة المامومين هو الجلوس والركوع والسجود بلا ايماء ثم ان هنا اموراً ينبغي التنبيه عليها (الاول) ان شرطية الستر في حال الصلوة هل هي باعتبار الستر عن الناظر بمعنى ان الستر عنه ولو شأناً شرطاً ؟ وان الشرط هو السترة تعالى بمعنى ان كشف العورة عند الحضور عنده و العبادة له قبيح مع قطع النظر عن وجوب الستر عن الناظر ؟ و جهان ، مختار الجواهر هو الاول و لازمه وجوب الاتيان بالركوع والسجود تماماً على العاري القائم اذا امن الناظر وعلى العاري الجالس اذالم يأمن الناظر في حال القيام وامن منه في حال الجلوس ، وقد افتى (قده) بذلك ايضاً لكن يمكن ان يقال بالثاني لظهور صحيحة على بن جعفر في ذلك للامر فيها بالایماء في حال القيام وكذا رواية زرارة الناهية عن الركوع والسجود في حال الجلوس معللاً بانه يبدو ما خلفه فيفهم من ذلك كون وجوب الستر تعظيماً لله لا عن الناظر غاية الامر انه لا يجب حفظ الستر بجميع مراتبه حتى في حال القيام بل العالم بمناطات الاحكام لعلمه بها وان ايها اهم حكم بوجوب القيام لكونه اهم في نظره فواجبه مع الامن من الناظر وحكم باهمية الستر بالنسبة الى الركوع والسجود فوجب الایماء قائماً في الصورة المذكورة واما مع عدم الامن من الناظر فقدم الستر عن الناظر على القيام ووجب الجلوس ثم لرعاية السترة اوجب الایماء للركوع والسجود الا في الجماعة حيث تقدم وجوب الاتيان بهما تماماً و ذلك لورود المخصص كما عرفت سابقاً ، وما اختاره (قده) موجب لرفع اليد عما تقدم من الاطلاقات من غير دليل فالاقوى هو ما ذكرنا ، ويترتب على ما اختاره (قده) صحة الصلوة لو كشف العورة في حال الجلوس عن حدين ينبغي ان تكون مستورة في تلك الحال مع

الامن من الناظر لان التستر (ح) ليس عنده سترأ صلوتياً بل هو واجب عن الناظر والمفروض هو الامن منه فلا يكون الكشف مغلا بالشرط وذلك بخلاف ما اخترناه حيث انه بذاء عليه يوجب البطلان لتعمد الاخلال بالشرط (الاهر الثانى) هل الستر فى حال العرى فى الصلوة واجب عن الناظر اذا كان محترماً او يجب عن الناظر مطلقاً؟ وجهان ، مقتضى ما اخترناه فى الامر الاول هو وجوبه مطلقاً سواء كان هناك ناظر او لم يكن ، كان الناظر محترماً او لم يكن كالزوجه والامة والصبي الغير المميز وهذا هو الاقوى (وان تقدم منا اختيار الاول) لعموم قوله (ع) اذ لم يره احد الشامل للمحترم وغيره وعلى مختار الجواهر فاللازم عدم وجوبه عن الناظر الغير المحترم (ويرده) العموم المتقدم ؛ فليكن هذا دليلاً اخر على ما قويناه فى الامر الاول (الامر الثالث) ذهب السيد عميد الدين وجماعة من المتأخرين الى وجوب الجلوس ثم الائمة للجلوس اذا كان يصلى قائماً ، واستدل لهم بحسنة زرارة ، وفيها ثم يجلسان فيؤمنان ايماءً ، لكن الاقوى عدم جواز الجلوس بل يجب الائمة به قائماً فان الجلوس للجلوس بما هو جلوس غير واجب على المختار وغير العارى فضلاً عن العارى (نعم) يجب على غير العارى هدم القيام مقدمة لوضع الجبهة على الارض فاذا سقط ذلك ووجب الائمة فالاصل الاول هو الائمة قياماً كما هو مقتضى اطلاق صحيحة على بن جعفر الامرة بالصلوة قائماً مع الائمة واماروا به زرارة فليست من هذه الجهة معمولاً بها ولا يجدى فى تصحيحها عمل من تقدم من المتأخرين بعد اعراض غيرهم من القداماء عن العمل بها (الرابع) لو خالف من وظيفته الائمة فأتى بالركوع والسجود تماماً فالاقوى بطلان صلوته لعدم اتيانه بما هو المأمور به فى تلك الحال كما ان المكلف بالتيمم لو خالف و اتى بالوضوء علم يأت بما هو وظيفته ، (وتوهم) الصحة بدعوى كون القيد (ح) هو الجامع بين الطهارتين او الجامع بين الركوع والسجود وبين الائمة بهما (مدفوع) باستحالة تصوير الجامع بين الطويلين ضرورة ، لعدم كون التكليف بالبدل فى مرتبة التكليف بالمبدل منه حتى يتوجه الى الجامع بينهما (الامر الخامس) لو لم يجد الا سترأ لحدى العورتين فهل يقدم ستر القبل او الدبر او يتخير؟ وجوه من كون كشف القبل اقبح ، ومن كون ستر الدبر اهم كما يستفاد من حسنة زرارة من التعليل بقوله (فيبد وما خلفهما) كما استدلل بها الاستاد ولكن الظاهر عدم دلالتها على ما استفاده

منها فان المفروض فيها عدم ساتر للمصلى اصلا فاذا سجد كان سجوده موجبا لكشف العورتين مضافا الى تعميم ما خلفهما فى حال السجود للقبل ايضا كما لا يخفى فالتخيير لعلمه 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 ، والا قوى كون اليأس تمام الموضوع لجواز البدار لا كونه طريقا ولا جزء الموضوع فلو صلى مع اليأس عاريا ثم بداله التمكن من الساتر صحت صلوته ولا يجب عليه الاعادة ، ولو وجد الساتر فى اثناء الصلوة فمقتضى موضوعية اليأس هو صحة ماضى من صلوته فيجب عليه الستر فى الاثناء واتمامها مع التمكن من ذلك بلا تانيان ما ينافى الصلوة ومع عدم التمكن من ذلك يتمها كذلك فى ضيق الوقت والاستأنف (وربما يشكل) الصحة بالنسبة الى مقدار من الزمان الذى يتوقف عليه الستر كما تقدم مثل هذا الاشكال فيما لو حصل التكشف بسبب قهرى او نسيانا فى اثناء الصلوة والتفت فيها فبا درالى الستر (لكن تقدم ايضا) الجواب عن هذا الاشكال باغتفار هذا المقدار من الكشف لكونه اضطراريا فيشملة حديث لاتعداد لما عرفت من شموله للاخلال بالشرط او الجزء فيما كان تداركه متوقفا على اعادة الصلوة والمقام من هذا القليل فان عدم اغتفار هذا المقدار من الستر بعد وجود الساتر يستتبع وجوب الاعادة ولا يتداركه شئى غيرها فيحكم بعدم وجوبها بقاعدة لاتعداد ، وقد استدل الاستاد دامت بركاته على الصحة باستلزام الحكم بصحة ماضى من الصلوة (لكون اليأس تمام الموضوع) لاغتفار هذا المقدار من التكشف فى الاثناء ، ولكنه غير مستقيم لعدم الملازمة بينهما (نعم) الحكم بالستر والصحة فى هذا المورد بالخصوص مستلزم له ولكن الشأن فى اثباته وعموم ما دل على الصحة لا يثبت 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 عاريا 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 غرت ثيابه فلا ينبغي له ان يصلى حتى يخاف ذهاب الوقت يبتنى ثيابا فان لم يجد صلى عاريا (الخ) ولا يخفى انه محمول على صورة عدم اليأس من وجدان الساتر بقريئة قوله (ع) يبتنى ثيابا فان طلب الشئ يستلزم عدم اليأس منه والا كان لغوا

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 البديل بتوهم كونه اهم ، ليرد عليه باحتمال كون الغائت من مصلحة المبدل منه الذى يكون بسببه اكمل من بدله فى نفسه اهم من جميع مصلحة مالا بدل له ، فمجرد كون الشئ مالا بدل له لا يوجب كونه اهم ماله البديل حتى يحكم بتقديمه عليه بتوهم كونه مما يمكن ادراكه ولو ببذله ، (بل من جهة عدم التزام) بين مالا بدل له وبين ماله البديل (وتوضيح ذلك) يتوقف على تمهيد مقدمتين (الاولى) انه لا يعقل وقوع التزام بين الواجب المشروط قبل حصول شرطه وبين الواجب المطلق فاذا كان احدا الواجبين مشروطاً بالقدرة شرعاً كالحج والاخر مطلقاً بالنسبة اليها فانه وان كان مشروطاً بهاعقلاً الا ان الشرط الشرعى يستلزم اشتراط ملاك الوجوب بالقدرة دون الشرط العقلى فانه لا يستلزم الاشتراط الخطاب دون الملاك ، فوجوب المشروط بالقدرة شرعاً متوقف على عدم وجوب المشروط بهاعقلاً وهذا بخلاف العكس حيث ان الواجب الغير المشروط بهاشرعاً غير متوقف فى وجوبه على عدم وجوب ذلك الواجب المشروط و الا يلزم الدور ، فمن جملة شرائط وجوب المشروط بالقدرة شرعاً عدم وجوب امر اخر عليه غير مشروط بهاشرعاً ولو كان ملاك الوجوب فيه اضعف من ملاك الوجوب فى الواجب المشروط لكون صرف وجوب الواجب المطلق شاغلاً للمكلف بنفسه و تعجزاً شرعياً له عن اتيان ذلك الواجب المشروط فلا يتحقق شرط وجوبه واما كان ملاكه ايضاً مشروطاً بالقدرة فلا تاثير له بعد توقفه على عدم وجوب الواجب المطلق فيقدم المطلق على المشروط مطلقاً ولو كان ملاك الثانى اهم (الثانية) ان كماله البديل يكون مشروطاً بالقدرة شرعاً ومالا بدل له يكون مشروطاً بهاعقلاً وذلك لاستفادة التنويع من ثبوت البديل كمافى باب الوضوء حيث ان الامر بالوضوء فى قوله تعالى « فاغسلوا » (الاية) ، وان لم يؤخذ مشروطاً بالقدرة ابتداء كمافى الحج الا ان مقتضى الامر بالتييم 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 بالتييم (اذا عرفت ذلك فنقول) ان الوقت ماله

البديل لجعل الشارع إدراك الركعة الواحدة من الوقت بدلا عن إدراك جميع الصلوة فيه بخلاف الستر حيث انه مع عدم التمكن منه ساقط لان العاري اذا اوما للركوع و السجود يكون واجداً لمرتبة من الستر اول بدله الاضطرابي ، فوجوب ادراك جميع الصلوة في الوقت مشروط بالقدرة عليه شرعاً ووجوب تحصيل الساتر تعجيز شرعي عن ادراك ذلك فينتقل الى بدله وهو ادراك الركعة الواحدة ، وهذا بخلاف ما لو كان كلاهما ممالا بدله حيث انهما يتزاحمان فمع اهمية احدهما تقدم الاهم والافتيخير (قال دامت بركاته) ولهذا كان سيدنا الاستاذ (قدس) يفتي في جملة من ألزمان 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 ممالا البديل وان كان الحق هو ما افتى به اولا لما سيأتي انشاء الله تعالى (اقول) بناء على ما اختاره من كون السترواجاً لله لا عن الناظر مع اختياره لوجوب الایماء في حال القيام او الجلوس حتى مع الامن من الناظر فيكون السترايضاً ممالا البديل فلا يتم ما اسسه في رحجان تقديم التستر على ادراك الوقت فلا بد من التماس اهمية في احدهما والا فيحكم بالتخير ، والحمد لله وحده

(المقدمة الخامسة في مكان المصلي)

لاشبهة في معلومية المراد من المكان بمعنى ما يشترط طهارته (ولو كان يابساً) فانه اما عبارة عن خصوص موضع الجبهة كما هو التحقيق وسياتي انشاء الله تعالى او عبارة عن مطلق محل قرار المصلي وهو سطحه الظاهر على مذهب المرتضى (قدس) كما انه سياتي بيان ما هو المراد من المكان بالنسبة الى اشتراط عدم تقدم المرأة او مساواته للرجل و اشتراط عدم التقدم على قبر المعصوم او مساواته ، (و انما المهم هنا بيان المراد من المكان بالنسبة الى اشتراط اباحته) فنقول (المنقول عن الايضاح انه في عرف الفقهاء عبارة عما يستقر عليه المصلي ولو بو سائط وما يلاقي بدنه و ثيابه وقال في الجواهر وهو قريب الى ما عن 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
 ميلاوهو قريب من معناه العرفى (وثانيها) كونه عبارة عن البعد الموهوم (وثالثها)
 انه عبارة عن البعد المجرد الموجود ، وهذه الثلاثة 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 ايضا لبرهان امتناع الخلا ، (اذا تحقق ذلك فنقول) المراد من المكان (اعنى
 ما يشترط اباحته) هو ذلك المعنى الحقيقي اعنى الفراغ الموجود المشغول بالمصلى
 فى حالات صلوته من قيامه وقعوده وركوعه وسجوده (و على هذا) فالبحث عما
 يستقر عليه المصلى ولو بوسائل يكون تبعيا مشتركا مع المكان فى الحكم لانه
 من المكان موضوعا ، فالبحث هنا فى مقامين (الاول) فى شرح تحقق الغصب بالنسبة
 الى الفراغ والغضاء ، وتحقيق ذلك يتوقف على بيان الاقوال فى ملكية الفراغ فنقول
 قد اختلف فيها على اقوال (الاول) ان كل من يملك ارضا مالاك 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 لملكيته
 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 نواحي الملك مثل الحريم و
 نحوه من انه حق او ملك ولو قلنا فيه بالملك فيكون الفراغ التابع ايضا ملكا وعلى
 كل حال فلا يشرع تعيين احدهما فى المقام بناء على التحقيق من ان التصرف فى الحق
 ايضا منوط باذن من له الحق ، فظهر من ذلك ان المكان المغصوب عبارة عن الفراغ
 الموجود الذى يكون ملكا للغير بعين ملكه للارض او ما يكون تابعا له عرفا سواء
 قلنا بكونه حقا او ملكا (مع عدم اذن صاحبه فى التصرف فيه) واما التصرف فيما زاد
 عن المقدار التابع للارض كالطيران فى الفضاء المسامت لارض الغير الذى

لا يعد من آ- وابعها عرفاً فليس منوطاً بـ. اذن صاحب الارض ، ثم ان التصرف في الفضاء قد يكون بتبع التصرف في الارض و قد يكون مستقلاً كاحداث الاجنحة في ملك الغير و كلاهما موقوفان على اذن مالك الارض (المقام الثاني) في البحث عما يستقر عليه المصلي ولو بوسائل، فالتحقيق فيه ان اطلاق القول بكون الاستقرار على الشيئ ولو بوسائل تصرفاً ممنوع بل المدار على الصديق العرفي فلو كان بعض اساس الدار مغضوباً فما يمنع من كون التصرف في اعالي الدار غصباً باعتبار ذاك الاساس المغضوب وان كان التصرف العقلي محققاً الا ان المعتبر هو صدق التصرف عرفاً فالتعميم المذكور في بعض العبائر ليس على ما ينبغي، ومن هذا القبيل الركوب في السفينة اذا كان بعض الواحها مغضوباً ولو كان بحيث يتوقف بقائها في البحر على ذلك اللوح (اذا لم يكن متصرفاً لذلك اللوح وكان جالساً في غير ناحيته) فالحكم بكون مجرد الركوب غصباً مشكلاً لعدم صدق التصرف في اللوح المغضوب بمجرد ذلك (اذا عرفت ذلك فاعلم) ان بطلان الصلوة في المكان المغضوب انما هو من جهة كون المسئلة من صفـريات باب اجتماع الامر والنهي (بتقريب) ان التصرف في المكان المغضوب متحد مع القيام و الركوع والسجود والجلوس التي هي اجزاء للصلوة فان هذه كلها تصرف عرفاً في المكان، مضافاً الى ان كل واحد منها مركب من كون يكون من مقولة الاين ، ووضع خاص او انحاء مخصوص يكونان من مقولة الوضع فالكون الذي هو جزء من كل واحد منها اذا صار متحداً مع عنوان منهي عنه يصير منشأ للبطلان فاذا كان جميع بدنه في المكان المغضوب في حال الصلوة ولو كان باستقراره على الفرش المغضوب فلامحالة تكون اكو ان قيامه وركوعه وسجوده وجلوسه غصباً وقد تقدم في اشتراط الاباحة في اللباس بيان ذلك (فراجع) كما انه تقدم هناك الاستدلال على البطلان ببعض الروايات مع جوابه وان الدليل على البطلان منحصراً في ما ذكرنا من كون المسئلة من باب الاجتماع مؤيداً بالاجماع المدعى في جملة من العبائر وان نقلوا الخلاف عن الفضل بن شاذان (ولو كان بعض بدنه واقعاً في المكان المغضوب) فهل تبطل صلواته لاتحاد الكون الصلوتي مع الغضب اولا ؛ الاقوى هو التفصيل بين ما كان وقوع البعض من البدن في الفضاء المغضوب موجباً لاتحاد بعض اكو ان الصلوة مع الغضب وبين ما لم يكن كذلك

مثال لو كان رأسه ورقبته فى الفضاء المغصوب كما لو صلى مستلقياً وكان موضع رأسه فى المكان المغصوب فقد يقال ببطلان الصلوة من جهتين (الاولى) كون القراءة التى هى من اجزاء الصلوة وكذا سائر الاذكار الواجبة تصرفاً فى الهواء المغصوب فيتحد الغصب مع القراءة والذكر الذين تتركب منهما الصلوة (الثانية) كون وضع الرأس والرقبة على المكان المغصوب محققاً للاستلقاء الذى هو بديل من القيام وهو جزء للصلوة فى هذا الحال فيتحد الغصب مع الكون الصلوتى من هذه الجهة ايضاً ، وكذا الكلام فيما لو كان وظيفته القيام وكان صدره الى رأسه واقعاً فى الفضاء المغصوب (لو فرض امكان ذلك) لاتحاد الغصب مع اجزاء الصلوة من كلتا الجهتين لكون القراءة تصرفاً فى الهواء والفضاء اولاً ، ولكون وقوع الصدر والرأس فى ذلك الفضاء محققاً للقيام الذى هو جزء للصلوة ثانياً (ولكن يمكن الخدشة) فى كلتا الجهتين (اما الجهة الاولى) فلان القراءة والذكر وان كانا يستلزمان التصرف فى الهواء والفضاء عقلاً الا ان الملاك هو صدق التصرف عرفاً وهو ممنوع (واما الجهة الثانية) فلان وقوع الرأس والرقبة فى الفضاء او المكان المغصوب انما هو شرط لتحقيق الجزء وهو القيام فى حال الاختيار او الاستلقاء فى حال الاضطراب ، لا انه عين ذلك الجزء بحيث يكون متحداً معاً ولا دليل على بطلان الصلوة فيما لو كان شرط الجزء متحداً مع الغصب من غير ان يكون نفس الجزء متحداً معه فالحكم بالصحة فى مفروض المسئلة هو الاقوى وان كان الاحتياط لا ينبغى تركه ، واولى بالصحة ما لو كانت يده (فقط) واقعة فى الفضاء المغصوب لعدم تاثير ذلك فى تحقق القيام وانما هو من لوازمه لا من شرائطه ، وكذا لو كان بعض الرأس واقعاً فى المغصوب (وهو ما فوق الفم والانف) بحيث لا يكون الذكر والقراءة تصرفاً فى الهواء المغصوب ولو عقلاً (ولو كان بعض لباسه واقعاً فى المكان المغصوب) كذيل الرداء للرجل او ذيل الجلباب للمرأة فان كان الذيل طويلاً بحيث لا يتحرك بحركات الصلوة فلا اشكال فى عدم البطلان ، وان لم يكن كذلك وكانت الحركات الصلوتية موجبة لتحريكه فهل يوجب ذلك بطلان الصلوة اولاً وجهان ، الاقوى عدمه لعدم الدليل على سريّة التحريم من احد المتلازمين الى الاخر والاحتياط مع ذلك لا ينبغى تركه ، (ولو اتى بجزء مستحب فى المكان الغصبى عمداً) كما لو صلى فى ملك الغير ولم يرخص له الا فى الاتيان بواجبات

الصلوة فاتى بالقنوت الطويل مثلاً فلا إشكال في بطلان ذلك القنوت وهل يسرى منه الى اصل الصلوة اولاً ؟ الاقوى العدم الا اذا صار ذلك موجباً لعدم رضا المالك باتمام الصلوة لمضى الوقت الذى رخصه بالكون فى ارضه مثلاً، (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 الايما للركوع والسجود فتحقيقة الصلوة المندوبة عبارة عن نفس القراءة والذكر (ورد) بان القراءة والاذكار ايضاً موجبة للتصرف فى القضاء فتبطل من هذه الجهة (ولا يخفى ما فى كليهما من النظر) اما الاول فلان جواز الاتيان بالتافلة فى حال المشى لا يوجب انتفاء جزئية الكون لها فيما اذا اتى بهافى حال الاستقرار فان الجزء لها هو الجامع بين القيام والمشى والجامع بين الركوع والسجود وبين الايما بهما فاذا اتى بكل من ذلك فقد اتى بما هو جزء لها سواء صلى مستقراً او ماشياً بالايما بالركوع والسجود (واما الثانى) فلما تقدم من منع كون الذكر و القراءة تصرفاً فى القضاء عرفاً وان كان متوقفاً عليه عقلاً لكن المدار على الصدق العرفى

(مسئلة) لودخل فى ملك الغير باذنه ثم امره بالخروج فهبها صور (الاولى) ان يكون رجوع الآذن عن اذنه قبل تلبس الماذن بالصلوة وكان الوقت متسعاً ولا إشكال فى وجوب الخروج عليه فوراً وعدم جواز الاشتغال بالصلوة وبطلانها وصلّى فيه (الثانية) الصورة مع كون الوقت مضيقاً بحيث لو اُخِر الصلوة الى ان يخرج من ذلك المكان لخرج الوقت وفاتت عنه الصلوة وسيأتى حكمه انشاء الله تعالى (الثالثة) ان يكون رجوعه عن الاذن بعد التلبس بالصلوة المندوبة ولا إشكال فى وجوب قطعها والخروج فوراً او اتمامها فى حال الخروج (الرابعة) ان يكون رجوعه بعد التلبس بالصلوة الواجبة فى سعة الوقت ، فهل يؤثر رجوعه فى المنع او لا فيجوز البقاء فى ملكه بمقدار اتمام الصلوة ثم الخروج ؟ قولان ، وجه الاول عموم دليل السلطنة وانه لا يحل مال امرء الا بطيب نفسه ونحو ذلك مما دل على عدم جواز التصرف فى مال غيره او فى متعلق حقه الا باذنه ، (و استدلل للثانى بأمور الاول) ان مقتضى حرمة ابطال الصلوة هو عدم تأثير الرجوع فى المنع ، ضرورة صير ورتنه بسبب النهى عن

الابطال حراماً (وفيه مالا يخفى) لان عدم التأثير متوقف على حرمة الا بطلان و
 حرمة موقوفة على صحة الصلوة الموقوفة على عدم تأثير الرجوع فيلزم الدور
 (مضافاً) الى ان حرمة الا بطلان تكليف متوجه الى المصلى فى ظرف قدرته على
 الاتمام ولادليل على حرمة الا بطلان على الآذن برجوعه عن الآذن فانه لو سلم حرمة
 الا بطلان فى غير المقام بالنسبة الى غير المصلى (كما لو اوجب ضحكك فابطل صلواته
 قهراً) ولكنه غير مسلم فيما نحن فيه مما يكون موجباً لقصر سلطنة المالك سيما فيما
 كان بقاء المصلى موجباً للخرج 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 حرمة لا يوجب صحة
 الصلوة على تقدير الرجوع فلا تأثير للحرمة فى سقوط اثر رجوعه بل حرمة رجوعه
 انما هى من اجل تأثيره فى بطلان الصلوة فلو لم يؤثر فيه لم يكن حراماً بنفس
 حرمة دليل على انه لو فعل ورجع لاثّر رجوعه فى بطلان الصلوة وهو المطلوب (الثانى)
 الاستدلال عليه بقاعدة ان الآذن فى الشئ اذن فى لوازمه فاذا اذنه فى الصلوة مع العلم
 بان من لوازمها حرمة ابطالها فقد اذنه فى فعل ما يكون مضطراً الى اتمامه شرعاً فلا
 يؤثر رجوعه ، للزوم تفكيك اللازم عن الملزوم فاذنه فى الصلوة وان كان مما يجوز
 الرجوع فيه فى حد نفسه اذا كان بعقد جائز الا ان ترتب الحكم الالزامى عليه اعنى
 حرمة الا بطلان يخرج من العقود الجائزة ويدخله فى العقود اللازمة بالعرض فلزومه
 ناش من لزوم لازمه المترتب عليه (وفيه ايضاً مالا يخفى) فانه بعد تسليم اطلاق
 ما ذكره من ان الآذن فى الشئ اذن فى لوازمه لا ربط له بالمقام فان تلك
 القاعدة مقتضية لكون الآذن فى الصلوة ملازماً مع الآذن فى اتمامها لانها مقتضية ادم
 جواز رجوعه عن اذنه (والحاصل) انه ان كان المدعى هو الملازمة بين الآذن فى
 الصلوة وبين الآذن فى اتمامه فهو مسلم الا انه لا يجدى فى اثبات عدم جواز الرجوع
 عن الآذن فان الملازمة بين الآذن فيها وبين الآذن فى اتمامها انما هى فى مرحلتى الحدوث
 والبقاء كليهما فكما ان حدوث الآذن فى الاتمام لازم لحدوث الآذن فى اصل الصلوة
 فكذلك بقاءه لازم لبقائه فاذا رجع عن الآذن فى اصل الصلوة فليس هناك اذن بالنسبة الى
 الانمام ، (وان كان المدعى) هو الملازمة بين الآذن فى الصلوة وبين الالتزام ببقاء

المأذون الى اخر الصلوة تمسكاً بقاعدة حرمة الابطال (ففيه) ان وجوب الانمام وحرمة الا بطلان من احكام الصلوة الصحيحة المتوقفة على بقاء الاذن وفي طوله ومرتبة محموله ولا يعقل ان يكون المحمول حافظاً لموضوعه كما لا يعقل كون العلة متقومة بمعلولها (الثالث) ما ارتضاه الاستاد دام بقاءه من ان حرمة الا بطلان من اثار الدخول في الصلوة على الوجه الصحيح ، ورجوع الاذن وتأثيره في رفع حرمة الا بطلان موجب للتفكيك بين الحكم و موضوعه مع تحققه لانه رافع للموضوع فان الدخول في الصلوة الصحيحة كافية في حرمة الا بطلان ولا يتوقف على بقاء وصف الصحة حتى يكون الرجوع عن الاذن رافعاً له (وتفصيل ذلك) ان للمقام اشباها ونظائر لا بأس بذكرها ليتضح الحال فيما نحن فيه (فمنها) رجوع الآذن في الرهن عن اذنه بعد وقوع الرهن (ومنها) رجوع الآذن في دفن الميت في ارضه عن اذنه بعد الدفن (ومنها) رجوع الآذن في الغرس او الزرع او البناء في ملكه عن اذنه بعد وقوع احد هذه الامور (ومنها) رجوع البازل عن بذله بعد احرام المبدول له (اما في باب الرهن) فالاقوى عدم تأثير رجوعه في بطلان الرهن اما اولاً فلان اذنه في الرهن تعهد ضمنى لدين المرتهن بماله (وان لم يكن تعهداً في ذمته) فيشمله ما دل على وجوب الوفاء بالعهد وعدم جواز نقضه وذلك لان لازم رهن المال عند المرتهن هو اختصاص المال المرهون لصرفه في اداء الدين لو امتنع الدائن او افلس فاذن المالك في رهن ماله و اقباضه بهذا العنوان تعهد لمال المرتهن واما ثانياً فلمنافاة اصل وضعه للجواز للزوم الرهن بمجرد انعقاده ، فلو قلنا في بقية الفروع بتأثير الرجوع لم نقل في باب الرهن بتأثيره (واما مسألة رجوع الآذن) في باب الدفن والغرس والزرع فالاقوى ايضاً عدم التأثير في جميع ذلك بملك واحد جار في المقام ايضاً لان تأثيره موجب للتفكيك بين الحكم و موضوعه فان حرمة النباش في الدفن وحرمة ابطال الصلوة من اثار نفس حدوث الدفن والشروع في الصلوة على الوجه الصحيح فلو كان رجوعه مؤثراً للزم تأثيره في رفع الحكم مع تحقق موضوعه لعدم الاشكال في عدم تأثير رجوعه في الاذن بالنسبة الى التصرف السابق (وتوضيحه) انه لا اشكال في جواز رجوع الآذن بالنسبة الى المنافع الغير المستوفاة المأذونة فيها كما لا اشكال في عدم صحة الرجوع بالنسبة الى مامضى من المنافع التي استوفاها المأذون فلا معنى

للتضمين بعد الاباحة ، فلو اباح له كل طعام ثم اراد تضمينه بعدا كله بسبب رجوعه عن اذنه لم يصح ، وهكذا الكلام بالنسبة الى ما كان من لوازم التصرف السابق الماذون فيه ولو كان التلازم بينهما شرعيا كالتلازم بين الدفن وحرمة النيش و كذا التلازم بين الشروع فى الصلوة على الوجه الصحيح وبين حرمة ابطالها ، فانه كما لا يصح الرجوع بالنسبة الى مامضى من التصرفات المأذونة فيها كذلك لا يصلح بالنسبة الى لوازمها (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 تأثيره 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 بلاشكال كما عرفت ففعلية الحكم غير متوقفة على عدم تأثير 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 يبد غيره ، وهكذا الكلام فى الغرس و الزرع والبناء فان نفس الاذن فيهذه الامور وحدوثها بالاذن موجب لحدوث حق فى ابقائها للماذون فرجوع الاذن عن اذنه لا يؤثر فى رفع هذا الحق الثابت بالاذن السابق وتصرف الماذون والا يلزم رفع الحكم مع تحقق موضوعه وهو محال كما عرفت (نعم) لا ينافى ذلك مطالبته لاجرة الغرس والبناء ونحوهما بالنسبة الى بقاء ذلك فى ملكه بالنسبة الى مامضى فان ما ذكرنا 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 لا يستحق ارشا فانه ليس لعرق ظالم حق كما ورد فى الخبر (و اما رجوع الباذل فى مسئلة الحج بعد احرام المبنول له) فان قلنا بوجوب الاتمام على من احرم بنية حجة الاسلام ثم زالت عنه الاستطاعة وان ذلك لا يجزى عن حجة الاسلام كان المقام نظير الرجوع فى باب الدفن والصلوة وانه لا يجوز الرجوع فى البذل لكون رجوعه مفقوتاً لحجة الاسلام عن المبنول له ، وان قلنا بوجوب الاتمام عليه وانه يجزى عنها فلا وجه لعدم جواز الرجوع

(في حكم رجوع الآذن عن اذنه في الصلوة)

- ٣٢٦ -

لان المبذول له لم يفت منه الحج اصلاً (نعم) يبقى الكلام في انه يجب عليه مؤنة رجوع المبذول له الى وطنه وهو امر اخر ثابت على الباذل سواء رجع قبل الاحرام او بعده ومختار الاستاد في 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 بقاءه و ما افاده مع كونه حسناً في نفسه لا يخلو من النظر (والا ولي) هو الفرق بين الرجوع عن الاذن في الدفن والرجوع عن الاذن في الصلوة بالقول بعدم تأثيره في المنع في الاول دون الثاني وذلك لان الحكم اللازم اعني حرمة النيش مترتب على حدوث الدفن صحيحاً من غير توقف على بقاء وصف الصحة ولا اختصاص للحرمة بالولي و نحوه بل تعم المالك الآذن ايضاً وصيرورة الارض غصباً بعد الدفن لا يوجب احداث تصرف من الدافن فيها خصوصاً اذا لم يكن ولياً ولا يعقل توجه الخطاب الى الميت نفسه بعدم التصرف (لو صدق عليه كونه متصرفاً) ، ومخاطبة الاولياء باخراجه من الارض بعد وقوع الدفن صحيحاً مع رضا المالك ابتداء لوجهه (نعم) مع جهلهم بالغصب او اعتقاد الاذن فلا يجب على المالك ابقائه في ملكه لعدم صدور اذن منه فلم يرض ببقائه في ارضه وجب على من دفنه اخراجه من غير ان يتوجه عليه عقاب في النيش لكونه جاهلاً بالغصب ومعذوراً في ذلك ، وهذا بخلاف الرجوع في الاذن في مسألة الصلوة فان حرمة الابطال مختصة بالمصلي وهي مترتبة على بقاء صحة الصلوة لاحدونها فقط ولذا لو عرض بعض المبطلات في اثنائها كما لو احدث او عرضه الرعاف من غير اختيار لم يجب على المصلي اتمامها فمجرد الدخول في الصلوة على وجه الصحيح غير كاف في الابطال بل حرمة دائمة مدار الصحة حدوثاً وبقاءً فالاقوى جواز رجوع الآذن عن اذنه فيجب على المصلي في سعة الوقت قطعها والصلوة في غير ذلك المكان (ثم انه لا فرق فيما ذكر) بين كون الآذن عاماً او كان لخصوص الصلوة وقد يقال بالتفصيل بجواز الرجوع في الاول دون الثاني ، والظاهر انه لا وجه لهذا التفصيل فان العموم في الاذن مقتضى لجواز التصرفات التي تكون من افراد طبيعة الكون و من جملتها الصلوة فالكون الصلوتي ماذون فيه من جهة انطباق الطبيعة عليه فيجىء فيه الكلام (ح) من غير تفاوت (ثم انه بناء على عدم تأثير الرجوع في المنع عن اتمام الصلوة) فهل

(فى حكم رجوع الآذن عن اذنه فى الصلوة)

- ٣٢٧ -

يستحق المالك اجرة الارض بمقدار بقاء المصلى فى ارضه الى ان يتم صلوته وجهان وكذا الكلام فى مسئلة الدفن ، ومختار الاستاد دام بقاءه هو عدم الاستحقاق ، ووجهه بان المالك قد اقدم على الاذن مجاناً والمفروض عدم تأثير 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 تأثير رجوعه على ما ذكره 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 ولومع الرجوع غير مناف لجوب الاجرة عليه وهكذا فى باب الدفن كما ان جواز اكل مال الغير فى المخصصة بل وجوبه لحفظ النفس لا ينافى وجوب بذل عوضه فكما ان الاكل جائز هناك ولومع منع المالك ولكن يجب على الآكل اعطاء القيمة الى المالك ، كذلك يجب اعطاء الاجرة هيئتها (والحاصل) انه لا دليل على سقوط الاجرة ، ومجرد عدم تأثير منعه فى وجوب قطع الصلوة واخراج الميت لا يوجب سقوط حرمة ماله بالكلية ، (وتلخص) ان الفرق بين باب الآذن فى الصلوة وبين باب الآذن فى الغرس او البناء او الزرع مع كون الآذن مقدماً على الآذن مجاناً ، بعدم استحقاق العوض فى الاول واستحقاقه فى الثانى مشكل جداً

(ولورجع عن اذنه قبل اشتغال الماذون فى الصلوة فلا اشكال 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 ؟ او يفصل بين ما لو اذن لخصوص الصلوة او على نحو العموم او الاطلاق فيقال بجواز البقاء وصلوة المختار فى الاول دون الثانى ؟ وجوه ، اقويها (عند الاستاد دام بقاءه) هو الاخير وذلك اذ ما فيما كان الآذن خاصاً فلنظير ما ذكر فيما كان الرجوع فى الانشاء اذ رجوعه (ح) ايضا تفويت لصلوة المختار عن الماذون وهذا بخلاف ما كان الآذن عاماً لعدم نظر الآذن الى خصوص الصلوة فالتفويت ليس مستنداً اليه (ومقتضى مسا قويناه) هو وجوب الخروج و الصلوة ايماء مطلقاً لان تعيين الفرد الاختيارى للصلوة فى هذا الحال دائر مدار اذن المالك حدوثاً وبقاءً فلا يعقل ان يكون حدوث الآذن موجباً لبقاء تعيين الفرد الاختيارى ولا دليل على سقوط حق المالك بمجرد الآذن

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 اما يكون حبسه عن حق او يكون عن
باطل وعلى الثانى اما يكون الحابس هو المالك او غيره ، 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 (وكيف كان) فهل يجب عليه الاقتصار فى الصلوة على
الكيفية التى حبس عليها فى ذلك المكان ؟ او يجب 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 ما يزيد 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 موجبة لزيادة التصرف بعد كونه بالنسبة
الى اصل التصرف فى ذلك المكان مضطراً

(مسئلة) لا اشكال فى مرجوعية الصلوة مع قيام المراءة 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 على النادر كالعلامة
وصاحب الحقائق (قد هما) كنافى الجواهر وهو الذى يقتضيه الصناعة فى الجمع
بين اخبار الباب (واجمال الكلام) ان الاخبار الواردة فى المقام على طوائف ثلث
(منها) ما يدل على نفى البأس عن صلواتهما كذلك مطلقاً (ومنها) ما يدل بظاهره
على عدم الجواز مطلقاً (ومنها) الاخبار المحدد للجواز بما اذا كان بينهما مسافة او
مع تقدم الرجل ، وهى ايضاً مختلفة فبين ما جعل الحذفيه الشبر او الذراع وما يحدد
بقدر المحمل وما يحدد بعشرة اذرع هذا بالنسبة الى المسافة ، وكذا الاخبار الدالة
على اعتبار تقدم الرجل اذهى ايضاً بين ما يحدد تقدمه بقدر الشبر وما يحدد بقدر

الركبة وما يحدد بقدر الذراع وما يحدد بقدر الصدر وما يحدد بقدر موضع السجود (ومقتضى الصناعة) هو حمل الاخبار الظاهرة في التحريم على الكراهة بقرينة الاخبار التي هي نص في نفى البأس كما هو مقتضى الجمع الدلالي في كل مقام ، واما الاخبار المحددة لبعد المسافة بينهما او تقدم الرجل فتحمل على الفضل و يكون اختلافها في التحديد لاجل اختلاف درجات الفضيلة (وتقصيل هذا الاجمال) يتوقف على نقل كل طائفة من تلك الاخبار ثم التكلم في مقدار دلالتها (فنقول) منها صحيح ابن مسلم عن احد هما عليهما السلام عن المرءة تزامن الرجل في المحمل يصليان جميعاً فقال لا ولكن يصلي الرجل فاذا صلى صلت المرءة ، ونحوه رواية ابي بصير عن الصادق عليه السلام ودلالتها على المنع غير واضحة لان هناك مسئلتين (الاولى) عدم جواز صلوة كل من الرجل والمرءة اذا كانا متحاذيين او كانت المرءة امام الرجل (الثانية) استحباب تقدم الرجل على المرءة في الصلوة اذا كانا في موضع واحد بان يصلي هو اولا ثم تصلي المرءة ، ومع احتمال ورود الخبر لبيان المسئلة الثانية لا يبقى له ظهور في المدعى (ومنها) صحيح زرارة عن ابي جعفر (ع) قال اذا كان بينهما وبينه قدر ما يتخطى او قدر عظم الذراع فلا بأس ، وهو نص في نفى البأس فيما اذا كانت المسافة بينهما بمقدار احد الامرين ، (وحمله) على ما اذا كان الرجل مقدماً بمقدار احد الامرين (بعيد غايته) ويدل بالمفهوم على ثبوت البأس فيما اذا لم تكن المسافة بينهما بمقدار احدهما ، ولكن في ظهور البأس في الحرمة منع واضح لا يمكن حمله على الكراهة والمرجوحية حملاً غير بعيد سيما في المقام لعدم استقامة تحديد الحرمة بالاقل والاكثر ضرورة كون مقدار عظم الذراع اقل مما يتخطى فالتحديد بهما قرينة على اراده المرجوحية التي لها مراتب تختلف باختلاف البعد بينهما (ومنها) صحيح ابن وهب عن الصادق عليه السلام انه سئل عن الرجل والمرءة يصليان في بيت واحد فقال ان كان بينهما قدر شبر صلت بحداه وحدها وهو وحده فلا بأس ، وهذا ايضا نص في نفى البأس فيما اذا كانت المسافة بينهما بمقدار الشبر وفي دلالة على الحرمة في الاقل من ذلك ما تقدم من عدم كون ثبوت البأس ظاهراً في الحرمة (ومنها) صحيحة عبدالله بن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اصلي والمرءة الى جنبى تصلي فقال لا الا ان تتقدم هي اوانت ، ولا يخفى ظهور الاستثناء فيها

على تقدم احدهما على الآخر في الصلوة لا تقدمه في المكان ، (فالخذشة) في دلالتها بتوهم كون كل من تقدمها او تقدمه هو التقدم بحسب المكان في حال صلواتهما فتكون دالة على الجواز كما نسب الى المدارك (في غير محلها) لكن يبقى الكلام في دلالة « لا » على الحرمة والاستدلال بها تارة باعتبار المتعلق بدعوى ظهورها في كونه الصلوة فيصير المعنى « لا تصل » وهو نهى دال على الفساد واخرى باعتبار نفس كلمة « لا » بدعوى ظهورها في مقام الجواب عن السؤال عن فعل شئ في النهى عن فعله (وفي كليهما نظر) اما الاول فلا مكان تقدير الفعل « يصلح » او « ينبغي » وليس ظاهراً في ان المقدر خصوص « تصل » (فتأمل) و اما الثاني فلمنع ظهور كلمة « لا » في النهى التحريمي الامع احتفاف الكلام بما يدل عليه مثل كيفية التادية كخشونة الصوت وصلابته ونحو ذلك (وعلى تقدير ظهورها في التحريم) فهي مطلقة لا بد من تقييدها بما تقدم مما هو نص في نفي البأس اذا كان بينهما شبر او ذراع او قدر ما يتخطى (ومنها) صحيحة زرارة ايضاً عن الباقر عليه السلام قال سئلته عن المرأة تصلى عند الرجل فقال لا تصلى المرأة بحيال الرجل الا ان يكون قدامها ولو بصدره وهى تدل على نفي المنع اذا كان الرجل مقدماً عليها ولو بصدره وانه لا يعتبر تاخرها عنه بجميع بدنهما في جميع حالات الصلوة (ومنها) صحيحة ابن مسلم عن الباقر (ع) في المرأة تصلى عند الرجل ، فقال اذا كان بينهما حاجز فلا بأس ، وفي دلالتها على ارادة الحرمة من ثبوت البأس عند عدم الحاجز ما تقدم (ومنها) صحيحة ابن مسلم ايضاً قال سئلته عن الرجل يصلى في زاوية الحجرة وامرئته او ابنته تصلى بجذائه في زاوية اخرى فقال (ع) لا ينبغي ذلك وان كان بينهما ستر اجزمه (بالسين المهملة و التاء المنقوطة نقطتين فوقها) على نسخة الكافي ، وفي نسخة التهذيب مذكورة بالسين المعجمة والباء الموحدة ولكنه بعيد اذ الراوى قد فرض كون احدهما في زاوية البيت و الآخر في زاوية اخرى فالجواب اولاً بعد الجواز ثم الاستدراك بكفاية البعد بينهما بمقدار شبر بعيد غايته ، مضافاً الى ان نسخة الكافي هي المعمول بها عندهم اذا اختلفت مع غيرها ، (فالاولى) هو المنع عن دلالة كلمة « لا ينبغي » على الحرمة بل هي ظاهرة في الكراهة (والخذشة) في دلالتها على الكراهة بالمنع عن ظهورها في عرفهم (ع) فيها وان كان ظهورها في عرف الفقهاء سلماً كما في

الحدائق (ممنوعة) ولو سلم عدم ظهورها في الكراهة فهي مجملة لا تدل على الحرمة ايضاً فيصح حمل الاجزاء عند الستر على نفي الكراهة عنده (ومنها) صحيحة حريز عن الصادق (ع) في المرأة تصلي الى جنب الرجل قريباً منه ؛ فقال عليه السلام اذا كان بينهما موضع رحل فلا بأس ، وهي ايضاً نص في نفي البأس فيما كانت المسافة بينهما بقدر موضع الرحل ، وفي دلالتها على المنع فيما اذا كان الفصل بينهما باقل من ذلك المقدار ما تقدم من ان نفس اختلاف التحديدات كاشف عن عدم الحرمة والافيقع التعارض بينهما و بين النصوص المتقدمة الدالة على نفي البأس فيما كان البعد بينهما بقدر الشبر او عظم الذراع اذا كانا اتصرا من الرحل لو كان التحديد بطول الرحل ، وعلى هذا القياس بقية الاخبار الاخر الواردة في التحديد ، (و اما الاخبار الدالة على نفي لباس مطلقاً) فمنها صحيحة جميل عن الصادق عليه السلام قال لا بأس ان تصلي المرأة بحذاء الرجل وهو يصلي فان النبي صلى الله عليه واله كان يصلي وعائشة مضطجعة بين يديه وهي حائض و كان اذا اراد ان يسجد غمز رجلها فرفعت رجلها حتى يسجد ، ودلالتها على الجواز في خصوص ما اذا كانت المرأة متقدمة مع عدم البعد بينهما وعدم الحائل بقرينة التعليل واضحة فلا يمكن حملها على صورة تقدم الرجل ، (والخدشة في عدم استقامة التعليل بفعل النبي صلى الله عليه واله حيث ان عائشة لم تكن في حال الصلوة والمدعى هو المنع عن تقدم المرأة في الصلوة ولذا قيل بالتصحيح في الرواية وان الصحيح « ان تضطجع المرأة » بدل « تصلي » فيخرج مدلولها عن ما نحن فيه (ممنوعة جداً) باستقامة التعليل بتقريب ان تقدمها مضطجعة في حال الحيض اذا لم يكن مانعاً عن صلوة الرجل فتقدمها في حال الصلوة اولى بعدم الممانعة مضافاً الى ان الجهل باستقامة التعليل لا يوجب التجري بحمل الخبر على التصحيح فان ذلك رافع للوثوق بالاخبار المضبوطة في الكتب المدونة (ومنها) خبر جميل ايضاً عن الصادق (ع) في الرجل يصلي والمرأة تصلي بحذاءه قال لا بأس ، وهذا باطلاقة يدل على الجواز ، ولو كان في اخبار المنع ما يكون ظهوره في التحريم اقوى لا يمكن كونه مقيداً له (فمنها) موثقة عمار الساباطي عن الصادق (ع) انه سئل عن الرجل يستقيم له ان يصلي وبين يديه امرأة تصلي قال (ع) لا يصلي حتى يجعل بينه وبينها اكثر من عشرة اذرع وان كانت عن يمينه او عن يساره جعل بينه وبينها مثل ذلك وان كانت خلفه فلا بأس وان كانت تصيب ثوبه ، وهذه الرواية هي العمدة في

اعتبار الاصحاب ان يكون البعد بينهما عشرة اذرع فى صورتى تقدم المرتبة ومساواتها للرجل (والخدشة فيها) بان لفظ « يستقيم » المذكور فى السؤال ليس بظاهر فى التحريم (مدفوعة) بان العمدة هى قوله (ع) (لا يصلى) 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 المرتبة على الرجل او قيامها على احد جانبيه فى حال الصلوة والله الهادى

وهيهنا امور لابد من التنبيه عليها (الاول) انه يزول المنع او الكراهة بامور (احدها) ان يكون بينهما فصل ومساواة ، وقد اختلف فى تعيين ذلك فالمشهور (القائلون بالحرمة) على اعتبار الفصل بشرة اذرع ، ومقتضى اكثر الاخبار المحددة هو اعتبار ذراع او شبر او قدر ما يتخطى فيقع التعارض بينها وبين موثقة عمار الدالة على اعتبار عشرة اذرع ، (فعلى ما تقدم) من حمل الاخبار على الكراهة وحمل اختلافها فى التحديد على اختلاف درجات المرجوحية فلا اشكال ، واما على القول بالتحريم فالصواب هو تقديم تلك الاخبار على الموثقة لكثرتها وكونها اصح سنداً فان فيها الصحاح مع ان عمل الاصحاب بما ينفرد 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 او الخطوة على اختلاف درجات الفضيلة ، واما اعتبار عشرة اذرع فبعد طرح الموثقة لا يمكن الاستدلال بها على الكراهة فيما دون العشرة الا بقاعدة التسامح بناء على شمولها للكراهة ايضاً (الثانى) ان يكون بينهما حائل ، وهل 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 هو الثانى سواء قلنا بالتحريم او الكراهة وذلك لان مايدل على اعتبار الحائل فى نفى اللباس (منها) ماغير فيه بالحاجز (ومنها) ماغير فيه بالستر وظهورهما لو سلم فى ماكان مانعاً عن المشاهدة فى جميع الحالات لكون ذلك اكمل ، (لكنه) مندفع باظهرية كفاية ماكان بمقدار الزراع المدلول عليها فى ذيل خبر ابي بصير ، وفيه بعد اعتباره التباعد بينهما بالشبر او الذراع ، قال (ع) « كان طول رحل رسول الله صلى الله عليه واله ذراعاً وكان يضعه بين يديه اذا صلى يستره معن يمرين 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 بحiale وهو يراها وتراه قال (ع) ان كان بينهما حائط قصير او طويل فلا بأس ، ومنه يظهر كفاية رفع المنع تحريماً او تنزيهاً بوجود الحائل ولولم يكن مانعاً 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 حiale يراها ولا تراه قال (ع) لا بأس ، وكوى كقرى جمع كوة بالتشديد والضم الشبكة فى الحائط (الثالث) ان يكون الرجل متقدماً على المرأة ، وهل المعتبر فى تقدمه عليها ان يكون مسجدها متاخراً عن موقفه او يكفى تأخرها فى الجملة ؟ وجهان ، اتواهما الثانى لدلالة جملة من الاخبار المتقدمة عليه ، فانها وان اختلفت ايضاً لكونها بين ماغير فيه بالتقدم ولو بالصدر ، وبين ماغير فيه بكون سجودهما مع ركوعه الا ان مرجع الجميع الى عدم اعتبار تأخرها فى حال السجدة (بحيث لا تكون محاذية لها فى شئى من الحالات) حتى موثقة عمار فان المعبر فيها وان كان بلفظ الخلف الا انه شامل لكونها ورائه ولو فى حال القيام ولو سلم ظهورها فى كونها ورائه فى جميع الحالات فلا بد من رفع اليد عنه باظهرية ما تقدم فى عدم اعتبار ذلك وكفاية تقدم الرجل ولو بصدره ونحو ذلك ،

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

المحاذية مع الامام) لاصراحة فيهما على عدم الفصل حتى بمقدار الشبر (وتوهم)
التمسك بالاجماع المركب فانهم بين المجوز مطلقاً وبين من اعتبر الفصل بعشرة
اذرع (فاسد) اما اولاً فلعدم تحقق هذا الاجماع لبعده فتوى الفقهاء بالجواز فيما وصلت
المرءة بجنب الرجل من غير فصل اصلاً ، وعدم تصريحهم بعدم الجواز في هذه الصورة
لادلالة فيه على فتويهم بالجواز فيها واما ثانياً فلان خرق الاجماع المركب انما يكون
محذوراً فيما رجع الاجماع المركب الى الاجماع البسيط وهو انما يكون في
المتبائنين لافى الاقل والاكثر فالاول كما اذا قام الاجماع على وجوب الجمعة او
الظهر بان قالت طائفة بوجوب الجمعة وطائفة اخرى بوجوب الظهر فالقول بعدم
وجوب شيئى منهما خرق للاجماع والثانى كما فى المقام حيث ان القائل باعتبار الفصل
بعشرة اذرع يقول بعدم الجواز فى الفصل باقل من مقدار شبر واذراع ايضاً لكون
هذا المقدار موجوداً فى العشرة فالقول بعدم الجواز (ح) ليس مخالفاً لكلا القولين
(فانهم) وكيف كان فالاقوى اشتراط التباعد بمقدار الشبر او كون الحائل بينهما بهذا
المقدار سواء كان الرجل مقدماً او مؤخراً او مساوياً للمرءة و ان اختار الاستناد دام
بقائه استحباب التباعد حتى بمقدار الشبر ولكنك بعد التأمل فى الاخبار تستخرج
منها ما ذكرنا والله العالم ، (التنبيه الثالث) هل يشترط فى مانعية صلوة احدهما
الصلوة الاخر كونها صحيحة (لولا المحاذات او التقدم) او يكفى الاعم ؟ فيشمل المنع
مالو كانت صلوة احدهما فاسدة من جهة فقد شرط او جزء مثلاً مع صدق الصلوة
عند العرف ، وجهان واستدل للثانى بوجوه (الاول) ان العاظم العبادات موضوعة للاعم
فتشمل الصلوة للفرد الفاسد منها (وفيه) انه لو سلم وضعها لذلك فثمرته انما تظهر
فى مسئلة التمسك بالاطلاق عند الشك فى جزئية شىء او فى شرطية شيئى ، واما فى
ما اخذت موضوعة للاحكام فلا اشكال فى ان الموضوع ليس الا الطبيعة المطلوبة
لا الاعم (الثانى) ما من جامع المقاصد من اطلاق الاسم على صورة الصلوة غالباً و
استحالة تحقق الشرط اعنى الصلوة الصحيحة عند بطلان الصلوتين ، (وغرضه قدس
سره) من هذه العبارة ان الشرط فى بطلان صلواتهما لو كان تقدم المرءة على الرجل
او محاذاتهما بالصلوة الصحيحة للزم المحال لان المفروض بطلان ما فرضناه صحيحاً
بسبب التقدم او المحاذات ، فهذا الاشتراط مما يلزم من وجوده عدمه وهو محال ،

قال : وتخصيص الشرط بالصلوة الصحيحة (لولا هذا الاخلال) غير مجد) وفيه ماسياتى
فى الجواب عن (الوجه الثالث) وهو يرجع الى المناقشة فى اصل الحكم (وحاصله)
ان المانع اما صورة الصلوة او الصلوة الصحيحة وكلاهما فاسد ، اما صورة الصلوة فلعدم
اعتبارها عند الشارع واما الصلوة الصحيحة فلانه موجب لاجتماع الضدين لو قيل
بكونها فاسدة وصحيحة معا او ترجيح احد طرفي الممكن بل امرجح لواختير احدهما
دون الآخر (والجواب عن الوجهين الآخرين) ان قضية اعتبار شيى جزء او شرطاً
او مانعاً إنما هو اعتبار المأخوذ فيه ذاك الشئ جامعاً لما يعتبر فيه من الاجزاء و
الشرائط والموانع سوى ما اريد اعتباره والسرفى ذلك هو كون اعتباره المانع والشرط
او الجزء فى المهمة المطلوبة باعتبار مطلوبيتها من جهة دخل ما اريد اعتباره فى
المطلوبية فلا محالة لا بد من اعتبار الموضوع كما ذكرنا ، ومرجع ذلك الى اعتبار
الصحة لولاه ، وبذلك يظهر الجواب عما ذكره جامع المقاصد من عدم اجداء الصحة
لولاه وتبين انه لا مخصص عن الالتزام بها ، كما انه ظهر فساد الوجه الاخير فانا نختار كون
المانع عبارة عن الصلوة الصحيحة من غير جهة المحاذاة ولا يلزم محذور اجتماع
الضدين لعدم التضاد بين الصحة لولا الاخلال بهذا الشرط وبين الفساد الفعلى المستند
الى الاخلال به ، (ثم ان هذا كله) فيما لو افتتحنا الصلوة معاً ، واما لو كان احدهما متقدماً
فلا اشكال فى صحة صلوته مطلقاً وفساد الآخر (بناء على التحريم) فان النهى (ح) إنما
يتوجه الى من يفتتح الصلوة اخيراً دون من افتتحها اولاً وسيأتى مزيد توضيح له والله العالم ،
النتيجة الرابع لو افتتحنا الصلوة معاً ثم تبين فساد صلوة احدهما من غير جهة
هذا الشرط فهل يحكم بصحة صلوة الآخر اولاً ؟ وجهان بل قولان ، اقويهما الاول
لتحقق ما هو شرط للصحة واقعاً مع فرض عدم الاخلال بما يعتبر فيها غير هذا الشرط
فلا يرد على الحكم بالصحة استلزام الاتيان بها الاخلال بقصد القرية من جهة عدم
التمكن من قصد ها مع العلم بالمانع لا يمكن فرض تمشى قصدها بالغفلة عن المانعية
او عدم العلم بصلوة الآخر ثم العلم بهافى اثناء الصلوة مع العلم بفساد صلوته (وفى
الحدائق) ابتناء المسئلة على ان الصلوة الصحيحة واقعاً والفسادة 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 المتأخر 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 لاعمى للحكم بالفساد مع تبين الصحة الواقعية ولا وجه لتقديم الفساد الظاهرى والعجب انه نسب ذلك الى المشهور (ولو كانت الصلوتان صحيحتين) لولا ذلك المانع ثم عرض ما يوجب البطلان لاحدهما فلا يكون عروض البطلان موجبا لصحة الاخر لانعقادها باطله من اول الامر ولا تنقلب الى الصحة (نعم) لو كان كل منهما غافلا عن صلوة الاخر ثم التفت احدهما الى ان الاخر يصلى بحدائيه 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 ؟ الا فـ وى هو الثانى لقاعدة الصحة وعدم قيام دليل على وجوب الفحص (ولو اخبر احدهما) بفساد صلوته فهل يقبل قوله فى ذلك ؟ الظاهر هو القبول اما لان المتيقن من ادلة اصالة الصحة فى فعل الغير هو مالم يخبر نفسه بالفساد واما لقاعدة قبول قول من يخبر بمالا يعلم الا من قبله غالباً هذا فى غير صورة حصول الاطمينان باخباره والا فلا اشكال فى قبول قوله لبناء العقلاء على العمل به

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

قد تصلح لانصراف الدليل والمقام من هذا القبيل فان الادلة الدالة على النهى عن المحاذاة والتقدم اما تحريماً او تنزيهاً منصرفاً الى حال الاختيار لظهور الاسئلة فيها فى تعدد ذلك بضميمة استبعاد كون الصلوة المتأخرة موجبة لبطلان المتقدمة بحيث يحتاج فى اثبات ذلك الى دليل قوى ولا يكفى اطلاق الاخبار لو سلم ، (وعليها) فلو تقارنا فى الصلوة عاليتين كانت صلواتهما باطلتين ولو كان كل منهما جاهلاً بصلوة الآخر فلا تبطل صلواتهما ولو كان احدهما عالماً والآخر جاهلاً اختص البطلان بالعالم دون الجاهل ، هذا فى صورة التقارن واما لو كانت احديهما متأخرة اختص البطلان بها دون المتقدمة (والسر فى ذلك) ان المحاذات والتقدم فى المكان فى حال الصلوة من الامور الاضافية القائمة بالطرفين فمع علمهما معاً يكون تحقق الاضافة مستنداً اليهما معاً ومع علم احدهما يكون تحققها بالاختيار مستنداً الى العالم دون الجاهل ، ولو كانا جاهلين ولم يتبين لهما الحال الا بعد الصلوة فلا إشكال فى صحة صلواتهما لما ذكرنا ، واما الوتئين فى الاثناء فهل يحكم ببطلان صلواتهما مطاقاً؟ او صحتهما كذلك او يفصل بين ما لو تمكنا او تمكن احدهما من رفع المانع وبين ما لم يتمكنا اصلاً فيقال بالصحة فى صورة عدم تمكنها لضيق مكانهما ونحوه ويقال فى صورة تمكن احدهما بالصحة اذ ارفع المانع بتقدمه لو كان رجلاً او التأخر لو كانت امرأة فتصح (ح) صلواتهما واما لو تعدد المتمكن من رفع المانع ولم يرفعه بالتقدم او التأخر كان البطلان مختصاً به ولم تبطل صلوة الآخر الغير المتمكن ، ولو تمكنا ورفعا او احدهما المانع بالتقدم او التأخر فوراً صحّت صلواتهما ولو اهملا بطلت صلواتهما ولو بادرا احدهما الى التقدم او التأخر سقط عن الآخر ، (والا قوى هو الاخير) ويظهر وجهه بالتأمل وذلك لعدم تحقق المانع فى صلواتهما مع عدم تمكنها اصلاً اما بالنسبة الى ماضى من صلواتهما فلعدم علمهما واما بالنسبة الى مابقى من صلواتهما فلعدم تحقق الاختيار بسبب عدم التمكّن من رفع المانع الا بابطال الصلوة ، وهكذا الكلام لو كان احدهما غير متمكن من رفع المانع وتعد الآخر بعدم رفعه مع تمكنه من ذلك حيث ان غير المتمكن معذور بالنسبة الى مابقى من صلواته لعدم تمكنه من رفع المانع الا بابطال الصلوة (فان قلت) عدم التمكّن من الرفع متوقف على حرمة ابطال الصلوة وهى متوقفة على عدم مانعية هذا الحال (من المحاذاة والتقدم) اذ مع مانعية ذلك لا يبقى موضوع لحرمة الا بطلان لبطلان الصلوة بنفسها بسبب وجود المانع فيلزم الدور (قلت) بعدما

اثبتنا كون المحاذاة والتقدم الاختياريين مانعين عن صحة الصلوة فحرمة الإبطال بنفسها تعجز عن رفع المانع و المفروض كون حدوث المانع من أول الأمر لا عن اختيار فيكون دليل حرمة إبطال الصلوة رافعا لموضوع المانعية لكونه موجبا لسلب الاختيار الذي هو جزء للموضوع في المقام فلا دور (نعم) لو كان موضوع المانعية نفس المحاذاة أو التقدم من غير اعتبار الاختيارية فهما كان بطلان الصلوة في هذه الصورة موحها ولم يكن مجال لدليل حرمة الإبطال

التنبيه السادس هل يعتبر التباعد بعشرة أذرع (بناء على اعتباره) وكذا بالخطوة والذراع أو الشبر (على ما اخترناه) بين موقفيهما ؟ أو يعتبر من موضع سجوده إلى موقفيهما ؟ احتمالا ، والظاهر هو الأخير في صورة تقدمها دون محاذاتهما لأن المعتبر هو تباعدهما بما هما مصليان لا بما هما واقفان ومقتضى ذلك هو كون التباعد المذكور في جميع حالات صلواتهما و (ح) فيعتبر عند محاذاتهما الفصل بين الموقفين ومع تقدم المرأة يعتبر بين موضع جبهة الرجل وبين موقفيها كما أن الأمر كذلك في حد التباعد بين الإمام والماموم فيعتبر أن لا يكون بين مسجد الماموم وبين موقف الإمام أكثر من خطوة مثلا (فما في الجواهر) من اعتبار التباعد بين الموقفين في المقام مما لا وجه له (نعم) يبقى الكلام في أن التباعد المذكور هل يجب مراعاته مطلقا حتى في حال القيام أو يختص باعتباره في حال السجود ؟ و يترتب على الأول لزوم تحقق البعد المذكور (اعني بين موضع سجوده إلى موقفيها) من أول الصلوة ، و يترتب على الثاني ارتفاع المنع بتحقيق ذلك المقدار من البعد في حال سجوده و أن لم يتحقق في حال قيامه كما إذا تقدم في حال القيام وتأخر في حال السجود أو تأخرت المرأة في حال قيام الرجل وتقدمت في حال سجوده بحيث كان البعد في حال قيامه بين موقفيهما وفي حال سجوده بين مسجده وموقفيها بذلك المقدار من غير نقصان ، ولا إشكال في أن احوط الاحتمالين هو الأول وأن لم يكن الثاني أيضا بكل البعد

التنبيه السابع إذا كان موقف أحدهما أعلى وموقف الآخر أسفل فهل يجب رعاية البعد أو الحائل مع محاذاتهما أو تقدم المرأة أولا ؟ الظاهر هو التفصيل بين ما كان مقدار العلو كثيراً بحيث لا يصدق المحاذاة أو التقدم ، وبين ما كان قليلا يصدق معه أحد الأمرين ومع الشك في صدق ذلك فالظاهر هو الرجوع إلى البرائة لكون ذاك

موجباً للشك في مانعية الحالة الموجودة بينهما ، ولو فرضنا صدق المحاذاة مع اختلاف سطح موقفهما بمقدار عشرة أذرع فهل يكفي ذلك في البعد المعتبر بينهما الظاهر ذلك لاطلاق موثقة عمار في اعتبار ذلك بينهما المتحقق في الفرض المذكور . وإما لو كان البعد بالمقدار المزبور ملفقاً من البعد الحاصل من جهة اختلاف سطح الموقفين ومن البعد العرضي فهل يكفي ذلك في صدق البعد بينهما أولاً ؟ وجهان ، (وتوضيح ذلك) أن المرأة مثلاً إذا وقفت على السطح الفوقاني الذي يكون ارتفاعه عن سطح الأرض بثلاثة أذرع ووقف الرجل على سطح الأرض في مكان يكون بين مسجده وبين ضلع الدار (في الجهة التي تصلى المرأة) سبعة أذرع فلا محالة يحدث مثلث يكون أحد أضلاعه هو الخط الخارج من موقف الرجل إلى أساس البناء الفوقاني والضلع الآخر من أساس البناء إلى موقف المرأة والضلع الثالث هو الخط المستقيم الخارج من موقفه إلى موقفها ، و (ح) نقول إذا كان المنطق في البعد نفس الخط الحادث من موقف الرجل إلى الأساس فيكون المانع متحققاً فيما فرضناه أعني في فرض كون الخط المذكور سبعة أذرع ، وإذا كان المنطق مجموع الضلعين أعني ذلك الضلع و الخط الخارج من الأساس إلى موقف المرأة فيكون المانع مرتفعاً لكون بعده مجموع الخطين عشرة أذرع ، وإذا كان المنطق هو الخط الخارج من موقفه إلى موقف المرأة فيكون أقل من عشرة أذرع في الفرض المذكور لا محالة لكونه وترأً للمثلث (فهل المعتبر) هو ملاحظة الخط الأول أو مجموع الخطين أو الوتر ؟ وجوه ، وقد اختار الشهيد الثاني (قدس) الوجه الأخير وأورد على الوجهين الأولين بعدم تماميتهما في بعض الموارد (وتوضيح ما أفاده) أن الزاوية الحاصلة من الخطين (أعني الخط الخارج من موقف الرجل إلى الأساس والخط الخارج من الأساس إلى موقف المرأة) إيمان تكون قائمة إذا كان البناء قائماً على الأرض ، وإما أن تكون حادة كما إذا كان البناء مائلاً إلى جهة سطح الدار الذي فيه موقف الرجل ، وإما أن تكون منفرجة كما إذا كان البناء متمائلاً إلى خلاف تلك الجهة فإذا اعتبرنا الوجه الأول وأن المعتبر هو الخط الخارج من موقف الرجل إلى الأساس فهو إما يصح فيما إذا كانت الزاوية قائمة ، وإما لو كانت منفرجة فاعتبار البعد بذلك الخط موجب لاسقاط مقدار من التباعد الحاصل من تماثل البناء إلى خلاف جهة موقف الرجل ، مثلاً إذا كان البعد من موقف الرجل

الى الاساس سبعة اذرع فلكون البناء منحدرأ 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 ايضا انما يصح فيما لم تكن الزاوية حادة واما فيها فلا يصح 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 لتمايل البناء الى جهة موقف الرجل ، ثم قال (قده) ما : حاصله ان الاقوى كون الاعتبار بالخط الوترى مطلقا سواء كانت الزاوية قائمة او حادة او منفرجة 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 ، (و مراده) مالو كان ابتداء الارتفاع من موقف الرجل و كان الارتفاع على وجه يحدث منه قوس بين موقفيهما اما محدبأ او مقعراً فيكون الخط المستقيم بين الموقفين وتراً لذلك القوس (فما اورد عليه) من عدم تحقق الخط الوترى مع عدم وجود الزاوية مما لا وجه له ، (نعم) يرد عليه ان العبارة بنفس ذلك القوس والخط المنحنى المنطبق على المسافة بينهما لا على الخط المستقيم الموهوم المسمى بالوتر فان المعتبر فى ذلك هو المتفاهم عند العرف والمتفاهم عندهم فى هذه الصورة هو اعتبار المسافة لا الخط الوترى وهذا بخلاف ما كان العلود فعيا بحيث يحدث من الخطين زاوية فان الخط الوترى هناك ايضا وان كان موهوماً لان التفاوت بين مجموع الخطين وبين الخط الوترى هناك اكثر بحيث لا يتسامح العرف فيه كما يتسامحون فى التفاوت بين القوس ووتره (فافهم)

التنبية 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 لا اشكال فى ان ما يشترط فى صحة صلوة البالغ شرط فى مشروعية صلوة الصبى والصبية الا ما خرج بالدليل (مثل عدم شرطية ستر الرأس بالنسبة الى الصبية) واما فى غير ذلك كالطهارة الحديثة والخبثية والقبلة و الوقت وغير ذلك فهما مشتركان فعلى القول بمشروعية عبادات الصبى لا فرق فى الشرائط بينه وبين البالغ (الا ما استثنى) وعلى هذا فلا اشكال هيئنا (بناء

على المانعية) في مانعية صلوة الرجل او المرأة بالنسبة الى صلوة الصبية او الصبي فلو شرع الرجل في الصلوة لم تصح صلوة الصبية المجازية له او المتقدمة عليه اذا شرعت في الصلوة بعده ، وكذلك لو شرعت المرأة البالغة في الصلوة لم تصح صلوة الصبي اذا شرع في الصلوة بعدها محاذياً لها او متأخراً عنها ، وامانعية صلوة الصبي لصلوة المرأة البالغة او الصبية و كذلك مانعية صلوة الصبية لصلوة الرجل او الصبي فلا بد في اثباتها من النظر في ادلة المسئلة والمستفاد منها بملاحظة ذكر الرجل والمرأة في جملة منها هو اختصاص المانعية بهما دون الصبي والصبية (نعم) في صحيحة ابن مسلم قد ذكر في السؤال لفظ البنت ولكنها ايضا منصرفة الى البالغة ومع الشك و اجمال الروايات فالمرجع هو البرائة

التنبيه التاسع لو كانا محبوبين في مكان بحيث لا يمكن لهما الا الصلوة متحاذيين او مع تقدم المرأة ولم يتمكنوا من التباعد بالنقدار المعتبر ولا من تحصيل الحائل فمع سعة الوقت يصليان على التعاقب بان يصلي احدهما بعد فراغ الاخر من صلوته ، وهل يجب ان يصلي الرجل اولاً ثم تصلي المرأة وجوباً تكليفاً او وضعياً بمعنى بطلان صلوة المرأة قبل الرجل ؟ او يستحب ذلك ؟ او يتخيران في ذلك ؟ وجوه ، و خير الوجوه اوسطها ، جمعاً بين رواية المحمل الظاهرة في تقدم الرجل في الصلوة وهو قوله (ع) ولكن يصلي الرجل فاذا صلى صلت المرأة وبين صحيحة ابن ابي يعفور التي هي نص في التخيير وهو قوله (ع) الا ان تتقدم هي او انت ، فتحمل رواية المحمل على استحباب تقدم الرجل كما ان الظاهر هو كون ذلك مراد من اطلاق بتقديم الرجل كالشيخ وغيره فان الظاهر منهم كون تعبيرهم بذلك تبعاً لرواية المحمل التي عرفت لزوم حملها على الاستحباب فيجئ في كلامهم ايضاً ذلك ، ومقتضى ما اخترناه من الاستحباب ان يكون الحكم مشتركاً بين الرجل والمرأة فيستحب على الرجل ان يصلي اولاً ويستحب للمرأة ان تتأخر الصلوة حتى يصلي الرجل وعدم سبقتها عليه في الصلوة ، هذا مع سعة الوقت (وامامع 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 فيأتان بالصلوة كيفما اتفق (و عن المحقق الثاني قدس سره) عدم سقوط هذا الشرط في ضيق الوقت ايضاً وانه لو كان

المكان لاحدهما تعين عليه الصلوة وسقط عن الآخر فيجب عليه القضاء ولو لم يكن لاحدهما خاصة فالقرعة ، وما افاده (قده) عجيب اذا لربط لكون المكان لاحدهما في ما ذكر ، اللهم الا ان يرجع الى لزوم منع صاحب المكان عن صلوة الآخر وانه يجب عليه الاستيثار بالمكان ويحرم عليه ايثار الآخر ؛ (وفيه) ان حكمه لا يزيد عن حكم المحبوس في المكان المغضوب حيث عرفت سابقا سقوط اشتراط اباحة المكان بالنسبة اليه فلوقلنا بوجوب منع صاحب المكان عن صلوة الآخر ومنعه عنها لم تبطل صلوة الآخر لا اضطراره الى الصلوة في هذا المكان ومما ذكرنا ظهران وجوب منعه لغو ، الا ان يقدر على منعه من الصلوة تكوينيا بمنعه من تحصيل الطهارة حتى الترابية وامام منعه التكويني من بقية الشرائط والا جزاء فغير متصور لسقوطها بالاضطرار او الانتقال الى بدلها بسببه والله الهادي الى الصواب

الفتية العاشر انه قد تقدم ان المستظهر من الروايات هو الاكتفاء في رفع المانع بتأخر المراءة ولو بان يكون مسجدها عنده موقفه ، وهل يستحب تأخرها عنه حتى بمسجدها كما في موثقة عمار التي وقع التعبير فيها بالخلف الظاهر في كونها ورائه في جميع الحالات ؛ او لا يستحب ذلك ؟ ولا يخفى ان الوهمين آتيان على كل من القول بالتحريم والكراهة غاية الامر ان من يقول باستحباب التأخر في جميع الحالات مع القول بالكراهة في اصل المسئلة يرجع كلامه الى ان للكراهة في المقام درجتين فالؤكد منها في صورة محاذاتها او تقدمها والمخففة في صورة تأخرها في غير حال السجدة واما مع تأخرها حتى في حال السجدة فلا كراهة اصلا ، وهذا هو الاقوى وان كان ظاهر الاستادام بقاءه خلافه نظر الى ان موثقة عمار المعبرة بالخلف مذيلة بقوله (ع) ان كانت تصيب ثوبه لعدم تصور اصابته ثوبه مع كونها خلفه في حال السجدة (وفيه) مضافا الى امكان ذلك في حال سجودها مع قيام الرجل لا يمكن اصابته برأسها (ح) لذيل ثوبه بل يتصور ذلك حتى في حال سجودها ايضا اذا كان ذيل ثوبه طويلا كالرداء انه لا ينحصر التعبير بالخلف بالموثقة المذيلة بما ذكر فيتمسك باطلاق الخلف الوارد في غيرها والله العالم

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

اشتراط طهارة المكان مطلقاً وهو المنقول عن علم الهدى (قده) (الثانى) اشتراط طهارة مواضع السجدة السبعة وهو المنقول عن ابى الصلاح (الثالث) عدم اشتراط الطهارة مطلقاً وهو المنقول عن الراوندى (الرابع) اشتراطها فى خصوص مسجد الجببة وعليه المشهور ، ثم انه فى صورة سراية النجاسة فهل المانع هو نفس نجاسة المكان او سرايتها الى اللباس او البدن ؟ وتظهر الثمرة فى النجاسة المعفوفة عنها فعلى الاول لا تصح الصلوة لان العفو عنها انما هو فى البدن او اللباس لا فى المكان وعلى الثانى تصح الصلوة من غير اشكال وعن فخر المحققين اختيار الاول والمشهور على الثانى ، (اذ عرفت ذلك فاعلم) ان الاقوى فى كلا المقامين ما ذهب اليه المشهور (اما فى النجاسة الغير المسرية) فلعدم نقل الخلاف فى اشتراط طهارة موضع الجببة الا عن الراوندى ومن الواضح عدم كون قوله مضراً بالاجماع هذا بضميمة ان ما عليه المشهور هو الذى يقتضيه الجمع بين اخبار الباب (وتفصيل ذلك) ان ههنا 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 او الدار او على البارية او الشاذ كونه (١) اذا كانت نجسة مع جفافها) الحكم بصحة الصلوة وعدم البأس بها (ومنها) الاخبار الدالة على جوازها فيما جففته الشمس (ومنها) الاخبار الدالة على ثبوت البأس فى الصلوة على المكان النجس الشاملة باطلاقها لصورة الجفاف كمؤثفة ابن بكير قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن الشاذ كونه 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 القدر يكون فى البيت او غيره فلا تصيبه الشمس ولكنه قديس الموضع القدر قال لا تصل عليه ، واعلم موضعه حتى تفصله ، هذه طوائف الاخبار الواردة فى المسئلة ، ومقتضى اطلاق الطائفة الاولى هو عدم مانعية النجاسة فى المكان اذا كان يابساً مطلقاً فهى دليل على القول الثالث (فان قلت) لادلالة فيها على جواز نجاسة موضع الجببة لان الطائفة الاولى بين ما عبر فيها بلفظة «فى» كصحيحة على بن جعفر عن اخيه (ع) انه سئله عن البيت والدار لا يصيبهما الشمس ويصيبهما البول ويغتسل فيهما من الجنابة ايصلى فيهما اذا جفا قال نعم ، وبين ما عبر فيها بلفظة «على» كالاخبار الواردة فى السؤال عن

(١) عن الوافى : الشاذ كونه بالفارسي الفراش الذى ينام عليه

الصلوة على البارية والشاذكونة ١ الاولى فلا دلالة لها على جواز السجود على
الموضع المتخس 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 ما ذكرته
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 ومورد استعمال كلمة « على » فى الاستلاء ولو كانت الظرفية
على غير نحو الاحاطة ويشهد على ما ذكرنا 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 المتخس 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 ما ذهب اليه الحلبي 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
تأملها 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
المترائى منه فى بادى النظر و ان كان دلالة بالمفهوم على عدم جواز الصلوة عليه
اذالم تجفقه الشمس ولو ببس هو بنفسه ، لكن بعد التأمل يظهر خلافه ، ضرورة امكان
دعوى اطلاق قوله (ع) فصل عليه الشامل لما اذا صار طبعاً 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
مطلقاً من غير دلالة على عدم جواز الصلوة عليه اذا كان نجساً يابساً فان رفعت المعارضة

بينها وبين الطائفة الاولى (واما الطائفة الثالثة) فموتقة ابن بكير ورواية 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
ايتت الاعن انصرفا الى صورة الجفاف لبعد السؤال عن الصلوة على الثوب الذي
اصابه الاحتلام مع بقاء الرطوبة المسرية (فنقول) مقتضى القاعدة هو الاخذ بالطائفة
الاولى لكونها اصح سنداً لان فيها الصحاح ، واكثر عدداً ، ومع فرض التكفوء
فالتقديم لها لكونها نصاً في الجواز و هاتان الروايتان ظاهرتان في التحريم فيرفع
اليدهن ظهورهما بنصوصية تلك الطائفة وتحملان على الكراهة ، واما صدر موتقة عمار
فلا انصاف عدم دلالة على المنع بقول مطلق ، بل امره دائرين كونه دليلاً لمذهب
ابي الصلاح او دليلاً لمذهب المشهور بل المجمع عليه من المنع عن نجاسة موضع الجبهة
ولو كان يابساً ، وذلك لامور (الاول) ان مورد السؤال هو الموضع القدر من البيت
لا المواضع المتعددة (الثاني) ظهور كون ذاك الموضع النجس قليلاً لا يمكن وقوع
بدن المصلي بتمامه عليه وذلك بقرينة قوله (ع) في ذيلها واعلم موضعه حتى تغسله ،
فان الموضع الكثير معلوم لا يحتاج الى العلامة (الثالث) ان الموتقة امرها دائرين
امور اربعة (١) ان يكون موردها خصوص وضع الجبهة على الموضع النجس (٢)
ان يكون موردها وضع الجبهة وغيرها من المواضع السبعة التي يسجد عليها (٣) ان
يكون موردها كون ذلك الموضع النجس محل اعضاء السجدة وغيرها من موضع
القدم عند القيام ومحل الجلوس في حال التشهد ونحوه (٤) ان يكون موردها كون
مطلق ذلك الموضع محل صلواته ولو لم يكن في حال صلواته مستقراً عليه (فعلى الاحتمال
الاخير) تدل على اشتراط طهارة مطلق مكان المصلي كما هو مذهب المرتضى ،
لكن يبعده كون التعبير في الجواب بكلمة (على) مع كون التعبير في السؤال بكلمة
« في » فالمدلول عن التعبير بالظرفية الى التعبير بالاستعلاء دليل على اختصاص المنع
بالصلوة عليه لا الصلوة فيه ولا يصدق الاستعلاء ابو وقوع البدن في حال الصلوة على
ذلك المكان (فيدور الامر) بين الاحتمالات الثلاثة الاول والمتيقن من بينها هو المنع
عن نجاسة محل الجبهة لانفاق تلك الاحتمالات على اثبات ذلك ، لكن الاحتمال الثالث
منها منفي بعدم القائل به فيدور الامر بين الاحتمالين الاولين ولا معين لاحدهما في
البين فلا يمكن جعلها دليلاً لقول ابي الصلاح لكن لما كانت دلالتها على اعتبار مسجد

الجنبه متيقنة فيقيد بها الاطلاقات الدالة على الجواز ويصير الحاصل بعد التقييد هو عدم اعتبار الطهارة في المكان مع جفافه الاموضع الجنبه وهذا هو المختار الموافق للمشهور (ولو نوقش) فيما استظهرناه من الموثقه وقيل بظهورها في ثبوت البأس مطلقا فيكون حالها حال روايتي ابن بكير فتقدم الطائفة الاولى عليها بملاك تقدمها عليهما ، و (ح) فلا بد من تقييد اطلاق الطائفة الاولى بالاجماع على عدم جواز السجود بمعنى وضع الجنبه على المتنجس ولو كان يابسا فالمطلقات بضميمة الاجماع المذكور مثبتة للمدعى ، فالمسئلة صافية بحمد الله (بقى الكلام) فيما اختاره الفخر (قدس) من اشتراط طهارة المكان عن النجاسة المسرية مطلقا حتى عن المعفوة في اللباس والبدن (وما يمكن الاستدلال له) هو قوله (ع) في صحيحة علي بن جعفر « اذا بيست فلا بأس » وقوله (ع) في موثقه عمار « اذا جفت فلا بأس بالصلوة عليها » وتقريب الاستدلال ان نفى البأس في كلامه (ع) وقع مشروطا باليبس والجفاف ومقتضى مفهـوم الشرط ثبوت البأس عند عدم الجفاف مطلقا ، سواء كانت النجاسة معفوا عنها ام لا ، واختصاص مورد السؤال بالنجاسة الغير المعفوة عنها لا يوجب خصوصية في الجواب (ولا يخفى ما فيه) فان صحته موقوفة على كون اعتبار الجفاف واليبس موضوعيا لا طريقيا لا لاجل عدم السراية الى اللباس والبدن ، وهو ممنوع لظهورها في الطريقة ولولا لاجل ارتكاز ذلك وكون الموضوعية بعيدة عن مصاغها ؛ ولو فرض الشك في كون ذلك على وجه الموضوعية او الطريقة فالمرجع في النجاسة المعفوة عنها هو البرائة لاجمال الدليل في اعتبار الجفاف موضوعيا المقتضى لحصول الشك في مانعية هذه النجاسة فيحكم بعدمها بمقتضى البرائة فالاقوى ما عليه المشهور من كون اشتراط الجفاف من جهة عدم سراية النجس الى ما يشترط فيه الطهارة

(مسئلة) اختلفوا في كراهة الصلوة بين القبور وحرمتها كما انهم اختلفوا في تحديد ذلك و انه هل الموضوع للحرمة او الكراهة هو كون القبور على الجوانب الاربعة للمصلى ؛ او كونها على جانب واحد ؛ 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 تعقبه بما يتفرع عليه (فنقول) ان ههنا عناوين كلها وقعت موضوعة للحكم (احدها) الصلوة الى القبر بان يجعل القبر في جانب

قبلة المصلي (وثانيها) الصلوة بين القبور والظاهر هو الاكتفاء في صدق هذا العنوان بكون القبور على جانبيه (اليمين واليسار) او (الامام والخلف) لا بان يكون القبور على احد جانبيه وقدامه فقط او على احدهما وخلفه كذلك (نعم) لا يتوقف صدق هذا العنوان على كون القبور في جميع جوانبه ، ولعل من اعتبر فيه ذلك قد اشتبه ذلك بالعنوان الثالث الاتي وهو وهم ، كما انه لا يصدق على ما اذا كان القبر في جانب واحد ومنشأ توهم الاكتفاء به هو الخلط بينه وبين العنوان الاول (وثالثها) الصلوة في المقابر والمراد بها المكان المعدلدفن الاموات فيه مع عملية الدفن في الجملة لا مجرد اعداده للدفن ولولم يدفن فيه احد وقد تجتمع العناوين الثلاثة كما اذا صلى في المقابر مع كون القبور على جوانبه او كونها امامه وخلفه حيث يصدق الصلوة الى القبر وبين القبور ، وقد يتحقق العنوان الاول دون الاخيرين كما اذا كان قدام المصلي قبر في غير المقابر ، وقد يتحقق العنوان الثاني فقط كما اذا صلى في غير المقابر مع وجود قبر عن يمينه وقبر عن يساره ، وقد يتحقق العنوان الثالث فقط كما اذا صلى في المقابر بحيث كانت القبور على يمينه فقط او على يساره فقط او خلفه ولكن بحيث لم يخرج عن حدود المقابر بمعنى صدق وحدة المكان ، هذا تمام الكلام في بيان الموضوع ، واما حكمه (فنقول) المشهور بين الاصحاب هو الكراهة في جميع العناوين الثلاثة ، وذلك لورود اخبار مطلقة دالة على نفي البأس اما مطلقا كخبر علي بن يقطين عن ابي الحسن عليه السلام وفيه السؤال عن الصلوة بين القبور هل تصلح قال (ع) لا بأس ، واما مقيداً بعدم جعل القبر قبلة ، مثل صحيحة ابن خلد عن الرضا (ع) وفيه قال (ع) لا بأس بالصلوة بين المقابر ما لم يتخذ القبر قبلة وصحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام ، قال قلت له الصلوة بين القبور قال صليين خلالها ولا تتخذ شيئاً منها قبلة ، (والظاهر) كون المراد من اتخاذ القبر قبلة المنهى عنه هو جعله بمنزلة الكعبة لا مجرد كونه امامه لظهور الفرق بين التعبير بما في الروايتين وبين التعبير بجعل القبر امامه و (ح) فهذان الخبران ايضاً يدلان على جواز الصلوة مع تحقق العناوين الثلاثة المتقدمة (فما في الحقائق) من القول بالحرمة اذا كان القبر امامه بدعوى ظهور الخبرين في مجرد كون القبر امام المصلي فيقيد بهما اطلاق خبر علي بن يقطين المتقدم (واضح الضعف) ثم ان ههنا اخبار اخر دالة على النهي عن الصلوة بين القبور اماماً مطلقاً ايضاً ، مثل ما في حديث المناهي ، او مقيداً بما اذا لم يكن بينه وبين القبور

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

اللفظي لا يدل على شرح المراد من القرينة (و مما ذكرنا ظهر) فساد تخيل كون التعارض بين المطلق و المقيد من تعارض الظاهر والظاهر 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 في كل دليل حاكم مع الدليل المحكوم وذلك لكون المقيد قرينة على المراد من المطلق (ففي المقام) مع كون خبر عمار مقيداً واخبار نفى البأس مطلقة لا يمكن رفع اليد عن ظهور المقيد في عدم الجواز بحمله على الكراهة و ابقاء اطلاق المطلقات على حالها بل لا بد من العكس برفع اليد عن اطلاق نفى البأس وتقييده بما في رواية عمار من كون البعدين المصلي وبين القبر عشرة اذرع مع ابقاء عدم الجواز فيها على ظهوره في الحرمة (قلت) ما ذكرته من كون المقيد قرينة على المراد من المطلق حق لاسترة فيه لكن انطباق ذلك على المقام ممنوع (اما اولاً) فلم يدر جريان حديث الاطلاق والتقييد بين موثقة عمار وبين صحيحة زرارة المعبر فيها بلفظ « صل بين خلالها » لعدم صدق هذا العنوان (اعني الصلوة بين خلال القبور) فيما كان الفصل بين المصلي وبين القبور من كل من الجوانب الاربعة عشرة اذرع كما لا يخفى بل سياق الصحيحة يابى عن تقييدها بالموثقة فهي صريحة في عدم البعد من القبور واشتراط عدم البأس بمجرد عدم اتخاذ القبور قبلة و (ح) فتكون هي قرينة على التصرف في موثقة عمار بحملها على الكراهة (واما ثانياً) فبمنع كون الاستثناء في موثقة عمار متصلاً بل الظاهر انه منقطع وانه قد ذكر لبيان تحديد معنى « البين » المذكور في السؤال كما في مثل تحديد الكثرة في الماء بكونه كراً او تحديد الخروج عن عنوان المسافر باقامة عشرة ايام مسع القصد و بثلاثين يوماً مع عدمه (وتوضيح ذلك) ان الحكم الشرعي في مسألة المسافر مترتب على المسافر الواقعي ولكن لما لم يعلم تحديده وانه هل يبقى هذا العنوان باقامة عشرة ايام في مكان اولاً ، كان بيان الشارع تحديداً له وان اقامة العشرة مخرجة عن عنوان المسافر كمضي ثلثين يوماً وهذا كما في تحديده تحقق السفر بشمانية فرائض ، وهكذا الكلام في الكثرة الموضوعة لعدم انفعال الماء حيث ان الشارع حدها بمقدار الكر فجعل الكثير في مرتبة الكر موضوعاً لعدم الانفعال وكذا فيما نحن فيه يكون الحكم مترتباً

على الصلوة بين القبور ورواية عمار قد حدد فيها هذا الموضوع باقل من عشرة اذرع و لا يصدق هذا العنوان فيما كان الفصل بالعشرة لانه تجوز الصلوة مع صدق ذلك العنوان (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 وبين الموثقة التباين لا الاطلاق والتقييد ولما كانت الدالة المجوزة نصاً فى الجواز وجب رفع اليد لاجلها عن ظهور الموثقة فى التحريم (و اما ثالثاً) فلان ما ذكرت من تحكيم ظهور القرينة على ظهور ذبيها 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 الموثقة او الامر بالعكس ؟ (فقول) ان هيها جملة واردة فى اخبار الباب (احدها) الجملة الدالة على عدم البأس (وثانية) الجملة الدالة على عدم الجواز اعنى قوله (ع) لا يجوز ذلك (وثالثها) جملة الاستثناء ، فلا بد (ح) من ملاحظة الجملتين الاولىين 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 بينهما وبين القبور عشرة اذرع واذا كانت الثانية قرينة على الاولى كان اللازم حمل نفى البأس على معنى لا يعارض ابقاء عدم الجواز فى معنى الحرمة فيكون الاستثناء (ح) استثناء عن حكم الحرمة وفى كلتا صورتين لا يخرج الاستثناء عن معناه من الاخراج عن الحكم السابق غاية الامر حصول الفرق فى المستثنى منه وانه فى الاولى حكم تنزيهى وفى الثانية حكم تحريمى اذا عرفت ذلك (فلاشكال) فى كون جملة لا بأس قرينة لتعيين المراد من جملة لا يجوز و ذلك لعدم بقاء معنى لعدم البأس مع ابقاء عدم الجواز على ظهوره فى التحريم بخلاف العكس ومنشأ ذلك هو ما ذكر فى اصل الاشكال من ان التعبد بظهور القرينة بنفسه دليل على رفع اليد عن ظهور ذبيها وهذا المعنى ينطبق فى المقام على جملة « لا بأس » فان التعبد بظهوره بمدلوله اللفظى يدل على رفع اليد عن ظهور عدم الجواز فى التحريم و اما التعبد بظهور عدم الجواز فليس دليلاً على رفع اليد عن ظهور عدم البأس لعدم صلاحيته لذلك بل ارادة ظهوره واقعاً ملازم لعدم ارادة ظهور

عدم البأس و هذا غير كاف فى ملاك كونه قرنية (فظهر ان الاقوى) هو القول بالكراهة وان القول بالتحريم ضعيف (و هل التحريم) على القول به نفسى او غيرى ؟ الظاهر هو الثانى لما تقدم مراراً من ظهور الاوامر والنواهى الواردة فى المركبات فى كونها غيرية وان المهية المطلوبة مقيدة بوجود متعلقاتها او بعدمها فيستفاد المانعية من النهى فى المقام ثم ان الكراهة بناء على الاختار ترتفع بوجود حائل بين المصلى و بين القبور لارتفاع معنى « البين » بوجود الحائل ولا يحتاج فى رفع الكراهة معه الى قيام دليل غير ما ذكرنا

تنبيهه ، لا يخفى ان هذا كله فى غير قبور المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين ، و اما فى قبورهم (ص) فالاقوى عدم الكراهة بالنسبة الى عنوان الصلوة الى القبر وذلك لما ورد من الرخصة فى الصلوة خلف قبورهم بحيث يكون القبر بين يديه بل و فضيلة ذلك ، لكن تلك الاخبار المرخصة مطلقة لا بد من تقيدها بما لم يتخذ القبر قبلة كالكعبة والا كان ذلك حراماً ، فهذهنا طوائف من الاخبار (الاولى) المطلقات الدالة على كراهية الصلوة الى القبر (الثانية) ما يقيد تلك المطلقات بغير قبور المعصومين سلام الله عليهم (الثالثة) ما يقيد الطائفة الثانية بما اذا لم يتخذ القبر قبلة ، وقد ورد فى بعض اخبار المسئلة بدل جعل القبر قبلة « جعل القبر مسجداً » وفيه احتمالات (الاول) ان يكون المراد ان يجعل القبر موضعاً للمجبهة عند السجود (وهذا الاحتمال بعيد) لعدم الاشكال فى جواز السجود على التربة الحسينية على مشرفها صلوات الله ومع جوازه فلا فرق بين كون التربة على نفس القبر او اتخذت منه للمسجدة عليها فى موضع اخر ، واذا جاز السجود عليه جاز ذلك فى غيره لعنم الفصل وللإطلاقات الدالة على جواز السجود على الارض بل و خصوص ماورد من فضل السجود على تربة قبورهم ايضا (الاحتمال الثانى) ان يكون المراد منه ان يجعل القبر محلاً للصلوة بان يصلى عليه كالمسجد ، و هذا مما لا اشكال فى حرمة لكونه موجباً لتوهين القبر (الثالث) ان يكون المراد منه ما يسجد عنده و هذا مما لا اشكال فى جوازه بل رجحانه لكون قبورهم من البيوت التى اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه (الرابع) ان يكون المراد منه ان يسجد اليه ، وهو ايضا يحتمل وجوهاً (فمنها) ان يكون القبر بين يديه مما يلى القبلة من غير التفات من المصلى اليه (ومنها) ان يكون للمصلى عناية اليه بان يتبرك بالصلوة اليه ويجعله وسيلة الى قبول صلواته (ومنها) ان يجعل القبر

قبلة بان يتوجه اليه والى الكعبة معاً فيكون جعله مما يلى القبلة ليصلى اليهما (ومنها)
 أن يجعل القبر قبلة كيفما كان من غير أن يجعل الكعبة قبلة فيصلى اليه ولو مستديراً
 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 »

(مسألة) 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) والا قوى 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 التوفيع عن الحجة عجل الله فرجه ، وفيها « اما الصلوة فانها خلفه ويجعل
 القبر امامه ولا يجوز ان يصلى بين يديه ولا عن يمينه ولا عن يساره لان الامام لا يتقدم
 ولا يساوى » وفى دلالتهما على التحريم تأمل بل منع (وتوضيح ذلك) ان الاصحاب
 قد استدلوا بقوله (ع) لان الامام لا يتقدم (تارة) لاثبات حكم المقام (واخرى)
 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 اجنبياً عن المقام اللهم الا ان يكون المراد منه معناه الاعم
 الشامل للامام المعصوم وامام الجماعة وليس ببعيد (١) (وكيف 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 ارادة 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 متابعتها وهو المراد من قوله تعالى « لا تقد موايين يدى الله ورسوله » ، وهذا المعنى لا يناسب وقوع التعليل به فى المقام (الثانى) التقدم فى المكان بالمشى او بالجلوس او الوقوف مقدماً عليه او على قبره فى الصلوة وغيرها ، 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 لا يستفاد منه التحريم لكونه حكماً 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 ومما ذكرنا ظهر عدم تحريم مساوات قبورهم (ع) فى الصلوة لعدم مايدل عليه سوى رواية الاحتجاج وهى مضافاً الى ما تقدم من كون الحكم ادبياً ، لا يمكن التمسك بها (اما اولاً) فلكونها مرسله غير مذكورة فى المجامع الاربع مع عدم انجبارها بعمل الاصحاب وهذه 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 وكذا غيرهم 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) لا يخفى ان مجرد كون الحكم وارداً فى مقام الادب لا يوجب عدم كونه الزامياً فان من الاحكام الادبية ما يجب مراعاته كحرمة رفع الصوت على صوت النبى (ص) والجهر بالقول له المنهى عنهما فى الاية الشريفة وكذلك الادب التى يكون عدم رعايتها موجبةً للفتك بالنسبة اليهم صلوات الله عليهم و (ح) فلا دليل فى كون الحكم فى المقام ادبياً على رفع اليد عن ظهور (لا يجوز) فى التحريم (فتبصر)

(٢) لا يخفى ان رواية الاحتجاج لا دليل على كونها مرسله لاحتمال كون الطبرسى قد نقلها عن كتاب الحميرى واما معارضتها مع مادل على استحباب الصلوة عند الرأس ففيه انه لا صراحة فى تلك الدالة على جواز التساوى للقبر الشريف لصديق ذلك مع التأخر قليلاً 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 او عن شماله المذكور فى رواية التهذيب لما عرفت من انه قابل للحمل على التأخر بقدر لا يصدق 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 النواهي فى العركبات فى الغيرية كما تقدم مراراً (وهل الحكم تحريماً او تنزيهاً) شامل للصندوق المنصوب على القبر الشريف اولاً ؛ الظاهر هو الشمول لصدق القبر عليه اولاً ووجوده فى زمن العسكرى عليه السلام (على ما قيل) ثانياً 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

(مسألة) يعتبر فى موضع الجبهة بعد ما تقدم من اعتبار طهارته ، ان يكون ارضاً او نباتاً او قرطاساً فالكلام هنا يقع من جهات (الاولى) انه لا اشكال فى صحة السجود على الارض اذالم 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 مطلقاً 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 واما يطلق على بعض الاحجار كحجر المرمر ونحوه والاحجار الكريمة كالياقوت والفيروزج والزبرجد ونحوها ، وقد يشبهه عندهم اطلاقها على بعض الاحجار ، ولكن لا يخفى عليك انه ليس فى ادلة المسئلة ما يدل على المنع من السجود على المعدن بعنوان كونه معدناً بل الوارد فيها هو المنع عن بعض مصاديقه كالملح والقيز (فنقول) ان من المعدن ما يكون خارجاً عن اسم الارض عرفاً ومنه ما لا يكون كذلك وما ورد فى الاخبار من المعادن التى لا يجوز السجود عليها كلها خارجة عن اسم الارض بل قد يشهد بعض الاخبار بان هذا هو الملاك فى عدم الجواز فيها ، مثل ما ورد فى الصحيح عن ابي الحسن عليه السلام انه كتب الى بعض اصحابه لاتصل على الزجاج وان حدثتك نفسك انه مما انبتت الارض ولكنه من الملح والرمل وهما ممسوخان ، (فلا بد اولاً) 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 طلقت فى مقابل السماء فهى عبارة من مجموع هذه الكرة

من بسائطها ومرتباتها 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 الاولى 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 كالملاح وهذا خارج عن اسم الارض بلا شبهة ، وبعضها غير بارزة لا بد فى اخراجه من حفر الارض وهذا على قسمين (احدهما) ما يكون الجوهر المعدنى مباناً فيه وهذا كالملاح فى عدم جواز السجود عليه (الثانى) ما لا يكون الجوهر مباناً بل يستخرج منها بعلاج و ذلك مما يشك فى جواز السجود عليه ، والشبهة راجعة فى هذا القسم وفى حجر المرمر وطين الغسل ونحوه الى الشبهة المفهومية لرجوع الشك الى الشك فى سعة دائرة معنى الارض وضيقه كما فى الماء حيث يشك فى اطلاقها على بعض المايعات كماء الزاج والكبريت مثلاً وسيأتى 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 ما يعم تغير الصورة العرضية مع بقاء الحقيقة كما فى الخزف ؟ الظاهر ايكال ذلك الى العرف (و اما الحكم فى موارد الشك) ففي 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 بما فيها وما عليها وكان ما خرج بالدليل عن حكم جواز السجود عليه تخصيصاً لا تخصصاً ففي مورد الشك فى المخصص كان المرجع هو الدليل الاجتهادى اعنى عموم ما دل على جواز السجود على الارض ، واما فى الشبهة المصدقية فلا اشكال فى عدم جواز السجود عليه لعدم جواز التمسك بعموم العام و (ح) فالعمدة هو البحث فى موضعين (الاول) فى حجر المرمر وطين الغسل و نحوه (الثانى) فى الطين المطبوخ (اما البحث فى الاول) فالظاهر كما عرفت هو رجوع الشك فيه الى الشبهة المفهومية والمرجع فيها هنا البرائة (بتقريب) ان مرجع

الشك فى المقام الى الشك فى الشرطية للمأمور به من جهة اجمال النص ، والقدر المتيقن مما جعل شرطاً فى صحة الصلوة هو السجود على غير ما خرج عن اسم الارض قطعاً كالبلور والذهب والفضة وامثال ذلك فيرجع فى ماسوى ذلك الى البرائة (فان قلت) الشك هنا فى الفراغ بعد القطع بالاستتغال فالمرجع فيه هو الاحتياط وذلك لقيام الدليل على اشتراط السجود على الارض فاذا شك فى مثل المرمر انه منها اولاً فلا يجوز السجود عليه لعدم القطع بالفراغ عن مائت التكليف به من السجود على الارض (قلت) هذا انما يصح فى الشبهة المصدقية كما لو شك فى كونه من الارض لظلمة ونحوها واما فى المقام مفاترض 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 مثلاً وتردد العادل بين خصوص مجتنب الكبائر او الاعم منها والصغائر فليكون التكليف متعلقاً بالمفهوم المرددين الاقل والاكثر فالقدر المتيقن شرطيته هو خصوص مجتنب الكبائر واما اجتناب الصغائر ايضاً فشرطيته مشكوكه فيرفع اعتبارها باصلة البرائة ، (والسرفى ذلك) ان مفهوم العدالة ليس معتبراً بما هو مفهوم حتى يكون الشك فى سعة دائرتها وضيقها الى الشك فى المحصل ، بل انما هو ماخوذ به هو منطبق على افراذه المحققة والمقدرة والشك فيها سعة وضيقاً راجع الى الشك فى سعة دائرة الماخوذ شرطاً وضيقها فيرجع فيه الى البرائة ، (وهكذا الكلام) فيما نحن فيه فان الارض شرط فى صحة السجود بماهى مرآت الى ابعاضها واجزاؤها 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 مشكوكه فيرجع فى شرطية المشكوك الى البرائة كما هو الشأن فى كل ما يشك فى شرطيته من جهة الشبهة المفهومية (فان قلت) ما ذكرته من جريان البرائة فيما اذا شك فى الشرطية من جهة الشبهة المفهومية امر مسلم لا كلام فيه ، لكن الاشكال فى المقام فى جريانها من وجه اخر ، وهو ان القيد الماخوذ فى الشئ مطلقاً سواء كان وجودياً او عدمياً اما ان يكون قيداً ذهنياً متحد الوجود مع المقيد فى الخارج ؛ واما ان يكون قيداً له فى الخارج غير متحد معه فيه ، فالاول كالجنس والفصل وضابطه مالا يحتاج فى بيان القيد الى مؤنة زائدة بل يكفى التعبير عن المقيد

فى اثبات القيد كما يعبر عن الحيوان الناطق بالانسان لاتحاد القيد و المقيد خارجاً وضابط الثانى هو ما يحتاج فى بيان القيد على تقدير دخله فى المكلف به الى مؤنة زائدة كالايان بالنسبة الى الرقبة فالقيد هنا كما انه ثبوتاً متغاير الوجود فى الخارج مع المقيد كذلك فى مقام الاثبات كما ان مقام الثبوت مطابق مع مقام الاثبات فى القسم الاول ايضاً (اذا ظهر ذلك فنقول) لا اشكال فى جريان البرائة فى القسم الثانى لكون اعتبار الخصوصية امراً زائداً عن اعتبار اصل الطبيعة فمع الشك فى اعتبارها يحكم بعدمه بالاصل عقلاً ونقلاً ، واما فى القسم الاول فلما جرى للبرائة لان اعتبار القيد فيه ليس اعتباراً زائداً ثبوتاً ولا اثباتاً حتى يقال بانه يحتاج الى مؤنة زائدة فيرفع بالاصل (وما نحن فيه من قبيل الاول) لان المفهوم من الارض لو كان بمعنى لا يشمل مثل المرمر ونحوه لا يكون خصوصية كونه غير المرمر مما يحتاج الى مؤنة زائدة فى اعتبارها بل هى معتبرة بعين اعتبار مفهوم الارض اذ المفهوم منها متحد الوجود مع تلك الخصوصية كما انه لو كان بمعنى يشمل المرمر ونحوه لا يحتاج فى صدقه عليه الى اعتبار زائد (نعم) لوقلنا بان مفهوم الارض عام يشمل جميع اجزائها من المعادن وغيرها وان خروج بعض المعادن انما هو خروج حكمى لا موضوعى امكن كون المقام من قبيل القسم الثانى لوقلنا بعدم جواز التمسك بالعموم فى الشبهة المفهومية للمخصص وان المرجع هو الاصل العلمى فيكون المقام مجرى البرائة لكون خروج ما خرج عن العام باعتبار زائد ومؤنة زائدة ولكن قد تقدم ان خروج ما خرج ليس الا خروجاً موضوعياً لا حكمياً (قلت) الجواب اما اولاً بالنقض بغير واحد من موارد الشبهة المفهومية اذ كثيراً ما تكون من قبيل القسم الاول كما فى قوله اكرم عالماً عادلاً وتردد العدالة بين اجتناب خصوص الكبائر او الاعم منها ومن الصغائر حيث ان اعتبار اجتناب الصغائر فى معنى العدالة لا يحتاج الى مؤنة زائدة عن اعتبار اصل العدالة فيختص موارد الشبهة المفهومية على هذا بما اذا كان الاجمال فى طرف الحكم لا الموضوع بان لم يكن السولى فى مقام بيان تمام ماله الدخل فى الامور به وكان فى مقام الاهمال وهذا كما ترى لا يلتزم به احد من القائلين بالبرائة ، (واما ثانياً) فبالحل فان المفاهيم الحاكية عن الافراد الخارجية ليست على وتيرة واحدة فى حكايتها عنها (فان منها) ما يكون امراً بسيطاً مجرداً منتزعاً عما هو منشأ انتزاعه فى الخارج وذلك كالصعيد فان مفهومه امر بسيط وحادنى منتزع

عن منشأه سواء كان منشأه مطلق ماعلى وجه الارض او خصوص التراب الخالص
فعلى تقدير كونه منتزعا عن مطلق ماعلى وجه الارض فالذى يسبق 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 مر كبا من امرين او امور
فالذى يسبق منه فى الذهن عبارة عن نفس ذلك الامر المركب على نحو تركيبه
الاعتبارى او الخارجى كالعلة 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 ما ذكر فى الاشكال من عدم جريان
البرائة لكون الاجزاء تحليلية ومتعلق التكليف فيه امر بسيط والشك فى سعة دائرته
وضيقها يرجع الى الشك فى المحصل لافى اصل التكليف لكون متعلقه امراً مجرداً
وعنواناً بسيطاً (واما القسم الثانى) فالمرجع فيه البرائة لتركب المتعلق فى الذهن
فيكون الشك فى اعتبار جزء زائد او قيد زائد شكاً فى اصل التكليف لافى الامثال
وقد تقدم ما يناسب ذلك فى مسألة اللباس المشكوك (اذا عرفت ذلك) فهل المقام من
قبيل الاول والثانى ؟ الظاهر كونه من قبيل الثانى لان مفهوم الارض على تقدير
كونه بمعنى لا يشمل المرمر ونحوه فلا بد فى عالم الوضع والاستعمال من اعتباره بمعنى
مقيد بعدم كونه من المرمر ونحوه وكل تقييد بامر عدمى 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 بل انظر الى قيوده بل لابد من اعتبار الشئى
المقيد بالعدم بمعنى تعلق للحاظ الى ذلك المجموع و(ح) فيصير المقيد مع قيده العدمى
ملحوظاً فى الذهن فاذا شك فى تقييد الشئى بامر عدمى فيكون لحاظ اصل الشئ معلوماً
وانما الشك فى لحاظ ذلك القيد العدمى معه فيرجع الشك الى اصل للحاظ والتكليف
فيكون من قبيل دوران الامر بين الاقل ولاكثر الارتباطين والمرجع فيه البرائة
(هذا كله) حال الشك بالنسبة الى المرمر وطين الغسل ونحوه (واما الاحجار
المعدنية) كحجر الذهب والفضة فما كان الجوهر المعدنى فيه بارزاً بحيث يصدق

عليه ذلك المعدن لاعنوان الحجر ولا عنوان الارض فلا يجوز السجود عليه ومالم يكن كذلك بل كان الجوهر المعدنى فيه كامناً لا يتبرز الا بالعلاج فيصح السجود عليه (و الضابط) فى تمييز القسمين هو ما افاده صاحب المناهج (قدس) من ان ذلك الحجر المعدنى اذا كان بحيث لو فرض كرة عظيمة بقدر الارض يقال عليها انها كرة ارض اخرى فهذا ما يصح السجود عليه واذا كان بحيث لو فرض فيه ذلك لم يصح اطلاق كرة الارض عليه اصلاً بل يقال انها كرة الذهب او الفضة او الفيروزج مثلاً فهذا مما لا يصح السجود عليه

(واما الكلام فى جواز السجود على الطين المطبوع) فلا ينبغي الاشكال فى عدم الجواز على مثل الزجاج والبلور والظروف الصينية الموهة بلعاب مخصوص وكذلك ما يسمى بالكاشى ، لخروجها عرفاً عن اسم الارض ولصدق المسخ فيها الوارد فى عنوان الحديث المتقدم ولعل النورة بعد الطبخ ايضاً كذلك كما ورد النهى فى الحديث عن السجود على الساروج (واما الخزف والاجر) مما لم يزد فيه الا كونه مطبوخاً ولا تر كيب فيه من الاجزاء المعدنية كالملاح ونحوه فمع الشك فى صدق اسم الارض عليه واحتمال خروجه عن صدقها عليه من جهة الشك فى تحقق الاستحالة المعتمدة 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 والمفروض 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 عرفاً لا اثر شرعى له ، وان كان المراد اثبات الطريقة للتسمية العرفية المستصعبة ففيه ما عرفت من عدم وقوع التعبد بما هو من الامور الوجدانية فيصير الكلام نظير استصحاب الحجية الذى ثبت فى محله عدم جريانه لعدم كون الشك فيها قابلاً لوقوع التعبد فيه ، وهذا بخلاف ما لو شك فى استحالة حقيقة الشئ كما لو شك فى استحالة الكلب ملحقاً 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 اجمالاً فالتحقيق هنا عدم صحة الاستصحاب الموضوعى (واما الاستصحاب الحكمى) اعنى جواز السجود عليه فالظاهر جريانه ، فيقال كان هذا المطبوع 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 ولولم 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 اذالم يجر فى السبب (قلت) الموضوع محرز فى المقام وهو هذا الوجود الخارجى فان عنوان الارض انما هو موضوع باعتبار حكايته عن الخارج فنفس ذلك المحكمى عنه الخارجى المتحد مع عنوان الارض المعلوم انطباق ذلك العنوان عليه قبل الطبخ كان مما يجوز السجود عليه فمع الشك يصح استصحاب الجواز (ح) فلا ينتهى الامر الى اجراء البرائة حتى يستشكل عليه بما قدمناه (فتلخص) ان الاظهر جواز السجود على مثل طين الغسل وحجر المرمر والخرف والاجرو نحو ذلك مما يشك فى صدق اسم الارض عليه ولكن الاحتياط لا ينبغي تركه

(الجهة الثانية) فى البحث عن جواز السجود على ماتنبت فى الارض ، ولا اشكال فى جواز السجود عليه فى الجملة لورود ذلك فى الاخبار المستفيضة وانما الكلام فى مسائل (الاولى) هل الحكم شامل لما ينبت على وجه الماء كالخضرة التى تعلو المياه الراكدة فى البركة ومثل ماتنبت على وجه الماء على الاجزاء الارضية التى تقع على الماء بسبب الريح (على 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 ابي جعفر عليه السلام « لا بأس بالصلوة على البوريا والخضفة و كل نبات الاثمرة ، ومن اضافته فى غير واحد من الاخبار الى الارض الظاهرة فى التقييد (الثانية) انما يجوز السجود على النبات اذالم يكن ما كوكأ ولا ملبوساً (وهل المراد) من المأكول هو المأكول الفعلى بمعنى ما لا يحتاج فى اكله الى علاج ؟ او المراد المأكول بالقوة القريبة من الفعل ؟ او ما اعده الله تعالى للاكل ولولم يؤكل ؟ وجوه ، لاسبيل الى الاول

بقريئة ورود التعبير بالحنطة والشعير فيما لا يجوز السجود عليه فى حديث الاربعاء ، كما انه لا محصل للوجه الثانى لاختلاف درجات القرب الى فعلية الاكل باختلاف الانظار فالمتعين هو الوجه الاخير فكل ما اعدده الله سبحانه لا كل عبادته ولو عند المرض فهو مأكول فيشمل العقاقير التى تجعل فى الادوية ومثل الثمار قبل او ان قطافها ولو كانت فى الاكام ، (وربما يستشكل) فى الطلع لعدم اعداده للاكل بل هو معد لان ينقلب الى ما بعد الاكل (وان كان ربما يجاب عنه) بكون الطلع بنفسه مأكولا للتداوى (وكيف كان) فلا إشكال فى عدم شمول المأكول لما يؤكل فى المخصصة مما ليست معدة لا كل الانسان فلا يقاس بباب عقاقير الادوية التى ليست بالحكمة فى خلقها الا لاجل اكلها بعنوان الدواء عند المرض وهذا بخلاف علف الدواب فانها خلقت لحكمة تغليفها وان اتفق اكلها للانسان عند الضرورة فالعقاقير عند المرض انما تصرف فيما خلقت لاجله ، وعلف الدواب فى حال المخصصة تصرف فى غير ما خلق لاجله لعدم خلقها لا كل الانسان فى المخصصة (وبالجمله) فالضرورة لا توجب صدق اسم المأكول على ما يؤكل عند ها كما ان الميتة وما يحرم اكله لا تصير ما كولة بمجرد جواز اكلها عند الضرورة (وهل يشترط) فى تحقق عنوان المأكول كونه مما يؤكل فى جميع البلدان ؟ او يكفى ذلك فى بعض البلدان ؟ الظاهر هو الثانى بعد ما عرفت من كون معنى المأكول هو ما اعدده الله لذلك (نعم) لاعتبارها بكل بعض الناس ما يتنفر عنه طباع عامتهم نظير اللحم النى المأكول عند بعض حيث لا يصح بذلك عده فى ما يأكله الناس (المسئلة الثالثة) مقتضى ما تقدم من خبر ابن مسلم الذى ورد فيه استثناء الثمار عدم جواز السجود عليها حتى غير المأكول منه وقد مثلوا له بشرة 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 مضافا 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 ملبس وفى بعضها بعنوان القطن والكتان ، وقد اختلفوا فيه ، فالمشهور على عدم الجواز فى الملبوس مطلقا وذهب المرتضى (قده) الى الجواز مطلقا ومال

اليه المحقق (قدّه) فى الاعتبار على كراهية ، وقيل بالتفصيل بين المنسوج وغيره فممنوع فى الاول دون الثانى ، (والا قوى ماعليه المشهور) لكونه مقتضى الجمع بين اخبار المسئلة فلا بأس بنقل الاخبار الواردة فى المقام وتوضيح ما يستفاد منها (فنقول) والله التوفيق (منها) صحيح حماد بن عثمان عن الصادق عليه السلام قال سمعته يقول - ول السجود على ما انبتت الارض ، الاما كل اولبس (ومنها) صحيح هشام بن الحكم عنه (ع) قال له اخبرنى عما يجوز السجود عليه وعمالا يجوز السجود عليه ، قال (ع) السجود لا يجوز الاعلى الارض او على ما انبتت الارض الاما كل اولبس ، فقلت له جعلت فداك ما العلة فى ذلك ، قال (ع) لان السجود هو الخضوع لله عز وجل فلا ينبغي ان يكون على مايؤكل و يلبس لان ابناء الدنيا عبيد ما يأكلون و يلبسون (الحديث) وربما يتوهم دلالة الروايتين على خصوص الملبوس بالفعل وهو المنسوج للتعبير فيهما بصيغة الماضى (و هو توهم فاسد) لما سياتى من الروايات التى وقع التعبير فيها بالقطن والكتان الشاملين لما قبل النسيج مضاعفاً الى ان الظاهر انسلاخ الفعل هنا عن معنى الماضى بل المعنى المقصود هو صرف اسناد الملبوسية الى الشئ ، و لذا ورد التعبير فى ذيل حديث هشام بصيغة المضارع (فراجع) (وبالجملة) فلا اقتصار على الملبوس الفعلى كالأما كول الفعلى لا وجه له (ومنها) خبر الفضل قال قال ابو عبد الله عليه السلام لا يسجد الاعلى الارض او ما انبتت الارض الا القطن والكتان ، وفى معناه خبر الاعمش الا انه زاد فيه استثناء المأكول ايضاً ، ولكن هتار وايتان تدلان بظاهرهما على جواز السجود على القطن والكتان (احديهما) خبر داود الصرمى قال سألت ابالحسن الثالث عليه السلام هل يجوز السجود على القطن والكتان من غير تقية فقال جائز (والثانية) مكتوبة ابن كيسان قال كتبت الى ابي الحسن الثالث (ع) استئله عن السجود على القطن والكتان من غير تقية ولا ضرورة فكتب الى ، ذلك جائز و دلالتهم على مذهب المرتضى (قدّه) ظاهرة لكنهما متروكان بضعف سندهما و معارضتهما مع ما تقدم من الاخبار المانعة وقد عرفت ان فيها الصحاح سيما خبر هشام الذى ورد التعليل فيه الموجب لقوة ظهوره فى التحريم فلا بد من حملهما على التقية لموافقتهما للعامة لو وصلت النوبة الى اعمال المرجحات (فان قلت) لا مجال للحمل على التقية مع ما فى السؤال من تصوير المسئلة فى غير حال التقية (قلت) فرق بين

الفتوى عن تقية وبين الامر بالتقية والمقام من قبيل الاول فاذا اقتضى المقام الفتوى بما يوافقهم للتقية منهم كان الحكمة فى موافقتهم ولوسطل 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 القليل (اعنى من قبيل التباس الامر) هذا مضافاً الى التقييد فى خبر على بن يقطين بحال التقية ، قال (ع) لا بأس بالسجود على الثياب فى حال التقية (وكيف كان) فهذان الخبران لا يصلحان لمعارضة ماتقدم من الاخبار المانعة خصوصاً مع اعراض الاصحاب عن العمل بهما (واما رواية تحف العقول) عن الصادق (ع) كل شئى يكون غذاء الانسان فى مطعمه او مشربه او ملبوسه فلا تجوز الصلوة عليه ولا السجود الا ما كان من نبات الاصل من غير تمر او من غير ثمرة قبل ان تصير مغزولاً فاذا صار غزولاً فلا تجوز الصلوة عليه الا فى حال الضرورة (فغير صالحه) للاستدلال به على التفصيل بين المغزول وغيره لارسالها وعدم ورودها فى المجامع الاربعة وعدم العمل بها عند الاصحاب ولمعارضتها مع ما هو اقوى منها كما تقدم ،

وهنا فروع لا بأس بالتنبيه عليها (الاول) انه لا ينبغي الاشكال فى عدم جواز السجود على قشر الثمار فى حال اتصالها بها ولو لم تكن القشوراً كولة ولو تتبع اكل الثمار كقشر البطيخ والرقى واللوز والرمان كما ان الاحوط الاظهر عدم السجود على القشور التى تؤكل بتبع الثمرة كقشر الخيار والتفاح فلا يسجد عليه حتى بعد الانفصال كما لا اشكال فى عدم الجواز فى مايؤكل مطلقاً حتى بعد الانفصال وانما الكلام فى حال انفصالها عنها فيما لم تكن مأكولة حتى تبعاً كما تقدم من الامثلة وهكذا الكلام فى نواة التمر ونحوه مما لا يؤكل نواه ، ومنشأ الاشكال ان مثل القشر والنواة هل يشملها الحكم بعدم الجواز تبعاً بحيث يكون الحكم الثابت للمأكل ثابتاً لهما ولو بعد الانفصال ؟ فيكون حكمهما نظير الحكم فى مفتاح باب الدار الداخلى فى المبيع تبعاً فيجب تسليمه الى المشتري الدار ولو لم يتوقف تسليمها عليه وذلك لكون الحكم الثابت للمفتاح وهو الانتقال الى المشتري ثابتاً له حتى مع فرض انفصاله عنه ، اولاً يشملهما ؟ لعدم كون العلة المحدثة هنا علة لبقاء الحكم بل الحكم ثابت لهما

للتبعية حدوثاً وبقاء بمعنى ان التبعية مادامت باقية خارجاً فهي 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 لا كل الانسان و وضوح عدم اعداد قشر اللوز بعد الانفصال لا كله مطلقاً 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 ففي جواز السجود عليه فى حال انفصاله مطلقاً او عدم جوازه كذلك مطلقاً او التفصيل بين الحالة التى يكون مأكولاً فيها وبين غيرها فيجوز السجود فى خصوص الحالة التى لا يكون مأكولاً فيها بشرط انفصاله عن اللب وجوه ، ولعل الاظهر هو التفصيل اذ لا وجه للمنع مطلقاً حتى بعد الجفاف بتوهم استصحاب عدم الجواز الثابت له قبله لان المستظهر من الادلة هو كون المنع عن السجود على النبات دائراً مدار كونه مأكولاً فلا بأس بتبديل الحكم بسبب تبديل الموضوع ولا دليل على كون المأكولية انما موجباً لبقاء حكمه الى الابد فاذا فرض كون القشر مأكولاً (اى مما اعد الله لا كل العباد) فى بعض حالاته فاللازم الاقتصار على عدم جواز السجود عليه فى تلك الحالة هذا اذا كان اكله فى بعض حالاته رايجاً لا لمجرد عدم الاستقذار عن اكله والا فالظاهر عدم الحكم بالمأكولية لوضوح عدم استقذار بعض الناس عن اكل غير واحد مما لم يعد لا كل الناس من ما اعد لا كل الحيوانات ولعل قشر اللوز فى اول بروزه من هذا القبيل فان اكله ليس رائجاً و لاماً اعد لذلك فيمكن فيه القول بالجواز بعد الانفصال حتى فى هذه الحالة لكنه مشكل فالأظهر هو التفصيل والله العالم (الثالث) قد عرفت ان الاقوى هو المنع عن السجود على القطن و الكتان مطلقاً سواء كان قبل غزلهما او بعده ، و هل يجوز السجود على غيرهما من النباتات التى قد تصير ملبوسة كخوص النخل والقنب وامثالهما؟ وجهان (قديقال) ان مقتضى الخبر المروى عن تحف العقول المتقدم هو التفصيل بين ما قبل الغزل وما بعده لان مورده هو الملبوس لا خصوص القطن والكتان (ح)

فيقع التعارض بينه وبين ما دل على المنع من السجود على القطن و الكتان مطلقا بالعموم من وجه وقد تقدم ان المحكم فى مورد اجتماعهما (اعنى القطن و الكتان قبل الغزل) هو الادلة المجوزة لكونها ارجح سنداً واقوى دلالة ، واما فى غير مورد التعارض فلا بأس بالعمل بخبر تحف المقول فيحكم فى غير القطن و الكتان بالتفصيل بين المغزول و غيره (لكنه ضعيف) لكون الخبر مرسل ولم يعلم عمل الاصحاب به ان لم يعلم عدمه فلا ينهض لاثبات ذلك (فالاقوى) هو المنع فى الملبوس من غير القطن و الكتان ايضاً مطلقا لاطلاق ما دل على المنع من السجود على الملبوس (نعم) يبقى الكلام فيما لا يكون قابلاً للغزل والنسيج ولا مستعداً لللبس الانسان العلاج واعمال صنعة ك بعض 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 ؟ اولاً يجوز مطلقاً ؟ وجهان ، ولعل الاقوى هو الثانى فيما لا يكون له منفعة مقصودة الا للنسيج و اللبس للادمى فيد خل فيما تقدم من الضابط و هو كونه مما اعده الله لللبس الانسان واما مجرد قبوله للنسيج من غير ان يكون معداً لللبس الانسان كالخوص فلا اشكال فى الجواز فيه ، واما القنب فالظاهر كونه من الملبوس لا مكان لبسه فى هذا الزمان باعمال الصنعة والعلاج والله العالم ،

الجهة الثالثة فى البحث عن جواز السجود على القرطاس الذى لا اشكال ولا خلاف فى جواز السجود عليه فى الجملة ويدل عليه صحيحة على بن مهزيار قال سئل داود بن فرقد ابا الحسن عليه السلام عن القراطيس و الكواغذ المكتوبة هل يجوز السجود عليها ام لا فكتب (ع) يجوز ، (وصحيحة جميل) عن الصادق عليه السلام انه كره ان يسجد على قرطاس فيه كتابة (و صحيحة صفوان) قال رأيت ابا عبد الله (ع) فى المحمل يسجد على القرطاس ، و مقتضى اطلاقها جواز السجود عليه سواء كان متخذاً من القطن او الكتان او الصوف او الحرير او غير ذلك ، خلافاً للمحكى عن العلامة (قده) فى التذكرة من المنع عن المتخذ من الحرير ، قال لانه ليس بارض ولا من نباتها (ولا يخفى ما فيه) اما ولا فلان الظاهر منه ارادة ابقاء الاستثناء فى قوله (ع) لا يجوز السجود الا على الارض او ما ينبت 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 لتبديل صورته عرفاً فلو كان
المناطق في صحة السجود عليه هو كونه من الارض او من نباتها للزم عدم جواز السجود
عليه مطلقاً لعدم صدق الارض ولا نباتها عليه وقد تقدم ان الاظهر ان دائرة خروج
الشيئ عما كان يصدق عليه المانع عن جواز السجود عليه اوسع من الاستحالة المعتبرة
في التطهير ضرورة اختصاص الاستحالة بتبديل الصورة النوعية حقيقة لقيام النجاسة بها
فالصورة النوعية للكلب مادامت باقية يحكم عليه بالنجاسة لكون شئيه الشئ
بصورته (و ثانياً) انه لا وجه لاستثناء خصوص التحرير 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
في القرطاس المصنوع في هذا الزمان بعدم العلم بكونه متخذاً مما كان يتخذ منه في
زمان صدور الروايات (وهو ضعيف) بعد اشتراك الاسم بل والحقيقة لكون حقيقته
عبارة عما هو المعمول في كل عصر وان اختلفت اجناس ما يتخذ منه مضافاً الى كون
القضايا الشرعية على نحو القضية الحقيقية الخارجية والالتطرق الشبهة في كل موضوع
والله العاصم

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

يجوز الایماء فی حال القيام ؟ والا قوى هو الاخير (الثالثة) يجوز السجود فی حال الاضطراب او التقيّة علی غیر ما یصح السجود علیه فی حال الاختیار للمعمومات النافیة للخرج وتکثیر الاخبار الخاصة بالدالة علی تجویز السجود فی حال التقيّة والضرورة علی ما لا یصح السجود علیه فی حال الاختیار ، وهذا الحكم فی الجملة ممالا اشکال فیہ وإنما الکلام فی مسائل (الاولى) فی انه بعد سقوط ما یصح السجود علیه فهل جعل الشارع بدلا له فی حال الضرورة والتقيّة او حکم بسقوطه لالی بدل ؟ فعلى الثانى یتخیر المكلف تخییراً عقلياً بین السجود علی المعدن او ظهر الکف او الثوب او غیره من غیر فرق بین ذلك ، وعلى الاول فیقع الکلام فی تعیین ذلك البدل المجهول فی تلك الحالة ، فلا بد من التکلم فی مقامین (الاول) فی ان السقوط هنا هل هو الی بدل او لالی بدل ؟ ولا بد من نقل الاخبار الواردة فی المقام ثم التکلم فیما یتستظهر منها ، وهى علی طوائف (منها) ما لا یتفاد منها الا السقوط من غیر اثبات بدل کصحیحة علی بن یقطین قال سئلت ابا الحسن الماضی (ع) عن الرجل یسجد علی المسح و البساط قال لا بأس (والمسح بالکسر بمعنى الپلاس) وقرب منها رواية ابی بصیر ، ورواية عینة قال قلت لابی عبدالله (ع) ادخل المسجد فی اليوم الشدید الحار فاکره ان اصلى علی الحصی فابسط نوبی فاسجد علیه قال (ع) لیس به بأس ، وهذه الاخبار کما ترى لادلالة فیها علی بدلیة المسح والثوب فان السجود علیهما انما ورد مورداً للسؤال فی کلام الراوی فاجاب الامام (ع) بعدم البأس (ومقتضى اطلاقها) جواز السجود علی الثوب وان کان من صوف فلا یتعین القطن والکتان (و منها) ماورد الامر فیها بالسجود علی الثوب کرواية ابی بصیر عن ابی جعفر (ع) قال قلت له اكون فی السفر فتحضر الصلوة فاخاف الرمضاء علی وجهی کیف اصنع قال تسجد علی بعض ثوبک (الحدیث) وخبره الاخر وفيه انه سئل الصادق (ع) عن الرجل یصلی فی حر شدید یخاف علی جبهته الارض قال (ع) یضع ثوبه تحت جبهته (ولا یخفی) ان الامر فیهما بالسجود علی الثوب لادلالة فیہ علی کون الثوب بدلا فی حال الاضطراب سیما مع اطلاق الثوب بالنسبة الی ما یمکون من الصوف وغیره ، لاحتمال کون ذلك من جهة کون الثوب مانعاً عن حرارة الرمضاء لامن جهة البدلیة (و منها) ماورد الامر فیہ بالسجود علی خصوص ماکان من القطن والکتان کصحیحة منصور عن الباقر (ع)

وفيه بعد السؤال عن السجود على الارض الباردة التى فيها الثلج قال (ع) لا ، ولكن اجعل بينك وبينه 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 (وتقریب الاستدلال بهما) على البدلية واضح اما رواية منصور فلانه لو لم 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 الا ان ذكرهما فى السؤال قدورد 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 ما تقدم من الامر بالسجود على الثوب من غير تقييد بالقطن والكتان (و منها) ما يستفاد منها الامر بالسجود على ظهر الكف عند الضرورة وعدم امكان السجود على الثوب مثل ذيل خرابى 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 يعبدا الله (ع) جعلت فداك الرجل يكون فى السفر فيقطع عليه الطريق فيبقى عرياناً فى سراويل ولا يجد ما يسجد عليه يخاف ان يسجد على الرمضاء احرقه 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 فسر به بذلك فى الوافى (فمقتضى الجمع) بين هذه الطوائف من الاخبار هو حمل اطلاق ما دل على اعتبار الثوب على ما قيد فيه بالقطن والكتان 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 وبين الارض شيئاً وانما ذكر القطن والكتان من جهة كون الغالب

على المصلى هو امكن تحصيلهما لكونهما الغالب فى الالبسة فدلالة لفظه شيئاً على العموم الذى لازمه السقوط الى بدل اظهر من دلالة ذكر القطن والكتان على التقييد ولو منع الاظهرية فلا اقل من التساوى والاجمال فلا يمكن الاستدلال به بالاثبات البديل (و اما خبر على بن جعفر) فليكون 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 احدى الافراد التى لا يجوز السجود عليها فيكون ذكر الشرط بعد ذكر الثوب من قبيل بيان الموضوع كقولك ان رزقت ولدا فاختنه لالا حترار حتى يتوقف على فرض الثوب المذكور فى قوله «ان يضع ثوبه» عاماً شاملاً 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 جئى به لدفع توهم عدم جواز السجود عليه بالخصوص فى حال الاضطراب 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 ما ذكرنا من توجيه التعليل وبين ما تقدم نقله من الوافى و قلنا بعدم ترجيح ما ذكرنا 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 اصلاً مع فرضه الخوف على وجهه من الرمضاء وتأثيرها فى وجهه ، فيدور الامر (ح) بين ترك السجدة والاكتفاء بالاياء لها وبين السجود على الرمضاء واحتراق وجهه وبين السجود على ظهر الكف ، فامر (ع) بالاخير من جهة عدم سقوط السجود هنا و ارشاداً الى ان الكف حائل بين جمهته وبين 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 اصلاً الا ان يثبت الاجماع عليها وهو ممنوع لعدم كون المسئلة معنونة فى كتب القدماء (واما المقام الثانى) فهو فى انه بناء على البدلية فهل

البديل المجمعول هو القطن والكتان ثم مع تعذره ينتقل الى ظهر الكف ؛ وان البديل هو مطلق الثوب ثم ظهر الكف ؛ او خصوص القطن والكتان ثم غيرهما من مطلق الثوب ثم ظهر الكف ؛ وان البديل بعد الثوب هو المعدن ثم ظهر الكف ؛ وجوه ، والمشهور كما نسبته اليهم فى الجواهر هو الوجه الثانى ، ومقتضى الجمع بين الروايات هو الوجه الاول او الوجه الثالث ، واما الوجه الرابع فقد اورده بعض السادة الأجلة (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 لا تخلو 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) اولاً ان اخبار السجود على القير لا يستفاد منها سوى جوازه عليه المحمول على صورة التقية لبديلية القير عما يصح السجود كما لا يخفى على من لاحظها مثل خبر على بن جعفر قال سئلته عن الرجل هل يجزئه ان يسجد فى السفينة على القير قال (ع) لا بأس ، فانه كما ترى ظاهر فى ان المصلى لكونه فى السفينة لا يتمكن الا من السجود على السفينة وهى مقيرة وجواب الامام (ع) بالسجود على القير من جهة انه لا يتمكن الا منه لالكونه بدلا عما يصح السجود عليه بل لسقوط شرطية ما يصح السجود عليه وجواز السجود على كل ما يتمكن منه ، واماترك الاستفصال بالنسبة الى وضع شئ مما يصح السجود عليه على القير والسجود عليه فانما هو للتقية (ومثله خبر معوية بن عمار) قال سئل المعلى بن خنيس ابا عبد الله (ع) وانا عنده عن السجود على القفر (١) وعلى القير فقال لا بأس المحمول على الضرورة والتقية ، و عدم دلالة على البديلية واضح لا يحتاج الى البيان ، وفى معناه خبره الاخر عنه (ع) فى السجود على القار (و ثانياً) انه لو بنى على استفادة بديلية القير من تلك الروايات فيقع التعارض بينها وبين ما تقدم مما يدل على بديلية الثوب وظهر الكف (بناء على استفادة ذلك منها) ولا وجه لتقدم الثوب على القير والمعدن ثم تقديم المعدن على ظهر الكف ، وكما ان مادلا على بديلية الثوب لم يستفصل فيه بين امكان المعدن وغيره فكذلك مادلا على السجود على القير لم يستفصل فيه بين التمكن من الثوب وعدمه ، بل والاغلب هو التمكن من السجود

(١) القفر شئ يشبه الزفت او هو روى القير ،

على الثوب في مفروض الاسئلة في اخبار القير فتاخير رتبة القير عن الثوب لوجه له
 (وثالثا) ان التعليل بقوله القير من نبات الارض لا يدل على ان الحكم بتجويز السجود
 عليه من جهة كونه معدنياً بل الظاهر انه من جهة كونه من النباتات اما تنزيلا او لكونه
 من قبيل حجر الفحم المتكون من الاشجار المستترة في الارض في سالف الزمان المركبة
 مع الاجزاء الارضية (وعلى كل حال) فلا دليل على التعدى عنه الى سائر المعادن
 (فالأظهر) بناء على ثبوت اصل البدلية هو ان الواجب او لا 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 ما دل على السجود
 على الثوب على ما قيد فيه بالقطن والكتان والا كان السجود عليهما كالسجود على غيرهما من
 الثوب سواء كان من الصوف او الشعر او غيرهما ، وقد يتوهم كون الثلج ايضا بد لا عند
 الاضطرار وهو فاسد لوجه 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
 عينية « فاكره ان اصلى 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 ما ذكرنا (الثالثة) لا يخفى ان موضوع الروايات المذكورة هو وجود
 ما يصح السجود عليه مع تحقق المشقة في السجود عليه لاجل الحر والبرد فلو سلمنا
 البدلية في مفروض الروايات فلا وجه للتعدى عنه الى ما لا يتيسر ما يصح السجود عليه اصلا
 كما لو كان محبوسا في مكان لا يمكن له السجود الا على المعدن او الصوف او الشعر
 او غير ذلك مما لا يصح السجود عليه فالتعدى عن مورد اخبار المسئلة الى ما ذكرنا
 مشكل (والظاهر) بناء على عدم ثبوت البدلية هو السجود على ما يمكن ولكن الاحتياط
 هو تقديم القطن والكتان والله العالم

(الكلام في الاذان والاقامة)

والكلام فيهما يقع في مواضع (الاول) انه لا اشكال في رجحانها في الصلوات
 اليومية بل هو من ضروريات الدين (والا قوى) استحباب الاذان مطلقا الا

فى موارد سقوطه كما سيأتى بيانها (وقيل) بوجوبه فى الجماعة كما عن السيد والمفيد
والشيخ وجماعة من المتقدمين ، وهل الوجوب بناء على قولهم نفسى او شرطى ؟ وعلى
الثانى فهل هو شرط فى صحة اصل الصلوة اوانه شرط لصحة الجماعة ؟ وجوه ، والذى
ينبغى حمل كلام القائلين به هو الوجوب الشرطى للجماعة لا لاصل الصلوة ، لبعدها 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 والمأموم وعدم علو مكان الامام
مع وضوح ان الاخلال بها لا يوجب فساد اصل الصلوة لو اتى بما هو وظيفة المنفرد « بناء
على كون اختلاف الصلوة جماعة وفرادى صنفياً لا نوعياً » (وتوضيح ذلك) انه وقع
الخلاف فى ان حقيقة الصلوة تختلف باتيانها جماعة او فرادى ؛ اوان حقيقتها واحدة وعلى
الاول فيكون التخيير بينهما مع كون الجماعة افضل تخييراً شرعياً كالتخيير بين خصال
الكفارة وعلى الثانى فالتخيير عقلى لكون الاتيان بها جماعة او فرادى من مشخصات الفرد لا
من مقومات النوع كالصلوة فى المسجد والدار (والحق هو الثانى) كما يأتى 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 مغلاً بشرائط اصل الصلوة كما لو كان الاخلال بالجماعة فى الركعتين الاخيرتين
لعدم تحمل الامام فيهما القراءة عن المأموم فان بطلان الجماعة فيهما غير مضر
بصحة الصلوة ، وهذا بخلاف الركعتين الاوليين فانه بعد بطلان الجماعة فيهما لا تصح الصلوة
منفرداً لعدم اتيان المأموم بالقراءة فيهما (فعليهذا) فالاخلال بالاذان والاقامة ليس
موجباً لبطلان الصلوة فيما لم يكن موجباً للاخلال بما يعتبر فى اصل الصلوة (اذا ظهر
موضوع البحث وتحرير محل اقوالهم فنقول) استدلووا على مختارهم باخبار (منها)
خبر ابى بصير عن احدهما (ع) قال سئلته ايجزى اذان واحد ، قال ان صليت جماعة
لم تجز الا اذان واقامة وان كنت وحدك تبادر امرأ تخاف ان تقوتك يجزيك اقامة الا
الفجر والمغرب فانه ينبغى ان تؤذن فيهما وتقيم « الحديث » (ومنها) صحيحة ابن سنان
عن الصادق قال (ع) يجزيك اذا خلوت فى بيتك اقامة واحدة بغير اذان ، الدالة

بالمفهوم على عدم الاجزاء اذالم تكن الصلوة فرادى (ومنها) موثقة عمار عن الصادق (ع) قال سئل عن الرجل يؤذن ويقيم ليصلى وحده فيجئ 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 فتوضح دلالتها انه لا ينبغي الاشكال ظاهراً فى ان القائلين بوجودهما فى الجماعة انما يقولون به فى غير مورد سقوطهما مثل اكتفاء المأموم باذان الامام واقامته او اكتفاء الامام باذان المصلى واقامته ولو كان منفرداً والافلو قالوا بالتعميم بالوجوب حتى فى موارد السقوط لكانت الاخبار الدالة على السقوط فى موارد كافية فى ردهم ، فلا بد ان 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 مستدعياً لامة من اذن واقام لنفسه ويحتمل العكس ، فعلى الاول فلا قائل بوجودهما (ح) بعد الاتيان بهما ولا 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 الغرض لان مفروض السؤال هو ان الاذان والاقامة كانتا قبل دخول الداخل وعلى هذا فتدل الرواية على عدم جواز الصلوة جماعة بلا اذان ولا اقامة وهو المطلوب (والجواب) اما عن الاولين فبان الاجزاء وعدمه تابعان للحكم الذى اسند اليه فعدم الاجزاء فى هذين الخبرين لا دلالة فيه على الوجوب (مضافاً) الى ما فى ذيل الخبر الاول من التعبير بلفظ « ينبغي » الظاهر فى الاستحباب الموجب لكـون الحكم فى الجماعة ايضاً كذلك لوحدة السياق (واما عن الاخيرة) فبان عدم الجواز فى مرحلة سقوط التكليف وامثاله يكون بمعنى عدم الاجزاء فيجرب فيه ما قلنا فى الاولين ، (ويؤيده) 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 المأكول والعربى فكما انه يستفاد بطلان الصلوة فيها من هذا الاعتبار كذلك فى المقام (نعم) لا بد من حمل الرواية على عدم صحة الجماعة لا عدم

الرواية على ما اذا كان الداخل اماماً لعدم دليل على السقوط لواذن للصلوة فرادى ثم بداله فى الصلوة بالناس جماعة لان ادلة السقوط انما تدل عليه فيما اذا سمع الامام اذان المنفرد ، و دعوى الاولوية ممنوعة اذ لعل سقوطه فى مورد سماع الامام انما هو لكون سماعه لاذان الغير بمنزلة تحمله عن المأمومين المفقود فى المقام لكون الاذان والاقامة منه بلانية للجماعة لا اماماً و لا مأموماً كما اشار اليه الشهيد (قده) فى الذكرى ، كما ان دعوى الاجماع على السقوط فى هذا المورد ممنوعة ايضاً بل ادعى فى الحقائق عدم الخلاف بين الاصحاب فى اعادته وعن الشهيد (قده) ان فتوى الاصحاب على مضمون الموثقة ، ولا راد لها سوى المحقق (قده) فانه ضعف سندها بكون عمار فطحى المذهب واستقرب الاجتزاء بما اتى به من الاذان والاقامة اولا مستدلاً بالاولوية سقوطها فى مورد الرواية عن سقوط الاذان بسماعه عن الغير ، ثم قال الشهيد (قده) « قلت ضعف السند لا يضر مع الشهرة فى العمل والتلقى بالقبول والاجتزاء باذان غيره لكونه صادف نية السامع للجماعة فكأنه اذن للجماعة بخلاف النوى باذانه الانفراد » (انتهى) والصواب فى الجواب ان يقال ان الرواية معارضة بما هو اظهر دلالة منها فى نفى وجوب الاذان فى الجماعة وذلك مثل رواية التهذيب عن الصادق (ع) قال (ع) اذا كان القوم لا ينتظرون احداً اكتفوا باقامة واحدة ، وصحيحة على بن رئاب قال سئلت ابا عبد الله (ع) قلت تحضر الصلوة ونحن مجتمعون فى مكان واحد تجزينا اقامة بلا اذان قال نعم ، مضافاً 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 وبين الموثقة بالعموم من وجه لدلالة الموثقة على الوجوب فى الجماعة سواء كان فى الحضر او فى السفر و سواء كانت الصلوة صلوة الغداة والمغرب او غيرهما ودلالة تلك الاخبار على سقوطه فى غير المغرب والغداة او فى السفر سواء كانت الصلوة جماعة او فرادى ، لكن الروايتين المذكورتين كائيتان فى نفى الوجوب فيؤخذ بهما لكونهما اظهر (الموضع الثانى) ان المشهور على استحباب الاقامة مطلقاً فى الصلوة اليومية ، والمنقول عن المرتضى

صحة الصلوة لما تقدم من ان القائلين بالوجوب فى الجماعة انما يقولون باشتراط انعقاد الجماعة بهما لاصحة اصل الصلوة

(قدّم) وجماعة من المتقدمين هو وجوبها على الرجال ومال اليه جماعة من المتأخرين كالحدث المجلسى و فقيه عصره و جزم 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 اولاً ؛ بحيث اوسلم 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 بلاقامة لم يصل خلفه احد من الملائكة وصحت صلواته (كما ربما يستأنس ذلك منه) ولا يمكن رفع اليد بسبب هذا الاستيناس عن ظهور ما دل على وجوبها (لو ثبت ذلك) و اما ما روته العامة من ان من صلى بدونهما صلى وحده فلا يمكن الاستناد اليه فى نفي الوجوب لودل عليه دليل (ومنها) الاخبار الدالة على جواز الاقتصار على الاقامة بغير اذان امام مطلقا او فى خصوص السفر او فى غير المغرب والعداة و هى بكثرتها تدل على الاجتزاء بالاقامة وترك الاذان (ومنها) الاخبار الدالة على جزئية الاقامة للصلوة دون الاذان ، كخبر ابى هرون قال قال ابو عبد الله عليه السلام يا ابا هرون الاقامة من الصلوة ، وخبر الشيبانى عن الصادق (ع) وفيه قال (ع) اذا قامت 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 (وقد استدل) لوجوبها بالطائفتين الاخيرتين اما تقرب الاستدلال بالاخيرة منهما فواضح حيث انها تدل على جزئية الاقامة للصلوة فتشملها ادلة وجوبها ، واما الطائفة الاولى منهما فبان يقال ان التعبير بالاجزاء وكون الاقامة ادنى ما تجزى دال على الوجوب بدعوى ان الاجزاء لا يستعمل الا فى مقام امثال 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 نفي جزئية الاقامة فتحمل تلك الطائفة على ارادة تنزيل الاقامة منزلة الجزء فى شدة ارتباطها بالصلوة ولوسلم عدم معارضتها ايضاً فغاية ما يستفاد 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 متباينين فان امثال كل امرانما هو باتيان متعلقه وليست الاقامة من شرائط الاذان حتى يرجع معنى الاجزاء هنا الى عدم صحة الاذان الا بالاقامة فلا بد ان يكون الاجزاء بالنسبة الى الصلوة بمعنى ان الاتيان بالاقامة مجز فى ماهو الشرط للصلوة انه لا تجزى الصلوة بلا اقامة مطلقاً وكذا لا تجزى بلا اذان فى موارد وردت فى ما تقدم من الطائفة الثانية (قلت) لا ينحصر معنى الاجزاء فيما ذكرنا اذ يمكن ان يكون المراد هو الاجزاء عما هو حريم الصلوة ومقدمتها المستحبة وذلك بتنزيل الاذان والاقامة بمنزلة حريم الصلوة الذى هو موجب للاستعداد للحضور بين يدي الله عز وجل وهو امر واحد يحصل المرتبة العليا منه بالاذان والاقامة كليهما ويجزى عن حصوله الاقامة فقط اذا كان القوم مجتمعين متهيئين للصلوة الا فى ما ورد فى الروايات كصلوة الغداة والمغرب وكذا يسقط تأكيد استحباب تحصيل تلك المرتبة العليا فى حال السفر كما تسقط فيها الاتيان بالركعتين الاخيرتين (والحاصل) ان ما وقع الاجزاء بالنسبة اليه امر واحد يحصل تارة بالاذان والاقامة كليهما واخرى بالاقامة فقط فليس ذلك من باب اجزاء فعل عن الامر المتعلق بفعل اخر حتى نلتجئ الى الالتزام بكون الاجزاء هنا بالنسبة الى الصلوة كما ذكرت (ثم ان فى الطائفة الثانية) روايات وقع التعبير فيها بما يدل على لزوم مثل المروى فى العلل ، وفيه : لابد فى الفجر والمغرب من اذان واقامة فى الحضر والسفر (الى ان قال) وتجزيك اقامة بغير اذان فى الظهر والعصر والعشاء الآخرة ، والاذان والاقامة فى جميع الصلوات افضل ، وما رواه الشيخ (قده) عن الصادق (ع) قال تجزيك فى الصلوة اقامة واحدة الا الغداة والمغرب ، وما رواه ايضاً عنه (ع) قال لاتصل الغداة و

المغرب الا باذان 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 والنهى 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 فلا استثناء فيه انما هو عن الاجزاء فيكون مفاده عدم اجزاء الاقامة فى المغرب و الصبح لا عدم اجزاء صلواتهما بلا اذان كما تقدم بيانه و ان عدم الاجزاء هنا لا يدل 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 النواهي الواردة فى باب الصلوة كالنهي عن الصلوة فى التحرير او غير المأكول و النهى عن الصلوة الا مع الطهارة فكما ان النهى في هذه الموارد غيرى يستفاد منه المانع او الشرطية فكذلك فى هذا النهى الوارد فى المقام (فالصواب فى الجواب) عنه انه معارض (بالنسبة الى وجوب الاذان فى المغرب) به ا هو اظهر منه الدال على عدم وجوب الاذان فيهما وذلك مثل صحيح عمر بن يزيد قال سئلت ابا عبد الله 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 ما دل على الرخصة فى ترك الاذان مطلقا الشامل للصبح ايضاً (فتأمل) 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 فلا يمكن استفادة النهى التحريمى منه بالنسبة الى الغداة ايضاً ، هذا حكم الاذان (واما الاقامة) فلا معارض لما دل على وجوبها فى الغداة والمغرب و قد تقدم امكان استفادة وجوبها فى الجماعة مطلقا ولو فى غير الصبح والمغرب من مودة عمار المتقدمة ولكن مع ذلك كله مخالفة المشهور

مع كون تلك الاخبار بايديهم موهنة للاستدلال بها على الوجوب فالفتوى به لا تخلو من اشكال كما ان ترك الإقامة ايضاً اعتماداً على فتواهم مشكل في غير موارد سقوطها (وربما يستدل) على استحبابها بر واثنين من الروايات المتقدمة (احديهما) ذيل رواية ابي بصير المعبر فيه بقوله (ع) فانه ينبغي ان تؤذن وتقيم بناء على ظهور (ينبغي) في الاستحباب (الثانية) صحيحة صفوان وفيها « والاذان والإقامة في جميع الصلوات افضل » (و الجواب) عن الاولى انه لو سلم ظهور « ينبغي » في عصرهم عليهم السلام في الاستحباب فلا يكفي ذلك في اثبات الاستحباب الا بعد اثبات اظهره من ظهور ما تقدم من ما دل على الوجوب بحيث تطمئن النفس بحمل ما تقدم على الاستحباب (و اما عن خبر صفوان) فبانه انما يثبت افضلية الاذان والإقامة مجتمعاً لافضلية كل واحد منهما بالنسبة الى تركه (وبالجمله) لم يظهر لي وجه قاطع للحكم بترخيص ترك الإقامة وان كان المختار عند الاستاد دام بقاءه هو الاستحباب (الموضع الثالث) هل يشترك الحكم بمشروعية الاذان والإقامة بين الرجال والنساء او يختص بالرجال ؟ وجهان ، اقويهما الاول ، للاجماع المدعى على مشروعيتهما للنساء ايضاً مضافاً الى ماورد من استحباب الاذان لهن كصحيح ابن سنان ، وفيه بعد السؤال عن المرئاة تؤذن للصلوة قال : حسن ان فعلت ، ويدل على مشروعية الإقامة لهن بطريق اولي و اما ماورد من انه ليس عليهن اذان ولا إقامة ولا جمعة ولا جماعة فلا يدل على نفى المشروعية ضرورة استحباب الجماعة لهن قطعاً و اما الجمعة فالمراد نفى تعيينها عليهن وذلك لان الواجب في يوم الجمعة بحسب اصل التشريع هو الظهر او الجمعة تخييراً بينهما ولكن تتعين الجمعة عند انعقادها بالامام (ع) او المنصوب منه على الرجال ويبقى حكمها التخييري بالنسبة الى النساء ومن ثم لوصلتها المرئاة كانت مسقطه عن الظهر لها كما ان الامر كذلك في العبيد والمسافر وكل من لا تجب عليه الجمعة فليس المراد من نفى الجمعة نفى اصل مشروعيتهما لهن فيكون الامر كذلك في الاذان والإقامة ايضاً هذا مضافاً الى ما تقدم من التصريح على استحباب الاذان لهن في الصحيح المتقدم

الموضع الرابع أنه لا اشكال في عدم نبوت الاذان والإقامة في شيئ من النوافل ولا في شيئ من الفرائض غير اليومية ، وعن المعتبرانه مذهب علماء الاسلام

كما لا اشكال فى ثبوت مشروعيتهما فى اليومية فى الجملة انما الكلام فى انها ثابتان لها مطلقا اداء وقضاء ؟ او يختص الاذان بالاداء فلا اذان فى القضاء مطلقا واحداً كان او متعدداً ، فى اول ورده او فى البوائى ؟ 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 ؟ اقول ، والنزى ينسب الى المشهور والاشهر هو عدم 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 وهذا مما لا اشكال فيه لدلالة الاخبار على استحبابه فى اول الورد من المتعدد كما سيأتى (الثانى) استحبابه فى اول الورد فى المتعدد ، والنزى يدل عليه روايات كصحيحة محمد بن مسلم وصحيحة زرارة او حسنة وغيرهما (١) ولا معارض لها الا مكتوبة موسى بن عيسى قال كتبت اليه رجل يجب عليه اعادة الصلوة ايعيدها باذان واقامة فكتب (ع) يعيدها باقامة ، بدعوى عدم الفرق فى الحكم بسقوط الاذان بين كون القائمة واحدة او متعددة بالنسبة الى اول الورد (ولا يخفى) قصورها عن المعارضة مع تلك الاخبار (اما اولاً) 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 (واما ثانياً) فليكونها كرواية عمار اجنبية عن المقام من جهة ظهور كون السؤال فيهما عن اعادة الاذان والاقامة من حيث وقوع الفصل بينهما وبين الصلوة المعادة ، بوقوع تلك الصلوة الفاسدة فلا ربط لهما بما نحن فيه من استحباب الاذان لما يقضى من الفوائت التى لم يأت بهافى وقتها اصلاً وانه على فرض الاتيان بها فاسدة لم يكن محل للسؤال عن الاكتفاء باذانها من جهة تخلل الفصل الطويل بينه وبين الاذان يوم او اكثر واما معارضتهما فى نفسيهما فمندفعة بان المكتوبة تدل على سقوط الاذان دون الاقامة من جهة كون الفصل بمقدار الصلوة

(١) المراد من صحيحة ابن مسلم مارواه الشيخ (قدس) فى الصحيح عنه قال سئلت ابا عبدالله

(ع) عن رجل صلى الصلوات وهو جنب اليوم واليومين والثلاثة ثم ذكر بعد ذلك ، قال يتطهر ويؤذن ويقيم فى اوليها ثم يصلى ويقيم بعد ذلك فى كل صلوة بغير اذان حتى يقضى صلواته (واما رواية زرارة) فهى مارواه عن ابي جعفر (ع) قال اذا نسيت صلوة او صليتها بغير وضوء وكان عليك قضاء صلوات فابدء باوليها فاذا نزلها واقم ثم صل ما بعدها باقامة واقامة لكل صلوة صلوة

الاولى الفاسدة مضراً، وزواية عمار لا تدل الا على جواز الاذان معه ولا منافاة بين سقوطه
 رخصة مع بقاء استحبابه (الثالث) سقوط الاذان في غير الفرض الاول من الورد، ولا اشكال
 فيه من حيث دلالة الاخبار المتقدمة على سقوطه (وتوهم) معارضتها مع ما تقدم من رواية
 عمار (مدفوع) بما تقدم مضافاً الى ظهورها في وحدة الصلوة وكون المفروض في المقام
 هو صورة التعدد (والمراد) بالرخصة في الترك في المقام هو تادى وظيفة حريم الصلوة باتيان
 الاقامة وحدها كما تقدم بيانه لا صرف الترخيص في الترك، اذ المستحب مرخص في تركه
 مطلقاً كما ان المراد بعدم الرخصة في غير موارد سقوطها هو توقف اداء وظيفة التهيؤ
 للحضور بين يدي الله تعالى على الاذان والاقامة معاً (الرابع) بقاء مشروعية الاذان
 في بقية الصلوات غير الفرض الاول من الورد مع ما عرفت 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 في الكيفية وان كانت خارجة عن افعال الصلوة واجزاؤها كالطهارة ونحوها
 (ومنها) موثقة عمار لصلوة الاذان واقامة (ومنها) قوله (ع) في رواية صفوان و
 الاقامة في 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 القائمة مشروعيتها لها لو اتى بها اداء (ويرد على
 الاول) ان العمومات مخصصة والمطلقات مقيدة بما يدل على سقوطه في غير الفرض
 الاول من الورد على وجه يظهر منه عدم المشروعية اصلاً كصحيح ابن مسلم المتقدم
 حيث قال (ع) « ثم يصلى ويقيم بعد ذلك في كل صلوة بغير اذان » فان ظاهره عدم
 ثبوت الاذان الا في الفرض الاول من الورد (ويرد على الاستصحاب) بان مرجعه الى
 الاستصحاب التعليقي حيث ان مفاده كما عرفت يرجع الى ان تلك الصلوات القائمة
 كانت بحيث لو اتى بها في اوقاتها اداء لكان الاذان لها مشروعاً فمع خروج وقتها
 يشك في بقاء مشروعيتها لها، ولا يصح تقريب غير التعليقي ضرورة عدم الحالة السابقة
 لمشروعية الاذان لتلك الفوائت حتى يستصحب والاستصحاب التعليقي ليس بحجة على
 مختار الاستاد دام بقاءه مضافاً الى عدم اتحاد موضوع القضية المتيقنه مع موضوع
 القضية المشكوكه لكون موضوع القضاء غير الاداء، هذا مع انه لا تصل 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 ما وقع هناك من الكلام فى كون السقوط رخصة او عزيمة وسيأتى 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 عن جمع بين الفريضتين وقد اتى بالجمعة (الثانية) فى سقوطه ممن جمع بينهما و قد اتى بالظهر (الثالثة) فى سقوطه عن فرق بينهما سواء اتى بالجمعة او بالظهر (اما الاولى) فالظاهر ان المتيقن هو سقوطه فى هذا المورد (اعنى فيما اتى بالجمعة و اراد الجمع بينها وبين العصر) و ذلك بعد استحباب الجمع بين الجمعة والعصر وما يأتى من سقوطه فى ما جمع بين الصلوتين مطلقا كما يأتى 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 فلا اذان الاول اذان صلوة الصبح والثانى اذان صلوة الجمعة والثالث اذان صلوة العصر (ولا يخفى ما فيه) فان من المحتمل ان يكون المراد من الاذان الثالث هو ما بدعه 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 ما ذكرنا من الاحتمال اقرب مما ذكر فى الاستدلال لوجهين (الاول) من جهة ورود التعبير عنه فى بعض الاخبار بالاذان الثانى كما عرفت وهو لا يناسب 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) لا يخفى انه يمكن ان يكون الاذان الثانى و الثالث عبارة عن اذان صلوة العصر لانه

عبارة عن التشريع المتحقق فالفرق بينها وبين التشريع انما هو بالعموم والخصوص المطلق
فالتشريع عبارة عن ادخال مالمس من الدين فى الدين سواء فعله احدا ولم يفعله ،
و البدعة عبارة عن فعل ذلك الصادر من احد كصلوة التراويح التى ابتدعها الثانى ،
فاذا وصف الاذان الثالث بكونه بدعة فحصول هذا الوصف له متوقف على ان يكون
ذلك (اعنى جعله وامر الناس به) صادراً من احد وهذا المعنى ينطبق على ما ذكرنا
من الاحتمال دون ما ذكر 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 ، فلا استدلال بخبر حفص غير تمام والعمدة ما ذكرنا من
كونه من صغريات السقوط فى مطلق الجمع بين الصلوتين ، ومن هذا ظهر الكلام
فى (الجهة الثانية) وهى البحث عن سقوط اذان العصر مع 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 مما ذكرنا حكم (الجهة الثالثة) التى
كانت فى البحث عن حكم اذان العصر لمن فرق بين الصلوتين وانه لا وجه لسقوطه
لعموم ما دل على ثبوت الاذان لكل صلوة وعدم ما يدل على سقوطه فى عصر يوم الجمعة
بقول مطلق حتى فى هذا المورد ،

(بحث وتحقيق)

هل السقوط فى موارد الجمع رخصة او عزيمة ؟ فعن المشهور الوجه الاول بل قالوا بكون
الانبان 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
كما فى الترخيص فى ترك الاذان فى غير الغداة والمغرب كما يدل عليه قوله (ع) ادنى

مثال للاذان الاعلامى للظهر او الجمعة والاذان الصلوتى لها ، وهو بعينه ثان للاذان الصلوتى للظهر
او الجمعة ايضاً فالوجه الاول لا ينضج 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 لا يبعد ذلك ، .

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

نحوه فملتزم به وكل مورد لم يثبت جوازه فيه ملتزم بكونه عزيزة ونقول فيما ثبت كونه رخصة ان معناها ارتفاع مرتبة من الرجحان مع بقاء درجات اخر كافية في عبادته 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 فيماتدل 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 عزيزة الا اذا دل الدليل على كونه رخصة (١) هذا غاية ما يمكن ان يقال فى معنى كون السقوط رخصة ، واما تعيين موارد قيام الدليل على ذلك فسيأتى 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 بد له ضرورة ان مورد العبادة المكروهة فيما لا بد له ايضاً انما يلتزم بالكراهة (بالمعنى الذى تقدم) بدور دال 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 الحيز والنهى عن صوم العيدين ولا يبقى للعبادة (ح) رجحان بمقدار يمكن بقاءها على وصف العبادة ببقاء المشروعية والرجحان بدور دال 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 فعليها فلو اوقع صلوة الظهر فى اخر وقت فضيلتها و صلوة العصر فى اول وقت فضيلتها فلا جمع ولولم يفصل بينهما بزمان اوقع كل منهما فى وقت فضيلته ويظهر من ذلك المراد من الجمع و انه عبارة عن اتیان الصلوتين فى وقت فضيلة واحدة منهما سواء فرق بينهما بالزمان او صلاهما من غير تراخى ، وهذا الوجه هو الظاهر 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 هو للاعلام ، 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 اذا اتى بالنوافل والفرضين فيه لانه مبادرة الى تفريغ الذمة (انتهى موضع الحاجة من كلامه) وهو صريح فى ان الجمع انما هو باتيان الفرضين فى وقت واحد ولو فصل بينهما بالنافلة (الثانى) ان يكون المراد من الجمع والتفريق معناهما العرفى ، فالتفريق عبارة عن الفصل بين الصلوتين بما يعدمه تفريقاً عند العرف سواء اوقعهما فى وقت واحد اولاً ، وسواء كان الفصل بينهما بالنافلة او بغيرها ، والجمع عبارة عن ما يقابله ، ولا خفاء فى اختلاف مصاديقهما فانه ربما يكون الفصل بمقدار لا يقطع عند العرف بكونه محققاً للتفريق (الثالث) ان يكون المراد من الجمع عدم الفصل بينهما بالنافلة ، سواء وقعتا فى وقتها او وقعتا فى وقت واحد فيكون المراد من التفريق ما يقابله ، وهل المعتبر (ح) فى التفريق هو الفصل بنفس النافلة بحيث لو حصل الفصل بمقدارها لم يكن تفريقاً او يكفى الفصل بمقدار ادائها ؛ وجهان ، (اذا ظهر ذلك فنقول) هل المعتبر فى تحقق التفريق هو المعنى الاول والثانى والثالث على كلا احتماليه؟ وجوه ؟ وتحقيق الكلام يتوقف على تمهيد مقدمة (وهى) انه قد تقرر فى بحث الوقت ان الجمع والتفريق يختلف حكمهما بحسب الموارد فقد يكون الجمع افضل وقد يكون التفريق افضل وقد يكونان متساويين فى الفضيلة ، و موارد افضلية الجمع ثلثة (الاول) عصر يوم الجمعة فان الجمع بينهما و بين الفريضة الاولى افضل سواء كانت هى الجمعة او الظهر (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 استحباب التعجيل فى قضائها او يجب على اختلاف فى ذلك، الا ان ذلك غير عنوان الجمع وان كان قديلا زمه ، (و بعد ما ظهر لك ذلك فنقول) ان الكلام يقع فى مواضع ثلثة (الاول) فيما يستحب فيه الجمع والمراد بالجمع الذى هو موضوع الاستحباب هو المعنى الاول من المعانى الثلثة المتقدمة اعنى الجمع بين الفرضين فى وقت واحد سواء تحقق الجمع العرفى ام لا ، وسواء حصل بينهما الفصل بالنافلة او بمقدارها ام لا ، 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 امانى الجمعة فبملاك سقوط نافلة الظهرين فيها فيكون وقت صلوة الظهر والجمعة اول الزوال فاذا صلى الظهر فى اول الزوال والمفروض عدم النافلة للعصر ايضا 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 وفى يوم الجمعة لمكان سقوط النافلة تقع فى اول وقت نافلتها فتقع العصر فى وقت الاربعة الاخيرة من وقت نافلة الظهر وهذا هو الجمع المستحب يوم الجمعة لاناخير الظهر الى وقت فضيلة العصر فى سائر الايام ، وهكذا الحكم فى يوم عرفة 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 ايضا ذلك بمعنى اتيان كل من الفرضين فى وقت فضيلته سواء اتى بالنافلة بينهما ام لا فلا يتحقق التفريق المستحب بمجرد اتيان النافلة ، وما يستفاد من الروايات فى حكم الاذان لو جمع بينهما بجمع غير مستحب هو كون سقوطه رخصة لا عزيمة كما سيأتى بيانه انشاء الله تعالى (الامر الثالث) انه بعد ما تبين فى الامر الاول معنى الرخصة والعزيمة وفى الامر الثانى معنى الجمع والتفريق فلا بد من التكلم فى كل مورد من موارد الجمع حتى يظهر حكمه من حيث كون السقوط رخصة او عزيمة (فنقول) هنا مسائل (الاولى) فى حكم الاذان لعصر يوم عرفة وقد تقدمت الاشارة الى صور هذه المسئلة (فالاولى) ان يجمع بين الظهر والعصر بالاتخلل النافلة بينهما وحكم الاذان فيهنه الصورة هو سقوطه عزيمة لا رخصة

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 وكذلك فى المغرب والتشاء بمزدلفة (الثانية) ان يجمع بينهما مع تغلل 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 ركعت الشمس فى السماء قبل الزوال اذن وصلى ركعتين فما يفرغ الامع الزوال ثم يقيم للصلاة 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 اربع ركعات من نوافل الجمعة فيدل على استحباب الاذان فى صورة الجمع مع الفصل بينهما بشأني ركعات وهى تمام النافلة بطريق اولي (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 وسيأتى وجهه

(المسئلة الثانية) فى حكم اذان عشاء ليلة المزدلفة وفيها ايضا اربع صور (الصورة الاولى) ان يجمع بينها وبين المغرب بلا تغلل النافلة وحكمها سقوط الاذان فيها عزيمة وذلك لما تقدم فى ذيل صحيحة ابن سنان من قوله (ع) وكذلك فى المغرب والعشاء بمزدلفة ، وصحيحة منصور بن حازم عن الصادق (ع) قال (ع) صلوة المغرب والعشاء بجمع (١) باذان واقامتين ولا تصل بينهما شيئا وقال هكنا 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 تغلل خصوص فعل النافلة ولا يكفى تغلل مقدار النافلة ولولم يأت بها واشتغل بغيرها من التعقيب ونحوه وذلك لعدم استفادة المشروعية مما تقدم من خبر زريق الا فى صورة الاتيان بالنافلة بعد ثبوت اصل السقوط ، (و مما

ذكرنا) في حكم الصورتين الاوليين من المسئلتين يظهر مافى كلام الشهيد (قدس) من الحكم بالكراهة حيث ان المستفاد من الدليل فيهما عدم المشروعية او عدم الدليل على المشروعية وليس الدليل على عدمها او عدم الدليل عليها لادلال على الكراهة ، ولا يمكن حملها على الكراهة في العبادة لان الحمل عليها انما هو بعد ورود نهى عن العبادة مع قيام دليل على جوازها مع النهى وليس فى لسان تلك الادلة الا نفى الاذان فى الصورتين لانهى عنه حتى يلتزم بحمله على الكراهة مع قيام الدليل على عدم بقاءه على ظاهره من الحرمة وقد تقدم ان فى مورد كراهة العبادة لابد من الالتزام بكون النهى متعلقاً بالعبادة بعد الفراغ عن عبادتها لا بماهى هى ضرورة لزوم اجتماع الامر والنهى لو كان كذلك كما اوضحناه وهذا المعنى ايضا 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 ايضا فى صور (الاولى) ان يجمع بين الفرضين بالجمع المستحب مع عدم الفصل بينهما بالنافلة ، ولا اشكال فى سقوط الاذان فى هذه الصورة للاجماع المدعى فى غير واحد من العبائر وقال فى مفتاح الكرامة انه لم يخالف فيه احد من المتقدمين والمتأخرين ، ولما يدل على سقوطه فى موارد الجمع مطلقا ولو لم يكن جمعا استحبابيا ، انما الاشكال فى كونه عزيمة او رخصة ، والنهى قواه الاستاد دام بقاءه هو العزيمة وهو مختار جماعة منهم صاحب الجواهر (قدس) و استدلت دامت افادته 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 مضافا الى انه يدل على السقوط فى الصور الثلاث فى المسائل الثلاث ، ماروى عن ابي الحسن (ع) قال سمعته (ع) يقول اذا جمعت بين صلوتين فلا تطوع بينهما ، وماروى ايضا قال سمعت ابا الحسن (ع) يقول الجمع بين الصلوتين اذا لم يكن بينهما تطوع فاذا كان بينهما تطوع فلا جمع ، فانهما بمد ما عرفت مما تقدم من تحقق الجمع باتيان الصلوتين

فى وقت واحد ولو مع تخلل النافلة بينهما لا بد ان يحمل نفى الجمع مع التطوع على نفى حكمه اعنى 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 جماع عليه لكون المسئلة خلافية والمنقول عن جماعة كالشيخ فى المسبوط والشهيد فى الذكري 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 ما يستحب فيه التفريق) الصورة الثانية ان يجمع بين العصر وبين 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 فلا قوى 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 الاستدلال بقاءه هنا ايضاً هو السقوط عزيمة وتردد فى الجواهر فى كونه عزيمة او رخصة والذى يختلج بالبال عدم العزيمة حيث اننا لو قلنا فى الصورة الاولى بالرخصة فالقول بهافى هذه الصورة بطريق اولى لتحقيق الاجماع فى الصورة الاولى على اصل السقوط دون هذه الصورة لنقل القول بعدم السقوط عن جماعة من القدماء والمتأخرين كالفيدوى والحلى وابن البراج والشهيد والارديلى وصاحب المدارك و كذا عن الكفاية والمفاتيح لكن السقوط فيها رخصة مما لا ينبغي الاشكال فيه لدلالة ما دل على السقوط فى مطلق الجمع (الصورة الرابعة) هى الصورة السابقة 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 يأتى بالفرض الاول ظهراً او جمعة فى وقته

و يؤخر العصر الى وقتها فى سائر الايام وهذا التفريق وان لم يكن مستحباً فى يوم الجمعة الا ان الظاهر عدم سقوط الاذان معه لعدم الدليل على السقوط ، فحكمه حكم التفريق فى سائر الايام لا لطلاق ما دل على استحباب الاذان لكل صلوة (الصورة السادسة) ان يجمع بين الظهرين على غير الوجه المستحب كالإتيان بهما فى وقت العصر وحكمها ياتى فى حكم مطلق الجمع هذا تمام الكلام فيما يستحب فيه الجمع (اما ما يستحب فيه التفريق) فاذا جمع بين الفرضين فيه فلا اشكال فى اصل السقوط لدلالة الاخبار المتكاثرة على عدم إتيان النبى صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام به فيما اذا جمعوا بين الصلوتين لعذر كالليلة الباردة التى تمطر السماء فيها او غير ذلك وقد وقع التصريح فى بعض تلك الاخبار بان الجمع لم يكن لعذر ولا علة فاصل سقوط الاذان (ح) مما لا اشكال فيه و اما انه رخصة او عزيمة فوجهان واستدل للاول (تارة) بالاجماع المنقول فى مجمع البرهان على عدم التحريم و انه قد اعترف الشهيد الثانى فى الروض بعدم القائل بالتحريم (و اخرى) باستبعاد كون السقوط عزيمة مع كونه من توابع الجمع الذى قدر خص فيه من غير استحباب والظاهر كون الجمع بما يتبعه من ترك الاذان مخصصاً فيه (ولا يخفى) ما فى الدليلين من الضعف والمسئلة لا تخلو من الاشكال لعدم التجزئ على الفتوى بخلاف الاجماع المدعى وعدم دليل على تخصيص ما دل على مشروعية الاذان فى كل صلوة والاحتياط فيها حسن ، هذا مع عدم التدخل بالنافلة (واما معه) فلا قوى كون السقوط رخصة كما قويناه فيما يستحب فيه الجمع فهنا اولى ولا اقل من اشتراكه مع ما سبق من بقاء طلاق ما دل على اصل مشروعية الاذان من غير مخصص ولا مقيد (واما فيما يتساوى الجمع والتفريق) كالفوائت المتعددة فقد تقدم حكم الاذان فى الفرض الاول من الورد واما فى غيره فمقتضى الاخبار الواردة فيها هو السقوط عزيمة فلو ثبت اجماع على كونه رخصة فهو والانفس كون الجمع غير مستحب كالتفريق غير دال على الرخصة اذ لم يدل دليل على كون السقوط رخصة فى غير مورد استحباب الجمع كما اننا لم نجد دليلاً على كونه عزيمة فى موارد استحبابه بنحو العموم حتى فيما اذالم يأت بالنافلة كما تقدم لكن المشهور كما قيل على استحباب الاذان فى بقية الصلوات غير اول الورد من الفوائت بل على انه افضل من تركه فالاحتياط فى تركه او الاتيان به رجاء (فتلخص من جميع ما تقدم) ان المسلم كونه

رخصة هو الجمع فى عشائى ليلة المزدلفة و عصرى عرفة مع عدم تخلل النافلة كما ان المسلم كونه رخصة هو الجمع مع تخلل النافلة سواء كان الجمع مستحباً اولم يكن و مورد الاشكال فى كونه رخصة او عزيمة هو الجمع الغير المستحب مع عدم تخلل النافلة (بقى هنا شيئى) وهوانى بعد ما حررت المسئلة الثالثة اعنى حكم الاذان للعصر من يوم الجمعة عثرت على المحكى عن المقنعة بما لفظه « و وقت صلوة الظهر فى يوم الجمعة حين تزول الشمس و وقت صلوة العصر منه وقت الظهر فى سائر الايام وذلك لما جاء عن الصادق عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه و اله وسلم كان يخطب اصحابه فى الفئى الاول فاذا زالت الشمس نزل عليه جبرئيل عليه السلام و قال يا محمد (ص) قد زالت 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 وبين الجمعة او الظهر فى يوم الجمعة بل ربما يقال كما تقدم بالولوية 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 ؟ قد يتوهم 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 وبين غيرهم كما انه لا يبعد اختصاص استحباب الجمع بمن يريد الدعاء لما ذكرنا من كون الملاك هو الاهتمام به ولكن لعل المسئلة محتاجة الى مزيد التتبع والتأمل فى الاخبار

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

(نعم) لا بأس بالانتيان بالاذان من المتعدد منهم عرضاً فى زمان واحد و ان كان الافضل هو الاكتفاء باذان واحد مع استماع الباقيين له وحكايتهم له (وانما الكلام) فى غير المأموم ممن يريد ان يصلى منفرداً فى مكان اقيمت الجماعة او يريد الصلوة جماعة بعد فراغ الجماعة الاولى من صلواتهم 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 المعتمدة 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 و يقيم ويفتح 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 الانتيان بالاذان والاقامة فى محل اخر او الصبر حتى تتفرق الجماعة (وان استبعد 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 اصلاً (اولاً) و احتمال كون التحديد لالاذان 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 اظهرتهما فى احتمال التحديد لما توهم فلا يصلحان للمعارضة مع ما تقدم من مادل على السقوط لا كثرتهما 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 اولاً فلعدم انحصار المدرك للحكم

بالسقوط بالروایتين لدلالة غيرهما عليه (١) واما ثانياً فلمنع ما ذكره من المناقشة فيهما اما الرواية الاولى فبمنع كون اشتراك ابي بصير قادحاً للتمسك بها في المقام لوجود القرينة على كونه الثقة وهي رواية ابان عنه على ما قيل مضافاً الى ان الثابت في محله هو كون كليهما ثقة

و اما الرواية الثانية فلكون ابن ابي عمير في سندها وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وان مراسيله كالمسانيد فلا يضر جهالة ابي على في صحة السند ، واما ما افاده صاحب الجواهر (قد ه) من ان في احد طريق الحديث الحسين بن سعيد وانه من اصحاب الاجماع فقد استغفر به الاستاد دام بقائه لعدم معهودية عد الحسين بن سعيد من اصحاب الاجماع في كتب الرجال (فراجع) وكيف كان فيكفي ما قلناه من وجود ابن ابي عمير في سند الحديث ولو باحد طريقه (واما ثالثاً) فبا عتضاد الروایتين بعمل الاصحاب واعتمادهم عليهما ، فظهر انه لا وجه لتوقفه في الحكم اصلاً ، كما انه لا وجه لما افاده الاستاد الوحيد البهبهاني (قد ه) في حاشيته على المدارك من حمل الاخبار الدالة على السقوط على النقية لبعده اقامة الجماعة من الشيعة في زمان صدور الروايات في المساجد من جهة كونها في تلك الاعصار مشغولة بجماعتهم

(١) لا بأس بالتبرك بنقل روايات المسئلة (فنقول) منها خبر السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي عليهم السلام انه كان يقول اذا دخل الرجل المسجد وقد صلى امله فلا يؤذن ولا يقيم ولا يتطوع حتى يبدء بصلوة الفريضة (الحديث) ومنها خبر زيد بن علي (ع) انه دخل رجلان المسجد وقد صلى على (ع) بالناس فقال (ع) لهما ان شئتما فليؤم احكما صاحبه ولا يؤذن ولا يقيم (ومنها) ما عن كتاب زيد النرسي عن عبيد بن زرارة عن ابي عبدالله (ع) قال اذا ادركت الجماعة وقد انصرف القوم ووجدت الامام مكانه واهل المسجد قبل ان يفرقوا اجزاك اذانهم و اقامتهم فاستفتح الصلوة لنفسك واذا وافيتهم وقد انصرفوا عن صلواتهم وهم جلوس اجزاء اقامة بلا اذان وان وجدتهم وقد تفرقوا وخرج بعضهم من المسجد فاذن واقم لنفسك (ومنها) ما رواه في التهذيب عن ابي على قال كنا عند ابي عبدالله (ع) فأتاه رجل فقال جعلت فداك صليت في المسجد الفجر وانصرف بعضنا وجلس بعض بالتسبيح فدخل علينا رجل المسجد فاذن فدفعناه ومنعناه عن ذلك ، فقال ابو عبدالله (ع) احسنت ادفعه عن ذلك وامنه اشد المنع فقلت فان دخلوا وارادوا ان يصلوا فيه جماعة قال يقومون في ناحية المسجد ولا يبدو بهم امام (ومنها) ما رواه في (يب) ايضا عن ابي بصير عن ابي عبدالله (ع) قال قلت الرجل يدخل المسجد وقد صلى القوم يؤذن و يقيم قال ان كان دخل ولم يفرق الصف صلى باذانهم و اقامتهم وان كان تفرق الصف اذن واقام (ومنها) ما رواه في الكافي عن ابي بصير عن ابي عبدالله (ع) قال سئل عن الرجل ينتهي الى الامام حين يسلم فقال ليس عليه ان يعيد الاذان فليدخل معهم في اذانهم فان وجدتهم قد تفرقوا اعاد الاذان .

فليس الامر بالاكتفاء باذانهم للوارد فى المسجد بعد فراغهم من الصلوة الامن قبيل الامر بالتقية او من قبيل الفتوى عن تقية وعلى كل تقدير فلا يشمل الوارد فى المسجد مع كون الجماعة من الشيعة (وذلك لما فيه) 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 قد امر الرجلين الواردين فى المسجد بترك الاذان والاقامة (و ثانياً) من منع عدم وجود الجماعة من الشيعة فى تلك الاعصار اذ لم 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 وكلاهما 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 مقروض السؤال فى الاخبار (والحاصل) ان القول بالسقوط هنا عند جماعتهم والاكتفاء 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 ولا 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 لا رخصة كما سيأتى الكلام فى ذلك فى (الجهة الثالثة) من ان السقوط هل هو عزيمة او رخصة ؟ وفيه قولان ، مقتضى ما تقدم فى السقوط فى عصرى الجمعة وعرفة وعشاء ليلة المزدلفة هو كون السقوط عزيمة ، وذلك لكون ادلة السقوط مخصصة

لعموم ما دل على مشروعيتها واستحبابها في كل صلوة وليس في اليين ما دل على
تقييد تلك الادلة المخصصة فلا يدل على مشروعيتها في المورد دليل اصلا (نعم) ربما
يفرق بين المقام و بين ما تقدم من عصر عرفه وعشاء ليلة المزدلفة بورود الدليل هناك
على نفى المشروعية وعدم ورود هذا الدليل في المقام (و لكن هذا الفرق غير فارق)
بعد اشتراك المقامين في عدم ورود الدليل على اثبات المشروعية لما عرفت من عدم
امكان العمل بالعمومات بعد ورود الادلة المخصصة لها (وقد يقال) بالثاني كما ربما
ينسب الى المشهور ولعل وجهه عدم نهوض الاخبار الدالة على السقوط عندهم لتخصيص
العمومات الدالة على المشروعية وانهم انما فهموا منها مجرد السقوط لان نفى المشروعية
اذن البعيد اطلاعهم على دليل مرخص بحيث يقيد الادلة الدالة على السقوط في المقام
(ولكن الذي يظهر من الادلة) كما عرفت نفى المشروعية رأساً كما هو المصرح
في رواية ابي على وهو قوله (ع) « ادفعه عن ذلك وامنع اشد المنع » وكذا النهي في
خبر زيد بن على (ع) « ولا يؤذن ولا يقيم » وكذا في خبر السكوني « ولا يؤذن ولا
يقيم » (وربما يقال) بالرخصة بدعوى انها مقتضى الجمع بين تلك الاخبار الظاهرة
في العزيمة وبين ما تقدم من روايتي عمار ومعوية بن شريح الدالتين على عدم السقوط
رأساً بحمل الاخبار الظاهرة في المنع على مجرد الرخصة في الترك بقرينة الروايتين
بل قال في الحقائق وحملهما على ما بعد التفرق بعيد حيث انهما اشتملتا على انه ادركه
حين سلم ، وتفرق الناس حين التسليم خلاف المعهود بين الناس والموظف شرعاً من
الجلوس للتعقيب ولو قليلا (ولا يخفى ما فيه) لان الروايتين المذكورتين ظاهرتان
في عدم سقوط الاذان والاقامة وكونهما على ما هما عليه من الوظيفة المقررة لهما
شرعاً ومطلقاً بالنسبة الى ما بعد التفرق وما قبله فلا بد فيهما من احدا التصرفين احدهما
الحمل على ما بعد التفرق بتقييد اطلاعهما بالاخبار المفصلة بن الحالتين و ثانيهما
صرفهما عن ظاهرهما في نفى اصل المشروعية الى بيان الرخصة في الفعل ولا ريب في
تعين الاول وذلك لما تقدم في مبحث مكان المصلي من انه اذا دار الامر بين رفع اليد
عن ظهور هيئة المقيد وبقاء المطلق على اطلاقه وبين رفع اليد عن اطلاق المطلق
و ابقاء المقيد على ظاهره فالثاني متعين لكون الظهور في المقيد قرينة على تعيين
المراد من المطلق وتقدم ان ظهور القرينة حاكم على ظهور ذي القرينة ومعنى حكومته

كونه بمدلوله اللفظي وظهوره الفعلي التنجيزي مفسراً أو شارحاً لمقدار مدلول ذي القرينة بمعنى انه لو كان لفظاً لكان شارحاً و مفسراً فلا يرد ان الظهور امر وجداني وهو كون اللفظ قالباً للمعنى بحيث يكون هو هو و ليس له لفظ لكي 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 في كون الاتيان بالاذان والاقامة 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 في عدم السقوط فيما بعد التفرق لكن الكلام في المراد من التفرق وانه هل هو عبارة عن تفرق الصف جميعاً و انه اذا بقي و لو واحدا منهم لم يصدق التفرق ؟ او ان المدار في عدم التفرق على بقاء الجميع فلو ذهب واحد من اهل الصف صدق التفرق ؟ او ان المدار على بقاء الاكثر ؟ او ان المدار في صدق التفرق على ذهاب الاكثر ؟ او ان المدار هو الصدق العرفي فيختلف باختلاف

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

الموارد ؛ وجوه بل اقوال (والظاهر) ان اختلاف هذه الاقوال انما هو لاختلاف النظر فى صدق التفرق عند العرف لا لورود 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 اعد 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 » و حكم الامام (ع) فى هذه الصورة 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 (ولكنه ضعيف) لظهور قوله وجلس بعض بالتسبيح بضميمة قوله « فدفعناه » على كون الباقي اكثر من واحد مضافا الى ان مقابلة جلوس البعض مع انصراف البعض دالة على كون البعض الباقي 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 سيأتى (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 الباقيين مكان جلوس واحد اذ

يصدق بذلك تفرق الصف و ان لم يصدق معه تفرق اهله لبقاء الاكثر منهم فى الفرض كما لا يخفى ، وقد اورد عليه فى الجواهر بان مرجع تفرق الصف الى تفرق اهله و ان المراد من الصف هو المصطفى ، و الظاهر عدم ورود هذا الابراد 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 مثلاً ، وجهان ، والظاهر هو الثانى كما يستفاد ذلك من خبر ابي على من فرض السائل كون البعض مشغلاً بالتسبيح وحكم الامام (ع) بسقوط الاذان وعليه يحمل اطلاق التفرق فى غيره ، و اماها 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 (فمالهم يعمل به الاصحاب) مع ما فيه وفى كتابه من المناقشة والله اعلم ،

(الجهة الخامسة) انه هل السقوط مختص بالمسجد او يعم غيره ؟ وجهان قد يقال بالثانى يحمل ما ذكر فيه المسجد سؤالاً وجواباً على الغالب مضافاً الى اطلاق خبر ابي 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 هيئتنا 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 والاقامة لظهور الاخبار فى اختصاصه بما اذا كان الامام راتباً مثل خبر ابي بصير المتقدم وخبر زيد بن على و رواية السكونى وخبر النرسى و لا اطلاق فى شى من الاخبار بحيث يشمل غير الامام الراتب (الثالثة) ان تكون الجماعة فى غير المسجد

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

(الجهة السادسة) انه هل يعتبر فى السقوط اتحاد صلواتهما اداء وقضاء ومن حيث نوع الصلوة اولاً؟ (وتفصيل الكلام) فيها - ا بذكر صور (الاولى) ان تكون صلواتهما متحدة من جميع الوجوه كما لو كانت صلوة الجماعة هى صلوة الظهر اداء واراد الداخل فى المسجد ان يصليها ، ولا اشكال فى السقوط فى هذه الصورة (الثانية) ان تكون صلوة الداخل فى المسجد متحدة مع صلوة الجماعة فى الوقت فقط كما لو اراد ان يصلى الظهر بعد فراغهم من صلوة العصر او اراد ان يصلى المغرب بعد فراغهم من العشاء (وربما يقال) بعدم السقوط ههنا لكون المعمول فى مورد الاسئلة فى الاخبار فى تلك الاعصار هو تفريق الصواتين كما هو المعمول عند العامة فى هذه الاعصار مع ان تصوير هذه المسئلة متوقف على جمع الجماعة الاولى بين صلواتهما او على جمع الداخل فى المسجد بينهما وهو خلاف الظاهر المنساق من الروايات (ولكن لا يخفى) ضعف هذا الكلام وقوة ظهور الاخبار فى الاطلاق فان فرض الجمع بين الصلوتين وان كان بعيداً فى تلك الاعصار بالنسبة الى الجماعة الا انه غير بعيد بالنسبة الى الشخص الداخل فى المسجد فالاقوى فيهذه الصورة هو السقوط (الثالثة) ان تكون صلوة الجماعة الاولى هى العصر و صلوة 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 الاخبار عن مثل هذا الفرض وظهورها فى كون صلوة الجماعة مؤدة فى وقتها ، مع بقاء الوقت واطهر من هذه هى (الصورة الرابعة) وهى ما اذا لم تكن صلوة الجماعة ادائية سواء كانت صلوة الداخل ادائية او قضائية ، وسواء كانت مثلها فى

النوع اولاً وكذا اذا كانت صلوة الداخل قضائية ولومع كون صلوة الجماعة ادائية فالاقوى فى الجميع عدم السقوط لكون المتيقن من الاخبار هو اتفاق الصلوتين فى الوقت وكونهما ادائيتين

(الجهة السابعة) انه هل يعتبر فى السقوط اتيان الجماعة بالاذان والاقامة اولاً يعتبر مطلقاً او يفصل بين ما اذا كان تركهم لهما من جهة سقوطهما عنهم فيقال بالسقوط وما اذا كان ذلك لجهة اخرى فيقال بعدمه وجوه . وتفصيل الكلام هنا ايضاً يتم بيان صور (الاولى) ان تكون الجماعة منعقدة مع الاذان والاقامة ولا اشكال فى السقوط فى هذه الصورة مع العلم بذلك وامامع الشك فلا احتياط فى اتيانها بوجاه المطلوبية (الثانية) ان تكون الجماعة تاركين لهما من جهة اكتفائهم بالسماع من الغير ومقتضى اطلاق بعض الاخبار وان كان السقوط فى هذه الصورة كرواية السكونى بل ورواية ابى على الا ان مفاد خبرى ابى بصير كرواية زيد النرسى هو فرض كون الجماعة آتين بالاذان لقوله (ع) فى احد خبرى ابى بصير صلى باذانهم واقامتهم ، وفى خبره الاخر فليدخل معهم فى اذانهم ، وفى 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) وكيف كان فالمتيقن منها خصوص صورة الاتيان بالاذان فلا يصح التعدى الى صورة عدم الاتيان به والانصاف انه لا اطلاق فى الاولين ايضاً ومنه يظهر الحكم فى (الصورة الثالثة) وهى ما اذا كان تركهم للاذان والاقامة من غير عذر بل هذه الصورة اولى بعدم السقوط فيها والله العالم (الجهة الثامنة) ان الظاهر عدم اختصاص السقوط بما اذا كانت صلوة الوارد جماعة بل يعم المنفرد ايضاً لاطلاق المنع فى خبر ابى على وغيره ولا مفهوم فى رواية زيد بن على بحيث يصلح لتقييد غيرها

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

فقمنا فصلينا معه بغير اذان ولا اقامة وقال يجزيكم اذان جاركم ، وصحيح ابن سنان عن الصادق (ع) قال اذا اذن مؤذن فنقص الاذان وانت تريد ان تصلي باذنه فاتم ما نقص هو من اذانه (وتفصيل الكلام) يتم بيان امور (الاول) انه هل يعتبر في الاجتزاء بسماع الاذان ان يكون الاذان للصلوة او يعتبر كونه للاعلام او يكفي سماعه مطلقا ولا يختص بشئ منهما ؛ وجوه ، قد يقال ان ظاهر الاخبار المتقدمة هو الاول بدعوى ان خبر ابي مریم ظاهر في ان اذان الصادق كان اذان الصلوة بقرينة مرادفته مع الاقامة وكذا خبر عمرو بن خالد ، مضافاً الى التأمل في 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 الثاني دعوى اختصاص الاجتزاء بكون المسموع هو اذان المصر او المسجد الظاهر في كونه اذان الاعلام وان كان ما افاده لا يخلو عن غرابة لعدم الدليل عليه (والتحقيق) يقتضى عدم الفرق بين اذان الصلوة و اذان الاعلام في المقام في جواز الاكتفاء به وذلك لعدم الاشكال في اطلاق صحيح ابن سنان فان قوله (ع) « اذا اذن مؤذن ، مطلق شامل لهما (الامر الثاني) انه لا فرق في 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 وكذا الثاني 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 في هذا الحكم هذا مضافاً الى اطلاق صحيح ابن سنان المتقدم وهو العمدة (الثالث) انه لا فرق في الحكم بين سماع الاذان و سماع الاقامة للدلالة الخبرين المتقدمين على سقوط الاقامة ايضاً بسماعها فسماع كل منهما انما يكون مجزياً عن الايتان به لا مجزياً عن الآخر فلو سمع الاذان فقط لم يسقط الاقامة عنه واما لو سمع الاقامة فقط فلا يبقى مورد للاكتفاء بها والايتان بالاذان بعدها للاخلال بالترتيب فلواراد الاجتزاء بسماع الاقامة فلا زمه ترك الاذان وهكذا الكلام لو سمع بعض

فصول الاقامه مثلاً مع عدم سماع الفصل الذي قبله للاخلال بالترتيب واما لو انعكس بان سمع الفصل المتقدم فقط فالأكتفاء جائز مع الاثنيان بالفصل المتأخر (الرابع) انه لا يعتبر في سقوطهما في الجماعة سماع المأمومين بل يكفي سماع الامام فقط لدلالة خبر ابي مريم حيث ان ظاهره عدم سماع المأمومين اذان الصادق (ع) و اقامته ، وهل يكفي بسماع المأمومين او بعضهم مع عدم سماع الامام ؟ وجهان ، ظاهر قوله (ع) في خبر عمرو بن خالد « يجزيكم اذان جاركم » هو الاول وان كان ربما يمنع ذلك لكون الامام (ع) قد سمع اقامة الجار فلا اطلاق في الخبر فالمسئلة محل اشكال ولعله ياتي الكلام فيها في باب الجماعة انشاء الله تعالى (الخامس) انه هل المعتبر في السقوط سماع كل فصل منهما او يكفي سماع بعض من كل منهما ؟ قولان ، فالمحكي عن النقلية للشهيد (قده) هو الثاني ، واستدل له بخبر ابي مريم المتقدم لظهور قوله (ع) مررت بجعفر (ع) انه اكتفى بسماع البعض ضرورة بعد سماعهما من اول الاذان الى اخر الاقامة في حال المرور ولو كان السقوط متوقفاً على سماع الكل لكان الاولى ان يعبر هكذا فوقفت على جعفر (ع) لا مررت به (و يمكن دفعه) بان قضية مروده (ع) بجعفر (ع) و سماع اذانه و اقامته انما هي حكاية عن قضية شخصية لا اطلاق فيها حتى يؤخذ به ولم يعلم كيفية مروده به عليهما السلام من انه كان متأنيئاً او مستعجلًا ، و ان الصادق (ع) هل كان مسرعاً في الاذان و الاقامة او غير مسرع ، بل الظاهر من قوله (ع) مررت بجعفر و هو يؤذن و يقيم ان المرور كان في حال اذانه و اقامته و لا يخفى انه يصدق المرور مع الوقوف قليلاً لسماعهما (و بالجملة) فالقضية مجملة (ان لم تكن ظاهرة في انه (ع) سمعهما جميعاً) فلا دلالة فيها على الاكتفاء بسماع البعض (نعم) لو لم يكن خبر ابي مريم متضمناً لنقل قضية شخصية بل كان مضمونه هكذا ، اذا مررت بمن يؤذن و يقيم اجزاك اذانه و اقامته ، لكان التمسك به ممكناً (و ربما يؤيد) عدم الاكتفاء بسماع البعض ما في صحيح ابن سنان من الامر باتمام ما نقص المؤذن حيث انه لو كان سماع البعض كافياً لما كان لا تمام ما نقص منه وجه (و لكنه ضعيف) لاحتمال اختصاص كفاية سماع البعض بمالواتي المؤذن بهما تماماً لا ما كان عدم سماع الجميع لاجل نقص اصل الاذان فالتأييد في غير محله (و كيف كان) ففي ما ذكرنا غنى وكفاية فانه بعد اجمال الاخبار يرجع الى 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 هيئتها 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 « يجزىكم 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 ذلك كما فى الاخبار المتقدمة الدالة على الاجزاء 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 والاجزاء 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 تغيير 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 الذكري حيث توقف فى الحكم ، قال فى المحكى منها « و هل يستحب تكرار الاذان و الاقامة للامام السامع او للمؤذنه او للمنفرد ، يحتل ذلك و خصوصاً مع اتساع الوقت ، و لعل مراده (قده) من خصوصية اتساع الوقت هو تاخير الصلوة بما يخرج سماعها عن ان يحتسب لصلوته و الافليس فى خصوصية سعة الوقت وجه ، و العجب من صاحب المدايق (قده) حيث ذهب فى المقام الى القول بالرخصة قياساً له على المنفرد المؤذن لصلوته اذا اراد الجماعة بعد الاذان حيث ان موثقة عمار المتقدمة سابقاً دالة على إعادة الاذان ، قال (قده) والفرق بينه والسامع غير ظاهر ،

مع انه (قدہ) 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 والتسترب يكونه 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 بينهما وبينهما لى 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 للموَجَر وتحت سلطنته (وثانيهما) ان يكون قابلاً لان يتملكه المستأجر (الامر الثانى) ان العمل اذا صار متعلقاً بالزام عقلى او شرعى على فعله او تركه يخرج بذلك عن سلطنة عامله لانه يصير مقهوراً على فعله او تركه و ملاك السلطنة هو القدرة على الفعل والترك بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك اما فيما اذا كان الالزام على احد طرفى العمل عقلياً فواضح واما اذا كان شرعياً فكذلك لان العجز الشرعى كالعجز العقلى (الثالث) ان الاحكام الشرعية المتعلقة بالاعمال على اقسام احدها ان يكون حكماً تعبدياً مولوياً (وثانيها) ان يكون حكماً نظامياً منشأ لحفظ نظام نوع الانسان بما هم انسان ، ومرجع الاول الى الامر بايجاد العمل مثل صل فى التعبديات بالمعنى الاخص واغسل ثوبك فى التوصليات ، ومرجع الثانى الى الامر ببذل العمل و ايجاب عدم حبسه واحتكاره بالاتعلق غرض فى ايجاده بما هو عمل (وثالثها) ان يكون حكماً نظامياً ايضاً منشأ حفظ نظام نوع الانسان لكن بما هم مسلمون فيكون متعلق الحكم مما يتقوم به نظام امور المسلمين كالامر بالقضاء والجهاد و الاذان والولاية ونحوها (الامر الرابع) ان الحكم الشرعى المتعلق الى فعل شئى اما ان يكون الزامياً او نديباً وعلى كلا التقديرين اما ان يكون عينياً او كفايئاً (اذا عرفت ذلك فنقول) مقتضى الاصل الاول 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 تحققهما فيها اما الامر الاول فواضح لخروج العمل بسبب وجوبه الشرعى عن سلطان العامل واما الامر الثانى فلانه بعد اتيانه انما يحسب لفاعله و المستأجر لا يملكه بسبب الاجارة اصلا (وكذا الواجبات الكفائية بل والمستحب مطلقا من العينى والكفائى) فانهما وان كان للعامل بهما سلطان على العمل من حيث الفعل والترك مع قيام من به الكفاية فى الواجب و يتحقق فيهما الامر الاول من ملاكى صحة الاجارة لكن الامر الثانى مفقود حيث انه بعد اتيانه يحسب من العامل ولا يكون المستأجر مال كاله فى شئى ، وهذا اصل اولى فى الواجبات والمستحبات التعبدية بالمعنى المتقدم ولا يخرج عنه الا بدليل قوى فقيما دل الدليل على جواز الاستنابة فيه بالخصوص لا بدفى تصحيح صحة الاجارة فيه من تصور كون الامر المتعلق بذلك الشئى متعلقا به بنحو يوجب ايجاده عليه بالاعم من المباشرة والتسبيب بحيث او تسبب الى ايجاده ببذل العوض كان العمل محسوبا له وكان ذلك امثالا منه كما قيل فى باب الجهاد من انه لو استناب احد شخصاً فى الجهاد كان الجهاد بجميع شئونه محسوبا من المستناب ، ولا يستفاد ذلك الا من دليل صحة الاجارة اذ ورد فى عمل واجب او مستحب بالخصوص ، والا فمقتضى وجوب العمل واستحبابه كما عرفت هو عدم صحة الاجارة (هذا فى الاحكام التعبدية) واما الاحكام النظامية التى عرفت انها عبارة عن الامر بالبذل والمنع عن احتكار العمل فلا مانع من صحة الاجارة فيها اذ المطلوب من العامل فيها هو بذل العمل وعدم حبسه واحتكاره لا بذله مجاناً فيكون سلطنة العامل على العمل باقية مع الامر ايضا اذله البذل مخيراً بين اخذ العوض او مجاناً وان كان فى اصل البذل ممالا اختيار له لكونه واجباً عليه كما ان المستأجر يمكن ان يملك عمله بالاجارة لان المطلوب من العامل شرعاً ليس نفس العمل بما هو عمل حتى يقال باحتسابه من المستأجر وهذا هو الوجه فى عدم الاستشكال فيها وذلك لان الممنوع من وقوع الاجارة فيها هى متعلقات الاحكام التعبدية دون النظامية كما عرفت (هذا تمام الكلام) فى القسمين الاولين من اقسام متعلقات الاحكام اعنى ما كان متعلقاً للحكم التعبدى والنظامى لنوع الانسان (واما القسم الثالث) اعنى ما كان واجباً لحفظ نظام المسلمين بما هم مسلمون فهو ايضا حكم تعبدى

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

هو حيثية صدور الاذان منه فاستحقاقه من بيت المال ناش من جهة قيامه بعمل الاذان لكونه من مصالح المسلمين العائد نفعه الى عامتهم فهو انما استحق الاخذ من جهة اتيانه بتلك الوظيفة ، ثم ان مرجع الارتزاق فى مقابل الاذان يرجع الى ان الوالى يعطيه شيئاً من بيت المال مجاناً بازاء عمله الذى يكون به قوام نظام النوع فيه .أتى به مجاناً فهذا عبارة عن الهبة المعوضة بمعنى تملك مجانى بازاء تملك 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 ~~مضى~~ رزقه من بيت المال لابدان يكون واليه ولا يجوز لغيره اعطائه لان التصرف فيه انما هو ووظيفة النوع ولا يجوز للاشخاص بماهم كذلك ان يتصرفوا فيه اذ هو مال لهم بماهم نوع لا بماهم اشخاص ، وتصرف النوع انما هو بتصرف ولى النوع ، كذا اعطاء الاجرة عليه من مال النوع لابدان يكون صادراً من وليه لانه انما يبذل بازاء ما يرجع الى النوع فالمستأجر فى ذلك العقد هو النوع لا الشخص و هذا اما ابطالناه 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 منفعته التى ترجع الى النوع فيوقع قبول الاجارة من النوع ، او يستأجره من جهة منفعة العائدة اليه من جهة شخصه بنفسه كاتتياه المستأجر باذانه مثلاً ، و على كلا التقديرين تكون الاجارة باطللة اما على الاول فواضح ، ضرورة ان الاستيجار لمصالح العامة ليس وظيفه غير ولى النوع و اما على الثانى فلانه ليس كل منفعة ملاكاً لوقوع الاجارة والمعاوضة عليه بل لابدوا من احراز مالىتهاعرفاً 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 استسناه اولاً من ان الاصل عدم جواز الاجرة على مثله الا ان يقوم الدليل على الجواز و لا دليل على جواز اخذها من غير الوالى اذ الدليل على جواز اخذها كان مختصاً بالاخذ من الوالى لما عرفت من انه كان عين الدليل على جواز الارتزاق من بيت المال الذى كان مخصوصاً بكونه

بتوسط الولي (فظهر الفرق بين) بين جواز اخذ الاجرة من بيت المال وبين جواز اخذها من غيره و ان الدليل انما دل على الاول دون الثانى (ومما ذكرنا) يظهر المنع عن الملازمة بين حرمة الاخذ من غير الولي وبين حرمة اخذه من الولي لثبوت الفرق بينهما من حيث الدليل وان الحرمة فى الاخذ من غير الولي انما هى من جهة عدم الدليل على الجواز دون الاخذ من الولي فان الدليل على جواز الارتزاق بعينه يدل على جواز اخذ الاجرة منه (و مما ذكرنا أيضاً ظهر) فساد قياس الاذان بالواجبات الكفائية بل والمستحبات 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 ما عرفت من الفرق بين الواجبات او المستحبات الكفائية وبين ما يجب او يستحب لحفظ نظام المسلمين اذ ليس كل واجب او مستحب كفائى مما يكون من الاحكام النظامية والالزم جواز الارتزاق من بيت المال لكل واجب كفائى كرد السلام مثلاً فارتزاق المؤذن منه ليس بملك صرف الاستحباب الكفائى مثلاً بل انما هو لملك كون اذان الاعلام ما يقوم به مصالح المسلمين (فتلخص) من جميع ما ذكرنا امور (الاول) جواز اخذ الاجرة على كل واجب نظامى وضابطه ما يكون المطلوب فيه هو العمل بالمعنى المصدري اعنى حيثية صدوره من العامل بمعنى عدم احتكاره بالعمل ، وكذا كل حرام كان المبعوض فيه هو العمل كذلك لا العمل بالمعنى الاسم المصدري وذلك كالبيع وقت النداء ، فان نفس المبادلة من حيث انها عمل من الاعمال ليس فيها مبعوضة 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 المصدري وهو ليس مطلوباً من الله تعالى ، وما هو مطلوبه اعنى المعنى المصدري ليس متعلقاً بالاجارة (الثانى) عدم جواز اخذ الاجرة على كل مطلوب تعبدى بالمعنى المقابل للنظامى ولو لم يكن تعبدى بالمعنى الاخص اعنى ما يعتبر فيه قصد القرية (وضابطه) ما يكون العمل او تركه مطلوباً بالمعنى الاسم المصدري ، ووجه عدم الجواز امان جهة انتفاء كلال الملاكين فيه اعنى ملكية الموجد وقابلية تمليك المستأجر وامكان حصوله له بسبب الاجارة كما فى الواجبات العينية و امان جهة انتفاء الثانى من الملاكين كما فى غير الواجب العينية من الواجب الكفائى

و المستحب مطلقاً ، ولا فرق في ذلك بين ان يكون المستأجر هو الوالى او غيره ولا بين ان تكون الاجرة من بيت المال او غيره (ومما ذكرنا يظهر) ان الاشكال في اخذ الاجرة على الواجبات ليس مختصاً بما يعتبر فيه قصد القرابة بل يشمل التوصليات ايضاً وان كان في التعديلات يجرى الاشكال بملاك قصد القرابة ايضاً (نعم) اذا دل دليل بالخصوص على جواز الاستنابة في مورد نستكشف منه توجه الامر الى الفعل الاعم من المباشري والتسيبي ولكن ذلك على خلاف الاصل الاولى من ظاهرا والاوامر وانه انما يتعلق بمباشرة الفعل لا الاعم منها ومن النيابة (الثالث) جواز اخذها على كل ما هو راجع الى شئون مصالح المسلمين ولكن من خصوص الوالى ومن خصوص بيت مال المسلمين وهذا كالاذان الاعلامي فيفرق فيه بين اخذ الاجرة من غير الوالى وبين اخذها منه لما تقدم (واما الاخبار) التي يستدل بها على عدم جواز اخذ الاجرة على الاذان مطلقاً فهي بين ما هو محمول على الكراهة لكون مساقه ذلك وبين ما هو محمول على غير اخذ الاجرة من بيت المال للاجماع على جوازها منه مضافاً الى ان الخبر الذي قد عبر فيه بكون الاجرة سحتاً الذي هو العمدة في الباب مرسل غير قابل للاستدلال به على التحريم (فراجع)

«مسئلة» لودخل في الصلوة من غير باتى ان بالاذان والاقامة فان تركهما عن عمد فيدور صحة الصلوة وعدمها (ح) مدار القول بشرطيهما او شرطية الاقامة وعدمه واما لو تركهما او ترك الاذان فقط او الاقامة كذلك نسياناً فاما ان يتذكر بعد الر كوع او قبله فهل يجوز قطع الصلوة لتدارك النسي مطلقاً او لافيه تفصيل ؟ فعن المشهور هو التفصيل بين ما قبل الر كوع وما بعده فلا يجوز القطع بعد الر كوع مطلقاً ، واما قبل الر كوع فان نسي كليهما فيجوز ، وان نسي احدهما فلا يجوز ، ولا بد في ذلك من ملاحظة اخبار المقام ثم التكلم في مقدار دلالتها (فنقول) مستعيناً بالله تعالى (منها) صحيح زرارة قال سئلت ابا جعفر (ع) عن رجل نسي الاذان والاقامة حتى دخل في الصلوة قال (ع) فليمض في صلوته فانما الاذان سنة . و ظاهر الامر بالمضى فيه هو عدم جواز القطع و اطلاقه يدل على عدم الفرق بين التذكر قبل الر كوع و بعده ، وفي قوله والاذان سنة ، احتمالان (احدهما) ان يكون بمعنى المستحب (وثانيهما) ان يراد بالسنة ماسنه النبي صلى الله عليه واله لا ما فرضه الله تعالى ، و يؤيد الاخير اطلاق السنة على ذلك في كثير من الاخبار مثل اطلاقها في ذيل حديث لا تعاد على القراءة وغيرها وكذا

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 قدر كعت فاتم على صلوتك ، وهذا يدل على التفصيل بين التذكر قبل الركوع وبعده ، و يعارض مع الخبر الاول بالعموم والخصوص او الاطلاق والتقييد فيقيد به اطلاق الخبر الاول الدال على وجوب المضى وعدم القطع مطلقا ، ويمكن ايضا ان يجعل الامر بالانصراف فى خبر الحلبى (بعد القطع بعدم ارادة الوجوب منه) قرينة على حمل الامر بالمضى على الاستحباب او على 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 يقرأ 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 يقرأ فليسلم على النبى (ص) ثم يقيم ويصلى وان ذكر بعد ما قرء 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 اولاً 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 بالتخير بين الوظيفتين ، ثم انه يقع التعارض بين الخبرين وبين ما تقدم فى صحيح الحلبى لانهما يدايد لان على جواز القطع قبل القراءة وعدم جوازه بعدها مع ان صحيح الحلبى فصل فيه بين ما قبل الركوع وما بعده فيقع التعارض فيما بعد القراءة قبل الركوع حيث ان مقتضى الخبرين هو وجوب المضى ومقتضى صحيح المتقدم هو جواز القطع (و فى الجواهر) جمع بينهما وبينه بان الشرطيتين فى الصحيح المتقدم كل واحدة منهما متضمنة لحكم ، فان قوله (ع) اذا افتتحت الصلوة (الى قوله) واستفتح الصلوة متكفل لجواز القطع قبل الركوع ، وقوله وان كنت قدر كعت (الخ) متكفل لحكم اخر وهو عدم جواز القطع بعد الركوع وكذا فى الخبرين جعل الشرطية الاولى فيهما متعوضة لحكم جواز القطع قبل القراءة والشرطية الثانية متعوضة لعدم الجواز بعدها ثم انه (قده) قد لاحظ النسبة بين الشرطية

الثانية فى الخبرين وبين الشرطية الثانية فى صحيح الحلبي وقال ان الشرطية فى الصحيح
 اخص مطلقا من الشرطية فى الخبرين وذلك لكون مدلول الشرطية فى الصحيح هو
 وجوب المضى بعد الر كوع ومدلولها فى الخبرين هو وجوب المضى بعد القراءة سواء كان
 بعد الر كوع او قبله ، فقيدا لطلاق 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 الر كوع سواء كان بعد القراءة او قبلها فيقيد اطلاقها بما فى الخبرين من
 وجوب المضى بعد القراءة (ولا يخفى ما فيه) اما اولاً 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 القراءة يصير مفهومها
 وجوب المضى بعد القراءة لا بعد الر كوع ، 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 الر كوع وعدم وجوبه
 قبله ولو بعد القراءة فلا يبقى بعد التقييد على دلالتها على جواز الانصراف قبل القراءة
 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 مسألة
 الكر فانه لا يمكن تقييد ما ورد فى تحديده بالمساحة بالدليل الدال على تحديده بالوزن
 لمنافاة ذلك مع كون الدليل فى مقام التحديد فى المقام لا مجال لتقييد جواز القطع
 الذى ورد التحديد فى الصحيح بكونه قبل الر كوع بما فى الخبرين من كونه قبل
 القراءة وهكذا الحال فى الشرطيتين الاخيرتين فان الشرطية الثانية من الصحيح
 جعل الحد فى وجوب المضى هو التذكى بعد الر كوع وفى الخبرين جعله بعد القراءة ، 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 لابي الحسن الرضا (ع)

جعلت فداك كنت في صلوتي فذكرت في الركعة الثانية وانافى القراءة اني لم اقم فكيف اصنع قال اسكت موضع قرائتك و قل قد قامت الصلوة قد قامت الصلوة ثم امض في قرائتك وصلوتك وقد تمت صلوتك، وهذا الخبر وان كان صريحاً في مدلوله وقوياً من حيث السند ومطابقاً مع ما في الفقه الرضوي الا انه من الشواذ لعدم عمل الاصحاب به ، ولا يمكن التوفيق بينه وبين ما تقدم من الاخبار لعدم قدر مشترك بينه وبينها فرد علمه الى اهله اولى (ومنها) خبر نعمان الرازي قال سمعت ابا عبد الله (ع) وسئله ابو عبيدة عن رجل نسي ان يؤذن و يقيم حتى كبر ودخل في الصلوة قال ان كان دخل المسجد ومن نيته ان يؤذن و يقيم فليمض في صلوته ولا ينصرف ، (والكلام) في فقه هذا الحديث الشريف يقع تارة في شرطيته و اخرى في حكمه بوجوب المضي ، اما من حيث الشرطية فربما يقال بل قيل بان المراد منها انه ان كان من نيته ان يؤذن و يقيم ثم عرضه النسيان فليمض ، وان كان قد تر كهما عمداً بان لم يكن من نيته الاتيان بهما من الاول فليتنصرف ، وحاصله ثبوت المفهوم للشرطية وانه احتراز عن صورة العمد (ولا يخفى ما فيه) من البعد فان موضوع السؤال بعد ما كان خصوص صورة النسيان فلا وجه لحمل الجواب على ارادة بيان صورة العمد ايضاً (و قيل) ان الشرطية لا مفهوم لها وانما سيقت لبيان موضوع النسيان وانه انما يتحقق موضوعه فيما اذا كان عازماً على الفعل واما اذا لم يكن عازماً عليه سواء كان عازماً على الترك او متردداً او غافلاً من اول الامر فلا يتحقق موضوع النسيان (ولا يخفى ما فيه ايضاً) فان سوق الشرطية لبيان تحقق الموضوع خلاف ظاهر الشرط لا يصار اليه الا بدليل سيما بعد ان فرض السائل بنفسه صورة النسيان ، (بل الظاهر) هو حمل الشرطية على ظاهرها من كونها في مقام انحصار الحكم بالمضي بهذه الصورة الموجب لانتفائه عند انتفائها كما اذا لم يكن من عزمه الاتيان بهما اما لغفلته عنهما عند دخول المسجد او مع عزمه على تركهما ولكن عرضه الغفلة عند الدخول في الصلوة بحيث لم يتوجه الى تركهما في تلك الحال ومن الواضح صدق النسيان في جميع هذه الصور فليس الشرط (ح) مسوقاً لبيان موضوع النسيان ، فيصير حاصل مفاد الخبر هو ان كان عازماً على الاذان والاقامة ثم عرضه النسيان مضي في صلوته وكان عزمه على الاتيان بهما بمنزلة فعلهما ، وظهور الخبر فيما ذكرنا غير قابل للمنع لكنه غير معمول به ولا يمكن جمعه مع ما تقدم من الاخبار لعدم قدر مشترك بينه وبينهما فهذا موضع

ثالث مما وقع فيه الاشكال فى المقام (و اما فقه الحديث) من حيث حكمه بوجوب المضى مع قطع النظر عن الشرطية فيمكن ان يقال انه مطلق من هذه الجهة فيقيد بما تقدم مما يدل على التفصيل كما قيدنا خبر زرارة المتقدم (ومنها) خبر على بن يقطين قال سئلت ابا الحسن (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 الانصراف فيما اذا كان التذكر فى الانثناء لاتحديدا لانصراف بما اذا كان فى الانثناء وذلك لان التحديد بالشئ انما يصح فيما افترض فيه طرفان من الاقل والاكثر لكى يجعل احدهما حداً ، والانصراف عبارة عن قطع ما ييده من الصلوة وهو لا يتصور الا اذا كان فى الصلوة فان الانصراف عنها بعد الفراغ منها غير معقول فهذا الخبر فى دلالة على جواز الانصراف 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) ما دل باطلاقها على وجوب المضى حتى قبل القراءة كخبر زرارة (الثانية) ما دل باطلاقها على جواز الانصراف حتى بعد الركوع كخبر على بن يقطين (الثالثة) ما دل على التفصيل بين ما قبل الركوع وبعده كصحيح الحلبي (الرابعة) ما دل على التفصيل بين ما قبل القراءة وما بعدها كالخبرين المتقدمين (الخامسة) ما دل على التفصيل بين ما كان من نيته الاتيان بهما وبين ما لم يكن ، بالمضى فى الاول والانصراف فى الثانى كخبر نعمان (السادسة) ما دل على جواز قطع القراءة و قول قد قامت الصلوة مرتين ثم المضى فى الصلوة كخبر زرارة بن آدم (ومالا يمكن الجمع بينها) من تلك الطوائف ثلث احديها رواية ذكرها ابن آدم حيث لا يمكن جمعها مع شئ من الاخبار المتقدمة وقد قلنا بلزوم رد علمها الى اهلها لما عرفت من اعراض الاصحاب عن العمل بها الثانية شرطية خبر نعمان وهى ايضا مثل خبر زرارة بن آدم فى عدم امكان الجمع بينها وبين بقية الاخبار وفى اعراض الاصحاب عنها (الثالثة) صحيحة الحلبي بالنسبة الى الخبرين الدالين على التفصيل بين ما قبل القراءة وما بعدها ، فمقتضى الصناعة طرح الخبرين لاعراض الاصحاب عن العمل بهما و العمل بصحيح الحلبي فيقيد به اطلاق ما دل على وجوب المضى فيصير حاصل مفاد الخبر بعد التقييد هو وجوب المضى اذا كان التذكر

بعد الركوع و كذا يقيد به اطلاق خبر على بن يقطين الدال على جواز الانصراف فى
الثناء مطلقا فيكون جواز الانصراف مقيداً بما كان التذكر قبل الركوع و هذا
هو فتوى المشهور المنصور (هذا فى نسيان الاذان والاقامة معاً) و يمكن حمل
صحيحى ابن مسلم والشحام على نسيان الاقامة فقط دون الاذان ويقال (ح) فى نسيانها
بالتفصيل بين التذكر قبل القراءة وبعدها وذلك بقرينة عدم التعرض فى الجواب الا
للاقامة وان كان المذكور فى السؤال نسيان كليهما معاً مؤيداً بخبر ابن ابي العلاء
المذكور فيه خصوص الاقامة سواء جواً ، ولا وجه لحمله على نسيانها معاً وجعله
معارضاً مع صحيح الحلبي ، مضافاً الى قوة سنده و عدم اعراض الاصحاب عنه لنقل
الشهرة على جواز الرجوع فى نسيان الاقامة فقط كما ان الفتوى به هو المنقول عن
المنتهى والدروس والنقلية والموجز وكشفه والروضة و شرح النقلية (فان قلت)
ان المنسوب الى هؤلاء هو جواز الرجوع فى نسيانها قبل الركوع ومضمون الخبر
هو جوازه قبل القراءة فهو بمضمونه غير معمول به و(ح) فلو قلنا بجواز الرجوع
فى نسيانها فلا بد من القول به مع التذكر قبل الركوع لعدم القول بالفصل (قلت)
الغرض من العمل بالرواية هو الاعتماد عليها فى مقام الفتوى دون اتباع فهم المعتمدين
عليها فى استنباط الحكم والخبر المذكور معمول به بهذا المعنى لكونه المستند فى فتوى
المشهور على ما نسب اليهم ، واما ذهابهم الى عدم الفرق بين تذكر نسيانها قبل القراءة وبين
التذكر بعدها قبل الركوع فهو من جهة اجتهادهم بفهم المعارضة بينه وبين صحيح الحلبي
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 اما فى نسيانها بالنسبة الى قبل الركوع واما فى نسيان الاقامة
فبالنسبة الى قبل القراءة والدليل على الاول صحيح الحلبي وعلى الثانى خبر ابن ابي
العلاء وصحيحا ابن مسلم والشحام بعد حملهما على نسيان الاقامة فقط بقرينة خبر ابن
ابى العلاء ، وهذا جمع صحيح لا يحتاج فيه الى تكلف طرح الصحيحين ، ولا مانع من
الالتزام بالفرق بين نسيانها و نسيان الاقامة وحدها لما عرفت من عدم التعارض بين
خبر ابن ابي العلاء وبين صحيح الحلبي (اقول) هكذا افيد وهو جيد بالنسبة الى الجمع
بين صحيحى ابن مسلم والشحام و بين صحيح الحلبي ، لكن يبقى الكلام فى انعقاد

الاجماع المركب على خلاف مضمون خبر ابن ابي العلافان الاصحاب رضوان الله عليهم في مسألة نسيان الاقامة وحدها بين قائل بعدم جواز الرجوع مطلقا كما حكى عن جامع المقاصد وتعليق النافع وحاشية الميسر والمسالك ، وبين قائل بجواز الرجوع قبل الركوع كما حكى عن تقدم ، فالقول بجواز الرجوع في ما قبل القراءة وعدم جوازه بعدها خرق للاجماع (نعم) حكى عن ابن الجنييد التفصيل بين ما قبل القراءة وبين ما بعد الفراغ منها لكنه ايضا غير مطابق مع الخبر لكون مدلول الخبر هو التفصيل بين ما قبل الشروع فيها وبين ما قرء بعض السورة اللهم الا ان يقال ان المضر في خلاف الاجماع المركب انما هو مخالفة القدر المشترك بين القولين الغير اللازمة في المقام ضرورة ان القول بالتفصيل بين ما قبل الدخول في القراءة وما بعده ليس مخالفا لكلا القولين في مقام العمل لان القائل به يشارك مع القائل بجواز الرجوع قبل الركوع بالنسبة الى جوازه قبل القراءة لكون القائل بالجواز قبل الركوع قائلا بالجواز في هذه الصورة ايضا كما انه يشترك مع القائل بعدم الجواز مطلقا ، بالنسبة الى ما بعد الدخول في القراءة ، فهو في طر في التفصيل موافق مع احد القولين ، وقد مر نظير ذلك في بعض المباحث السابقة (فتأمل) وكيف كان فلو سلم عدم جواز مخالفة مثل هذا الاجماع فموافقة القول بجواز الرجوع في الاقامة وحدها قبل الركوع مشكل جداً اذ لم يدل دليل على جوازه قبله لا انحصار التفصيل المذكور بصحيح الحلبي المذكور فيه نسيانها معاً وعدم جواز احداث قول ثالث لا يوجب الالتزام بالقول المذكور من غير دليل ، (فما في الجواهر) من الالتزام به متمسكاً بعدم القول بالفصل (غير مستقيم) فالانصاف عدم المانع من الافقاء بجواز الرجوع في نسيانها وحدها قبل القراءة لدلالة خبر ابن ابي العلاء وعدم مخالفته للاجماع المركب لو تم ، واما بالنسبة الى عدم الجواز بعد الدخول في القراءة فالفتوى به مشكل وان كان الفتوى بالجواز اشكل

(فالتحصيل) من جميع ما ذكرنا من اول المسئلة هو التفصيل بين جواز الرجوع قبل الركوع وبعده في نسيان الاذان والاقامة معاً ، وجواز الرجوع قبل الشروع في القراءة في نسيان الاقامة فقط ، والاحتياط بترك الرجوع بعد الدخول فيها في نسيانها ، (واما نسيان الاذان فقط) ففي المسالك ان الاكثر فيه على جواز الرجوع كنسيانها معاً لكن عن الايضاح هو نسبة خلاف ذلك اليهم (وكيف كان) فليس في الاخبار

ما يدل على جواز الرجوع فيه اللهم الا ان يرجع نسيانه الى نسيانها بتوهم انه مع نسيانه لو اتى بالاقامة وحدها ففي الزمان المتخلل بين الاقامة وبين الصلوة يكون مأموراً بالاذان والاقامة فيصدق عليه انه نسيهما (ولكن هذه الحيلة) لا تنفع في صدق النسيان عرفاً بالنسبة الى الاقامة ايضاً وان كانت على تقدير تسليم صحتها نافعة في صدق ذلك بالدقة العقلية (اقول) ولكن ما ذكر من الحيلة غير صحيحة من اصلها فان توجه التكليف في الزمان المتخلل بين الاقامة والصلوة، بالاذان والاقامة معا ممنوع اذا المفروض انه قد اتى بوظيفة الاقامة وانما هو مأمور بالاذان الذي لم يأت به (نعم) لو اتى بالاذان (ح) تصير الاقامة باطلة امامن جهة لزوم الترتيب بينهما واما من جهة فصل الاذان بينهما وبين الصلوة، (ومما ذكرنا ظهر) عدم جواز الرجوع فيما اذا كان المنسى بعض فصو لهما او بعض فصول احدهما او بعض الشرائط المعتمدة فيهما، فانه وان كان يصدق النسيان بالنسبة الى ما هو الوظيفة لكن لا يصدق النسيان عنهما عرفاً (ثم ان المدار) في عدم جواز الرجوع هو الدخول في الركوع او الدخول في القراءة، فلو سهى عن الركوع فهوى الى السجود وتذكر قبل الوصول الى حد السجدة انه لم يركع وتذكر في هذه الحالة انه نسي الاذان والاقامة ايضاً جازله قطع الصلوة، وهكذا لو نسي القراءة فهوى للركوع وتذكر قبل الوصول الى حده (فما في الجواهر) من حمل الركوع والقراءة على محلهما والمنع عن الرجوع فيما فرضناه (لا وجه له) وهل يختص جواز الرجوع بالمنفرد او يعم الامام؟ وجهان ولا وجه للاختصاص بالمنفرد الامجرد دعوى الانصراف وفيه ما لا يخفى، وهل جوازه فوري بحيث لو عزم على عدم الرجوع بعد التذكر او تردد فيه لم يكن له الرجوع؟ او انه يجوز له ذلك مادام محله باقياً؟ وجهان، اقويهما الثاني، وذلك لامن جهة التمسك باطلاق جواز الرجوع لمنع الاطلاق من جهة المنع عن كون الاخبار واردة في مقام بيان حالات الرجوع بل من جهة الاستصحاب كما في نظير المقام من الشك في كون الخيار فورياً هذا تمام الكلام في مقدمات الصلوة وبه تم الجزء الاول مما كتبناه من قرارات استادنا العلامة ادام الله ايامه مع التعرض لبعض ما سنح لنا في بعض المسائل ويتلوه انشاء الله تعالى الجزء الثاني واوله الكلام في مبحثية الصلوة والحمد لله اولاً و آخرأ و ظاهرأ و باطنأ و كان اتمامه في سنة اربع واربعين بعد الالف وثلاثمائة من الهجرة في النجف الاشرف على من شرفها الالف التحية والتعظيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوة والسلام على عباده الذين اصطفى ، سيما نبينا محمدا وعترته
البررة الاصفياء - و بعد - فان هذا العبد الضعيف محرر هذه السطور و مؤلف هذا
الكتاب المسطور الذي ظل طول عمره ضحية طلب العلم حتى افنى عمره في تحصيله
مع كثرة العلائق وتراكم العوائق ، ولم يشنه ذلك عن الجهد ولا وهنت 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 ما وعى ، واتحف ما اقتنى ، هذه
المجموعة من المسائل في الصلوة ، التي استفادها من محضر الاستاد الاعظم ، والمولى
المعظم ، مرجع المجتهدين الجهابذة الاعلام ، اية الله الملك العالم ،

الامير زام محمد حسين النائيني طيب الله رمسه ، وشكر الله تعالى سعيه
وقد كنت راغباً لان تأخذ هذه المجموعة طريقها الى الطباعة والنشر لتكون اعم نفعاً ،
واجزل ثواباً ، واعود عاقبة ، وكان الذي يؤخر ذلك هو فقدان المال فحسب ، حتى انقضى
لذلك ربح من الزمن : فعن صباح يوم من ايام شهر شعبان ١٣٧١ هـ هي السنة التي
مرضت فيها وانحرف مزاجي وحتى الان لم تزل اثار المرض باقية توسلت بمولانا
صاحب الامر ارواحنا فداء بعد ماتلوت الدعاء المأثور (اللهم بلغ مولاي صاحب
الزمان) راجياً منه ضالتي المنشودة ، قائلاً : يا مولاي انت ابصر بما قاسيت في تأليف
هذه المجموعة ، وانني اليوم لاعلم قيمة هذا المجهود ولا قبوله لدى البارئ سبحانه وتعالى
ولا انت ابصر مني به واعرف ، فان كان في نشره فائدة تعود الى الدين الخفيف ،
وعائدة للعلماء والمحصلين فجدير بان تهيمى لها موجبات الطبع والنشر ، والافاصر فيه
عن ذهني وبعده عن فكري ،

وما نصرم عن دعائى هذا الا ايام معدودات حتى قبض لمهمتى هذه الاخ الصفى زبدة
الاخيار والاشراف كهف الحاج سلالة الاطهار الحاج سيد عباس الكلابجى الكاشانى
زيد مجده العالى فانفق من اطيب امواله لطباعة بعضه ، و قرر ان يباع و بصرف
نمته لطبع باقيه ، وهذه المؤازرة خالدة له فى الحيوية ، وثوابها مدخر له ليوم لا ينفع
مال ولا بنون ، فجزاه الله خيرا ، واعطاه بكل سطر نورا ، و كان ذلك باهتمام من
قدوة الاخيار المؤيد الموفق الحاج اقاموسى التبريزى (مطلب زاده) دام عزه وتوفيقه
، و كان المتصدى لطبعه العالم الجليل الحبر المعتمد الاقاحسن المصطفوى دام علاه
الذى صرف حياته فى طلب العلم مجداً حتى بلغ الذروة منه و اصبح يشار اليه
بالانامل ، بيدانه اراد السداد والعفاف ، فشر لتأسيس مكتبة لنفسه ليعيش فى عز وكفاف
ولا يمتحن بمن الرجال ، التى هى اصعب من نقل صخور الجبال ، و قد طبع هذا
المجلد فى مطبعة المسدد المؤيد الحاج مصطفى حيدرى دام تسويقه و قداهتم
لحسن طبعه واتقانه وهو وعمال مطبعته من الذين يحسنون فى صناعتهم وان الله تعالى
لا يضيع اجر من احسن عملا فجزى الله سبحانه ناصره والمنفق لطبعه والمسبب له و
المباشر لطبعه و صاحب المطبعة و عماله و المتصدى لتصحيحه عن العلم و اهله خير
الجزاء انه ولى الاعطاء وانا العبد الملتجى الى ربه العلى محمد تقى بن محمد الاملى
اوتيا كتابهما يميناً وحوسبا حسابا يسيرا

الرقم	العنوان	الرقم	العنوان
٣ . ٤	فى ٤-٤٠ عدد الصلوات المفروضة	٤٦	فى حكم التطوع لمن عليه فوات
٥	فى عدد الرواتب اليومية	٤٧ . ٥٢	فى حكم المندوبة الواجبة بالنذر
٧	فى ركعتى الغفيلة	٥٢ . ٥٦	فى المناط فى استقرار وجوب الصلوة
٨	فى صلوة الوصية	٥٦	فى من ادرك ركعة من الوقت
٨ . ٩	فى ان الرواتب من وظائف الوقت او الفرض	٥٧ . ٦٠	فى حكم بلوغ الصبى فى اثناء الوقت
١٠	فى تعيين ما تسقط من الرواتب فى السفر	٦٠ . ٦٥	فى طرق احراز الوقت
١٠ . ٣٤	فى بيان الوقت المختص والمشارك	٦٥	فى حكم الصلوة قبل الوقت
١١	فى بيان الاقوال فى معنى الوقت المختص	٦٦	فى ما اذا دخل الوقت فى اثناء الصلوة
١٥	فى الوقت المختص بالعصر	٦٨	فى حكم الظن بخروج الوقت
١٦	فى تعيين ما هو المدار فى الوقت المختص	٦٨ . ٧٠	فى الاوقات التى تكره الصلوة فيها
٢٠ . ٢٦	فى تنبيهات المسئلة	٧٠ . ٧٣	فى ما لو اشتغل باللاحقة قبل اتيان السابقة
٢٦ . ٣٤	فى تعيين وقت العشائين	٧٣ . ١٢٤	فى القبلة
٣٤	فى وقت صلوة الصبح	٧٦	فى كيفية الاستقبال
٣٥ . ٣٨	فى بيان وقت الفضيلة للفرائض	٧٨ . ٨٢	فى علائم القبلة
٣٨ . ٤٣	فى اوقات الرواتب	٨٢	فى حكم التياسر للعراقى
٤٣ . ٤٦	فى حكم التطوع فى وقت القريضة	٨٥	فى الفرق بين باب الشهادة وبين باب التحرى والاجتهاد
			و بين تقليد الغير فى القبلة

الرقم	العنوان	الرقم	العنوان
٨٨	فى حكم غير المتمكن من العلم بالقبلة	١٣١	فى حكم تقارن يد المسلم ويد الكافر و تلاحقهما
٩١	فى حكم الرجوع الى قبلة البلد	١٣٢	فى حكم يد المسلم المستحل للميتة
٩٢	فى حكم الصلوة الى اربعة جوانب	١٣٥	فى اعتبار عدم كون اللباس من جلود مالا يؤكل لحمه
١٠٠	فى الصلوة على الرحلة والمحمل ونحوهما	١٣٧	فى اعتبار عدم كون اللباس من اجزاء ما يحرم اكله
١٠٤	فى حكم الصلوة فى السفينة	١٣٨	فى عدم اختصاص المنع بالسباع
١٠٨	فى حكم صلوة النافلة الى غير القبلة	١٤١	فى حكم الصلوة فيما لا نفس له
١١٠	فى الخلل الواقع فى القبلة	١٤٣	فى حكم الصلوة فيما لا لحم له
١٢١	فى اختلاف الامام و الماموم فى القبلة	١٤٣	فى حكم الصلوة فى الفضلات الطاهرة للانسان
١٢٤	فى لباس الصلى هل التذكية شرط او ان الميتة مانعة	١٤٤	فى عموم المنع لما لا يتم الصلوة به
١٢٥	فى امارات التذكية	١٤٥	فى حكم الشعرات الملقاة على البدن واللباس
١٢٨	فى حكم يد المسلم المسبوقه بيد الكافر	١٥٠	فى حكم الخز والسجاب
١٢٩	فى حكم الميتة من غير ذى النفس	١٥٤	فى حكم ما يحرم اكله لعارض
		١٥٦	هل حرمة الاكل مانعة وان الحلية شرط ؟
		١٥٧	فى استحالة الجمع بين

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

الرقم	العنوان	الرقم	العنوان
٢٤٨	والمانع والجواب عنه ما قيل في تقرير الاستصحاب	٢٨٨	والمخالفة المحصلة في ان التقابل بين الوجود والعدم
٢٥٠	في المقام في الجواب عن الوجه الاول	٢٦٩	والعدم النعني بالعدم والملكه لا السلب والايجاب في بعض الفروع والفقهية للعدم
٢٥١	في الفرق بين القضية الحقيقية و الخارجية	٢٧١	النعني في توضيح عدم جريان
١٥٢	في تحقيق الجواب عن الاشكال في انتاج الشكل الاول من	٢٧٣	الاستصحاب النعني في المقام في اعتبار عدم كون اللباس
٢٥٣	القياس في المنطق في ملاك عدم جواز التمسك	٢٧٦	ذهباً للرجال في اعتبار عدم كونه حريراً
٢٥٤	بالعام في الشبهة المصدقية الوجه الثاني في تقرير	٢٧٨	للرجال في بيان ما استثنى من ذلك
٢٥٥	الاستصحاب في الجواب عنه وعدم صحة	٢٨٠	في حكم ما لو اضطر الى لبس ما لا يحل لبسه في الصلوة
٢٥٥	الاستصحاب التعليقي الوجه الثالث	٢٨٢	في جواز لبس الخليط وبيان المقدار المعتبر في الخلط
٢٥٦	الجواب عنه والفرق بين عدم النعني والمحمولي	٢٨٤	في بطلان الصلوة مع اللباس المغصوب
٢٥٨	في اقسام تركيب موضوع الحكم	٢٨٨	في حكم الجاهل و الناسي للفص
٢٦٤	في ان الفرق بين سلب الربط وربط السلب كلام شرعي	٢٩٠	في الفرق بين باب التزام و التعارض
٢٦٥	في لزوم المادة المشتركة بين الموجبة والسالبة	٢٩٢	في بيان ما استدل به للفرق بين ما كان الناسي هو
٢٦٦	في ملاك الفرق بين المعدولة		القاصب او غيره والجواب عنه

الرقم	العنوان	الرقم	العنوان
٢٩٣ . ٢٩٦	في بيان عدم إمكان تصحيح الصلوة مع المغصوب بالامر الترتيبي	٣١٩	في بطلان الصلوة في المكان المغصوب
٢٩٦ . ٢٩٩	في حكم الصلوة مع الثوب المصبوغ بالمغصوب	٣٢٢ - ٣٢٨	في حكم رجوع الآذن عن إذنه
٢٩٩	في حكم ما لو توقف حفظ المغصوب على لبسه	٣٢٨	في حكم المحبوس في المكان المغصوب
٣٠٠	في حكم الصلوة مع لا يستر الساق	٣٢٨ - ٣٤٢	في حكم مجازاة الرجل والمرأة
٣٠٠	في ما يجب ستره في الصلوة	٣٣٨	في حكم ما كان موقف أحدهما أعلى من موقف الآخر
٣٠٢ . ٣٠٥	في حكم الإخلال بالستر في الصلوة نسياناً أو قهراً	٣٤٢	في حكم الصلوة في المكان الجنس
٣٠٥	في حكم الستر بالحشيش	٣٤٦	في اشتراط طهارة مسجد الجبهة
٣٠٦ . ٣٠٨	في حكم الستر بالحفيرة	٣٤٦ - ٣٥٢	في حكم الصلوة في المقابر
٣٠٩	في حكم صلوة العاري وستره بالماء	٣٥٢	في حكم التقدم على قبر المعصوم
٣١٠	في حكم صلوة الجماعة للعرأة	٣٥٤	في ما يعتبر في مسجد الجبهة
٣١٢	في الفرق بين العلة المنصوصة والعلة المستنبطة	٣٥٥	في حكم السجود على المرمر ونحوه
٢١٤	في بعض مسائل الساتر	٣٤٩	في حكم السجود على الخزف ونحوه
٣١٦	فيما دار الامر بين ادراك الوقت وبين ادراك الستر	٣٦٠ - ٣٦٥	المسائل المتعلقة بالسجود على النبات
٣١٧	في تقدم ما لا يدل له على ماله البديل	٣٦٥	في البحث عن السجود على القرطاس
٣١٧	في عدم نزاحم الواجب المشروط مع الواجب المطلق	٣٦٦	في حكم من اضطر الى السجود
٣١٨	البحث في مكان المصلي		

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





(قسمی از منشورات کتابفروشی بوذرجمهری)

۱۴۰ ریا	تقریرات نائینی خوئی دوره
< ۱۴۰	تقریرات نائینی کاظمی دوره
< ۳۵	مقالات الاصول عراقی دوم
< ۲۵۰	شرح منظومه منطق وحکمت سبزواری
< ۱۳۰	مشابهات القرآن ابن شهر آشوب
< ۲۵	شرح باب حادبعشر گراوری
< ۲۵	منیة المرید شهید
< ۵۰	شرح تجرید علامه
< ۴۰	رساله جامع الفروع
< ۳۰	تفسیر آیه نور
< ۲۵	رهنمای گمشدگان در سیر وسلوک
< ۳۰	صد مجلس در مواعظ
< ۱۵	دیوان چهارده معصوم فائز
< ۱۰	حکایات بهلول عاقل
< ۳۰	تاریخ طهران
< ۲۵	مناظره حضرت صادق ع با طبعی
< ۳۰	جانشینان محکوم ترجمه الاستغاثه
< ۳۵	قیافه شناسی ترجمه جرجی زیدان
< ۱۰	نیچریه ماتریالیسم سید جمال الدین
< ۳۰۰	منتهی الامال شش مجلد
< ۲۰	خلاصه حلیه المتقین
< ۲۵	منتخب نوحه های ترکی
< ۲۰	دیوان فائز ترکی
< ۵۰	دیوان حجة الاسلام نیر