

بسم الله الرحمن الرحيم
مما حياه الله العظمى والحمد لله
المير سيد علي العلامة القاني الاصفهاني
دام ظل الشرف

حول
كتاب الصلوة من شرح سراج الاسلام
مفسر الاول منسوخة العز

المجلد الثالث



Princeton University Library



32101 047105422

Princeton University Library

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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المير سيد علي العلامة القافى الاصفهاني

دام ظل الشريف

حول

كتاب الصلوة من شرح شرايع الاسلام

للمحقق الاول قدس سره العزير

المجلد الثالث

طُبعت سنة ١٣٠٤ الهجرة



كتاب الصلوة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على خير خلقه محمد و آله المعصومين و
اللعن على اعدائهم الى يوم الدين .

(المقدمة السابعة فى الاذان و الاقامة) الاذان لغة الاعلام و الاقامة الادامة و قد
طبق اللفظان فى الشريعة على الاذكار الخاصة المشروعة امام الفرائض و يمكن دعوى
وضعها التعيينى لهذا المعنى بين المتشعبة لابنحو يكون استعمالهما فى المعنى
اللغوى متروكاً و لا ريب انهما مشروعان راجحان على اختلاف بين الخاصة و العامة حيث زعم
العامة ان الاذان اخذه النبى (ص) من رؤيا عبد الله بن زيد او غيره و اطبق الخاصة
على انه ماخوذ من الوحي كما هو الشأن فى جميع الاحكام الشرعية فان الصادق (ع) لعن
قوما زعموا ان النبى (ص) اخذ الاذان من عبد الله بن زيد فقال ينزل الوحي على نبيكم
فتزعمون انه اخذ الاذان من عبد الله بن زيد و قد تواتر الاخبار فى فضلها و ان للمؤذن
مقامات اخروية و مناصب دنيوية حتى ورد فى بعضها عن على (ع) عن رسول الله (ص)
للمؤذن فيما بين الاذان و الاقامة مثل اجر الشهيد المتشحط بدمه فى سبيل الله قال
قلت يا رسول الله (ص) انهم يجتلدون على الاذان قال كلا انه لياتى زمان يطرحون
الاذان على ضعفائهم و تلك لحوم حرمها الله على النار : و المراد بما بين الاذان و الاقامة
اما ما بين اول فصول الاذان الى آخر فصول الاقامة كما هو الاظهر و الانسب او ما بين الفراغ

عن الاذان والشروع فى الاقامة (والنظر) فيهما (فى اربعة اشياء الاول فيما يؤذن له و
يقام) ولا خلاف فى عدم وجوبهما لجميع انواع الصلوة واصنافها وعلى جميع انواع
المكلفين واصنافهم نعم عن العلامة (قد ه) فى المختلف دعوى الملازمة بين استحباب
الاذان والاقامة لكنها ممنوعة (و) انما الخلاف فى انه هل (هما مستحبان) مطلقا (فى
الصلوات الخمس المفروضة اداءً وقضاءً للمنفرد والجامع) والمسافر والحاضر (للرجل
والمرأة) كما هو المشهور بين المتأخرين (لكن يشترط ان تسريه المرأة) كما صرح به
جماعة و سياتى ما فيه ام لا بل يفصل بين انواع الصلوة او بين الاذان والاقامة من حيث
الوجوب والاستحباب كما ذهب اليه آخرون حيث قيل بوجوبهما معاً فى الصبح والمغرب و
وجوب الاقامة فقط فى جميع الخمس كما يظهر من المحكى عن ابن ابي عقيل (وقيل هما
شرطان فى الجماعة) كما حكى عن الشيخين وابن البراج وابن حمزة و ابي الصلاح وغيرهم
مع تصريح بعضهم كابى الصلاح بالوجوب الشرطى و هنا اقوال اخر تظهر بالتتابع و حيث
ان منشاء الخلاف فى الاقوال اختلاف الاستظهار من الاخبار فلو ذهب احد الى قول
مخالف لجميع تلك الاقوال استظهاراً من الاخبار لم يمكن رده بانه خرق للاجماع المركب
لما عرفت من انه ليس فى المسئلة اجماع تعبدى فالعمدة هو الاستظهار من الاخبار و قبل
ذلك لا بد و ان يعلم انه لو شككنا فى الوجوب او الاستحباب ولم نستظهر شيئاً منهما من
الاخبار فالمرجع البرائة عن الوجوب تكليفاً و ضعاً و لو شككنا فى نحو الوجوب و انه نفسى
او شرطى بعد احراز اصله فربما يقال بان مقتضى العلم الاجمالى باحد الوجوبين هو
الاحتياط و قد يجاب بان فى الوجوب الشرطى أثراً زائداً ينفى بالاصل الا ان ذلك مبنى
على القول بالوجوب الشرعى للمقدمة و حيث أبطلنا ذلك فالعلم الاجمالى دائر بين انبساط
طلب المشروط عليه او وجوبه النفسى و لا معنى لجريان البرائة عن الاول كما هو واضح اذا
عرفت ذلك قلنا فى اخبار الباب نظرتان اجمالية و تفصيلية أما أنظرة الاجمالية فنقول و منه
التوفيق ان الاختلاف الرئيسى فى تلك الاخبار على ضربين أحدهما الاختلاف المادى تارة

في الصلوة نوعاً و صنفاً و أخرى في المكلف نوعاً و صنفاً فالاول الاختلاف في الصبح والمغرب وغيرهما والثاني الاختلاف في الجماعة و الفرادى و الثالث الاختلاف في الرجل والمرأة و الرابع كالاختلاف في المسافر و الحاضر ثانيهما الاختلاف أللهيئى حيث أن التعابير الواردة في الروايات على أنحاء يستفاد من بعضها الاستحباب كالمستفيضة المثبتة لثواب الاذان و الاقامة و من بعضها الوجوب كقوله (ع) لا بد و لاتصلى الغداة و المغرب و لاصلوة الا باذان و اقامة أما التفصيل بين الصبح و المغرب و ساير الصلوات الخمس فيستفاد من صحيح زرارة عن ابيجعفر (ع) انه قال ادنى مايجزى من الاذان ان تفتح الليل باذان و اقامة و تفتح النهار باذان و اقامة و يجزىك في ساير الصلوات اقامة بغير اذان و صحيح صفوان بن مهران عن ابيعبدالله (ع) قال الأذان مثنى مثنى و الاقامة مثنى مثنى و لا بد في الفجر و المغرب من اذان و اقامة في الحضر و السفر لانه لا يقصر فيهما في حضر و لا سفر و تجزئك اقامة بغير اذان في الظهر و العصر و الغشاء الاخرة و الاذان الاقامة في جميع الصلوات افضل و موثق سماعة قال قال ابو عبد الله (ع) لاتصل الغداة و المغرب الا باذان و اقامة و رخص في ساير الصلوات بالاقامة و الاذان افضل و بضمونها أخبار أخر و أما التفصيل بين الجماعة و الفرادى فيستفاد من خبر أبى بصير عن أحدهما (ع) قال سئلته أيجزى اذان واحد قال إن صليت جماعة لم يجز إلا اذان و اقامة و ان كنت وحدك تبادر أمراً تخاف أن يفوتك يجزئك اقامة الا الفجر و المغرب فانه ينبغي ان تؤذن فيهما و تقيم من اجل انه لا يقصر فيهما كما يقصر في ساير الصلوات و صحيح عبد الله بن سنان عن ابيعبدالله (ع) قال يجزئك اذا خلوت في بيتك اقامة واحدة بغير اذان و صحيح الحلبي عن ابيعبدالله (ع) عن ابيه (ع) انه كان اذا صلى وحده في البيت اقام اقامة و لم يؤذن بناءً على ان الجماعة و الفرادى صنفان من الصلوة لانواع بمعنى ان للجماعة خصوصية زائدة مصنفة لطبيعي الصلوة فيشترك الصنفان في الاحكام النوعية و يترتب على أحد الصنفين بعض الآثار كسقوط القراءة و الاذان و الاقامة عن المأموم و عليها فلوانتفت الخصوصية

بطلت الجماعة لا الصلوة بخلاف ما قولنا بانهما نوعين و أما التفصيل بين الرجل والمرأة
 فيستفاد من صحيح عبد الله بن سنان قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن المرأة تؤذن للصلوة
 فقال حسن ان فعلت وان لم تفعل أجزاءها ان تكبر وتشهد ان لا اله الا الله وان
 محمداً رسول الله (ص) وصحيح زرارة قال قلت لابي جعفر (ع) النساء عليهن اذان فقال
 اذا شهدت الشهادة تين فحسبها وصحيح جميل بن دراج قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن
 المرأة عليها اذان واقامة فقال لا واما التفصيل بين المسافر والحاضر فيستفاد من صحيح
 البصري عن الصادق (ع) انه قال يجزى في السفر اقامة بغير اذان وصحيح محمد بن
 مسلم والفضيل بن يسار عن احدهما (ع) قال يجزى اقامة في السفر وخبر البصري عن
 ابي عبد الله (ع) قال سمعته يقول يقصر الاذان في السفر كما تقصر الصلوة تجزى اقامة
 واحدة الظاهرة في ان السفر موجب لقصر الاذان كما هو موجب لقصر الصلوة حيث ان
 الواجب اولاً في حق كل مكلف هو التمام وقد شرع في حق المسافر القصر كما هو مفاد الآية
 الشريفة يا ايها الذين امنوا اذا ضربتم في الارض فلا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة و
 أما الاختلاف الهينى اى ما استفاد منه حكم الاذان والاقامة من الالفاظ الواردة فى
 الاخبار فهناك طائفة من الاخبار تدل على وجوب الاذان والاقامة مطلقاً على جميع انواع
 المكلفين واصنافهم ولجميع انواع الصلوة واصنافها وهذه الطائفة منحصرة فى موثقى
 عمار احدهما قال سمعت ابا عبد الله (ع) يقول لا بد للمريض ان يؤذن و يقيم اذا اراد
 الصلوة ولو فى نفسه ان لم يقدر على ان يتكلم به سئل فان كان شديد الوجع قال لا بد من
 ان يؤذن و يقيم لانه لا صلوة الا باذان واقامة بناءً على ظهور لاء نفى الجنس فى نفى
 الحقيقة لما عرفت فى بعض المباحث السالفة من ان الحق احتياج لاء نفى الجنس الى
 الخبر لانها حرف لا يتم معناها بدون المسند الخبرى غاية الامر ان خبرها شايع الحذف
 لكثرة استعمالها فى نفى الوجود عرفاً بلحاظ ان أظهر آثار المهية واولها الوجود فهذه
 قرينة مقامية عليه و يحذف الخبر حين العلم به لان حذف ما يعلم جائز فالمتبادر من نفى

المهية نفى وجودها وحيث ان وجود المهية فى الشرع شرعها فنفيها نفى صحتها فالظاهر من قوله (ع) لاصلوة الا باذان واقامة بطلان الصلوة الفاقدة لهما لكونهما شرطين لهما ويؤكد العموم ورود هذه الفقرة تعليلا لحكم المريض ولا بدية الاتيان بهما له ومن ترك الاستفصال بين الصلوات المفروضة وبين الجامع والمنفرد والمسافر والحاضر والرجل والمرأة يستفاد اطلاق الشرطية للجميع فى الجميع ثانيهما عن ابي عبد الله (ع) قال اذا قمت الى صلوة فريضة فاذن واقم وافصل بين الاذان والاقامة بقعود او بكلام او بتسبيح بناه على ظهور الامر بالاذان والاقامة فى الوجوب وعدم سوقه تمهيداً لبيان استحباب الفصل بين الاذان والاقامة وهذا الموثق وان كان مخصوصاً بالفريضة فلا يشمل النافلة الا انه مطلق بالنسبة الى الفريضة بانواعها واصنافها لكل مكلف رجلاً كان ام امرأة مسافراً كان ام حاضراً نعم الظاهر من الامر بشيئى فى حد نفسه كون متعلقه مطلوباً لنفسه ومقتضاه وجوبهما نفسياً الا ان قوله (ع) قمت الى صلوة ظاهر فى الشرطية فهذه الطائفة مطلقة من الجهات المذكورة وفى قبالتها طائفة أخرى تدل على استحبابهما مطلقاً وهى مستفيضة بل متواترة متحدة المضمون من حيث الدلالة على سببية الاذان والاقامة لصيرورة المصلى مقتدى الملائكة كصحيح الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال اذا اذنت فى ارض فلاة واقمت صلى خلفك صفان من الملائكة وان اقمتم ولم تؤذن صلى خلفك صف واحد وصحيحه الاخر عن ابي عبد الله (ع) قال اذا اذنت واقمت صلى خلفك صفان من الملائكة واذا اقمتم صلى خلفك صف من الملائكة وصحيح محمد بن مسلم قال قال لى ابي عبد الله (ع) انك اذا اذنت اذنت واقمت صلى خلفك صفان من الملائكة وان اقمتم باقامة بغير اذان صلى خلفك صف واحد وخبر المفضل بن عمر قال قال ابي عبد الله (ع) من صلى باذان واقامة صلى خلفه صفان من الملائكة ومن صلى باقامة بغير اذان صلى خلفه صف واحد من الملائكة قلت له وكم مقدار كل صف فقال اقله ما بين المشرق والمغرب واكثره ما بين السماء والارض الى غير ذلك واختلاف هذه الطائفة من حيث تحديد فضيلة الاقامة بصلوة صف واحد من الملائكة او

بصلوة ملك او بصلوة واحد عن يمينه و واحد عن شماله بناءً على ظهور ملك او واحد فى النكرة بقرينة تنوين التنكير لافى الجنس كما قيل اذ الغالب فيه دخول لام الجنس على الكلمة لا ينافى مانحن بصدده ضرورة ان هذا النحو من الاختلاف محمول على اختلاف مراتب الفضل كيف وربما يختلف فضيلة صلوة واحدة بالنسبة الى شخصين فى الواجبات كما ورد ان رجلين يصليان صلوة واحدة جامعة للاجزاء والشرائط الصورية وما بين صلواتيهما فى الفضيلة ما بين السماء و الارض فكيف بالمستحبات التى بابها باب تعدد مراتب المطلوبية مضافاً الى انفهام تعدد مراتب المطيعين من جهة مراتب الفضيلة عرفاً من نفس الجمع بين تعبيرات هذه الطائفة و الى مساعدة العقل مع ذلك نظراً الى اختلاف مراتبهم من حيث الكمالات النفسانية و الخضوع حال العبادة فالشرع و العرف و العقل باجمعها تدل على حمل اختلاف هذا النحو من التحديدات على اختلاف مراتب المطيعين و اما دلالة هذه الاخبار على الاستحباب فمن جهتين الأولى ما يظهر من صاحب الجواهر (قده) من ان الاقتصار على ذكر الفضيلة لفعل الاذان و الاقامة و عدم ذكر عقوبة على تركهما يدل على الاستحباب لان المناسب فى الواجب التوعيد بالعقاب على الترك فاشتمال هذه الطائفة على الترغيب لا الترهيب دال على الاستحباب الثانية جعل ترك الاذان موجبا لفوات فضيلة ايتام صف من الملائكة فان الشرطية الثانية اعنى قوله (ع) من صلى باقامة بغير اذان و ان كانت بحسب المنطوق بصدد بيان فضيلة الاقامة و ان فعلها سبب لاقتداء صف من الملائكة لكنها كال تصريح بمفهوم الشرطية الاولى او دالة عليه بالالتزام اعنى قوله (ع) من صلى باذان و اقامة صلى خلفه صفان من الملائكة حيث تدل على ان الصلوة بلا اذان ليس فيها الافوات اقتداء صف من الملائكة مع كون اصل الصلوة محفوظة بمالها من علل السقوام بمقتضى ظهور صلى فى الشرطية الثانية فى الاتيان بالوظيفة الشرعية و هاتان الجهتان بعينهما موجودتان بالنسبة الى الاقامة ايضا أما جهة ذكر الفضيلة لفعل الاقامة فقد عرفت انها منطوق الشرطية الثانية و أما جهة سببية ترك الاقامة لفوات تلك الفضيلة فيدل عليها

المقابلة بين الشرطيتين حيث تدل على وجود المفهوم للشرطية الثانية وانه من صلى بلا اذان ولا اقامة لم يصل خلفه الملك فمفهوم الشرطيتين فوات الايتمام الملكى بترك الاذان و الاقامة لا بطلان الصلوة ضرورة ان المقتدائية للملائكة ليست وظيفة واجبة التحصيل على المصلى واما الجماعة من الآداب الكمالية للصلوة فالمستفاد من هذه الطائفة بلحاظ هاتين الجهتين استحباب الاذان و الاقامة معاً و ترك الاستفصال يوجب الاطلاق من جهة جميع ما تقدم فهذه الطائفة حاكمة على الطائفة الاولى من حيث مفاد الهيئة مضافاً الى عدم امكان الاخذ بظهور الموثقين فى الوجوب أما الموثق الاول المشتمل على كبرى لصلوة الا باذان و اقامة فلجهات ثلث احديها ان خبر لا نفي الجنس فى مورد حذفه كما فى المقام لا بد و ان يعلم من القرائن على ما عرفت و قد دلت الاخبار المتواترة على جواز ترك الاذان و عدم وجوبه فهى قرينة على ان المحمول بالنسبة الى الاذان هو الكمال دون الصحة يعنى لصلوة كاملة الا باذان و حيث ان محمول الاذان و الاقامة فى مثل هذه الجملة لا بد و ان يكون واحداً ان تقدير خبرين كمالى للاذان و صحى للاقامة خلاف الظاهر و لا قرينة عليه لا انه يستلزم استعمال اللفظ فى اكثر من معنى كما فى بعض الكتب الاستدلالية فان الاستعمال فى اكثر من معنى فى المقام انما يتصور بالنسبة الى كلمة لا بناءً على عدم الاحتياج الى الخبر لا بالنسبة الى خبرها بناءً على الاحتياج اليه و كونه محذوفاً كما هو المفروض و حيث لاجماع بين الكمال و الصحة حتى يمكن تقديره لتباينهما و كون ارادة نفي الصحة من نفي الكمال من قبيل السلب بانتفاء الموضوع فلا بد من تقدير احدهما بالخصوص و عليه فاخبار جواز ترك الاذان قرينة على تعيين خبر لا و انه الكمال فهى حاكمة عليها حكومة تفسيرية و النتيجة كون الاذان و الاقامة معاً من ادب الصلوة و من هنا يعلم عدم الحاجة الى التمسك بسياق الجملة لاثبات استحباب الاقامة حتى يقال كما فى كلام بعض الاعاظم (ره) بان القرينة المخالفة للسياق اذا كانت منفصلة تكون كاسرة لحجية الظهور بالنسبة الى ذى القرينة و يبقى الظهور بالنسبة الى غيره بحاله فى المقام القرينة

المنفصلة الدالة على عدم وجوب الاذان كاسرة لحجية ظهور لاصولة الخ في وجوب الاذان و يبقى ظهوره بالنسبة الى وجوب الاقامة بحاله فلامعنى للتمسك بالسياق لعدم وجوبها وذلك لما عرفت من ان القرينة المنفصلة في المقام حاكمة بالحكومة التفسيرية على هذه الجملة و معينة لخبر لافيها مع ان كبرى كسر الحجية دون الظهور من اصلها ممنوعة اذ الدلالة التصورية اى المفهوم المنسب الى الذهن لدى سماع اللفظ انما هي مرآة للدلالة التصديقية اى المراد الجدى للمتكلم و القرينة متصلة كانت ام منفصلة انما هي معينة لمراد المتكلم واقعاً فهي رافعة لموضوع الحجية اى الظهور و مرآتية الدلالة التصورية لمراد الواقعى ثابتهما ان كلمة لا و الا ظاهرة عرفاً في كون الشئ من علل قوام المهية و اجزائها فالظاهر من قوله (ع) لاصولة الا باذان و اقامة ان مهية الاذان و الاقامة بمالهما من الاذكار الخاصة من اجزاء الصلوة و هذا خلاف النص و الاجماع بل وكذا كونهما من شرائطها ثالثتها أن الاخذ بعموم لاصولة الا باذان و اقامة بناءً على ارادة نفي الصحة يستلزم التخصيص الاكثر المستهجن بملاحظة الاجماع و نفس اخبار الاذان و الاقامة حيث خصص من حيث نوع الصلوة بالنسبة الى ما عدا الفرائض الخمس بالاخبار الدالة على عدم وجوبها في العيدين و الاجماع القائم على عدم وجوبها في ساير الفرائض وكذا النوافل أيضاً و بالنسبة الى العشاء و الظهرين بالاخبار الصريحة في جواز ترك الاذان فيها و من حيث صنف الصلوة بالنسبة الى الفرادى بالاخبار الظاهرة في جواز ترك الاذان فيها و من حيث نوع المكلف بالنسبة الى النساء بالاخبار الصريحة في عدم وجوب الاذان و الاقامة عليهن و من حيث صنف المكلف بالنسبة الى المسافر بالاخبار الصريحة في جواز ترك الاذان له كما تقدم شطر من أخبار كل منها فلا يبقى تحت العموم الا اقل قليل فهذه القرائن الثلاث تمنع عن بقاء ظهور اول موثقى عمار في الوجوب التكليفي او الشرطى و توجب ظهوره في تاكد الاستحباب و أما الموثق الثانى المشتمل على الامر بالاذان ثم الاقامة ثم الفصل بينهما بقعود او كلام او تسبيح فلان الامر بالفصل للاستحباب بالاتفاق وكذا الامر

بالاذان لتواتر الاخبار بجواز تركه فلا يبقى الا الامر بالاقامة المسبوق والملحوق بالامر الاستحبابى ومن المعلوم ان ظهور السياق فى ارادة الاستحباب منه أقوى من ظهور نفسه فى الوجوب والاولى ان يقال بان ارتكاز المتشعبة بمشروعية الاذان والاقامة قرينة حافة على سوق الكلام لبيان استحباب الفصل وان الامر بالاذان والاقامة تمهيد لبيان ذلك فلا ينعقد له من أول الامر ظهور فى الوجوب كى نحتاج الى كسره بالسياق هذا كله حال مطلقات الوجوب ومطلقات الاستحباب التى كان اختلافها الرئيسى من حيث الهيئة وأما الفصول التى كان اختلافها الرئيسى من حيث المادة بالنسبة الى انواع الصلوة واصنافها تارة وبالنسبة الى انواع المكلف واصنافه اخرى فيمكن تنويعها الى سبع طوائف الاولى ما يدل على اجزاء اقامة بغير اذان فى السفر مع اطلاقها من جهة الصلوات الخمس ومن جهة الجامع والمنفرد وهى اخبار ثلثة صحيحا البصرى وابنى مسلم ويسار وخبر البصرى المتقدمة الثانية ما يدل على اجزاء اقامة بلا اذان مع التصريح بالتعميم من جهة السفر والحضر واطلاقها من جهة الصلوات الخمس ومن جهة الجامع والمنفرد وهى منحصرة فى صحيح الحلبي قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن الرجل هل يجزىه فى السفر والحضر اقامة ليس معها اذان قال نعم لا بأس به الثالثة ما يدل على لزوم الاذان والاقامة فى الغداة والمغرب مع الاطلاق من جهة السفر والحضر والجامع والمنفرد وهى صحيح زرارة المتقدم أدنى ما يجزى من الاذان الحديث وموثق سماعة المتقدم لاتصلى الغداة والمغرب الا باذان واقامة الحديث الرابعة ما يدل على جواز اقامة واحدة بلا اذان فيما عدا الغداة والمغرب مع الاطلاق من جهة السفر والحضر والجامع والمنفرد وهى صحيح ابن سنان عن ابي عبد الله (ع) قال تجزئك فى الصلوة اقامة واحدة الا الغداة والمغرب وقوله (ع) فى صحيح زرارة المتقدم ويجزئك فى ساير الصلوات اقامة بغير اذان وقوله (ع) فى موثق سماعة المتقدم ورخص فى ساير الصلوات بالاقامة والاذان افضل الخامسة ما يدل على لزوم الاذان والاقامة فى الصبح والمغرب مع التصريح بالتعميم من جهة السفر والحضر

و اطلاقها من جهة الجامع و المنفرد و هى منحصرة فى صحيح صفوان بن مهران المتقدم
المشتمل على التعليل بقوله (ع) لانه لا يقصر فيهما فى حضر و لا سفر و للجمع المادى بين
هذه الطوائف الخمس طرق ثلثة كلها مخدوشة الاول تحكيم الطائفة الاولى على غيرها و
الجمع بين الجميع بالتفصيل بين السفر و الحضر بجواز ترك الاذان فى السفر مطلقاً للجمع
الصلوات الخمس للجامع و المنفرد و عدم جوازه فى الحضر مطلقاً لكن يمنعنا عن هذا الجمع
الطائفة الثانية المصرحة بتعميم جواز الترك من جهة السفر و الحضر حيث تكون حاکمة على
عقد السلب للاولى من جهة الحضر و الطائفة الثالثة الظاهرة فى وجوب الاذان للمغرب و
الغداة حيث تكون حاکمة على اطلاق الاولى من جهة هاتين الفريضة من حيث وجوبهما
ولو فى السفر و من جهة ساير الفرائض من حيث عدم وجوبها ولو فى السفر فلا يبقى مورد
يكون قيد السفر دخيلاً فى اجزاء الاقامة بالنسبة اليه الثانى تحكيم الطائفة الثالثة على
غيرها و الجمع بين الجميع بالتفصيل بين الغداة و المغرب مع ساير الفرائض الخمس
بوجوب الاذان و الاقامة لهما و استحبابهما للبقاى مطلقاً سفرأ و حضرأ لكن يمنعنا عن
هذا الجمع الطائفة الاولى الناصة فى عدم وجوب الاذان فى السفر مطلقاً و الطائفة الثانية
الناصة فى عدم وجوبه فى السفر و الحضر مطلقاً حيث انهما حاکمتان على إطلاق هذه
الطائفة من جهة الاذان فى خصوص السفر او فى الاعم منه و من الحضر الثالث تحكيم
الطائفة الخامسة على غيرها و الجمع بين الجميع بالتفصيل بين الغداة و المغرب سفرأ و
حضرأ مع سائر الفرائض الخمس كذلك بوجوب الاذان و الاقامة معاً فى الاول و استحبابهما
كذلك فى الثانى لكن يمنعنا عن هذا الجمع صحيح عمر بن يزيد قال سئلت ابا عبد الله (ع)
عن اقامة بغير الاذان فى المغرب فقال ليس به بأس و ما احب ان تعتاد حيث عمل
اللابدية من الاذان و الاقامة فى الفجر و المغرب سفرأ و حضرأ فى الطائفة الخامسة
بعدم تقصير فى نفس صلواتى الفجر و المغرب فى سفر و لاضر فلا تقصير فى الاذان و الاقامة
فيهما كذلك فالترخيص فى ترك الاذان فى المغرب فى هذا الصحيح مع بيان مرجوحية

الاعتقاد بتركه حاكم على ظهور التعليل في الملاك الملزم بالنسبة الى المغرب وكاشف عن كونه غير الزامى وحيث انه تعليل بالنسبة الى الفجر والمغرب معاً ولا معنى للتفكيك فى تعليل واحد بالنسبة الى معتلين بالحمل على الالزامى فى احدهما وغيره فى الآخر فهذا الصحيح حاكم على اصل التعليل وكاشف عن كونه غير الزامى بالنسبة الى معللية الصبح والمغرب وحيث انه عبر عن المعلل بذاك التعليل باللابدية فالتعليل كاشف عن عدم اللابدية لكن لاعلى نحو اللزوم بل على نحو تاكد الاستحباب وحيث علق اللابدية على الاذان والاقامة معاً علم انها استحبابية بالنسبة الى مدخوليهما من الاذان والاقامة فذلك الصحيح مانع عن انعقاد ظهور للطائفة الخامسة فى وجوب الاذان والاقامة فمازعمه بعض الاعاظم (ره) من ان القرينة المنفصلة كاسرة لحجية ظهور الادلة فى وجوب الاذان بالنسبة الى المغرب مثلاً ويبقى ظهورها فى الوجوب بالنسبة الى الصبح مثلاً على الحجسية فلامعنى لحمل الروايات الظاهرة فى وجوب الاقامة مطلقاً او الاذان لصلوة الصبح على الاستحباب بقرينة كون السياق واحداً اذ لامعنى للتمسك بالسياق بالنسبة الى القرائن المنفصلة عن الظواهر الكاسرة لحجيتها بالنسبة الى بعض افراد ما هى ظاهرة فيه فاسد أما اولاً فلما عرفت عند الجواب عن موثق عمار من فساد هذه المقالة كبروياً وان القرينة متصلة كانت ام منفصلة كاسرة لاصل الظهور دون الحجية لان القرائن المنفصلة معينة للمراد ولا معنى لبقاء الظهور الذى معناه مرآتية ما يفهم من اللفظ لكونه مراداً ببركة قانون المحاورة بعد ما تبين بالقرينة ان المراد من اللفظ ما هو وأما ثانياً فلفسادها صغروياً فانه فيما اذا كانت القرينة المنفصلة مفسرة للعام ومعينة لمصبه كما فى المقام لا يمكن المصير الى هذه المقالة وحيث ان الصحيح كما عرفت معين للمراد من التعليل وانه غير الزامى فكيف لا يمكن حمل الروايات على الاستحباب وكيف يبقى ظهور للادلة فى الوجوب فتدبر تعرف و اذا لم يمكن الجمع من ناحية المادة بين الطوائف المزبورة بشيىء من الانحاء الثلاثة يكون مقتضى قانون المحاورة و الظهور المتحصل من الجميع الجمع بينها من ناحية

الهيئة بالحمل على تعدد مراتب الفضيلة حسب اختلاف انواع الصلوة من الغداة والمغرب بالقياس الى ساير الصلوات الخمس واصناف المكلف من المسافر بالقياس الى الحاضر فان قلنا كما هو الحق باستفادة استحباب الاذان والاقامة معاً من الجمع بين الطوائف المزبورة فهو ولو لاج فابى إلا عن استفادة استحباب الاذان من ذلك دون الاقامة غاية الامر عدم استفادة وجوبها منه بعد معلومية اصل شرعها فبضميمة اصله البرائة عن الوجوب يستنتج ذلك السادسة ما يدل على وجوب الاذان على الجامع دون المنفرد مع الاطلاق من جهة الصلوات الخمس ومن جهة السفر والحضر وهى صحيح الحلي عن ابي عبد الله (ع) عن ابيه (ع) انه كان اذا صلى وحده فى البيت اقام اقامة ولم يؤذن وصحیح عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (ع) قال يجزيك اذا خلوت فى بيتك اقامة واحدة بغير اذان بناءً على ان الخلوة فى البيت كناية عن الفرادى لغلبة كون الصلوة خارج البيت جماعة فى ذلك الزمن وخبر ابي بصير المتقدم ان صليت جماعة لم يجز الا اذان و اقامة الحديث وموثق عمار عن ابي عبد الله (ع) فى حديث قال سئل عن الرجل يؤذن ويقم ليصلى وحده فيجيبه رجل آخر فيقول له نصلى جماعة هل يجوز ان يصليا بذلك الاذان والاقامة قال لا ولكن يؤذن ويقم إذ السؤال انما هو عن جواز الاكتفاء بالاذان والاقامة السابقين للجماعة وربما يقال بان مقتضى ترك الاستفصال عموم الحكم من حيث كون الداخل الطالب للجماعة إماماً أو مأموماً وربما يقال بان كونه مأموماً يستلزم عدم جواز الاكتفاء للجماعة بالاذان والاقامة الماتى بهما بقصد الانفراد وذلك بعيد فيكون قرينة على عدم كسبون الداخل مأموماً لكنه استبعاد لغير البعيد بحسب الثبوت فلا يصلح بمجرد له لصرف وجهه الاطلاق بحسب الاثبات نعم الظاهر كونه مأموماً لكن لا لاجل ان مطالبة الامام اقتداءً بالمأموم به دعوة الى النفس ان هى فى عالم الصفاء والدين ليست دعوة الى النفس مضافاً الى ان الرسوم الخارجية المختلفة حسب اختلاف الازمنة لا تصلح لصرف وجهه الاطلاق على فرض انعقاد الظهور بل لعدم تعارف مطالبة الامام اقتداءً بالمأموم به وكيف كان فربما

يجعل هذه الطائفة حاكمة على الطوائف الخمسة ويجمع بين الجميع بالتفصيل بين الجامع والمنفرد لكنه غير سديد لعدم صلاحية شيء من اخبار هذه الطائفة لهذه الحكومة أما صحيح الحلبي فلاشتماله على فعل مجمل الوجه وأما صحيح ابن سنان وخبر ابي بصير فلانهما مضافاً الى ضعف سند الثاني معارضان بما سيأتى وأما موثق عمار الذى هو اظهر دلالة على مطلوب المستدل من غيره فلان مصب عدم الجواز فيه اجزاء المأتى به المأمور بامر كالاذان والاقامة السابقين عن المأمور به بأمر آخر كالاذان والاقامة لاجل الجماعة وأما ان ذلك الأمر الآخر اى الذى تعلق بالاذان والاقامة للجماعة هل هو الزامى ام غيره فالموثق ساكت عنه وأما الاستدراك بقوله (ع) لكن يؤذن و يقيم فهو متم للجواب فلا ظهور له فى الوجوب ولذا نقول بان ما ذكره القوم من ان الاجزاء اعم من الوجوب لتطبيقه فى موارد المستحبات غير سديد ضرورة امكان الخدشة فيه بان الظاهر من نفي الاجزاء فى المقام نفي جميع مراتبه المنطبق على الوجوب بل الصواب منع الملازمة بين نفي اجزاء فعل مأمور به عن آخر وبين كون الأمر المتعلق به الزامياً ضرورة امكان اجزاء المستحب عن الواجب او بالعكس أو المستحب عن المستحب أو الواجب عن مثله بحسب الواقع ونفس الامر فبعد امكان جميع هذه الانحاء ثبوتاً وعدم ظهور للدليل فى شيء منها اثباتاً لكونه مسوقاً لبيان اصل الاجزاء اثباتاً او نفياً لا لبيان نحوه وكيفية الامر المتعلق بالمجزى عنه من الوجوب والاستحباب لا مجال للتمسك بمثله لاثبات الوجوب مضافاً الى أن لازم وجوب اعادة الاذان والاقامة فى مفروض الموثق بطلان صلوة الامام بمجرد اقتداء المأموم به فيما اذا اذن واقام بقصد الانفراد ضرورة انتفاء شرط الجماعة بالنسبة الى صلوته مع انه يمكن دعوى التسالم الفقهى على خلاف ذلك فهو قرينة على ارادة تاكيد الاستحباب فى الجماعة لا الوجوب هذا كله مع ان هذه الاخبار على فرض ظهورها فى نفسها فى الوجوب معارضة بصحيح على بن رثاب قال سئلت ابا عبد الله (ع) قلت تحضر الصلوة ونحن مجتمعون فى مكان اتجزئنا اقامة بغير اذان قال نعم ومعتبر الحسن بن زياد قال قال ابو عبد الله (ع) اذا كان القوم

لا ينتظرون احدا اکتفوا باقامة واحدة اذ الظاهر والمتيقن من مورد هما الجماعة فالترخيص فى ترك الاذان للجماعة فيهما حاكم على ظهور تلك فى الوجوب فيجمع بينهما بالحمل على الاستحباب ولا يمكن الجمع بينهما من ناحية المادة بالتفصيل بين مورد عدم انتظار الجماعة للغير فلا يجب الاذان ومورد انتظاره فيجب ضرورة ان مورد موثق عمار الذى هو عمدة ادلة الوجوب عدم انتظار احد اذ الظاهر منه تشكيل الجماعة من نفرين احدهما من اذن واقام ليصلى وحده والآخر من جاء بعد ذلك وطالب الجماعة ومع ذلك حكم باتيان الاذان فيه فكيف يمكن التفصيل بينهما بذلك ومعارضته بخبر ابى مريم الانصارى الذى هو كالحسن قال صلى بنا ابو جعفر (ع) فى قميص بلا ازار ولا رداء ولا اذان ولا اقامة فلما انصرف قلت له عافاك الله صليت بنا فى قميص بلا ازار ولا رداء ولا اذان ولا اقامة فقال ان قميصى كثيف فهو يجزى ان لا يكون على ازار ولا رداء وانى مررت بجعفر وهو يؤذن و يقيم فلم اتكلم ناجزأنى ذلك اذ الظاهر منه الترخيص فى ترك الاذان والاقامة فى الجماعة مطلقاً فيكون حاكماً على ظهور تلك الاخبار فى وجوبها والجمع بينهما بالتفصيل بين صورتى تحمل الامام الاذان والاقامة من الغير وعدمه خلاف ظاهر هذا الخبر فى اطلاق السماع وعدم تقيده بكونه بقصد التحمل وخلاف طبع السماع من عدم التوأمية مع ذلك القصد السابعة ما يدل على سقوط الاذان والاقامة عن النساء مع الاطلاق من جهة الصلوات الخمس ومن جهة السفر والحضر كصحيح جميل بن دراج وغيره من الاخبار المتقدمة فربما يجعل هذه الطائفة حاكمه على غيرها من الطوائف ويجمع بين الجميع بالتفصيل بين النساء والرجال بوجوب الاذان والاقامة على الرجال دون النساء بدعوى دلالة هذه الطائفة بمفاهيمها فى مقام القاء الضابط على وجوبها على الرجال لكنه فاسد لا لاجل عدم ثبوت المفهوم للقب فى تلك الاخبار ضرورة ثبوت المفهوم عرفاً لجميع القيود المأخوذة فى الكبرى الواردة فى مقام القاء الضابط لقباً كانت ام غيره بل لان الظاهر من نفي الاذان والاقامة عن النساء فيها نفي اصل الشرع فيكون مفهومها انهما مشروعان فى

حق الرجال وهذا اعم من الوجوب والاستحباب مضافاً الى معارضتهما بما دل على مشروعيتها في حق النساء وانها ان فعلت حسن او انه يكفيها الشهادتان وبما دل على عدم وجوب الاذان في ساير الصلوات ما عدا الغداة والمغرب فتحصل ان شيئاً من المفصلات لا يصلح لتقييد المطلقات من حيث المادة فتصل النوبة الى الجمع بين طائفتي المطلقات من حيث الهيئة بالحمل على استحبابهما معاً مطلقاً في جميع الصلوات للجامع والمنفرد والمسافر والحاضر والرجل والمرأة وأما النظرة التفصيلية في الاخبار والادلة فقد استدلت لوجوب الاذان والاقامة بامور الأول الاحتياط تارة بالنسبة الى مطلق الصلوة بناءً على ان المرجع عند الشك في الجزء او الشرط في المركبات الارتباطية اصالة الاحتياط وفيه ان المرجع في الاقل والاكثر الارتباطيين هو البرائة كما حقق في محله وأخرى بالنسبة الى خصوص الجماعة بتقريب انه ليس لادلة الجماعة اطلاق يمكن التمسك به لعدم قيديّة ما شك في قيديته فمقتضى القاعدة فيه الاشتغال بمعنى عدم سقوط الامر بالفاتحة عن الماموم في تلك الجماعة ويدفعه مضافاً الى امكان اصطياح الاطلاق من الاخبار الواردة في الجماعة ان الاطلاق المقامى لتلك الاخبار اعنى عدم بيان القيد من قبل الائمة (ع) في مقام بيان حكم الجماعة في طول زمن تبليغ الاحكام الشرعية كاف لرفع الشك وعلى فرض عدم الاطلاق حتى المقامى يكون المورد من الدوران بين الاقل والاكثر الارتباطيين الذي عرفت ان مقتضى الاصل فيه البرائة عن الزائد المشكوك اذ بيان القيد من وظيفة الشارع فحيث لم يبين كما هو المفروض فالاصل البرائة عنه ولصاحب الجواهر (قده) هنا نكتة في التمسك بالاستصحاب لعدم وجوب الاذان والاقامة توضيحها بحيث لا يرد عليها اشكال عدم جريان الاستصحاب في المقام لمعارضته مع استصحاب العدم الازلى، ان المستفاد من صحيح منصور بن حازم عن ابي عبد الله (ع) قال لما هبط جبرئيل (ع) بالاذان على رسول الله (ص) كان رأسه في حجر على (ع) فاذا جبرئيل واقام فلما انتبه رسول الله (ص) قال يا على سمعت قال نعم قال حفظت قال نعم قال ادع بلا لافعلمه

فعلمه ان شرع الاذان و الاقامة فى طول شرع اصل الصلوة و يدل عليه ماورد فى التاريخ من ان شرع الاذان كان بعد ورود النبى (ص) المدينة بثمانية اشهر فبعد ما نعلم من الخارج ان الصلوة التى اتى بها النبى (ص) فى المدينة كانت جماعة نقول بانها شرعت بلا اذان و اقامة و نشك فى عروض التقيد للصلوة بهما فنستحب عدمه الثابت من حين شرع اصل الصلوة و توهم ان الشك فى سقوط الفاتحة بدون الاذان و الاقامة فيكون المقام من الشك فى المسقط و الاصل فيه الاشتغال مدفوع بان الاستصحاب منقح للموضوع و رافع للاجمال و كاشف عن ان الصلوة التى اشتغلت بها الذمة عبارة عما عدا الاذان و الاقامة من الاجزاء و الشرائط المعلومة لماعرفت من ان بيان القيد من وظيفة الشارع فبالاستصحاب نحرز عدمه الثانى خبر ابى بصير المتقدم ان صليت جماعة لم يجز الا اذان و اقامة وان كنت و حدك تبادر امرأتخاف ان يفوتك يجزيك اقامة الا الفجر و المغرب الحديث و فيه انه ضعيف السند بالجوهري و البطائنى معارض بصحيح عمر بن يزيد المتقدم بالنسبة الى المغرب و الفجر و جملة من الطوائف المتقدمة على ما مر بيانه الثالث موثق عمار المتقدم قال لا و لكن يؤذن و يقيم و فيه ما مر من عدم ظهوره فى نفسه فى الوجوب و معارضته على فرض الظهور بخبرى ابى رثاب و زياد و خبر ابى مريم الانصارى الرابع موثقه الآخر المتقدم لاصلوة الا باذان و اقامة و فيه ما مر من عدم امكان الاخذ بظهوره فى الوجوب من جهات ثلث و معارضته بالمطلقات الظاهرة فى الاستحباب الخامس صحيح ابن سنان عن ابى عبد الله (ع) قال يجزيك اذا خلوت فى بيتك اقامة واحدة بغير اذان بدعوى ظهوره فى ان الاقامة اقل ما يجزى للمنفرد فيدل بالمفهوم على لزوم الاذان و الاقامة معاً للجامع و فيه ما عرفت من ظهور الاجزاء فى مثله فى قيام مهية مقام اخرى و أمّا ان الامر بكل من المهيتين و جوبى او استحبابى فهو ساكت عنه فيمكن ان يكون الاذان و الاقامة مقدمتين ادبيتين تشريفتين للصلوة و يجزى احدهما عن الآخر فى بعض الصور فاين الدلالة على الوجوب شرطاً او تكليفاً و كيف كان فلا ظهور لهذا الصحيح و نحوه مما اشتمل على الاجزاء

فى كون الاجزاء عما يلزم فى الصلوة او يجب نفساً قبلها حتى يدل بالمفهوم على دخول
الاذان فى حصة من الصلوة و هى الصلوة بالجماعة فمن الممكن كونه عبادة حينية مستحبة
نفساً او مقدمه ادبيه للصلوة فظهر ان ما استدل به لوجوب الاذان لا يصلح لاثبات وجوبه
مطلقاً و هنا وجه آخر يظهر ضعفها بالتأمل و استدل لوجوب خصوص الاقامة بوجوه منها
انا نرى اعتبار القيود الدخيلة فى الصلوة فى الاقامة كالطهارة و الاستقبال و ترك التكلم
بخلاف الاذان فلم يعتبر فيه ذلك فيكشف عن وجوبها و كونها شرطاً للصلوة دونه و فيه اولا
ان اعتبار المذكورات فى الاقامة على نحو الصحة اول الكلام لما سيأتى انشاء الله فى باب
شروط الاذان و الاقامة من عدم الاشتراط على نحو الصحة لدلالة بعض الاخبار على جواز
تركها و فى بعضها جواز التكلم فى الاقامة و بعدها و فى بعضها التعليق على المشيئة
الظاهر فى الرخصة و كون الترك و عدمه بيد المكلف و تحت اختياره فمن الغريب حمل الشيخ
(قد ه) ذلك على الضرورة مع ان نفس التعليق ظاهر فى خلافها و ثانياً على فرض
الاشتراط على نحو الصحة ان تلك الاخبار مسوقة لبيان اشتراط هذه الامور فى الاقامة
و اما ان الاقامة واجبة او مستحبة و انها شرط للصلوة او مقدمة فهى ساكتة عنه فمن الممكن
كونها عبادة مشروطة بتلك الشروط و كون هذه العبادة مقدمة ادبية تشريفية للصلوة او
كونها عبادة حينية مستحبة قبل الصلوة نظير التعقيب الذى بنفسه دعاء و عبادة و مع ذلك
حينية و مستحبة بعد الصلوة و منها موثق عمار عن ابي عبد الله (ع) قال اذا قمت الى صلوة
فريضة فاذن و اقم و افصل بين الاذان و الاقامة بقعود او بكلام او بتسييح و فيه ما تقدم من
ان كون مشروعية الاذان و الاقامة مرتكزة فى اذهان المتشعبة و دلالة الاخبار الآتية على
استحباب الفصل بين الاذان و الاقامة و الاخبار المتقدمة على استحباب الاذان تمنع عن
انعقاد ظهور له فى وجوب الاقامة و توجب الظهور فى كون ذكر الاذان و الاقامة تمهيداً
لبيان استحباب الفصل بينهما و منها موثق عمار المتقدم لصلوة الا باذان و اقامة و قد عرفت
جوابه و منها صحيح صفوان المتقدم و لا بد فى الفجر و المغرب من اذان و اقامة الحديث

وقد عرفت جوابه ومنها خبر ابي هرون المكفوف قال قال ابو عبد الله (ع) يا ابا هرون —
الاقامة من الصلوة فاذا اقامت فلا تتكلم و لا تؤم بيدك بدعوى ان المتيقن منه كون الاقامة
شرطاً للصلوة بعد عدم امكان الاخذ بظهوره فى الجزئية لكونها خلاف الادلة وفيه مضافاً
الى ضعف السند و معارضته بما دل على كون الاقامة مقدمة للصلوة كقوله (ع) اذا قمت الى
فريضة وقوله (ع) متبهاً للصلوة الى غير ذلك من التعبيرات الواردة فى الاخبار الظاهرة
فى خروجها عن حقيقة الصلوة شرطاً و شرطاً انه بعد ما لم يكن ظاهرة فى الجزئية قابلاً
للاخذ حسب اعتراف المستدل فلا بد من التصرف فيه و جعله ناظراً الى التنزيل الشرعى و
حيث ان مصب التنزيل مجهول لدينا و يكفى فى صحته مناسبة ما بين الاقامة و الصلوة
ولو يكونها مقدمة ادبية تشريفية للصلوة فلا يستفاد منه الوجوب شرعاً او شرطاً و منها الاخبار
الدالة على قطع الصلوة لتدارك الاقامة لمن لم يقم قبل الصلوة بدعوى ان قطع الصلوة حرام
بلا اشكال فالترخيص فيه لاجل تدارك الاقامة دليل على وجوبها و الا لم يكن لذلك وجه
وفيه اولاً ان ذلك غير مخصوص بالاقامة بل يشترك معها الاذان الذى عرفت استحبابه و
اعترف به المستدل و ثانياً انها معارضة بما دل على المضى فى الصلوة وعدم اعادة الاذان
و الاقامة و ثالثاً ان حرمة قطع الصلوة ليس لها دليل لفظى يشمل باطلاقه مثل المقام بل
دليلها الاجماع و هو لبي لا يأتى فى محل الخلاف و رابعاً ان من الممكن ثبوتاً تخصيص
الشارع دليل الحرمة لاجل المستحبات لملاك يعلمه بان يكون قوة ملاك المستحب و كثرة
فضيلته مصححة لرفع يد الشارع عن الالتزام فى الحرام فظهر أن شيئاً من الوجوه المزبورة
لا يصلح لاثبات وجوب الاقامة فى شىء من الموارد بقى شىء و هو ان الظاهر من مجموع
اخبار الباب مفروغية اقتران الصلوة بالاقامة لدى الرواة و الائمة (ع) اذ لم يقع سؤال عن
جواز ترك الاقامة فى واحد من تلك الاخبار بل ليس من ذكر الاقامة بالاستقلال اثر فى تلك
الاخبار و انما وقع التعرض سؤالاً و جواباً فيها لحكم الاذان فيفهم بالاستطراد حكم الاقامة
فربما يجعل هذا كاشفاً عن كون لزومها مفروغاً عنه لديهم و لذا لم يسئلوا عنه لكنه غير سديد

لاعية ما ذكر عن اللزوم شرعاً أو شرطاً ضرورة كفاية الالتزام العملى من الاصحاب بالاقامة بما انها مستحبة فى ذلك لما استفادوا من مذاق الشرع من شدة الاهتمام بها و يكون سؤال السائلين فى الاخبار من كفاية الاقامة بغير اذان ناظراً الى ان ذلك الاهتمام الموجود بالنسبة الى الاقامة الموجب للالتزام العملى باقترانها بالصلوة هل يكون موجوداً بالنسبة الى الاذان حتى يوجب الالتزام العملى به على نحو ما فى الاقامة ام ليس الاذان بتلك المثابة و يكون جواب الائمة (ع) ناظراً الى عدم كونه بتلك المثابة بل الالتزام العملى ببعض المستحبات لشدة الاهتمام بها شرعاً كان متداولاً فى صدر الاسلام كصلوة الليل و دوام الطهارة و المواظبة على الصدقة الى غير ذلك فمجرد الرخصة فى الترك لم يكن لديهم موجباً لترك المستحبات بل لنا كلام آخر و هو ان سؤالهم عن اجزاء الاقامة انما هو سؤال عن اجزاء المستحب عن المستحب و انه هل يمكن قيام الاقامة مقام كلتا المقدمتين الابديتين التشريفتين اى الاذان و الاقامة بان يتدارك فضيلتهما معاً بالاقامة ام لا فيجوز ان يكون جواز ترك الاقامة كالاذان مفروغاً عنه لديهم واستدل لوجوب الاقامة ايضاً بالاخبار النافية لجملة من الاحكام عن المرثة و فيها الاذان و الاقامة بدعوى دلالتها بالمفهوم فى مقام السقاء الضابط على ثبوتها على الرجل خصص عمومه بالنسبة الى الاذان بالاخبار المرخصة فى تركه للرجل و بقى الباقي و فيه انها مشتملة على اشياء غير واجبة على الرجال جزماً كدخول الكعبة فانه مكروه على الرجال و الجماعة و الهرولة و استلام الحجر فانها مستحبة على الرجال فليس لتلك الاخبار مفهوم كى يستدل به للمدعى مع ان سنتها مختلفة اذ منها صحيح عبد الله بن سنان قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن المرثة تؤذن للصلوة فقال حسن ان فعلت و ان لم تفعل اجزاها ان تكبر و ان تشهد ان لا اله الا الله و ان محمداً رسول الله (ص) و هذا كما ترى لا يدل على ازيد من رجحان الاذان للمرثة و قيام التمسك بالشهادتين مقامه و منها صحيح زرارة قال قلت لابي جعفر (ع) النساء عليهن اذان فقال اذا شهدت الشهادتين فحسبها و لا تعرض فى هذا الخبر لحكم الاقامة و انما ذكر الاذان

فى السئوال فغاية مايستفاد منه ارتكاز السائل بتفاوت الرجل والمرئة فى حكم الاذان و اما تقرير هذا الارتكاز فلايستفاد من الجواب الذى اقتصر فيه على بيان كفاية الشهادتين المحمول بقرينة صحيح ابن سنان على تعدد مراتب السقوط عن المرئة او بقرينة معلومية سبق الشهادتين بالتكبير على ارادته مضافاً الى عدم العلم بسنخ الارتكاز و ان ثبوت الاذان على الرجل المرتكز فى ذهن السائل هل هو على نحو اللزوم او الرجحان نعم لو ثبت كون سنخ ارتكازه الوجوب و كون الجواب ناظراً الى تقرير ذلك الارتكاز و كون المراد بالاذان فى هذا الخبر مايعم الاقامة بعد تخصيص ذلك من جهة الاذان بما دل على جواز تركه للرجال كان للاستدلال به على وجوب الاقامة وجه لكن انى لنا باثبات هذه المقدمات و منها صحيح جميل بن دراج قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن المرئة اعليها اذان و اقامة فقال لا و غاية مايستفاد من هذا الخبر ارتكاز تفاوت الرجل و المرئة فى الاذان و الاقامة فى ذهن السائل من غير علم بسنخ الارتكاز و لا ظهور فى تقريره فمن الممكن كون مصب النفى فيه تأكد الاستحباب بل هو مقتضى الجمع بين نفي الاذان و الاقامة عن المرئة الظاهر فى نفي الشرع فى هذا الخبر و بين اثبات رجحان الاذان لها فى صحيح ابن سنان المتقدم بقوله (ع) حسن ان فعلت و منها موثق ابى مريم الانصارى قال سمعت ابا عبد الله (ع) يقول اقامة المرئة ان تكبر و تشهد ان لا اله الا الله و ان محمداً عبده و رسوله و هذا ناظر الى بيان مهية الاقامة فى حق المرئة و أما ان حكم الاقامة لها ما هو فضلاً عن استفادة حكمها للرجل بالمفهوم فهو ساكت عنه و منها مرسل الصدوق قال قال الصادق (ع) ليس على المرئة اذان و لا اقامة اذا سمعت اذان القبيلة و تكفيها الشهادتان و لكن اذا اذنت و اقامت فهو افضل و هذا ضعيف السند و الدلالة أما الاول فللارسال و ما ذكره المجلسى الاول (قده) من وروده باسانيد صحيحة لا بد و ان يراد به ورود مضمونه فى أخبار آخر صحيحة نظير ما تقدم و يأتى و الا فالتتبع شاهد بعدم سند صحيح لخصوص هذا المتن و أما الثانى فلان الشرطية اذا سمعت اذان القبيلة ليس لها مفهوم لا بالنسبة الى الرجل

لما دل على سقوط الاذان عن الرجل اذا سمع اذان جاره بل وكذا الاقامة ولا بالنسبة الى المرءة لظهور ذيل الخبر ولكن اذا اذنت واقامت فهو افضل في عدم وجوب الاذان والاقامة عليها اذا لم تسمع اذان القبيلة فكلمة على في هذا الخبر ليست للعهد مضافاً الى ان معناها اللغوى مطلق الثبوت والاستعلاء الاعم من الوجوب والاستحباب والى كثرة استعمالها في الثاني في الشرع والعرف نظير عليك بصلوة الليل عليك باطعام المساكين و نحو ذلك ومنها مرسله الآخر قال وقال الصادق (ع) ليس على النساء اذان ولا اقامة ولا جمعة ولا جماعة الحديث وقد ظهر ضعفه سنداً ودلالة مما تقدم ومنها خبر انس بن محمد عن ابيه عن جعفر بن محمد عن ابائه في وصية النبي (ص) لعلى (ع) قال ليس على المرءة اذان ولا اقامة وهذا ضعيف سنداً بحمد ابن عمرو و انس بن محمد و ابيه لانهم بين مجهول ومهمل ودلالة لما تقدم ومنها صحيح زرارة بن اعين عن ابي جعفر (ع) قال قلت له المرءة عليها اذان واقامة فقال ان كانت سمعت اذان القبيلة فليس عليها أكثر من الشهادتين وهذا ضعيف الدلالة بما تقدم فالانصاف انه لا ظهور لشيء من هذه الاخبار في وجوب الاقامة على الرجال بل لا بد من حملها بمقتضى الجمع بين نفسها على عدم تاكد استحباب الاذان والاقامة على المرءة واستدل لاستحبابهما بامور الأول الاصل بتقريب انه بعد ما لم نجد في اخبار الباب ما يكون ظاهراً في الوجوب ولا في عدمه يبقى وجوبهما مشكوكاً بدأً فيجرب فيه البرائة الثانية عموم البلوى بتقريب انه لا ريب في ابتلاء عموم المكلفين في كل يوم وليلة بالاذان والاقامة للصلوات الخمس فلو كانا واجبين فيها لكان على الائمة المبينين للاحكام بيان ذلك ولو صدر منهم (ع) ما يدل على الوجوب لوصل اليها بل صار كالضروري للمذهب لتوفر الدواعى على ضبط مثله ونقله فعدم بيانه يدل على عدم الوجوب ومجرد كون عمل المتشعبة عليهما لا يدل على الزام الشارع بهما لان الالتزام للعمل اعم من الوجوب ضرورة وجود هذا النحو من الالتزام فيما بين المتشعبة بالنسبة الى المستحبات لكن هذا الوجه حيث لا يزيد على السكوت في مقام البيان لا يقاوم ظهور مثل

موثق عمار اذا قمت الى فريضة فاذن و اقم فى الوجوب لولا معارضته بما قدمناه فالاعتماد على هذا الوجه بنفسه مشكل الثالث صحيح حماد بن عيسى المسوق لتعليم الصلوة بها من الواجبات والمستحبات انه قال قال ابو عبد الله (ع) يوماً تحسن ان تصلى يا حماد قال قلت يا سيدى انا احفظ كتاب حريز فى الصلوة قال فقال (ع) لاعليك قم صل قال فقمت بين يديه متوجهاً الى القبلة فاستفتحت الصلوة و ركعت و سجدت قال فقال يا حماد لا تحسن ان تصلى ما اقبح بالرجل منكم ان يأتى عليه ستون سنة او سبعون سنة فما يقيم صلوة واحدة بحدودها تامة قال حماد فاصبنى فى نفسى الذل فقلت جعلت فداك فعلمنى الصلوة فقام ابو عبد الله (ع) الحديث فانه مع كونه فى مقام احصاء واجبات الصلوة خال عن ذكر الاذان و الاقامة فيكشف ذلك عن عدم وجوبهما و بضميمة معلومية اصل التشريعية لهما من الضرورة و الاخبار المتواترة يتم استحبابهما و اجاب عنه صاحب الجواهر (قده) بان ذكر الواجبات فى هذا الصحيح انما هو تمهيدى لبيان المستحبات فى ضمنها فعدم ذكر الاذان و الاقامة فيه عليهما لا يكشف عن عدم وجوبهما و فيه ان الاذان و الاقامة لهما مستحبات كالظهور و الاستقبال و ترك التكلم بالنسبة الى الاقامة و الجزم و الحذر للاذان بحيث لو قلنا بوجوبهما كانت مستحبات فى الواجب و ان قلنا باستحبابهما كانت مستحبات فى المستحب فلو كانا واجبين لزم ذكرهما تمهيداً لبيان مستحباتهما فعدم ذكرهما يكشف عن عدم الوجوب فالصواب هو الجواب عن الاستدلال بان الصحيح مسوق لبيان الواجبات الداخلية من الاجزاء أو الشرائط التى يكون محلها فى نفس الصلوة كالاستقبال المحصل لربط الصلوة بالقبلة دون الواجبات الخارجية من الشرائط التى يكون محلها خارج الصلوة و لذا لم يذكر فيه الطهارات الثلث المحصلة للطهر المشروط فى الصلوة و حيث ان الاذان و الاقامة على تقدير وجوبهما من الواجبات الخارجية فعدم ذكرهما فيه لا يدل على عدم الوجوب

الرابع صحيح ابى بصير (١) عن ابى عبد الله (ع) قال سئلت عن رجل نسى ان يقيم
 (١) وجه الصحة ان الحق عندنا وثاقه على بن السدى و شعيب بن يعقوب .

الصلوة حتى انصرف ايعيد صلوته قال لا يعيد ها ولا يعود لمثلها بتقريب ان الظاهر من السؤال وان كان مورد النسيان لكن لا بد من التصرف فيه بقرينه لا يعود فى الجواب بالحمل على خصوص المتعمد ضرورة عدم صحة توجيه النهى الى الناسى فمصعب النهى عن الاعادة و العود بهذه الفقرة هو المتعمد وحيث ان النهى عن الاعادة كاشف عن صحة الصلوة الفاقدة للاذان والاقامة والنهى عن العود كاشف عن مطلوبيهما فى الصلوة فمقتضى الجمع بين النهيين استحبابهما وفيه ان المقام من قبيل تعارض ظهورى كلام واحد نظير لا تضرب احد احيث يتعارض ظهور الضرب فى المولم مع اطلاق احد للاموات فلا بد من تحكيم احد هما على الآخر ولا مرجح للتقديم الاقوائية الظهور بنظر العرف اذ مجرد وقوع الظاهر فى صدر الكلام اذ يله اوفى المسند او المسند اليه لا يصلح للتقديم فى المثال حيث ان ملاك النهى عن الضرب اعنى قبح الظلم لا يناسب الامع المولم يكون ظهوره لدى العرف اقوى من ظهور احد فى الاطلاق فيقدم وما نحن فيه من هذا القبيل اذ التحفظ على ظهور كلا النهيين ممكن بحمل النهى عن العود فى حق الناسى على المقدمة الداخلة تحت اختيار المكلف كالتحفظ على الذكر للانسى دون الخارجة عن اختياره كعدم النسيان واستعمال مثله شايح فى العرف كالنهي عن النوم المراد به التحفظ على اليقظة والنهى عن النسيان المراد به التحفظ على الذكر فالتصرف فى ظهور نسي فى السؤال بالحمل على المتعمد بعد بنظر العرف من التصرف فى ظهور النهى عن العود بالحمل على التحفظ على الذكر لا يترك الاذان والاقامة نسياناً فالظهور الاول اقوى لدى العرف فيقدم على الثانى ومقتضى الجمع بين النهيين عليه انفى الوجوب الشرطى عن الاذان والاقامة واما الوجوب النفسى الحينى لهما فلم نظفر بالقائل به فتأمل الخامس صحيح زرارة قال سئلت ابا جعفر (ع) عن رجل نسي الاذان والاقامة حتى دخل فى الصلوة قال فليمض فى صلوته فانما الاذان سنة بتقريب انه لا ريب فى ان المراد بالاذان فى هذا الصحيح اعم من الاقامة بمقتضى لزوم تطابق الجواب مع السؤال فهو يدل على استحباب الاذان والاقامة من وجهين احدهما ان المتبادر من لفظ السنة لدى العرف هو الاستحباب

ثانيهما ان جعل السنة بمعنى ما فرض بالسنة دون الكتاب لا يناسب تعليل حكم المضى و عدم لزوم التدارك بالسنية ضرورة ان وجوب الاذان و الاقامة انما يناسب لزوم تداركهما و المناسب مع المضى انما هو الاستحباب مضافاً الى عدم انحصار شرع الاذان بالسنة بل هو مشروع بالكتاب لقوله تعالى اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الآية بعد معلومية ان النداء الى الجمعة منحصر في النداء المعهود اي الاذان الاعلامي فالامر بالسعى عقيب النداء و التوبيخ على الاشتغال بالتجارة او الانفضاض الى اللهو في هذه الآيات المباركة دليل على شرع الاذان فالاذان مشروع كتابي و فيه اولاً منع ظهور السنة في الاستحباب فان الظهور العرفي على نوعين ظهور في العرف العام و ظهور في العرف الخاص ففي الاول نظير ظهور الدابة في الفرس يمكن التشبث يذيل الاستصحاب القهقري الراجع الى اصالة عدم النقل لاثبات وجوده لدى صدور الكلام عن المتكلم و عدم الاعتناء حينئذٍ بمعناه اللغوي بحسب المادة لو فرض مخالفته مع الظهور العرفي المزبور بخلاف الثاني نظير ظهور لفظ لدى المتشعبة في معنى خلاف معناه اللغوي فاثبات ظهوره فيه لدى صدور الكلام من الشارع مما لا سبيل اليه ولو على القول بثبوت الحقيقة الشرعية في الالفاظ ضرورة انه غير الحقيقة التشريعية فضلاً عما اذا لم نقل بثبوتها كما هو الحق و ما نحن فيه من هذا القبيل ضرورة ان ظهور السنة في الاستحباب انما هو في عرف الفقهاء والا ففي العرف ظاهر في مطلق الثبوت و الطريقة و في الشرع اطلق على كل من المستحب و الواجب كما في قوله (ع) سنة ليس بفرض وقوله (ع) في مورد التشهد انه سنة و ثانيانه لامنافاة بين الوجوب بالسنة مع تعليل المضى به للفرق الواضح بين ما فرض بالكتاب مع ما فرض بالسنة من حيث اهتمام الشارع بهما فان الواجبات الكتابية لكونها اصول الشريعة و عمد احكامها المشروعة تكون اقوى ملاكاً و اهم لدى الشارع من الواجبات السنية فيمكن ان يكون تعليل المضى بالسنية لبيان ان الاذان واجب غير مهتم به فيسقط بالنسيان فيصح التعليل و دعوى ان بعض الواجبات السنية لا يسقط بالنسيان فمجرد كون الوجوب

بغير الكتاب لا يكشف عن عدم الاهتمام به مدفوعة بتعدد مراتب اهتمام الشارع بتلك الواجبات شدة و ضعفاً فما قام الدليل على عدم سقوطه بالنسيان منها نستكشف كونه اهم لدى الشارع من غيره فاستثناء بعض افرادها لا يضر بكون صنف الواجب السنى اقل اهتماماً لدى الشارع من صنف الواجب الكتابى فنؤخذ بعموم عدم الاهتمام الموجب للسقوط بالنسيان فى الواجبات السنية الى ان يثبت خلافه بالدليل فالتعليل تام مناسب مع المضى ولا يصلح هذا الصحيح للمقاومة مع اذن واقم فى موثق عمار على فرض ظهوره فى الوجوب وأما كون الاذان واجباً كتابياً فيه ان شرع الاذان كما عرفت كان بعد ورود النبى (ص) المدينة بثمانية اشهر واما صلوة الجمعة فقد اتى بها النبى (ص) ايام ورودها فى المدينة ولم يعلم ان النداء الى صلوة الجمعة هل كان بالاذان او غيره بل ورد مرسلأ من ان النداء اليها كان بقولهم حرم البيع حرم البيع فكون المراد بالنداء الاذان غير ثابت وعلى فرضه فالاذان فى الصحيح كما عرفت اعم من الاقامة والنداء فى الآيه مخصوص بالاذان نعم يمكن الاستدلال للاستحباب بالمستفيضة المتقدمة الدالة على ان من صلى باذان واقامة صلى خلفه صفان من الملائكة و من صلى باقامة بغير اذان صلى خلفه صف واحد بوجهين احدهما ان سنخ المزية المذكورة فيها لفعل الاذان والاقامة اعنى ايتام الملائكة سنخ مزية غير دخيل فى قوام طبيعى الصلوة ضرورة ان وظيفة المكلف فى عالم امتثال الامر بالصلوة انما هو اسقاط تلك الوظيفة التعبدية بالاتيان بالمأمور به بماله من الاجزاء والشرائط والايتمام خارج عن حقيقة الصلوة فالمزية الحاصلة بسبب الاذان والاقامة دخيلة فى كمال الصلوة لاصحتها ولانعنى بالاستحباب الا هذا واما ما فى الجواهر من الاستدلال بان هذه الاخبار تدل على الترغيب بدون الترهيب يعنى ذكر الثواب على الفعل وعدم ذكر العقاب على الترك فهو قابل للخدشة وان قلنا به سابقاً اذ ذاك اعم من الوجوب فان غايته عليهذا عدم ظهور تلك الاخبار فى الوجوب واما ظهورها فى الاستحباب حتى يكون حاكماً على ظهور مثل اذن واقم فى الوجوب فلا ثانيهما ما أشرنا اليه عند ذكر تلك الأخبار

من ان الشرطية الثانية بمنزله المفهوم للشرطية الاولى من جهة الدلالة بالاستلزام على ان فوات الاذان يوجب فوات فضيلة ايتام صف من الملائكة مع كون الصلوة صحيحة فيستفاد من تلك الشرطية أمران أحدهما مفهوم الشرطية الاولى الدال على استحباب الاذان ثانيهما وجود المفهوم لنفسها وان من صلى بغير اقامة لم يصل خلفه ملك لا ان صلوته باطلة وهذا يدل على استحباب الاقامة فان كون المفهوم من قبيل السلب بانتفاء الموضوع يعنى ان عدم صلوة الملائكة خلفه انما هو لعدم صلوة له بدون الاقامة وان امكن ثبوتاً وبحسب الصناعة لكنه خلاف الظهور المحاورى من مثل هذه الجملة اذ الظاهر منه لدى اهـل المحاوررة كون الموضوع موجوداً وعدم ترتب هذا الغرض عليه فالانصاف ان استفادة الاستحباب من هذه الاخبار بهذين الوجهين ممألا ينبغى الارتياح فيه واما قوله (ع) فى ذيل صحيح صفوان المتقدم والاذان والاقامة فى جميع الصلوة أفضل فهو وان كان ظاهراً فى استحبابهما لكل صلوة مطلقاً الا ان سبق هذه الكبرى بما يظهر منه وجوب الاذان والاقامة معاً لبعض الصلوات مانع عن ظهورها فى افضلية كل من الاذان والاقامة عن تركه بل المراد منها بقريته ماسبق عليها ان الجمع بين الاذان والاقامة افضل من الاجتزاء بالاقامة فقط و الذى يسهل الخطب ان فى اخبار ايتام الملائكة غنى وكفاية (و) كيف كان فقد ظهر من ذلك كله ان القول (الاول) وهو استحباب الاذان والاقامة مطلقاً (اظهر) بل الاقوى بالنظر الى الصناعة الفقهية ثم انهم بعدما اتفقوا على رجحان الاذان للمرء لما تقدم فى بعض الاخبار من انها ان فعلت حسن وفى بعضها انه يكفى ان تكبر وتشهد ان لا اله الا الله وان محمداً عبده ورسوله المحمول بقريته غيره على الكفاية والاجزاء بنحو الاستحباب اختلفوا فى جواز اجتزاء الرجل باذانه وعدمه فاخترت الفاضلان فى المعتبر والمنتهى عدم الجواز مدعياً فى الاول اجماع علماء الاسلام وفى الثانى قول علماء الاسلام عليه مع التعليل فيهما بان صوت المرء عورة ثم نقلاً خلاف الشيخ فى المبسوط حيث اختار جواز الاعتداد باذانه أقول اما اجماع فالمظنون بل الظاهر

من تعليلهما انه مدركى مضافاً الى وجود الخلاف فلا بد من تحقيق الحال بما قيل وما يصح ان يقال فنقول قد استشكل عليهما بوجوه الأول عدم اعتبار سماع الاذان بل كفاية نفس تحققه تمسكاً باطلاق ادلة اجزاء اذان الغير كقوله (ع) يجزيكم اذان جاركم وقوله (ع) مررت بجعفر و هو يؤذن و يقيم للصلوة فلم اتكلم فاجزاني ذلك وفيه اولاً ان من طبع الاذان بمقتضى ظهور المادة فى الاعلام السماع و ثانياً ان القول بعدم اعتبار الاجهار يستلزم احد الامرين على سبيل منع الخلو كلاهما فاسدان اذ لا بد من الالتزام اما باعتبار قصد التحميل فى المؤذن و هو خلاف اطلاق الادله و اما بسقوط الاذان عن الجميع غالباً اذ ما من بلدة الا و يؤذن فيها واحد ولو لنفسه فيوجب السقوط عن الباقي و هو خلاف اتفاق الكل الثاني ان المقام ليس من قبيل اجتماع الامر و النهى فى مصداق واحد بل من قبيل اجتماع وجودين احدهما مأمور به و الآخر منهى عنه مورداً بايجاد واحد لان رفع الصوت غير الصوت و المأمور به جهر الصوت و المنهى عنه نفس الصوت فبينهما اجتماع — ووردى فالاذان المحقق للسمع ليس بمحرم حتى يمنع عن الاجزاء و ان كان الاجهار به محرماً من حيث عورية صوت المرءة و فيه ان الصوت عبارة عن كيف مسموع فهو عرض و حيث ان قيام العرض بالعرض محال فيستحيل عروض الجهر عليه بل الصوت حقيقة ذات مراتب من حيث الحصص فله حصتان مجهورة و خافته و عليهما فالحصص من مصاديق اجتماع الامر و النهى الا ان يقال ان الاذان عبارة عن الذاكار المخصوصة و ليس الصوت مقوماً له الثالث ان الاذان ليس عبادة بل هو توصلى فالنهي عنه لا يوجب الفساد و فيه ان الاذان و الاقامة عبادتان مستقلتان فهذه الوجوه لا تنهض للجواب عن مقالة الفاضلين (قد هما) فالاولى فى الجواب عنها نفي اصل الموضوع اعنى عورية صوت المرءة فان ما يمكن الاستدلال به على ذلك امران احدهما ما ورد من ان النساء عورات او ان المرءة عبيٌّ و عورة و قد تقدم فى باب اللباس (١)

(١) عند بيان ماتستره المرءة .

ضعفه سنداً و دلالة ثانيهما حديث المناهى و نهى عن ان تتكلم المرأة عند غير زوجها و غير ذى محرم منها اكثر من خمس كلمات مما لا بد منه و حديث المناهى مضافاً الى ضعف سنده بشعيب بن واقد ضعيف الدلالة لكثرة المكروهات فيه الموجبة لصيرورة سياقه سياق الاحكام التنزيهية بحيث لا بد فى اثبات لزوم بعضها من قيام دليل خارجى عليه مضافاً الى ان الادلة اللفظية على جواز سماع صوت الاجنبية الكاشفة عن عدم كونه عورة لكثيرة كخبر ابى بصير فقال ابوعبدالله (ع) ايسرك ان تسمع كلامها (يعنى ام خالد) قال فقالت نعم و خبره الآخر قال كنت اقرى امرئة كنت اعلمها القرآن فمازحتها بشيء فقدمت على ابى جعفر (ع) فقال لى أى شىء قلت للمرأة فقطبت وجهى فقال لا تعودن اليها ان لولم يجز سماع صوت الاجنبية لكونه عورة لم يجز تعليمها القرآن الذى هو مفروغ عنه بين السائل و الامام (ع) و لذا لم ينهه عن ذلك و انما نهى (ع) عن العود الى مازحتها و ماورد فى بعض الاخبار من كراهة على (ع) التسليم على الشابة حيث لم يكره اصل سماع صوت الاجنبية و انما كره التكلم مع الشابة خوفاً عن الريبة فيعلم عدم حرمة السماع بل الريبة بل روايات ورود النساء على المعصومين (ع) و تكلمهن معهم بل مع الاجنبى بحضرتهم (ع) كثيرة و حملها على العجائز او على الضرورة بلا موجب و بلا شاهد كما أن الاخبار الدالة على سماع اصوات نساء النبى (ص) أو المعصومين (ع) كثيرة بل الآية الشريفة ولا يخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض تدل بالاستلزام على عدم المنع فى سماع اصل الصوت حيث خص المنع بكيفه أى الخضوع فيه الموجب للريبة و مايدل على جواز سماع صوت المرأة السيرة القطعية بين المتشرعين المستمرة الى زمن المعصومين (ع) من عدم الاجتناب عن سماع صوت الاجنبية ولو لغير الضرورة و ان قد ثبت بالدلة القطعية عدم حرمة اجهار المرأة بالصوت ظهر ان ما فى المتن وغيره من المتون الفقهية من اشتراط أن تسر المرأة بالاذان مما لا وجه له نعم هو اوفق بالاحتياط فى مورد سماع الاجنبى ثم ان بعض من لم يقل بان صوت المرأة عورة ذهب الى عدم صحة اجتزاء الرجال الاجانب باذانها و استدل

على ذلك بوجوه الاول ما فى مصباح الفقيه من ان ادلة الاجتزاء واردة فى اذان الرجل و
التعدى عنه الى اذان المرءة يحتاج الى الغاء قيد الخصوصية ومع امكان حرمة سماع
صوت المرءة ثبوتاً وان لم نقل بها لاصالة البرائة ليس لنا الغاء الخصوصية اثباتاً لعدم
القطع باتحاد المناط فلانحكم بجواز الاجتزاء باذانبها وفيه انا انما حكمنا بجواز اجهارها
بالاذان بمقتضى اطلاق الادلة اللفظية كما تقدم لا يقتضى الاصل العملى فنفس ذلك
الاطلاق يدفع احتمال حرمة الاجهار بالصوت و يقتضى جواز الاجتزاء باذانبها الثانى ان
ادلة الاجتزاء منصرفه وضعاً الى الرجل لانها واردة فى مورد ه و فرق بين توجيه الخطاب
الى الرجل نظير اغسل ثوبك من ابوال مال يؤكل لحمه و بين تقيده موضوعاً بالرجل كما فى
المقام فالاول غير مخصوص بالرجل بخلاف الثانى لا يقال ان خبر عمرو بن خالد عن ابي جعفر
(ع) قال كنا معه فسمع اقامة جار له بالصلوة فقال قوموا فقمننا فصلينا معه بغير اذان ولا
اقامة قال و يجزيكم اذان جاركم مطلق من جهة المرءة لانا نقول اولاً انه ضعيف السند وثانياً
ان اطلاقه منصرف الى الرجل لان الغالب فى المناصب العامة التى منها الاذان عدم
تصدى النساء لها وفيه ان اخذ عنوان فى الدليل على ثلثة انحاء احدها ان يكون توجيهها
نحوه كقوله (ع) اغسل ثوبك حيث اخذ ضمير الرجل عنواناً لتوجيه الخطاب وفى مثله يكون
المدار على ما يستفاد من الدليل لانه لاموضوعية لعنوان المخاطب فالخطاب وان قصر عن
شمول المرءة الا ان الحكم عام لها لما ذكر ثانيها ان يكون الموضوع مقيداً به كما لو قيل يجوز
الاجتزاء باذان الغير اذا كان رجلاً وهذا يوجب تقييد الحكم ولا يمكن الغاء الخصوصية
عنه ثالثها ان يكون الحكم معلقاً عليه نظير الرجل يفعل كذا وهذا يمكن الغاء الخصوصية
فيه عرفاً بالمناسبات المغروسة فى الازهان وما نحن فيه من قبيل الاخير كقوله (ع) مررت
بجعفر وهو يؤذن و يقيم فلم اتكلم فاجزأنى ذلك ان مورد الرجل لكن يمكن الغاء قيد
الخصوصية مضافاً الى اطلاق خبر عمرو و بن خالد المتقدم يجزيكم اذان جاركم و مجرد غلبة
تعاهد اذان الرجل وجوداً لا يوجب انصراف الاطلاق الى المتعاهد نعم الاستنكار العرفى

عن ذلك لاجل استلزامه الريبة امر آخر لكنه خارج عن اصل جواز الاجتزاء فيما لم تكن فيه ريبة و أما السند فصحيح لان سند الشيخ الى سعد بن عبدالله الاشعري صحيح و سعد من الثقات الاجلاء و المنبه ثقة و الحسين ابن علوان زيدى لكن وثقه نصر بن صباح و عمرو بن خالد و ثقة ابن فضال و توثيقه معتبر على الاصح فالخبر صحيح السند ظاهر الدلالة فهو الدليل على جواز الاجتزاء باذان المرثة للجماعة و اما الخنثى بناءً على عدم الاجتزاء باذان المرثة فلو قلنا بشرطية الرجولية فحيث لم نحرز الشرط بالنسبة اليه لا يجوز الاجتزاء باذانه و ان قلنا بما نعية الانثوية فالحق جواز الاجتزاء لانه خرج من عموم جواز الاجتزاء باذان كل مؤذن خصوص صنف الانثى بمقتضى عورية صوت المرثة فالمنع انما تعلق بهذا العنوان فلو شككنا فى تحققه كما فى الخنثى نحرز عدمه بالاصل و نتمسك بالعموم المزبور للجواز فالحق بناءً على عدم جواز الاجتزاء باذان المرثة جواز الاجتزاء باذان الخنثى مطلقاً للنساء و الرجال و المحارم و الاجانب (و) هل (يتأكد ان) اى الاذان و الاقامة استحباباً (فيما يجهر به) من الفرائض مطلقاً كما صرح به المصنف (قد ه) بل عن الغنية الاجماع عليه ام لخصوصية لعنوان الجهرية توجب تاكد استحبابهما بعد معلومية اصل تاكدهما استحبابهما و تعدد مراتبه حسب اختلاف الحالات و الصلوات حيث دلت الادلة على ان استحبابهما للحاضر أكد من المسافر و للرجل أكد من المرثة و للغداة و المغرب أكد من ساير الفرائض اليومية و للجامع أكد من المنفرد وجهان بل قولان اقويهما الثانى لعدم دليل يعتد به على دخل عنوان الجهرية فى تاكدهما استحباب بل التفصيل بين العشاء والغداة و المغرب فى المستفيضة المتقدمة بالترغيب فيهما بالنسبة الى الغداة و المغرب بلسان لا تصل الغداة و المغرب الا باذان و اقامة اولابد فيهما من اذان و اقامة و الترخيص فى الترك بالنسبة الى العشاء و ساير الصلوات اليومية دليل على خلافه و التمسك بادلة التسامح لذلك موقوف على شمول اخبار من بلغ لفتوى الفقيه و قد ذكرنا فى محله ان فتوى الفقيه اذا كان مشعراً بوجود خبر فى البين صدق عليه عنوان البلوغ و الا فلا و مانحن فيه من

قبيل الثاني لاحتمال استناده الى تنقيح المناط من الاخبار المزبورة او الى ماتمسك به صاحب الجواهر (قده) من المروى عن علل الفضل عن الرضاء من ان الامر بالجهر فى فرائضه لوقوعها فى اوقات مظلمة ليعلم المار أن هناك جماعة تصلى فان اراد ان يصلى صلى معهم بدعوى امكان الغاء خصوصية الجهر بالقراءة و تنقيح المناط بالنسبة الى الاذان للصلوات الجهرية لانها احوج الى التنبيه من جماعتها وفيه انه قياس باطل لتفاوتهما ملاكاً وموضوعاً وحكماً أما الاول فلان الملاك فى الرواية اعلام القريب المار بعد انعقاد الصلوة وملاك الاذان اعلام البعيد قبل انعقادها واما الثانى فلان الموضوع فيها نفس قراءة الصلوة وفى المقام الاذان للصلوة وأما الثالث فلان الحكم فيها اجهار القراءة وفى المقام جواز الاذان والاقامة فكيف يمكن تنقيح المناط والتعدى عن مورد اجهار القراءة فى الصلوات الجهرية لاعلام القريب المار الى الاذان والاقامة لنفس الصلوات (و) اما ما ذكره المصنف (قده) من ان (اشدها) اى الفرائض اليومية من حيث تاكد الاستحباب (الغداة والمغرب) فهو مقتضى المستفيضة التى اشرنا اليها (ولا يؤذن ولا يقام لشيء من النوافل وللشيء من الفرائض عدا الخمس) اداً وقضاً اجمعاً محصلاً بل عن المعتبر انه مذهب علماء الاسلام فان مقتضى اطلاق قوله (ع) فى موثق عمار المتقدم لاصلوة الا باذان واقامة وان كان مشروعيتها بالنسبة الى مطلق الصلوة نافلة ام فريضة يومية ام غيرها ومقتضى تنوين التنكير فى قوله (ع) فى موثقه الآخر اذا قمت الى فريضة فاذن واقم وان كان مشروعيتها لمطلق الفريضة لكن يقيد اطلاقهما بالاجماع المحصل والسيرة القطعية المستمرة بين المتشعبة الى زمان المعصومين (ع) على عدم شرعها فى غير الفرائض اليومية بقضائها فهما فيما عداها غير مشروعين جزماً (بل يقول المؤذن) فى خصوص صلوة العيدين عوض الاذان المعهود (الصلوة ثلثاً) لصحيح اسميعيل بن جابر الجعفى عن ابي عبد الله (ع) قال قلت له رأيت صلوة العيدين هل فيهما اذان واقامة قال ليس فيهما اذان واقامة ولكنه ينادى الصلوة ثلاث مرات والتعدى عن مورد ه الى كل

ما يراد فيه الاجتماع من الصلوات بالغاء خصوصية العيدين وتنقيح المناط كما هو ظاهر المتن وغيره غير ممكن و التمسك لذلك بفتوى الفقيه قد عرفت ما فيه نعم لا بأس بقول الصلوة ثلاث مرات لغير العيدين لا بقصد الورد لعدم موجب لمنعه هذا كله فى الاداء (و) أمّا (قاضى الصلوات الخمس) فهو (يؤذن لكل واحدة و يقيم) اذ لا ريب فى استحباب الاذان و الاقامة لقضاء صلوة واحدة بمقتضى موثق عمار عن ابي عبد الله (ع) قال سئل عن الرجل اذا اعاد الصلوة هل يعيد الاذان و الاقامة قال نعم فان الاعادة من العود بمعنى الرجوع فمقتضى ظهور مادة العود كون المورد الصلوة الفاسدة غاية الامر انه مطلق من جهة وقوعها فى الوقت او خارجه ضرورة صدق الاعادة بمعناها الحقيقى من الارجاع فيهما معاً كما ان الظاهر من يعيد الاذان و الاقامة انه كان اذن و اقام لتلك الصلوة الفاسدة فالسؤال عن لزوم اعادة الاذان و الاقامة للمعادة بحيال ذاتها او جواز الاكتفاء بالاذان و الاقامة الواقعيين قبل الصلوة الفاسدة فقوله (ع) نعم يدل على مشروعيتها لها بالاستقلال و عدم الاكتفاء بما وقع قبل الصلوة الفاسدة و بالفحوى على مشروعيتها لقضاء الفائتة لان فساد الصلوة مع وقوع الاذان و الاقامة قبلها اذا لم يمنع عن مشروعيتها للمعادة بالاستقلال ففوتها بلا وقوع اذان و اقامة فى البين اصلاً لا يمنع عن المشروعية لقضاء الفائتة بطريق اولى فاطلاق الاعادة من جهة الصدق على داخل الوقت و خارجه بضميمة فحوى الجواب دليل على استحبابها لقضاء صلوة واحدة و ربما يتوهم معارضة هذا الموثق بمكاتبة موسى بن عيسى قال كتبت اليه رجل تجب عليه اعادة الصلوة ايعيدها باذان و اقامة فكتب (ع) يعيدها باقامة اذ مورد الرواية بقريته قوله باذان و اقامة اعم من وقوع الاذان و الاقامة قبل الصلوة الفاسدة و عدمه فالسؤال عن مشروعية الاذان و الاقامة للمعادة مطلقاً وقع قبلها اذان و اقامة ام لا فالترخيص فى خصوص الاقامة فى الجواب ظاهر فى عدم مشروعية الاذان و ربما يجاب عن ذلك بضعف السند تارة من جهة الاضرار و اخرى من جهة موسى بن عيسى لكن الحق اعتبار السند لكون موسى بن عيسى كاخيه محمد

بن عيسى عبيد اليقطيني من اصحاب يونس و هما من اجلاء الرواة و اصحاب سر المعصومين (ع) و قد روى صفوان بن يحيى الذى يكون من اصحاب الاجماع كتاب موسى بن عيسى ومثل هذا الجليل لا يروى عن غير الامام (ع) فالخير صحيح و اما الدلالة فمقتضى الجمع بين اثبات مشروعية الاقامة و السكوت عن الاذان فى هذا الصحيح و بين اثبات مشروعية الاذان و الاقامة معاً فى الموثق السابق بنظر العرف بعد معلومية ان باب المستحب باب تعدد مراتب المطلوبة و تأكدها كما اشرنا اليه بالنسبة الى خصوص الاذان و الاقامة سابقاً من حيث السفر و الحضر و الجامع و المنفرد و الرجل و المرأة و الغداة و المغرب مع ساير الفرائض اليومية هو تعدد مراتب المطلوبة فيهما من حيث المعادة و ان استحباب الاقامة للمعادة أكد من الاذان فلما عارضة بين الخبرين بنظر العرف اصلاً و اما اذا اراد قضاء صلوات متعددة فى دور واحد فلاريب فى مشروعية الاذان و الاقامة معاً للاولى من دوره اى الفائتة التى يجعلها بحسب اختياره و الا فى عالم امثال الفوائت لا ما يكون اولاً بحسب عالم الجعل او الاستقرار فى العهدة اذ الاول بحسب عالم الجعل كان اوليته بحسب الزمان و الاول بحسب استقرار العهدة لا اولية له بحسب الامتثال لان الثانى و الاول مساويان فى الاشتغال و الامتثال بنظر العرف كغيرها من الذميات نعم ما كان بينها ترتيب شرعاً كالظهرين يجب مراعات الترتيب بينهما إما للتقييد الشرعى و إما لوجوب البدئية باوليتهما و أما الترتيب الطبيعى بحسب الوقوع فى عمود الزمان الموجب للترتيب فى عالم الاستقرار فى العهدة و اشتغالها بقضائهما فهو بمجرد لا يوجب الترتيب فى عالم الامتثال و تفريغ العهدة عقلاً الا ترى انه لو استدان احد من اهل العرف ديناراً من زيد يوم الجمعة مثلاً ثم استدان منه ديناراً آخر يوم السبت لا يلتزم فى عالم اداء دينه بجعل الدينار الاول اداءً لما استدانه يوم الجمعة و الثانى لما استدانه يوم السبت بل يرى فراغ عهده بمجرد اداء دينارين لدائنه فكذا فى المقام بعد فرض عدم تقيد الترتيب شرعاً بحسب عالم الجعل بين فائتة و اخرى كالصبح و الظهر لا يجب رعاية ترتيب وقوع الفائتة فى العهدة فى

عالم الامتثال وتفرغها فلو اتى بصبح وظهر فقد فرغت ذمته سواء قدم الظهر او الصبح و يدل على ما ذكرنا من مشروعية الاذان و الاقامة معاً للاولى الاختيارية من دور قضاء الفوائت صحاح ثلث منها صحيح زارة عن ابي جعفر (ع) فى حديث قال اذا كان عليك قضاء صلوات فابدء باولهن فاذا ن لها و اقم ثم صلها ثم صل ما بعد ها باقامة اقامة لكل صلوة فان الظاهر من اولهن بقريئة ما عرفت هو الاولى الاختيارية من دور قضاء الفوائت فى عالم الامتثال فالامر بالابتداء عليهن لا يدل على وجوب تعبدى حتى يمكن الاستدلال به لوجوب الترتيب بين قضاء الفوائت و يشهد له تفريع الامر بالاذان و الاقامة عليه بالفاء فانه قريئة على ان الامر بالابتداء تمهيدى لبيان مشروعية الاذان و الاقامة للاولى الاختيارية فيكون الصحيح تمام الدلالة على المدعى غير ظاهر فيما يتوهم من وجوب الترتيب بين الفوائت و منها صحيح محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) فى الرجل يغمى عليه ثم يفيق قال يقضى ما فاتة يؤذن فى الاولى و يقيم فى البقية و منها صحيحه الآخر قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن رجل صلى الصلوات و هو جنب اليوم و السومين و الثلثة ثم ذكر بعد ذلك قال يتطهر و يؤذن و يقيم فى اولهن ثم يصلى و يقيم بعد ذلك فى كل صلوة فيصلى بغير اذان حتى يقضى صلواته و دلالتها واضحة و بالجملة فمشروعية الاذان و الاقامة معاً للاولى و الاقامة للبقواتى مما لا ريب فيه بمقتضى هذه الصحاح و هل يكون الاذان مشروعاً للبقواتى فيه خلاف بين الاصحاب فظاهر المصنف (قده) (ولو اذن للاولى من ورده ثم اقام للبقواتى كان دونه فى الفضل) و من عبر كعبارته المشروعية على نحو تعدد مراتب المطلوبة بمعنى كون الجمع بين الاذان و الاقامة لكل واحدة منها افضل من الاقتصار على الاقامة لغير الاولى و ان شئت قلت كون الاقتصار على الاقامة للبقواتى على نحو الرخصة لا العزيمة و يظهر من بعضهم عدم المشروعية و كون الاقتصار عليها على نحو العزيمة و ربما نسب هذا القول الى المشهور كما نسب اليهم الاول و ان كانت عبارتهم التى بايدنا ظاهرة فى الاول و كيف كان فتعارض النسبتين و ظهور عبارتهم فى المشروعية دليل على عدم انعقاد اجماع فى البين و ليعلم ان مراد

القائلين بعدم المشروعية انما هو الحرمة التشريعية لا الذاتية فان احداً لا يلتزم بسكون الاذان في غير وقت الاعلام و لغير الصلوة مبغوضاً ذاتاً من قبيل شرب الخمر كيف و هو مركب عن اذكار خاصة اكثرها كالتكبير و التهليل و الشهادة راجحة في نفسها و استدلال للمشروعية بوجوه منها قوله (ع) في موثق عمار المتقدم لاصلوة الا باذان و اقامة و في موثقه الآخر اذا قمت الى فريضة فأذن لها و اقم فان اطلاقهما يشمل الاداء و القضاء لكن يمكن دعوى تخصيص هذا الاطلاق بالصالح الثالث المتقدمه فالتمسك به فرع عدم صلاحيتها لتخصيصه و منها استحباب مشروعيتها من حال الاداء بناءً على عدم الاطلاق للموثقين بالنسبة الى القضاء و ربما يورد عليه بان الاستصحاب تعليقى لانه يجرى بصورة ان هذه الصلوة لو كانت في الوقت لكان الاذان و الاقامة مشروعين لها فالآن كما كان و الاستصحاب التعليقى ليس بحجته مطلقاً لكن الحق فساد الايراد لان القضاء لا يخلو تماماً ان يكون بالامر الاول كما هو الحق بمعنى ان نفس الصلوة مطلوب و كونها في الوقت مطلوب آخر فاذا تعذر المطلوب الثانى حسب فرض فوت الوقت بقى المطلوب الاول بحاله بمقتضى نفس ذلك الامر بلا حاجة في اصل مطلوبيته الى امر جديد و انما ادلة القضاء كقوله (ع) من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته كاشفة عن اطلاق الامر بالنسبة الى ما بعد الوقت و حينئذ يكون الاستصحاب تنجيزياً لان هذه الصلوة بعينها كان الاذان و الاقامة مشروعين قبلها فالآن كما كان و إما ان يكون بامر جديد كما عليه جماعة بمعنى ان الصلوة في الوقت مطلوب مستقل بامر مستقل و الصلوة خارج الوقت مطلوب آخر بامر آخر بمقتضى ادلة القضاء و الفوت علة لجعله و حينئذ لا استحباب حتى يكون تعليقياً ضرورة تعدد الموضوع حقيقة بخلافه على الاول فالموضوع واحد عرفاً و الوقت من قبيل الحالات الطارئة عليه فمالم يرجع الى الشك في المقتضى الذى لا يجرى فيه الاستصحاب عندنا يصح التمسك فيه بالاستصحاب فما اورد عليه بعض الاساطين (١) من التعليقية فاسد جداً لما عرفت من انه إما لا استحباب و إما تنجيزى و منها موثق عمار عن ابي عبد الله (ع) قال سئل عن الرجل اذا اعاد الصلوة هل يعيد الاذان و الاقامة قال

(١) النائينى

نعم حيث استدل به العلامة (قده) في المنتهى بدعوى اطلاقه من جهة الفائتة وقد عرفت منا سابقاً ان شموله للفائتة بنحو الاولوية الا انه لا اطلاق له من حيث حالة افتراق القضاء وحالة اجتماعه مع غيره ومنها قوله (ع) من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته استدل به العلامة (قده) ايضاً في المنتهى ان فيه اطلاق من جهات ثلاث إحداها اطلاق لفظة من جهة انواع المكلفين ثانيها اطلاق فريضة بلحاظ تنوين التنكير من جهة انواع الفريضة ثالثها اطلاق كاف التشبيه في كما من جهة خصوصيات الفريضة المعادة الشاملة للاذان والاقامة ونوقش فيه تارة بضعف السند واخرى بما في المستند من اختصاص مدلوله بالاجزاء الداخلية للصلوة فلا يشمل الاجزاء الخارجية نظير الاذان والاقامة وثالثة بما في مصباح الفقيه بعد تسليم عمومه للاجزاء الداخلية والخارجية من انه مسوق لبيان الالتزام بقريئة ظهور فليقضها في الوجوب فيختص بما يعتبر في الصلوة من الاجزاء والشرايط دون ما لا يعتبر فيها وان شئت قلت بالقيد الدخيلة في الصحة دون الكمال اقول أما الاشكال السندي فهو في محله ان لاجاب لضعفه حيث لم نحرز استناد القدماء الى هذه الرواية في باب القضاء لكثرة الروايات الواردة فيه الدالة على اصل وجوب القضاء او كفيته نعم ربما يستند المتأخرون إلى رواية من جهه اطلاقها وان لم يستند اليها القدماء من جهة وجود غيرها كما في المقام لما عرفت من وجود الاطلاق في هذه الرواية من جهات ثلاث وأما الاشكال الدلالي فما تقدم من صاحب المستند (قده) يدفعه انه لا موجب لانصراف اطلاق الرواية الى الاجزاء الداخلية فالنسبة مطلقة بالنسبة الى كل ما هو دخیل في الصلوة جزءاً وشرطاً وما تقدم من صاحب مصباح الفقيه (قده) يدفعه بعد تسليم سوق الرواية لبيان الالتزام ان توأمية الاجزاء الواجبة للصلوة مع المستحبة خارجاً بحيث يصعب تجريدها عنها والاقتصار في عالم الامثال على الواجبات توجب ان فهم العموم من جهتها عرفاً من كاف التشبيه في قوله (ع) كما فاتته نعم يمكن الخدشة في الدلالة بما اسلفناه في بعض المباحث السابقة من منع ظهور كاف في التشبيه فلم لا يكون للتعليل يعنى انه

يجب قضاء ما فات بعلة الفوت (١) بل يمكن الخدشة فى الوجه السابقة أما موثق عمارا لصلوة الا باذان واقامة فلما عرفت فى صدر المبحث من عدم امكان الاخذ باطلاقه من وجوه احدها لزوم التخصيص الاكثر بالنسبة الى انواع الصلوة كالنوافل و صلوة العيدين والآيات و الاستسقاء وغيرها فهو من المطلقات التى ضل عنها مصبها ولا يمكن الاستدلال بها ودعوى ان المتعاهد خصوص الفرائض الخمس اليومية فالاطلاق منصرف اليه مدفوعة بعدم ثبوت تعاهد خصوصها من لفظة الصلوة فيما بين انواعها زمن الصدر بحيث يوجب انصراف وجهة الاطلاق اليها وأما موثقه الآخر اذا قمت الى فريضة فأذن واقم وافصل بين الاذان والاقامة بكلام او بعود او بتسبيح فلان الامر بالاذان والاقامة كما اشرنا اليه سابقاً تمهيدى لبيان استحباب الفصل بينهما الا ان يقال بان التمهيدية لاتنافى استفادة مفروغية اصل مشروعيتها لكل فريضة من الرواية واما الصحاح الثلاثة فربما يناقش فيها بان الظاهر من كلمة بغير اذان فى احد صحيحى ابن مسلم عدم مشروعية الاذان وربما يجاب كما فى مصباح الفقيه بانها مسوقة لرفع الكلفة دون المشروعية اذ المقام هو ارادة قضاء عدة فوائت يناسب التخفيف ونوقش فيه بانه لا كلفة فى المستحبات حتى تكون الكلمة بصد دفعها اقول هذه المناقشة فاسدة اثباتاً وثبوتاً أما الاول فلما فى موثق سماعة عن ابي عبد الله (ع) قال قال لاتصل الغداة والمغرب الا باذان واقامة و رخص فى ساير الصلوات بالاقامة و الاذان افضل اذ قد عرفت سابقاً ان الاذان فى الغداة والمغرب معاً ولاقل من خصوص المغرب مستحب بقريظة صحيح عمرين يزيد ومع ذلك فقد عبر الامام (ع) عن تركه — اذا المستحب بالنسبة الى سائر الصلوات بالرخصة بقوله (ع) و رخص فى سائر الصلوات بالاقامة ثم بين ثبوت اصل الاستحباب للاذان فيها بقوله (ع) و الاذان افضل فيفهم من ذلك عرفاً

(١) نعم يظهر من الروايات الواردة فى باب القضاء ان الكاف ناظر الى التشبيه لا التعليل

فلاشكال منحصر فى السند .

تاكد استحبابه فى الغداة والمغرب دون سائر الصلوات وان الرخصة انما هى فى ترك
 المستحب المؤكد لا فى ترك الواجب فباب الاذان باب تعدد مراتب المطلوبة وعليه هذا
 فمعنى رفع الكلفة فى المستحب رفع تاكد الاستحباب اذ مع بقاء التاكد يتهيوء عـرف
 المتشعبة لدرك فضيلته فيقع فى الكلفة والشارع تعالى خفف عنهم برفع الكلفة وتدارك
 الفضيلة الفائتة من مكان آخر امتناناً كالمبادرة الى تفرغ الذمة وبعد هذا الدليل
 الاثباتى كيف ينعقد للكلمة بغير اذان فى الصحيح ظهور فى عدم المشروعية وأما الثانى
 فلان تخفيف الشارع برفع كلفة تاكد الاستحباب فى مورد و تدارك فضيلته بمكان من الامكان
 ثبوتاً وأما استصحاب المشروعية فقد نوقش فيه بوجوه ثلثة احدها انه معارض باستصحاب
 عدم الجعل أزلاً كما هو الشأن فى كلية موارد الشبهات الحكمية فان الحكم المجعول حادث
 مسبوق بالعدم الازلى وهذا العدم لو لم يطرد بالوجود يستمر ابداً فتقطع هذا العدم
 الازلى المستمر الى الابد بالطبع انما هو بالمقدار الثابت من جعل الحكم وهو ما عدى
 القدر المشكوك وأما بالنسبة اليه فاستصحاب جعله معارض باستصحاب عدمه الازلى و فيه
 نقضاً ان لازمه سد باب الاستصحاب مطلقاً فى جميع الموارد اذ الموجودات التكوينية
 باجمعها مسبوقه وملحوقه بالعدم فهى فى كل آن محتاجة الى الموثر لان العلة المحدثه
 ليست مبقية فمحدور تعارض الاستصحاب الوجودى مع العدمى من باب تقطيع العدم جار
 فى الجميع وبداهه فساد دليل إنى على فساد اشكال المعارضة وحلاً أن الاستصحاب
 الوجودى فى مثل المقام له حكومة قهرية على الاستصحاب العدمى فان اركان الاستصحاب
 أى اليقين السابق بوجود الحكم والشك اللاحق فى بقاءه واتحاد القضية المتيقنة مع
 المشكوكه عرفاً تامه فينطبق عليه كبرى لا تنقض اليقين بالشك قهراً وينتفى موضوع الاستصحاب
 العدمى طبعاً ثانيها أن الشك فى بقاء الحكم فى ظرف الشك مسبب عن الشك فى قطع
 عدمه الازلى بالنسبة الى هذا الظرف وبعد جريان الاصل فى ناحية السبب وجرد عدمه
 الازلى لا يبقى شك فى ناحية المسبب كى نحتاج الى جريان الاصل فيه وفيه ان السببية

موقوفة على الجعل الشرعى اذ لو لاتعلق الجعل بها لم يكن للاصل السببى حكومة على
الاصل المسببى عرفاً اللهم الا ان يرجع الى ما ذكرنا من الحكومة القهرية عرفاً و هى كما
عرفت منعكسة ثالثها ان المقام من قبيل الشك فى المقتضى للشك فى اصل اقتضاء الحكم
للبقاء الى هذا الزمان وحيث ان الاستصحاب اصل عرفى ماضى لى الشارع بقوله لا تنقض اليقين
بالشك و العرف لا يجريه فى مورد الشك فى المقتضى فلا يشمل دليل الامضاء و فيه ان الشك
ليس من جهه الاقتضاء لعينية هذه الصلوة مع تلك فتأمل واما موثق عمار يعيد الاذان و
الاقامة قال نعم فلانه مسوق لبيان مشروعية الاذان للمعادة من حيث المسبوقية بالاذان و
الاقامة للصلوة الفاسدة فغاياته شمول الحكم للفائتة المنفردة بالاولوية واما المجتمعة مع
الغير فلا اطلاق له بالنسبة اليها لعدم اطلاق احوالى له بعد كون الحكم حيثياً فالاجود
الاستدلال لمشروعية الاذان للبواقي بذيل صحيح صفوان المتقدم و الاذان و الاقامة فى
جميع الصلوات افضل فان المتيقن من مورد هذه الكبرى من حيث انصراف اطلاق الصلوة و
من حيث تطبيقات الصحيح هو الفرائض اليومية و اطلاقه الاحوالى يشمل صورتى الجمع بين
الصلوتين المترتبتين كالظهرين و العشاءين و التفريق بينهما و يتم عمومها لقضاء اليومية
بتبعية القضاء للاداء و ليس المراد من التبعية مجرد فهم العرف ذلك و لا الاستلزام حتى
يمنع اللزوم بل المراد منها عينية القضاء مع الاداء فى جميع الاجزاء و الشرائط الصحية
و الكمالية ما عدا الوقت و هذه العينية يمكن اثباتها بوجه ثلثة الاول عموم التشبيه المستفاد
من صحيح زرارة قال قلت له رجل فاتته صلوة من صلوة السفر فذكرها فى الحضر قال يقضى
ما فاتته كما فاتته ان كانت صلوة السفر اداها فى الحضر مثلها و ان كانت صلوة الحضر
فليقض فى السفر صلوة الحضر كما فاتته فان الكاف فى قوله (ع) يقضى ما فاتته كما فاتته
للتشبيه بقريته تطبيق هذه الكبرى على اداء صلوة السفر بمثلها ولو فى الحضر و بالعكس
و مقتضى عمومها اشتراك صلوة القضاء مع الاداء فى جميع الاجزاء و الشرائط سواء الصحية
كالركوع و السجود و الطهور و نحوها و مانب اليها كالتقنوت و التكبيرات الافتتاحية و نحوها

الثاني تعليق القضاء على نفس الفائتة المستفاد من موثق عمار نعم يقضيها فان القضاء لغة بمعنى الاتيان وليس له حقيقة شرعية والضمير البارز يرجع الى الصلوة المذكورة في كلام السائل فالمعنى انه يأتى بتلك الصلوة التي لم يأت بها في وقتها والمفروض ان لها بحسب مقام التشريع احزاءً وشرائط صحية وكما ليه فلولا عينية القضاء والاداء في المقوم والمكمل لم تصح الاشارة بالضمير الى الفائتة والحكم باتيانها بل منه يعلم بقاء الطلب المتعلق بها لان هذا الموثق وغيره من ادلة القضاء مسوق لبيان اطلاق الامر المتعلق بالوظيفة المعهودة في الوقت وان الوقت لها من قبيل تعدد المطلوب وما يشهد بالعهده ان الاخبار الواردة في باب القضاء باجمعها ساكتة عن تركيب مهية الصلوة وبيان اجزائها وشرائطها ولم يقع في شىء منها عدى بيان حكم القضاء من حيث الوجوب او اتحاد الكيفية واما ان اجزاء هذه الصلوة وشرائطها ما هي فلا فهذه قرينة قطعية على العهد والعينية الثالث الاخبار الواردة في قضاء الاجزاء المنسية وان يتم ما بقى من صلوته او يبني على ما صلى او يبني على صلوته متى ما ذكر او يعيدها ركعة واحدة او يقضيها مما هو ظاهر في ان ما يأتى به نفس ما فات منه قضاءً لحق رجوع الضمير الى الفائت وهذا الوجه في الحقيقة راجع الى الوجه الثاني الا انه بالنسبة الى الاجزاء والثاني بالنسبة الى نفس الصلوة تامة (ويصلى يوم الجمعة الظهر باذان واقامة والعصر باقامة) بلا خلاف بين الاصحاب ظاهراً في سقوط اذان عصر يوم الجمعة كما عن المقنعة والغنية والسرائر والمنتهى والذكرى وان كانت العبارة محتملة لوجوه ذكرها في مصباح الفقيه وكيف كان فالبحت في المقام من جهتين احديهما ان سقوط الاذان هل يختص بعصر يوم الجمعة او يعم جميع الايام عند الجمع بين الصلوتين ثانيتهما ان السقوط هل هو على نحو الرخصة او العزيمة اما الجهة الاولى فذهب طائفة الى التعميم لجميع الايام واولوا كلام الشيخ (ره) بان تخصيص الشيخ (ره) ذلك بعصر يوم الجمعة انما هو من جهة استحباب الجمع بينهما ففى يوم الجمعة فمراده الاعم وذهب جمع آخر الى اختصاص السقوط بعصر يوم الجمعة وان فتوى

الشيخ (ره) كاشف عن وجود خبر دال على ذلك لم يصل اليينا لكن الحق عدم استفامة ما ذكر الطائفتان بالنسبة الى كلام الشيخ (ره) اما الاول فلانه تأويل فى ظاهر كلامه بغير دليل واما الثانى فلان حدس فى حدس فى حدس اذ كشف فتوى الشيخ (ره) عن وجود خبر غير واصل اليينا مبنى على الحدس وكون ذلك الخبر على تقديره صحيح السند حدس آخر وكونه على فرض صحة السند ظاهر الدلالة فى المدعى حدس ثالث فنحن والدليل فنقول استدلال للاختصاص بامور منها خبر حفص بن غياث عن جعفر عن ابيه (ع) قال الاذان الثالث يوم الجمعة بدعة اما السند فهو كالموثق حيث رواه الكليني والشيخ (قدهما) ورجال السنن فيهما الى حفص ثقات واما حفص فهو عامى لم يوثق فى الرجال لكن قيل فى حقه تارة له كتاب معتمد وأخرى انه مائل الى التشيع وثالثة انه كثير الرواية ورابعة وهو العمدة انه عملت الطائفة باخباره ذكره الشيخ (قده) فى العدة عند التعرض لعدم تقيد حجية الخبر الواحد بكونه امامياً و بان الطائفة عملت باخبار عدة من رجال العامة وذكر اسمائهم وعد منهم حفص بن غياث فمن تراكم هذه الوجوه يحصل الاطمينان بوثاقه الرجل فى النقل الموجبة للوثوق بالصدور الذى عليه المدار فى حجية الاخبار عندنا واما الدلالة فظهر البدعة فى الحرمة مما لا شبهة فيه وفيه ان الخبر وان لم يكن ضعيف السند لكنه قاصر الدلالة لاجمال مفاده من جهة الاذان الثالث وان المراد به ما كان معهوداً فى ساير الايام او ما ادخل فى الدين بدعة من قبل عثمان او معوية ثم الثالث هل هو بلحاظ جعل الاول اذان الصبح والثانى اذان الظهر ليكون الثالث اذان العصر ام بلحاظ جعل الاول اذان الظهر والثانى اقامته ليستلزم التجوز فى ظاهر الاذان بالحمل على الاقامة مع عدم قرينة فى الكلام كما هو واضح ومنها صحيح رهط منهم الفضيل و زرارة عن ابي جعفر (ع) ان رسول الله (ص) جمع بين الظهر والعصر باذان واقامتين و جمع بين المغرب والعشاء باذان واحد واقامتين وفيه مضافاً الى انه مطلق غير مخصوص بيوم الجمعة انه حكاية فعل مجمل الجته فان تركه (ص) للاذان كما يحتمل ثبوتاً ان يكون لاجل حرمة فعله كذلك

يحتمل ان يكون لبيان المرخصة فى تركه او للتخفيف والتسهيل على امته (ص) كما يستفاد من بعض الاخبار الواردة فى الجمع من انه (ص) كان يجمع بين الصلوتين باذان واقامتين اذا كانت ظلمة او كان اليوم مطيرة او نحو ذلك من موجبات التسهيل قائلاً من لا يرحم لا يرحم او لحاجة كما يشهد به صحيح صفوان قال صلى بنا ابو عبد الله (ع) الظهر والعصر عند ما زالت الشمس باذان واقامتين وقال انى على حاجة فتفتلوا فاذا كان فعل النسبى (ص) محتملاً لوجوه عديدة ثبوتاً كيف يمكن كشف الحرمة منه اثباتاً فيبقى اطلاق و الاذان و الإقامة فى جميع الصلوات افضل فى صحيح صفوان و الاذان افضل فى موثق سماعة المقتضى لاستحباب الاذان لكل صلوة سواء المتربتين كالظهرين و العشاءين ام غيرهما و سواءً لدى الجمع او التفريق بلامعارض و من هنا ظهر فساد ما استشكل على القائل بالاستحباب من ان ترك النبى (ص) للاذان لا يدل على الاستحباب و ذلك لما عرفت من انا لانستدل بهذا الصحيح لاثبات الاستحباب بل نستدل له باطلاق خبرى صفوان و سماعة و نقول لظهور لهذا الصحيح فيما يمنع عن ذلك و كذا ما اجيب عن الاشكال من ان الاستحباب انما استفدناه من الجمع بين اخبار الجمع اذ بعضها مطلق كالصحيح المزبور و بعضها معلل بقوله (ع) ليتسع الوقت على امته فيستفاد من الجمع بين المعلل وغيره ان ترك الاذان لم يكن بنحو العزيمة بل الرخصة و ذلك لان اتساع الوقت انما هو تعليل للجمع بين الصلوتين لا لترك الاذان حتى يستفاد منه كون الترك على نحو الرخصة فالاستحباب يستفاد من اطلاق الاخبار و اما الجهة الثانية فقد ظهر من مطاوى ما ذكرناه فى الجهة الاولى ان السقوط ليس على نحو العزيمة بل الرخصة و لتوضيح ذلك نقول ان الاخبار الواردة فى باب الجمع لها السنة مختلفة الاول لسان الترخيص اذ طائفة من اخبار الجمع حاكية لفعل رسول الله (ص) استقلالاً او استشهاداً و انه (ص) جمع بين الصلوتين الظهرين او العشاءين من غير تقييد فيها بانه كان باذان واقامتين و فى بعضها انه كان لظلمة او ریح او حاجة كصحيح الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال كان رسول الله (ص) اذا كان فى سفر

او عجلت به حاجة يجمع بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء الاخرة الحديث و طائفة اخرى حاكية لفعله (ص) من الجمع بين الظهرين والعشائين باذان واحد و اقامتين فى الحضرة من غير علة كصحيح عبد الله بن سنان عن الصادق (ع) ان رسول الله (ص) جمع بين الظهر والعصر باذان و اقامتين و جمع بين المغرب والعشاء فى الحضرة من غير علة باذان واحد و اقامتين و طائفة ثالثة علل الجمع فيها باتساع الوقت على الامة كموثق زرارة عن ابي عبد الله (ع) قال صلى رسول الله (ص) بالناس الظهر والعصر حين زالت الشمس فى جماعة من غير علة و صلى بهم المغرب والعشاء الآخرة قبل سقوط الشفق من غير علة فى جماعة و انما فعل ذلك ليتسع الوقت على امته و الطائفة الاخرة بلحاظ التعليل باتساع الوقت على امته (ص) تكون بحسب الظاهر تعريضاً على العامة القائلين بوجود التفريق و اختصاص كل صلاة بوقت و عدم جواز الجمع بينهما الا بنحو الضيافة فى موارد خاصة و بياناً لاشتراك الوقت فيكون الجمع ترخيصاً بلحاظ توسعة الوقت و انها لاجل التخفيف و ربما يكون الترخيص بلحاظ التخفيف بملاك التحفظ على الطهارة كما فى المسلس و المستحاضة حيث امر الاول بجعل الخريطة و الجمع بين الصلوتين بوضوء واحد كما فى صحيح حريز يؤخر الظهر و يعجل العصر و امر الثانى بجعل القطننة و الجمع بين الصلوتين بغسل واحد الثانى لسان استحباب الجمع بلحاظ فعل اختيارى ملازم له و ذلك فى الجمع بين الظهرين فى يوم عرفة مطلقاً كما يدل عليه صحيح الحلبي قال قال ابو عبد الله (ع) الغسل يوم عرفة اذا زالت الشمس و تجمع بين الظهر و العصر باذان و اقامتين او فى عرفات كما يدل عليه صحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) فى حديث قال اذا انتهيت الى عرفات فاضرب خباك بنمرة و نمره هى بطن عرفة دون الموقف و دون عرفة فاذا زالت الشمس يوم عرفة فاغتسل و صل الظهر و العصر باذان واحد و اقامتين فانما تعجل العصر و تجمع بينهما لتفرغ نفسك للدعاء فانه يوم دعاء و مسئله و انما افتى صاحب الجواهر (قده) فى نجاه العباد باختصاص استحباب الجمع بعرفات لمثل صحيح معوية

ولكنه مع وجود صحيح الحلبي لا معنى للاختصاص لان باب المستحبات باب تعدد المطلوب فالحق ما هو ظاهر قول المصنف (قده) (وكذا في الظهر والعصر بعرفة) بناءً على ان عرفة يومها لا مكانها نعم الاستحباب في عرفات أكد بلحاظ الزمان والمكان وكيف كان فملاك استحباب الجمع في هذا القسم انما هو التفرغ لاجل الدعاء والمسئلة كما صرح به في صحيح معوية المتقدم الثالث لسان الاستحباب لاجل عنوان مطبق على الجمع ككون الصلوتين في مكان خاص وذلك في الجمع بين العشاءين في المزدلفة ويدل عليه صحيح منصور بن حازم عن ابي عبد الله (ع) قال سئلته عن صلوة المغرب والعشاء بجمع فقال باذان واقامتين لاتصل بينهما شيئاً هكذا صلى رسول الله (ص) فان جمع هو المزدلفة وفي بعض الاخبار سميت المزدلفة جمعاً لان آدم جمع فيها بين العشاءين والاخبار المرغبة في تأخير المغرب وعدم اتيانها في عرفات بل الجمع بينها وبين العشاء في المشعر الحرام الذي هو المزدلفة وان ذهب ثلث الليل كثيرة فهذا الجمع لشرف المكان وهو ينطبق على الجمع وليس الجمع عزيمة لان الصادق (ع) جمع بينهما بترك التطوع في سنة وفرق بينهما بالتنفل باربع ركعات في سنة أخرى ففي صحيح أبان بن تغلب قال صليت خلف ابي عبد الله (ع) المغرب بالمزدلفة فلما انصرف اقام الصلوة فصلى العشاء الآخرة لم يركع بينهما ثم صليت معه بعد ذلك بسنة فصلى المغرب ثم قام فتنفل باربع ركعات ثم قام فصلى العشاء الآخرة الحديث هذه طوائف اخبار الجمع بين الصلوتين وقد عرفت ان لها السنة ثلثة وقد استشهد في غالبها بفعل النبي (ص) والقضايا المحكية عن النبي (ص) فيها باجمعها قضايا مهملة لعدم وجود ما يدل على الاستمرار فيها كاسناد مبدء الفعل اليه (ص) وتقييد هذا الاسناد بجعله في ظرف الماضي حتى يدل على استمرار الفعل نظير كان يصلى بل الموجود فيها نظير صلى رسول الله (ص) كذا او جمع بين الصلوتين بكذا ونحو ذلك فقضايا حكاية فعله (ص) الموجودة فيها مهمله وهي في قوة الجزئية فتوهم انه يستكشف من هذه الاخبار استمرار سيرة النبي (ص) والائمة (ع) على الجمع بين الصلوتين باذان واقامتين

الكاشف عن كون سقوط الاذان بنحو العزيمة فاسد وكذا توهم ان اخبار الجمع لها لسان واحد اما الاخبار الدالة على الاولين من هذه الالسنه فظهورها فى كون السقوط رخصياً لاعزيمياً مما لا ينبغى الارتياح فيه ضرورة ان لسان التخفيف بالترخيص فى الجمع وترك الاذان للثانية اما بملاك اتساع الوقت كما فى جملة من اخبار اللسان الاول او بملاك التحفظ على الطهارة كما فى جملة اخرى منها ليس لسان تخصيص مطلقات شرع الاذان للفرائض الخمس الشاملة للثانية فى حال الجمع فيبقى اطلاق تلك المطلقات كصحيح صفوان كافيا لاثبات استحباب الاذان للثانية فى حال الجمع كما ان لسان استحباب الجمع لملاك مقارن اختيارى اعنى عنوان التفرغ للدعاء والمسئلة كما دلت عليه اخبار اللسان الثانى ليس لسان تخصيص تلك المطلقات الشاملة للثانية فى عرفة واما الاخبار الدالة على اللسان الثالث اعنى استحباب الجمع بين المغرب والعشاء لعنوان مطبق عليه بلحاظ شرافة المكان وهو اتيانها فى المزدلفة فقد يقال (١) بان السقوط فيها عزيمة لوجوه ثلثة الاول ان التنافى الثبوتى بين مدلولى اخبار الجمع مع مطلقات رجحان الاذان يستلزم كون النسبة بينهما العموم المطلق بيان ذلك ان الاذان ليس له استحباب نفسى بل مقدمى فمفاد اخبار الجمع افضلية ترك الاذان للصلوة الثانية ومفاد مطلقات رجحان الاذان افضلية فعله للصلوة فبين مفاديهما تنافى ثبوتاً لان مصب الافضية فى احدهما فعل الاذان وفى الآخر تركه وهذا تناقض فيكشف عن كون اخبار الجمع مخصصة لاطلاق مطلقات رجحان الاذان وكاشفة عن عدم شرع الاذان للثانية وهذا بخلاف اخبار رجحان التطوع بين الصلوتين بالقياس الى اخبار سقوطه بالجمع بين الصلوتين لعدم اتحاد مصبيهما ضرورة ان مفاد اخبار الجمع افضلية المبادرة الى الثانية بترك التطوع فلا ينافى كون التطوع دافئاً لثانى ان مقتضى القاعدة الاصلية عدم اطلاق لمطلقات رجحان الاذان بالنسبة

(١) راجع صلوة الحائرى وغيرها .

الى مورد اخبار الجمع لانه من الحالات الطارئة على الصلوة و ليس لها اطلاق احوالى فسقوط الاذان فى المزدلفة بمقتضى اخبار الجمع فيها مسلم ورجحانه فى هذا الحال غير ثابت الثالث ان الادلة الخاصة ظاهرة فى العزيمة كصحيح عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (ع) قال السنة فى الاذان يوم عرفة ان يؤذن و يقيم للظهر ثم يصلى ثم يقوم فيقيم للعصر بغير اذان وكذلك فى المغرب و العشاء بمزدلفة و صحيح الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال قال لاتصل المغرب حتى تاتى جمعاً فصل بها المغرب و العشاء الآخرة باذان و اقامتين الحديث و صحيح منصور بن حازم عن ابي عبد الله (ع) قال سئلته عن صلوة المغرب و العشاء بجمع فقال (ع) باذان و اقامتين لاتصل بينهما شيئاً هكذا صلى رسول الله (ص) اذ قوله (ع) السنة فى الاذان الحديث مع كونه فى مقام القاء الضابط يدل على ان خلافه و هو فعل الاذان للثانية ليس بسنة بل هو بدعة لا بمعناها المصطلح من ادخال ما ليس من الدين فى الدين بل بمعنى عدم الامر المستلزم لكون الايتان به بقصد الورود تشريعاً محرماً بل لعل الظاهر حصر المشروعية فيما ذكر لان جعل المبتدأ جنساً و حمل شىء عليه يفيد حصره فيه كما ان الظاهر من الصحيحين الاخيرين بقرينة النهى الوارد فيهما العزيمة وعلية هذا فعلى فرض تسليم الاطلاق احوالى لادلة الاذان و عدم كون اخبار الجمع مخصصة له ايضاً لا بد من الالتزام بكون سقوط الاذان عزيمة بمقتضى هذه الاخبار اقول اما الوجه الاول فالجواب عنه موقوف على بيان مقدمة هى ان الطبيعى بما هو واجب و ملاك ملزم و هو باعتبار مصنفاته و مفرداته يختلف من حيث الملك الكمالى شدة و ضعفاً و وجوداً و عدماً فاذا اردنا لحاظ افضلية فرد من الطبيعى عن الآخر فلا بد و ان يكون المقيس عليه نفس الطبيعى لافرد واحد منه و لا لحاظ الطبيعى بما هو ضرورة ان الطبيعى كالصلوة مثلاً له مقدار خاص من الملك اوجب الالتزام نحوه كعشر درجات و هذا المقدار من الملك الملزم الدخيل فى علل قوام الطبيعى لا يعقل ان يزيد او ينقص و انما الخصوصيات المكتنفة بالطبيعى كاعراضه النسبية من المتى كالصلوة

يوم الجمعة او الاين كالصلوة فى المسجد او مقارناته الخارجية كالاذان و الاقامة و التعقيب
توجب زيادة المزية للطبيعى او نقصانها بمعنى ان الطبيعى مكتنفا بخصوصية فردية ككون
الصلوة فى المسجد له مرتبة من المزية زائدا على اصل ملاكه الالزامى و مكتنفا بخصوصية
فردية أخرى ككونها مع الاذان و الاقامة له مرتبتان من المزية زائدا على اصل ملاكـه
الالزامى و هكذا مع العقيق او الجماعة و ما اشبه ذلك و ربما تتزاحم الملاكات الاستحابية
الموجبة لصيرورة الفرد افضل افراد الواجب اذ ربما يكون تحصيل مزية كمالية موجبا للعجز
عن تحصيل مزية كمالية أخرى اذا عرفت ذلك فنقول ان المقام من قبيل تزاحم الملاكين فى
عالم الامتثال لا من قبيل تعارضهما فى عالم الجعل بيان ذلك ان مفاد مطلقات رجحان
الاذان ان فعل الاذان افضل بالقياس الى تركه بالاقتصار على الاقامة للصلوة كما ان
فعلها افضل من تركها و اتيان الصلوة بدونها فالفرد من طبيعى الصلوة المكتنفا
بخصوصية الاذان اكثر مزية من فرده الخالى عن هذه الخصوصية و كذا الحال بالنسبة الى
الاقامة و مفاد اخبار الجمع بين الصلوتين فى المزدلفة ان عنوان الجمع بين الصلوتين بما
هو عنوان ثبوتى مطبق على الفعل الخارجى محبوب للشارع فالفرد من طبيعى الصلوة
المكتنفا بخصوصية الجمع اكثر مزية من فرده الخالى عن هذه الخصوصية و الجمع بما هو
عبارة عن عدم الفصل باجنبى و ان استلزم ترك الاذان لكن هذا الاستلزام غير ملحوظ
فى اخبار الجمع بل الملحوظ نفس عنوان الجمع بما هو عنوان ثبوتى و من المعلوم ان عدم
الجمع خارجا له فردان احدهما التفريق مع الاذان و الاخر التفريق بدونه مع الاشتغال
باحد الاضداد الوجودية له او بدونه فرجحان الجمع على حسب مفاد الاخبار او افضليته
على حسب تعبير هذا القائل انما هو بالقياس الى عدم الجمع لا بالقياس الى فعل
الاذان حتى يتحد المصبان و يوجب التعارض فى عالم الجعل و حيث ان قوام المستحب
بالاذن فى الترك فلا الزام بالجمع حتى يعارض مع رجحان الاذان فى مورد اجتماعهما بل
هما متزاحمان ملاكا فى ذلك المصداق فيكون من صغيريات التزاحم فى باب المستحبات

الذى هو موجود فى جميع الحالات لجميع الاشخاص وقد فصلنا الكلام فى صحة الجعل هناك فى محله وحاصله ان جعلها انما هو بلحاظ اختلاف افراد المكلفين واختلاف حالات فرد واحد ليتمكن كل فرد فى كل حال من درك فضيلة من الفضائل و اتيان واحد من المستحبات و ان شئت قلت افضلية الاذان عن تركه ملحوظ حال الجمع لا بلحاظ — فلتعارض فاذا امكن ثبوتاً كون المقام من هذا القبيل وليس فى الادله اثباتاً ما ينافيه فجعل المقام من قبيل التعارض دون التزاحم و تخصيص اطلاق مطلقات رجحان الاذان باخبار الجمع يكون بلاشاهد فان قلت لا ظهور للاخبار فى التزاحم الملاكى قلت لا ظهور لها فى التعارض فيكفى احتمالها الثبوتى مانعاً عن الحمل على التعارض لولم نقل بظهورها لدى العرف بعد الالتفات الى ما ذكرنا فى ذلك هذا كله على تقدير حصر المفرق بالتطوع واما لوقلنا بكفاية الاتيان بالاذان فى هدم الجمع و تحقق التفريق فمورد هدم الجمع بمجرد الاذان للثانية خارج عن مورد اخبار الجمع تخصصاً و داخل تحت اطلاق مطلقات رجحان الاذان قهراً و بعبارة اخرى اخبار الجمع لما كانت استحبابية يمكن رفع اليد عنها باتيان الاذان و بمجردة يكون المورد مورد انطباق مطلقات استحبابه فافهم فانه لا يخلو عن دقة هذا كله فى الجواب عن الوجه الاول و اما الوجه الثانى فيتوجه عليه ان الاحوال اذا لم تكن مفردة لموضوع الحكم كما فى اسماء الذوات نظير اكرم زيداً حيث ان القعود و القيام وغيرهما من حالات زيد ليست بمفردة له يمكن نفي الاطلاق الاحوالى لدليله و اما اذا كانت مفردة له كما فى الطبايع التى هى افعال نحوية كالصلوة حيث ان الصلوة مع الجمع فرد للطبيعى و مع التفريق فرد آخر و هكذا بالنسبة الى سائر مقارناتها الوجودية — فالاطلاق الافرادى للطبيعى يستلزم الاطلاق الاحوالى و بالعكس و بالجملة فالحكم المعلق على الطبيعى و ان لم يكن ناظراً الى الاحوال بان يكون الطبيعى ملحوظاً معها الا ان الطبيعى حيث يكون توأماً معها خارجاً فاطلاق حكمه افراداً يستلزم الاطلاق احوالاً فيكون معها و الى نظير ما ذكرنا نظر المحقق الثانى (قده) من ان العموم الافرادى لا وفوا

بالعقود يستلزم العموم الازمانى و اما الوجه الثالث فيتوجه عليه ان ظهور تعليل الجمع فى
عرفه فى صحيح معوية بن عمار بعنوان مقارن هو التفريغ للدعاء و المسئلة الظاهر فى ان
ملاك الجمع فعل مقارن اختيارى هو الدعاء و المسئلة حاكم على ظهور حصر السنة فى ترك
الاذان فى صحيح عبدالله بن سنان فى الحقيقى اعنى كون فعل الاذان خلاف السنة و
كاشف عن ان الحصر اضافى و ان فعله من السنة فالترك سنة مؤكدة لدرك فضيلة الدعاء و
المسئلة و الفعل سنة غير مؤكدة كما ان التعليل فى اخبار الجمع فى المزدلفة بانها سميت
جمعا لجمع آدم بين المغرب و العشاء باذان واحد و اقامتين حاكم على ظهور النهى فى
صحيحى الحلبي و منصور بن حازم فى عدم المشروعية و كاشف عن ان الجمع بلحاظ شرافة
المكان مضافاً الى ان الامام (ع) فرق بينهما فى سنة بالتنفل كما نطق به صحيح ابان بن
تغلب المتقدم و ليس ذلك الا لبيان الرخصة فالادلة الخاصة قاصرة عن اثبات كون السقوط
على نحو العزيمة و ربما يتمسك لعزيمة السقوط باستمرار سيرة النبي (ص) و الائمة (ع) على
ترك الاذان فى موارد الجمع فلو كان السقوط رخصياً لزم الاتيان به ولو فى مورد واحد
لبيان ذلك لكنه مخدوش صغرى و كبرى اما الاول فلما اسلفناه من ان قضايا الاخبار الحاكية
لفعل النبي (ص) و الائمة (ع) فى ذلك قضايا مهمله قاصرة عن افادة استقرار سيرتهم
(ع) على الترك فى جميع موارد الجمع و انما الثابت بها تركهم (ع) للاذان فى موارد
خاصة من الجمع لا فى كل مورد جمعوا بين الصلوتين فمن الممكن جمعهم (ع) بينهما
بترك التنفل و فعل الاذان وبالجملة فلما لزم بين السقوطين كما يشهد بذلك الاخبار
الخاصة الدالة على سقوط الاذان فى غير مورد الجمع اعنى مورد ثبوت التنفل كصحيح
ابان بن تغلب المتقدم و اخبار امهال النبي (ص) للناس حتى يتنفلوا ثم الاتيان بالصلوة
الثانية باقامه بغير اذان فان مكته (ص) حتى يتنفل الناس يصدق بفرغه (ص) عن التنفل
قبلهم و انتظاره (ص) حتى يفرغوا من التنفل ثم الشروع فى الصلوة الثانية و اما الثانى
فلان استقرار السيرة على الترك على فرض ثبوته اعم من عدم المشروعية ضرورة عدم احراز وجه

تركهم (ع) للاذان في تلك الموارد فلعله لبيان الرخصة كما يشهد به ما دل على ان النبي (ص) جمع بين الظهرين يوماً فقال له عمراً حدث في الصلوة شيئاً فقال (ص) لا ولكن اردت ان اوسع على امتي مضافاً الى ان التعليقات الواردة في اخبار الجمع كاشفة عن كونه لملاكات مختلفة منها التخفيف على المكلفين ليتمكنوا من تعجيل صلوة او تاخيرها والالتيان بها في وقت صلوة اخرى كما يكشف عنه التعليق باتساع الوقت الوارد في جملة من الروايات ومنها رفع كلفة الالتيان بوضوء واحد او غسل كذلك لكل صلوة والترخيص في الالتيان بصلوتين بطهارة واحدة كما يكشف عنه الاخبار الواردة في المسلوس الدالة على جعله خريطة و الجمع بين الصلوتين بوضوء واحد وفي المستحاضة الدالة على اكتنائها بغسل واحد للصلوتين ومنها الترخيص في الجمع لدرك ملاك آخر كما يكشف عنه التعليق بالتفريع للدعاء والمسئلة في اخبار عرفه ومنها الترخيص فيه لشراقة المكان كما يكشف عنه التعليق في اخبار المزدلفة بانها سميت جمعاً لان ادم جمع فيها بين العشائين فبعد ما ثبت بالتعليقات وغيرها تعدد ملاكات الجمع كيف يمكن كشف عدم المشروعية من السيرة المزبورة على فرض ثبوتها ومن هنا يعلم انه لو ثبت كون السقوط عزيمة في مورد خاص لا يمكن كشف العزيمة للسقوط في سائر الموارد فلا ينقض عجبى عن صاحب مصباح الفقيه (قده) حيث قال وعلى تقدير الخدشة في كل واحد واحد من الادلة المزبورة بقصوره الا عن افادة الرخصة في الترك الغير المنافية لاستحباب فعله كما يقتضيه اطلاقات الادلة امكن ان يقال ان هذا بالنظر الى كل واحد واحد منها واما بملاحظة المجموع فرمما يحصل منها خصوصاً بعد الالتفات الى شهرة القول بالمنع ونقل الاجماع او السيرة عليه في بعض الموارد كعصر يوم الجمعة الظن القوي بكون السقوط مع الجمع مطلقاً عزيمة لا رخصة انتهى حيث اراد استكشاف عزيمة السقوط مطلقاً من عزميته في عصر يوم الجمعة مع ان الظاهر انه من القياس ثم انه ربما يوجه استحباب الاذان في موارد الجمع بان اطلاقات الادلة لها دلالتان مطابقيه هي البعث نحو الفعل و التزامية هي الكشف عن وجود الملاك في متعلق

البعث وان شئت عبرت عن سنخى الدلالة باطلاقى الهيئة والمادة فاذا كانت الدلالة المطابقيه قاصرة فى مورد او مخصصة بالنسبة اليه فالدلالة الالتزامية باقيه بحالها فى المقام بعد تخصيص دلالة مطلقات الاذان بالنسبة الى موارد الجمع نستكشف ملاكه بالدلالة الالتزامية وذلك يكفى فى صحة العبادة لكنه فاسد ضرورة ان الدلالة الالتزامية تابعه للمطابقيه اذ هى فى طولها فاذا قصرت المطابقيه عن اثبات البعث فى مورد فلا سبيل الى احراز الملاك فان قلت يمكن كون المخصصات مانعة عن فعلية الخطاب و يبقى الملاك بحاله كما فى الاعذار نظير الجهل والنسيان والعجز والاضطرار قلت الحق ان الفعلية ليست من مراتب الحكم شرعاً بل هى عبارة عن باعثية الحكم عقلاً فعدم فعلية الحكم لا ينافى وجود الحكم فما ذكر اعذار عقلية لترك الامتثال بقى الكلام فى المراد من الجمع فنقول ان لفظ الجمع كغيره من الالفاظ المستعملة فى لسان الشرع ليست له حقيقة شرعية بل هو باق على معناه العرفى الذى هو مفهوم نسبي فطبعاً تختلف مصاديقه حسب اختلاف الاضافات والاعتبارات كالجمع بحسب الزمان كما يقال جمعنا وفلان زمان واحد وان كان بينهما بعد مكانى او بحسب المكان يقال جمعنا صعيد واحد او بحسب الوجود بعدم الفصل باجنبى بين فعلين كعدم التفرقة بين الصلوتين بالتفلى مثلاً فوصل تسليمه الاولى بتكبيرة الثانية بحيث يرى العرف الصلوتين حركة واحدة مستمرة جمع وبالجملة يختلف تطبيق مفهوم الجمع على مصاديقه باختلاف الموارد فالتطبيق على خصوص واحد منها يحتاج الى القرينة واما بحسب الفتاوى فالاقوال فى المراد من الجمع ثلاثة الاول الجمع الزمانى شرعاً اى الاتيان بصلوتين فى الوقت المضروب شرعاً لاحدهما ولو فضلياً كاربعة اقدام او المثل بعد الزوال للظهر اختاره المصنف (قده) فى باب المواقيت فى جواب تلميذه جمال الدين الشامى و عليهذا فلو صلى الظهر اول الزوال والعصر قبل المثل بمقدار اربع ركعات للحاضر وركعتين للمسافر فقد جمع بينهما سواءً اشتغل فيما بينهما من الوقت بعبادة من التفلى والقراءة والذكر او بعض الاشغال العادية ام لا كما انه لو صلى الظهر آخر وقت فضيلته والعصر اول

وقت فضيلته بلا فصل بين الصلوتين بشيء فقد فرق الثاني عدم الفصل بين الصلوتين بالتنفل اختاره جماعة كالحلى (قد ه) وغيره وهذه الجماعة بين من قال بتحقيق الجمع بمجرد عدم التطوع بين الصلوتين و لو مع الفصل الطويل بينهما زماناً كما لو صلى الظهر اول الزوال و العصر قبل الغروب بمقداره و لم يتنفل فيما بينهما و من صرح باعتبار عدم فصل معتد به فى البين الثالث الايكال الى العرف اختاره جماعة كصاحبى الجواهر و العروة (قد هما) و اما بحسب الاثبات فالمستفاد من الروايات ان الجمع يختلف بحسب الموارد اذ يظهر من بعضها الجمع بحسب الوقت المضروب شرعاً للصلوة و هى المستفيضة الدالة على ان رسول الله (ص) جمع بين الصلوتين ليتسع الوقت على امته كموثق زرارة المتقدم و لاجل تلك الاخبار حصر المصنف (قد ه) فى باب المواقيت الجمع الوارد فى جميع الاخبار فى هذا المعنى لكنه فاسد لان الظاهر من بعض الاخبار ان الجمع بمعنى عدم التطوع بينهما كموثق محمد بن حكيم عن ابي الحسن (ع) قال سمعته يقول اذا جمعت بين صلوتين فلا تطوع اذ الظاهر من قوله (ع) فلا تطوع هو الانشاء دون الاخبار فيحتمل ثبوتاً كونه بصد بيان حكم تكليفى هو النهى عن التطوع بين صلوتين لدى الجمع و يحتمل كونه بصد بيان حكم وضعى حدى و ان حد الجمع و حقيقته عبارة عن عدم التطوع بين صلوتين فان قلنا كما هو الحق بظهوره بمناسبة المقام اعنى ربط مادة الجمع بعدم التطوع فى الثانى فهو و الا يكون مجملاً و يفسره موثق آخر لمحمد بن حكيم قال سمعت ابا الحسن (ع) يقول الجمع بيــــن الصلوتين اذا لم يكن بينهما تطوع فاذا كان بينهما تطوع فلا جمع اذ المظنون بقرينة اتحاد الراوى و المروى عنه و المضمون اتحاد الرواية لبعده نقل راو واحد عن معصوم واحد (ع) مطلباً واحداً مرتين و على فرض التعدد فلاخبار يفسر بعضها بعضاً و كيف كان فيرفع اجمال الاول و يكشف عن تحديد الجمع بعدم التطوع بين صلوتين لكن الاخذ به اذا التحديد كالتحديد بالجمع الزمانى الشرعى يجعل الجمع منحصر فى فيما غير ممكن اذ يظهر من بعض الاخبار المستفيضة الجمع المكانى ايضاً و هى المرغبة فى تأخير المغرب و الجمع

بينها وبين العشاء في المزدلفة وان ذهب ثلث الليل كصحيح محمد بن مسلم —
 احدهما (ع) قال لاتصل المغرب حتى تاتي جمعاً وان ذهب ثلث الليل وموثق سماعة
 قال سئلته عن الجمع بين المغرب والعشاء الاخرة بجمع فقال لاتصلهما حتى تنتهي الى
 جمع وان مضى من الليل ماضى فان رسول الله (ص) جمعهما باذان واحد واقامتين كما
 جمع بين الظهر والعصر بعرفات وغيرهما من الاخبار الكثيرة ولاجل ذلك لم يرتض
 صاحبها الجواهر والعروة (قدهما) بما يظهر من الموثقين بالجملة تفسير الجمع بخصوص
 واحد من المصاديق الثلاثة الزماني والمكاني والوجودي غيرممكن بل التحقيق ان الجمع قد
 طبق في الاخبار على جميع ما ذكر كل في مورد بل الجمع بمعنى عدم الفصل بالاجنبي
 ليس مخصوصاً بعدم التطوع محضاً بل له مراتب مختلفة والدليل على ما ذكر ان الاستفادة
 من التعليقات تعدد الملاكات للجمع كما تقدم فاذا اختلف ملاكه تعدد مصاديقه فاخبار
 اتساع الوقت ناظرة الى اشتراك الوقت المضروب شرعاً بين الصلوتين في مقابل العامة
 القائلين باختصاص كل صلاة بوقت خاص واخبار المستحاضة والمسلس الآمرة بتاخيرالظهر
 وتعجيل العصر ناظرة الى الجمع الزماني اذ التعجيل والتاخير انما يصحان بالنسبة الى
 عمود الزمان فجملة وتجمع بينهما بغسل بيان لنتيجة تعجيل العصر وتاخير الظهر و هي
 الجمع الزماني بينهما وحيث ان مادة التعجيل كالتاخير ذات مراتب حصصاً فيصدق عنوان
 التعجيل بترك التطوع رأساً مع فعل الاذان كما يصدق بتركهما معاً او بالاتيان بحصة
 من النافلة التي هي فاصلة كركعتين فلا فرق من هذه الجهة بين التطوع والاذان اوغيرهما
 من التعقيب وقراءة السور الطوال في الصلوة فكما يختلف مراتب التعجيل حسب اختلاف
 الاذان والتطوع فعلاً او تركاً او تبعيضاً فكذلك تختلف باختلاف التعقيب قلة وكثرة
 واختلاف السور المختارة للقراءة طولاً وقصراً وتعليق جملة تجمع بكلمة بغسل يكشف عن
 ملاك هذا الجمع الزماني الحصري وهو التخفيف على المستحاضة المستمرة الحدث
 بالاكْتفاء لها بغسل للصلوتين معاً فحاصل مفاد تلك الاخبار ترخيص المستحاضة في الجمع

الزمانى بين الصلوتين بالنسبة بحيث يصدق عنوان التعجيل ولو بالحصة و الاكتفاء حينئذ بغسل للصلوتين نعم لو كان الفصل سالباً لعنوان التعجيل لم يكتف بغسل واحد و لذا نقول بترك التطوع مطلقاً ولو بركعتين على الاحوط ثم انه لما كان الجمع المذكور ممكناً مع حفظ درك فضيلة الوقت اما بتأخير الظهر الى آخر الوقت الفضلى له و تعجيل العصر كى يقع فى اول وقت فضيلته بل الجمع الزمانى الحصصى يستفاد من اخبار عرفات كقوله (ع) فى صحيح معوية بن عمار المتقدم فانما تعجل العصر و تجمع بينهما لتفرغ نفسك للدعاء اذ نفس التعجيل كما عرفت ذو مراتب حصصاً كما ان ملاكه فى هذا المورد و هو فراغ النفس للدعاء ذو مراتب حصصاً كما يستفاد ذلك من أخبار الجمع فى الليلة المطيرة المظلمة ذات الريح الدالة على ان رسول الله (ص) فى مثل تلك الليلة اذا صلى المغرب امهّل الناس حتى صلوا ركعتين او مكث قدر ما يتنفل الناس ثم اقام مؤذنه (ص) ف صلى العشاء معللاً فى بعضها بان من لا يرحم لا يرحم فانه جمع زمانى فى قبال التفريق بالاتيان بالاولى و الخروج عن المسجد ثم الدخول فيه فى وقت آخر للاتيان بالثانية و هذا النحو من الجمع بطبعه ذو مراتب حصصاً من جهة السرعة و البطوء فى التحقق بالفصل بين الصلوتين بالنافلة تارة كما يشهد به التعبير بامهال الناس او مكثه (ص) حتى يتنفلوا اذ من البعيد غايته ان يمهل رسول الله (ص) الناس و يمكث حتى يتنفلوا و يترك هو (ص) النافلة بالمرة فلعله (ص) كان يأتى بركعتين من نافلة المغرب او بجميع اربع ركعاتها بحيث يفرغ منها قبل فراغ الناس عن التنفل فيمكث حتى يفرغوا ثم يقيم مؤذنه و صلى (ص) العشاء و عدم الفصل بالنافلة اخرى كما هو مقتضى اطلاق بعض تلك الاخبار أو التبويض ثالثة كما يشهد به حتى صلوا ركعتين و من جهة فعل النافلة و ترك الاذان لقوله (ع) ثم اقام مؤذنه الكاشف عن الاكتفاء بالاقامة بل ملاك هذا الجمع اى التخفيف المستفاد من قوله (ص) من لا يرحم لا يرحم بنفسه مناسب مع تعدد مراتب الجمع فدعوى ان هذه الاخبار لورودها فى موارد الاعذار لا يستفاد منها ملاك السقوط كما فى مصباح الفقيه غير مسموعة

هذا بحسب الجمع الزمانى وأما بحسب الجمع المكانى فيدل على كونه ذامراتب حصصاً من جهة ترك التنفل والاذان تارة والتنفل بلا اذان اخرى صحيح ابان بن تغلب قال صليت خلف ابي عبد الله (ع) المغرب بالمزلفة فلما انصرف اقام الصلوة فصلى العشاء الآخرة لم يركع بينهما ثم صليت معه بعد ذلك بسنة فصلى المغرب ثم قام فتنفل بربع ركعات ثم قام فصلى العشاء الآخرة اذ الظاهر من قوله لم يركع بينهما كونه اشارة الى الركعات المعهودة بين العشاءين اعنى اربع ركعات نافلة المغرب كما انه الظاهر من قوله فتتنفل بربع ركعات فالمستفاد من الصحيحة سقوط التطوع والاذان معاً فى المزلفة تارة وسقوط الاذان دون التطوع اخرى وحيث ان المزلفة مكان الجمع بين الصلوتين بشهادة تعليل تسميتها بجمع فى بعض الاخبار بان آدم جمع فيها بين العشاءين فيستفاد من ذلك تعدد مراتب الجمع وكونه ذاحص فتحصل ان التعليلات تدل على امور ثلاثة سقوط الاذان فى مورد الجمع وكون السقوط رخصة لا عزيمة وكون الجمع ذاحص نعم ربما يقال بان الساقط فى موارد الجمع هو الاذان الاعلامى دون الذكرى وربما ينكر شرع اذان اعلامى بالاستقلال مدعيان ان الاذان الذكرى ينادى به لغرض الاعلام لكن الحق كما سيأتى الاشارة اليه استقلال كل بالشرع غاية الامر تصادقهما فى بعض الموارد بمعنى جواز الاكتفاء عن الذكرى بالاعلامى اذا سمعه المصلى او امام الجماعة من الغير وعليه فالظاهر من اخبار الجمع سقوط الاذان الذكرى (ولو صلى الامام جماعة وجاء آخرون لم يؤذنوا ولم يقيموا على كراهية مادامت الاولى لم تتفرق فان تفرقت صفوفهم اذن الآخرون واقاموا) بلاخلاف فى ذلك ظاهراً فى الجملة وان اختلفوا فى ان السقوط رخصة او عزيمة وانه هل يخص الجماعة وفى المسجد ام يعم الفرادى وفى غيره وانه يخص ناوى الجماعة ام يعم غيره وانه يختص بصورة تفرق مجموع الصفوف ام يكفى تفرق البعض ولو واحد الى غير ذلك من الاختلافات التى سيأتى الكلام فيها انشاء الله تعالى وكيف كان فاصل الحكم اعنى سقوط الاذان والاقامة عن مدرك الجماعة مورد التسالم الفقهى وانما الكلام فى

كيفية استظهاره عن الأدلة تارة من حيث السند وأخرى من حيث الدلالة فلا بد أولاً من النظرة التفصيلية في أخبار الباب بالتأمل في كل واحد واحد منها سنداً ودلالة ثم النظرة الاجمالية فيها باستنتاج الظهور المتحصل من الجمع بين مجموعها ولا بد تمهيداً لذلك من تحقيق معنى ماورد من ان الاخبار يفسر بعضها بعضاً فنقول وعليه التكلان وربما يتوهم ان التأويل في خبر بجعله قالباً لمعنى قابل للحمل عليه ثبوتاً بمجرد استفادة ذلك المعنى من خبر آخر يكون من صغريات كبرى (الاخبار يفسر بعضها بعضاً) لكنه فاسد اذ معنى تلك الكبرى ان الخبرين اذا كانا بحيث لو صدرا عن متكلم واحد يكون لاحدهما نظر حكومي على الآخر بان يراها العرف معاً قالباً لمعنى واحد فاحدهما يفسر الآخر و يكشف عن المراد منه ضرورة ان الاثمة (ع) باجمعهم متكلمون عن مصدر واحد هو الوحي فكلماتهم (ع) بمنزلة كلام واحد صادر عن متكلم واحد أما مجرد امكان ارجاع احد الخبرين الى معنى الآخر من غير ان يكون هناك نظر حكومي عرفاً بينهما فليس صغرى لتلك الكبرى ضرورة امكان كون كل واحد من المعنيين مراداً للمتكلم ثبوتاً فمالم تقم قرينه عرفية اثباتاً على ذلك يكون تاويلاً في احدهما بلا دليل لا تفسيراً لاحدهما بالآخر اذا عرفت ذلك فلنذكر الاخبار واحداً بعد واحد فمنها مصحح ابي على الحراني قال كنا عند ابي عبد الله (ع) فاتاه رجل فقال جعلت فداك صلينا في المسجد (١) الفجر فانصرف بعضنا وجلس بعض في التسبيح فدخل علينا رجل المسجد فاذن فمنعناه و دفعناه عن ذلك فقال ابو عبد الله (ع) احسنت ادفعه عن ذلك وامنعه اشد المنع فقلت له فان دخلوا جماعة (٢) فقال يقومون في ناحية المسجد ولا يبدر لهم (٣) امام أما السند فربما يناقش فيه بجهالة ابي

(١) مسجد ، الفقيه .

(٢) فان دخل جماعه ، الفقيه .

(٣) يبدر ، الفقيه .

على وعدم مساعدة الطبقة مع رواية الاهوازي عنه بلا واسطة فلعل فيه سقطاً وربما يجاب عنه كما في الجواهر باحتمال كون ابي على سالم بن عمر الثقة وفيه ان مجرد الاحتمال لا يكفي لاثبات كونه سالماً مع ان سلامة السالم اول الكلام فالصواب في الجواب اما عن الطبقة فبان الحسين بن سعيد الاهوازي بعد ما نعلم له من طول العمر والشيخوخة بحيث ادرك غير واحد من الائمة (ع) يكون استبعاد روايته عن ابي على بلا واسطة استبعاداً لغير البعيد مضافاً الى امكان كون نقله على نحو الوجدادة التي هي عندنا في حكم الرواية من حيث الحجية واما عن جهالة ابي على فبوجود ابن ابي عمير قبله في طريق الصدوق (ره) وهو من اصحاب الاجماع الذين لا يروون الا عن ثقة وتوهم العلم اجمالاً برواية اصحاب الاجماع ولو احتمالاً عن الضعيف وهذا يمنع عن الاعتماد على روايتهم مدفوع مضافاً الى ان الاحتمال ليس بعلم ولا يضر في شيء بان ذلك الضعيف لا يخلو إما ان يكون مجهولاً لدينا وذلك اعم من كونه مجهولاً لدى اصحاب الاجماع كابن ابي عمير وغيره او تكون له حالتان حالة استقامة وغيرها كعلى بن ابي حمزة البطائي الذي قيل في حقه انه رئيس الواقعة وعن الغضائري انه اكدب البرية لكنه لم يكن كذلك في ابتداء الامر بل كانت له حالة استقامة فعدل عنها فمن الممكن ثبوتاً رواية اصحاب الاجماع عن مثله حال استقامته وحيث ان عمل اصحاب الاجماع اعنى روايتهم عن الاشخاص له امارية نوعية لوثاقة المرورى عنه من جهة التزامهم العملى على عدم الرواية الا عن الثقة فمجرد احتمال اخذهم الرواية عن الراوى حال عدم الاستقامة لا يضر بامارية عملهم عرفاً للوثاقة وان شئت قلت ان التمسك لعدم امارية نقلهم بروايتهم عن امثال هذه الضعفاء الذين هم بين مجهول لدينا ممكن الثقة ثبوتاً وبين ذى الحالتين قابل للرواية عنه حال الاستقامة دورى وأما الخدشة في اصل اجماع الكشى والفيد والطوسى (قد هم) وغيرهم على تصحيح ما يصح عن جماعة بعدم ايرائه الاطمينان ببنائهم العملى على عدم الرواية الا عن الثقة فهى واهية اذ لولا احراز هؤلاء الاساطين من حال اصحاب الاجماع بالقرائن القطعية التزامهم العملى بذلك لم يكن وجه لتخصيص

هذا الاجماع باشخاص معدودين واستقرار عمل من تاخر منهم على طبق ذلك الاجماع فمثل هذا الاجماع عن امثال هؤلاء امارة قطعية عرفاً على اختصاص اصحاب الاجماع من بين سائر الرواة بخاصة هي الالتزام العملى باخذ الرواية عن الثقة ومثله يورث الاطمينان الشخصى للفقهاء فضلاً عن النوى بوثاقه المروى عنهم ولو حال اخذ الرواية عنه الذى عليه مدار الحجية ودون اصحاب الاجماع فى الاهتمام باخذ الرواية عن الثقة مشايخ النشر و الاجازة فان طبقات الرجال عندنا ثلاثة الاولى الرواة اعنى ارباب الاصول الاربعة مائة وهم بين صاحب اصل اعنى من سمع الرواية عن الامام (ع) وكتبها فى دفتره تدريجاً على حسب ترتيب السماع عن الامام (ع) كسماعة و اضرابه و صاحب كتاب اعنى من جمع الروايات الموجودة فى دفاتر اصحاب الاصول المزبورة فى مجموعة تعد بنفسها من الاصول الاربعة مائة الثانية مشايخ النشر اى الذين اخذوا الاصول الاربعة مائة ونشروا اخبارها بين تلامذتهم وربما حملوها للنشر الى البلاد كالقميمين الاشعريين وغيرهم نظير احمد بن محمد بن عيسى القمى الاشعري و احمد بن محمد بن خالد البرقى القمى الاشعري والحسين بن سعيد الاهوازى و اضرابهم الثالثة مشايخ التدوين اى الذين صرفوا اعمارهم و اتعبوا انفسهم الزكية فى تبويب اخبار الاصول الاربعة مائة و تدوينها على حسب الترتيب الذى اختاروه فى التبويب فى مجموعة كالمشايخ الثلاثة قدس الله ارواحهم الطيبة الكليني و الطوسى و الصدوق ارباب الكتب الاربعة وربما يكون بين اصحاب هذه الطبقات الثلث اجتماع موردى بمعنى انه قد يكون شخص واحد حائزاً لازيد من رتبة واحدة لكنه لا يضر باصل التقسيم المزبور كما يظهر بالتامل ثم ان مشايخ النشر هم مشايخ الاجازة و اختلفت كلمات الاصحاب فى احتياجهم الى التوثيق و الفوا رسائل فى لزوم نقد المشيخة و عدمه وان كان الحق عندنا عدم احتياجهم الى التوثيق ضرورة ان الوثاقه مقتضى طبع كونهم مشايخ الاجازة و النشر فهم اجل شأناً من ان يحتاجوا الى التوثيق و لذا لم يتصد ارباب الرجال لتوثيقهم غالباً بل لذكر حالهم و من المستبعد جداً ان يكونوا محتاجين الى التوثيق و

معد لك قد اهل ذكرهم ارباب الرجال فى مصنفاتهم فنفس اهل ذكركم كاشف عن عدم كونهم ضعفاء و من هنا علم وجه تعلييل شيخنا الانصارى (قده) صحة الرواية فى بعض الموارد برواية مثل ابن عيسى لها و ان شدة اهتمامه (قده) بمشايع الاجازة اورثت اطمئنانه بالصحة فتامل كما ان شدة اهتمام صاحب الجواهر (قده) بهم اجرت على قلعه الشريف فى المقام عد الحسين بن سعيد من اصحاب الاجماع فلايتوهم الجاهل برفعة مقامه (قده) انه اشتباه رجالى منه اذ ليس الحسين هذا من اصحاب الاجماع فانه (قده) اجل شاناً من عدم اطلاعه على اصطلاح الرجال و انما اوقع ارتكازه على ان الاهوازى شديد الاهتمام باخذ الرواية من الثقات فى عده من اصحاب الاجماع فتامل وكيف كان فالخبر من جهة وجود ابن ابي عمير فى طريق الصدوق (ره) مؤيداً بوجود الاهوازى فى طريق الشيخ (قده) مصحح بل المحقق القمى (قده) مع دقته فى الرجال عبر عنه فى مناهجه بالصحيحة فلا وقع للاشكال السندى فيه بعد ذلك كله و اما الدلالة فالظاهر من قول السائل انصرف بعضنا و جلس بعض فى التسبيح كون الصلوة الاولى جماعة كما ان الظاهر من قوله و جلس بعض فى التسبيح بمقتضى كونه شاهداً للبعض المشتغل بالتسبيح عدم تفرق جميع اهل الصف و بقاء ازيد من واحد منهم فى المسجد فمورد السؤال هو التاذين فى المسجد بعد تمامية صلوة الجماعة مع عدم تفرق جميع اهل الصف بل بقاء غير واحد منهم مشتغلين بشئون الصلوة كالتسبيح و مرجع الضمير فى قوله (ع) امنعه اشد المنع لا بد و ان يكون نوع من يريد التاذين فى مفروض السائل ضرورة عدم وجود شخص المؤذن المسئول عنه حين السؤال فالحكم كبروى لا شخصى ثم المراد من امره (ع) بالمنع يحتمل ثبوتاً ان يكون احد امور اربعة احدها ان التاذين للجماعة الثانية توهين للامام السابق راتباً ام غيره فهو ممنوع و عليه يكون الخبر ناظراً الى امر اخلاقى اجتماعى هو رعاية حريم الامام الاول بترك شعار الجماعة الثانية اى الاذان الجمهورى للاعلام بالجماعة لا الى حكم تكليفى شرعى و يؤيد هذا الاحتمال اثباتاً امور ثلاثة الاول جملة فان دخلوا جماعة حيث

تكشف عن ان الرجل الذى دخل و اذن كان مؤذن جماعة غائبين فرض السائل ثانياً دخولهم جماعة و ان التاذين كان اعلماً بانعقاد جماعة ثانية غير الاولى الثانى كلمة فى ناحية المسجد فان الامر بقيامهم فى ناحية المسجد يناسب ملاكاً لما ذكرنا الثالث جملة و لا يبدر لهم امام فان عدم بدور امام الجماعة الثانية و عدم ظهوره بان لا يتقدم القوم بتمام بدنه بل ببعضه الموهوم لعدم امامته انما يناسب ملاكاً لرعاية حريم الامام الاول و التحفظ على عدم التوهين بالنسبة اليه و يبعده المساق لورود روايات أخر فى المورد تدل على سقوط الاذان و الاقامة عن مدرك الجماعة كموثق ابي بصير الآتى صلى باذانهم و اقامتهم فاتحاد المساق يقتضى كون هذا الخبر بصدد بيان ذلك لكن يدفع هذا المبعد ما مهدناه قبل التعرض للاخبار من تحقيق معنى - الاخبار يفسر بعضها بعضاً - اذ قد عرفت امكان كون مفاد كل من الخبرين مراداً للمتكلم فمجرد امكان الارجاع الى معنى واحد ثبوتاً لا يصلح شاهداً للجمع الدلالى بينهما اثباتاً ففى المقام بعد امكان صدور كلام الحكمين من الشارع رجحان رعاية حريم الامام الاول او وجوبه و سقوط الاذان و الاقامة عن مدرك الجماعة لا يكون اتحاد المساق قرينة اثباتاً على اتحاد المراد ثانيها سقوط الاذان و الاقامة عن مدرك الجماعة و يؤيده المساق الذى عرفت جوابه و يبعده جملة يصلون فى ناحية المسجد و جملة و لا يبدر لهم امام ثالثها الاتقاء من العامة من جهة فتوى ابي حنيفة بكراهة الجماعة الثانية فى مسجد انعقدت فيه الجماعة ولو بعد تفرق الاولى بان تكون الجماعة الاولى المفروضة فى السؤال للعامة و الثانية للخاصة فيكون المنع عن التاذين للثانية و الامر بعدم بدور امامهم للاتقاء ممن بقى فى المسجد من اهل الجماعة الاولى و يؤيده ما قيل من عدم تعارف انعقاد جماعة للخاصة فى المساجد فى ذلك الزمن ويدفعه ان الحمل على الاتقاء الذى هو عنوان ثانوى طار بلاموجب بل الظاهر من كل حكم علق على موضوع كونه بعنوانه الواقعى الاولى و دعوى عدم تعارف انعقاد جماعة للخاصة فى المساجد فى ذلك الزمن مدفوعة بفرض انعقادها لهم فى نفس هذا الخبر حسب فرض

الجماعة الثانية للخاصة حتى يكون عدم تاذين مؤذنهـم وعدم بدورامهم للالتقاء بل يظهر من ذيل الخبر على مافى التهذيب من ان الشيعة احق بالمسجد من امام مخالف يبغيض اصحابنا اقامة الجماعة من الخاصة فى المساجد رابعها ما ذكره الصدوق (ره) من كراهة الجماعة الثانية مع عدم تفرق الاولى باجمعها ويدفعه ان الحكم لو كان حيثياً اعنى بلحاظ حريم الامام الاول فهو راجع الى الاحتمال الاول ولو كان نفسياً اعنى بلحاظ نفس عنوان الجماعة الثانية مع قطع النظر عن حريم الامام الاول فهو مناف لذيل الخبر المرخص فى انعقاد الجماعة فى ناحية المسجد مع عدم بدور الامام وقد ظهر ان اقوى الاحتمالات واطهرها بحسب الاثبات هو الاول والغرض من اطالة الكلام فى توضيح المراد من هذا الخبر ابطال مقالة القائلين بان سقوط الاذان والاقامة عزيمة لارخصة اذ عمدة اعتمادهم على جملة امنعه اشد المنع فى هذا الخبر وقد عرفت ان دلالتها على ذلك سالبة بانتفاء الموضوع لعدم كونها مسوقة لبيان حكم السقوط اصلاً فضلاً عن كونه عزيمةً وكيف كان فقد ظهر ان هذا الخبر ليس من اخبار الباب وانما هو بصدد تعليم امر ابي اخلاقى فلو كان ظاهراً فى حرمة التاذين يكون بملاك التوهين للامام السابق وان ابييت عن ظهوره فى ذلك واظن ان يكون تعنتاً فلاقل من الاجمال المخرج له عن اخبار الباب من هذه الجهة و لئن ادعيت الظهور فيدفعه ماترى من اختلاف الاستظهارات من القوم ومنها كالموثق لعمر بن خالد عن زيد بن على عن آباءه عن على (ع) قال دخل رجلان المسجد وقد صلى الناس فقال لهما على (ع) ان شئتما فليوم احد كما صاحبه ولا يؤذن ولا يقيم و دلالة هذا الخبر على سقوط الاذان والاقامة عن مدرك الجماعة بمقتضى قوله (ع) ولا يؤذن ولا يقيم مما لا يرب فيه والظاهر منه صدرًا و ذيلًا ان عليًا (ع) كان مقيم الجماعة وكان قصد الرجلين درك جماعته (ع) فلما حرما عنها امرهما (ع) باقامة الجماعة وخيرهما بين ايتام كل بالآخر ولعله يستفاد من هذا التخيير كفاية حسن الظاهر فى امام الجماعة فتامل ومنها معتبر السكونى عن جعفر عن ابيه عن على (ع) انه كان يقول اذا دخل

رجل المسجد وقد صلى اهله فلا يؤذن ولا يقيم ولا يتطوع حتى يبدؤ بصلوة الفريضة ولا يخرج منه الى غيره حتى يصلى فيه أما السند فمعتبر بابن المغيرة مضافاً الى اعتبار نفس السكوني واما الدلالة فالظاهر من الخبر بقريظة النهى عن التطوع و الامر بالابتداء بالصلوة الفريضة و النهى عن الخروج عن المسجد قبل ان يصلى فيه انه مسوق لبسبب افضلية المبادرة الى الفريضة بلا اذان و لا اقامة و لا الفصل بالتطوع لدرك فضيلة الجماعة بالحصة فلا ينعقد له ظهور فى عدم مشروعية الاذان و الاقامة لتلك الفريضة و منها خبر ابى بصير قال سئلته عن الرجل ينتهى الى الامام حين يسلم فقال ليس عليه ان يعيد الاذان فليدخل معهم فى اذانهم فان وجدهم قد تفرقوا اعاد الاذان أما السند فضعيف بصالح بن سعيد الموجود فى سند الكافى و اما خالد بن سعيد الموجود فى سند التهذيب فهو مضافاً الى عدم مساعدة الطبقة من حيث الراوى و المروى عنه معه معارض بضبط الكلينى (قده) الذى هو اضبط من الشيخ (قده) و لذا يقدم عليه لدى التعارض و لا جابراً لضعفه لعدم احراز استناد المشهور فى فتويهم الى هذه الرواية بعد وجود روايات آخر قابلة للاستناد اليها و لا اقل من الاستناد الى مجموعها بعد تعاضد بعضها ببعض ضرورة ان تكاتف اخبار ضعيفة مستفيضة يوجب الاطمينان بصدور مضمونها اجمالاً نظير التواتر الاجمالى غاية الامر يؤخذ باخص مضامينها فيكون نظير الاطلاق الاصطياى الذى هو برزخ بين اللفظيات و اللبىات و اما الدلالة فالانتهاى الى الامام لا بدله من ابتداء و هو لا يكون الا عن قصد فالظاهر من السؤال كون الرجل ناوياً للجماعة غاية الامر لم يدركها بل وصل حين فراغ الامام من التسليم و الظاهر من الجواب سقوط الاذان فى الصورة المفروضة بشرط عدم تفرق الجماعة فهذا الخبر ايضاً من جهة ضعف السند ليس من ادلة الباب نعم هو مؤيد و منها موثق ابى بصير عن ابى عبد الله (ع) قال قلت له الرجل يدخل المسجد و قد صلى القوم يؤذن و يقيم قال ان كان دخل و لم يتفرق الصف صلى باذانهم واقامتهم و ان كان تفرق الصف اذن و اقام أما السند فالى ابى بصير بين ثقة و موثق و ابو بصير و

ان ضعفه بعضهم كصاحب المدارك (قد ه) وغيره بدعوى اشتراكه بين الضعيف وغيره لكن الحق خلافه اذ الليث المرادى منه مما اتفقوا على وثاقته و المختلف فيه المدعى اشتراكه هو يحيى بن قاسم الاسدى حيث اضطرب فيه كلام الشيخ (قد ه) فى الفهرست من جهة كنيته واسم ابيه و تلامذته و مشايخه و الامام الذى يروى عنه و القدر المتيقن المستفاد من مجموع كلماته على اضطرابها انه واقفى و حيث ان اضطراب كلمات الشيخ (قد ه) فى الرجال اكثر منه فى الحديث فلا اعتداد بشيخ مما ذكره (قد ه) فى المقام عدى الوقف سيما مع معارضته بكلام النجاشى (قد ه) الذى هو اضطرب الرجاليين و اقدمهم و امتنهم حيث قال ابوبصير يحيى بن قاسم الاسدى وجه ثقة فشهاده (قد ه) بوجاهته و وثاقته حاكمة على جميع ما ذكر فى حقه و رافعة للاختلاف فيه و لذا اشتهر بين المتأخرين ان اشتراك ابي بصير ليس بقادح فالخدشة فى سند هذا الخبر ضعيفة فى الغاية و أما الدلالة فهى واضحة من جهات ثلث الاولى وضح جهة السؤال و انه عن سقوط الاذان و الاقامة عن مدرك الجماعة فيتطابق مع عنوان المسئلة لدى المشهور الثانية تعليق السقوط على العنوان المعدولى من عدم التفرق مع تعلقه بعنوان الصف الظاهر فى الهيئة الاتصالية اعنى وقوع اشخاص فى خط واحد بقوله (ع) و لم يتفرق الصف اذ كل عنوان ظاهر بحسب طبعه فى الموضوعية لكن كثرة استعمال العناوين و ارادة المشيرية نظير قتل من فى العسكر اذ عنوان العسكر مشير الى الافراد الموجودة فيه لالى هيئتهم الاتصالية توهم الظهور الطبيعى فلو كانت خصوصية المقام مناسبة مع الموضوعية نظير جاء العسكر بحضور السلطان اذ المناسب مع حضور العسكر لدى السلطان المبرز لجلاله انما هو حضورهم بالهيئة الاجتماعية اخذنا بالظهور الطبيعى فى عالم الاثبات فى المقام حيث تكون خصوصية سببية درك الجماعة لسقوط الاذان و الاقامة مناسبة مع دخل عنوان الصف بماله من الهيئة الاتصالية فى موضوع السقوط و ملاكه نأخذ بالظهور الطبيعى فى الموضوعية اثباتاً فلقد اجاد كاشف اللثام (قد ه) حيث تمسك بهذه الفقرة لاعتبار بقاء الصف فى السقوط فاعتراض صاحب الجواهر (قد ه) على مقالته

بان الصف من المصطف فلا يدل على ذلك وانما يدور الامر مدار صدق عنوان التفرق وعدمه في غير محله اذ المصطف ما لم يكن بهيئة خاصة لا يطلق عليه عنوان الصف فتعليق السقوط على العنوان المعدولى متعلقاً بعنوان الصف اقوى دليل على ذلك الثالثة ربط صلوة مدرك الجماعة قبل تفرق اهل الصف باذان هؤلاء واقامتهم بقوله (ع) صلى باذانهم واقامتهم فان باء الوصله في باذانهم تكشف عن الربط المزبور وان هذه الصلوة لها اذان واقامة غاية الامر يقوم اذان الجماعة واقامتهم الواقعيين في عاشرهما مقام اذان هذه الصلوة واقامتها كما ان الاذان والاقامة من الامام يقومان مقام اذان واقامة المؤمنين والاذان والاقامة من الجار يقومان مقام اذان واقامة من سمعهما فلانصاف ان هذا الخبر من حيث السند والدلالة تام فهو ام الباب في المسئلة وبمضمونه بعض الاخبار كخبر زيد النرسى الضعيف المضطرب وغيره هذا بحسب النظرة التفصيلية واما بحسب النظرة الاجمالية فقد ظهر ان لتلك الاخبار السنة ثلاثة احدها لسان التادب او حرمة التوهين بالنسبة الى الامام السابق وهو لسان خبر ابي على ثانيها لسان رجحان المبادرة الى الفريضة لدرك فضيلة الجماعة السابقة بالحصه بعدم الفصل بينهما بالتطوع والاذان والاقامة والخروج عن المسجد الذي اقيمت فيه تلك الجماعة وهذا يظهر من خبر السكونى ثالثها لسان سقوط الاذان والاقامة عن مدرك الجماعة حال عدم تفرق الهيئه ويظهر من خبرى ابي بصير الذى احدهما موثق وما بمضمونها من الاخبار بل وكذا خبر عمرو بن خالد عن زيد بن على وهذه الالسنه الثلاثة قابله للاخذ ثبوتاً فناخذ بمفاد الجميع اثباتاً والنتيجه ثبوت مذهب المشهور من سقوط الاذان والاقامة عن مدرك الجماعة حال عدم تفرق اهلها فعافى المدارك من نفى دليل يعتد به لمذهب المشهور في غير محله واذ قد ثبت بالادلة اصل حكم المسئلة يقع البحث في فروعها في ضمن جهات تلك الاولى ان السقوط هل هو رخصه او عزيمة حيث ذهب الى كل جماعة وان كان ظاهر القدماء بل المشهور بينهم وبين المتأخرين هو الاول وتحقيق ذلك مبنى على بيان انه هل هناك معارض للاخبار المتقدمه

الظاهرة فى السقوط ام لا فنقول ربما يقال بوجوده و هو موثق عمار عن ابى عبد الله (ع) فى حديث الرجل ادرك الامام حين سلم قال عليه ان يؤذن و يقيم و يفتح الصلوة و معتبر معوية بن شريح عن ابى عبد الله (ع) قال اذا جاء الرجل مبادراً و الامام راع اجزائه تكبيرة واحدة لدخوله فى الصلوة و الركوع و من ادرك الامام و هو ساجد كبير و سجد معه ولم يعتد بها و من ادرك الامام و هو فى الركعة الاخيرة فقد ادرك فضل الجماعة و من ادركه و قد رفع رأسه من السجدة الاخيرة و هو فى التشهد فقد ادرك الجماعة و ليس عليه اذان و لا اقامة و من ادركه و قد سلم فعليه الاذان و الاقامة أما السند فالاول موثق و الثانى معتبر لان سند الصدوق (ره) الى معوية بن شريح كلهم ثقات و معوية له كتاب معتمد و روى عنه الاجلاء و نفران من اصحاب الاجماع و هما ابن ابى عمير و صفوان بن يحيى و أما الدلالة فظاهر الخبرين ثبوت الاذان و الاقامة لمدرک الجماعة السابقة و ما قيل فى كيفية النسبة بينهما مع اخبار السقوط وجوه ثلاثة الاول ما يظهر من المحقق الحائرى (قده) و جماعة من ان النسبة بينهما التعارض لظهور عليه فى الخبرين فى ثبوت الاذان و الاقامة و ظهور ليس عليه فى احد خبرى ابى بصير فى عدم ثبوتها فيتنايان بتمام المفاد و لا يمكن الجمع الدلالى بينهما فلا بد من ترجيح احد الطرفين و حيث ان اخبار السقوط اكثر عدداً و مورد عمل الاصحاب بخلاف الخبرين نظرهما و نأخذ باخبار السقوط و هذا الوجه كما اعترف به المستدل مبنى على عدم امكان الجمع بين الطرفين فلو امكن الجمع بينهما باحد نحو المادى و الهيئى كما سيأتى الاشارة اليه كان سالية بانتفاء الموضوع الثانى ما يظهر من بعض الاساطين من ان النسبة بينهما نسبة الاطلاق و التقييد فيجمع بينهما من ناحية المادة بحمل المطلق على المقيد ضرورة ان اخبار السقوط مقيدة بعدم التفرق و اخبار الثبوت مطلقة من هذه الجهة فيقيد اطلاق خبرى عمار و معوية من حيث الموضوع بقريتناخبار السقوط و يحمل الثبوت فيهما على صورة التفرق و السقوط فى تلك على صورة عدمه اذ بمجرد تعدد موضوع الحكم فى الطائفتين بذلك و اختصاص موضوع الحرمة بعدم التفرق و موضوع

الجوازي بالتفرق لا يبقى مورد اجتماع للحكمين كى يتنافيان فلماوجب للجمع بينهما من ناحية الهيئة بالحمل على الكراهة كما قيل ضرورة طولية رتبة الحكم عن الموضوع فطبعاً تتقدم رتبة الجمع المادى على الهيئى و لقد زعم مقرره ان استاده يريد ارتكاب تقييد بين مادى وهيئى فى ناحية المطلقات فاستشكل عليه لكنه أجل شأناً من ذلك فلا بد وان يكون مراده ما ذكرنا و ايراد مقرره فى غير محله نعم يرد عليه ان كبرى تقدم رتبة الجمع المادى على الهيئى مسلمة لكنها غير منطبقة على المقام لآباء المطلقات الباب عرفاً عن التقييد بصورة التفرق ضرورة تطبيق عنوان حين على التسليم الذى هو فعل متصرف فى موثق عمار بقوله حين سلم ولا ريب ان انطباق هذا العنوان على آن فراغ الامام عن التسليم اولى بالصدق عرفاً من انطباقه على ما بعده بحيث لو القى مثله متكلم و اراد منه زمان تفرق الصفوف الذى ربما يتأخر عن حين تسليم الامام بمقدار كثير لاستنكره عرف المحاوره فهو كالنص عرفاً فى الاول و اوضح دلالة على ذلك ما فى متن الفقيه من قوله حين يسلم ان لا ريب فى عدم ارادة الاستقبال من المضارع هنا فينحصر فى الحال و يكون كالنص فى آن الفراغ و لو قلنا بظهوره فى حال الاشتغال بالتسليم كان اصرح فى المطلوب و هو درك الامام حال عدم تفرق الجماعة و منه يعلم حال و قد سلم فى معتبر معوية و انهايضاً كالنص فى ذلك و توهم ان التفرق له فردان احدهما تفرق جميع اهل الجماعة اماماً و مأموماً فى آن فارد بمجرد فراغ الامام عن التسليم و الآخر تفرقهم تدريجاً فحمل اطلاق الخبرين على صورة التفرق على النحو الاول مدفوع باستلزامه حمل المطلق على النادر فى الغاية لو لم نقل بانه فرض للفرد و ليس بفرد واقعاً و عليه هذا فالجمع المادى بين طائفتى اخبار السقوط و الثبوت غير ممكن الثالث ما يظهر من صاحب مصباح الفقيه (قده) من الجمع الهيئى بينهما بالحمل على الكراهة بمعناها المصطلح فى العبادات المكروهة من اقلية الثواب بدعوى ان مقتضى الجمع بين عليه ان يؤذن و يقينم الظاهر فى الثبوت و بين لا يؤذن و لا يقيم او امنعه اشد المنع الظاهر فى الحرمة بنظر العرف مرجوحية الاذان و الاقامة بالنسبة ضرورة منافاة المرجوحية المطلقة مع حقيقة العبادة

المتقومة بالرجحان فهذه قرينة عقلية على ان المراد بالمرجوحية هنا كما فى جميع العبادات المكروهة اقلية الثواب يعنى ان فعل الاذان والاقامة فى حق مدرك الجماعة اقل ثواباً من تركهما اقول والجواب عن هذا الوجه يظهر من بيان ما هو الحق عندنا فى الجمع بين طائفتى الاخبار فنقول ومنه نستمد التوفيق لاريب ان التناقض يشترط فيه الوحدة من جهات ثمان منها المحمول وهذه الوحدة مفقودة فى اخبار الباب ضرورة تعدد المحمول فيها لكون الحكم المستفاد من الطائفتين حيثياً هو الاجتزاء بالاذان والاقامة من الجماعة السابقة للصلوة اللاحقة فى اخبار السقوط وتحديد الايتام فى اخبار الثبوت بيان ذلك ان ام الباب فى اخبار السقوط موثق ابى بصير صلى باذانهم واقامتهم والباء فى قوله (ع) باذانهم انما هى للربط بين الصلوة اللاحقة مع الاذان والاقامة السابقين فى الجماعة السابقة وبيان قيام ذلك الاذان والاقامة مقام الاذان والاقامة لهذه الصلوة فهوارشاد الى امر وضعى هو عدم سقوط الاذان والاقامة لهذه الصلوة بل اجتزاء الشارع لها بالاذان والاقامة التنزيليين واما معتبر عمرو بن خالد لا يؤذن ولا يقيم فبعد عدم امكان الاخذ بظهوره فى الحرمة التشريعية لما فى موثق عمار يبقى فيه احتمالان ثبوتاً احدهما الكراهة بمعنى اقلية الثواب ثانيهما الارشاد الى الاجتزاء بالاذان والاقامة التنزيليين واما بحسب الاثبات فلا شاهد للاحتمال الاول بخلاف الثانى فشاهده موثق ابى بصير صلى باذانهم واقامتهم على ما عرفت واما معتبر السكونى لا يؤذن ولا يقيم فقد عرفت انه مسوق لبيان حكم آخر كما ان مصحح ابى على امنعه اشد المنع قد تقدم سوقه لبيان التاذين التوهينى فلسان اخبار السقوط بعد اخراج ما ليس من اخبار الباب عنها لسان الاجتزاء واما اخبار الثبوت فالموضوع فى موثق عمار سئوالاً وجواباً درك الجماعة بشهادة قرائن ثلثة احديها اسناد الدرك فى السئوال الى الامام الذى هو بمعنى المقتدى بقوله ادرك الامام حين سلم فان الظاهر منه عرفاً السئوال عن حد الايتام الذى يمكن الاتصال فيه بالامام ودرک الجماعة بذلك وان ذلك هل يمكن بدرك الامام حين التسليم ام لا فقوله (ع) فى مقام الجواب

عليه ان يؤذن و يقيم كناية عن عدم درك الجماعة بذلك و تحديد الايتمام بما عدى ذلك بلسان اثبات الاذان و الاقامة ثانيتهما اتمام قوله (ع) يفتتح الصلوة فى مقام الجواب اذ لو كان جهة السؤال حيث سقوط الاذان و الاقامة او ثبوتها لكفى فى الجواب ان يقول نعم اولا و كان اتمام هذه الجملة لغوا فبيان ابتداء الوظيفة الصلوتية لنفسه بقوله (ع) يفتتح الصلوة كاشف عن كون جهة السؤال حيث درك الجماعة حين التسليم و ان الامام (ع) بصد بيان عدم دركها بذلك و تحديد الايتمام بغير ذلك ثالثتها معتبر معوية بن شريح فانه كالصريح فى تحديد الايتمام اذ بعد بيان درك الجماعة بدرك الامام راعياً فى الفقرة الاولى بقوله (ع) أجزأته تكبيرة الخ و بيان درك فضيلة الجماعة بدركه ساجداً فى الفقرة الثانية بقوله (ع) و من ادرك الامام و هو ساجد كبير و سجد معه و لم يعتد بها اى بالسجدة ليكون مدركاً للجماعة و بيان درك الجماعة بدركه فى الركعة الاخيرة فى الفقرة الثالثة بقوله (ع) و من ادرك الامام و هو فى الركعة الاخيرة فقد ادرك فضل الجماعة يعنى نفس الجماعة لكونه قبل الركوع الاخير و بيان درك فضل الجماعة بدركه فى التشهد بعد السجدة الاخيرة فى الفقرة الرابعة بقوله (ع) و من ادركه و قد رفع رأسه الى قوله و ليس عليه اذان و لا اقامة (١) فبعد ذلك بين عدم درك الجماعة بدرك الامام حين التسليم بلسان اثبات الاذان و الاقامة بقوله (ع) و من ادرك الامام و قد سلم فعليه الاذان و الاقامة فلسان اخبار الثبوت لسان تحديد الايتمام و هذان اللسانان اعنى لسان الاجتزاء لاخبار السقوط و لسان تحديد الايتمام لاخبار الثبوت قابلان للاخذ معاً دلالة الاول على جواز الاكتفاء للمقدمة الادبية للصلوة اللاحقة بالاذان و الاقامة المتقدمين فى الجماعة السابقة و دلالة الثانى بالاستلزام على مشروعية الاذان و الاقامة للصلوة اللاحقة و أما ان

.....

(١) بعد تنميم مفاد هذه الفقرة من حيث وظيفة المصلى بموثق عمار الدال على اقامة الصلوة بعد ذلك فى هذا الفرض .

احد الامرين افضل من الآخر فلا اشعار به فضلاً عن الدلالة في اخبار الطرفين فمقتضى الجمع بين المفادين التخيير بين فعل الاذان والاقامة وبين تركهما بلا اقلية ثواب الفعل عن الترك واما كلمة عليه في خبرى عمار و معوية فظهورها في العهدة اللزومية كبروياً ممنوع كما تقدمت الاشارة اليه غير مرة و لو سلم الظهور في ذلك كبرى ففى باب الاذان والاقامة لا يمكن الاخذ به لما عرفت سابقاً من استحباب الاذان والاقامة وقد تحصل من ذلك كله ان السقوط رخصة لاعزيمة الثانية فى ان المدار فى السقوط هل هو على بقاء جميع اهل الجماعة السابقة بحيث لو ذهب منهم واحد لم يسقط الاذان والاقامة او على عدم تفرق الجميع بحيث لو بقى واحد سقطاً او على بقاء اكثرهم او عدم تفرقهم او على بقاء هيئة الصف مجموعاً او جميعاً او على الصدق العرفى فى التفرق وعدمه وجوه واحتمالات وعلى طبق بعضها اقوال وقد اختلفت تعابير الاخبار فى مصحح ابى على انصرف بعضنا وجلس بعض فى التسبيح وفى معتبر السكونى وقد صلى اهله وفى خبر ابى بصير فان وجد هم قد تفرقوا اعاد الاذان الظاهر من جهة اسناد التفرق الى الذوات فى تحديد السقوط بعدم تفرق الجميع وفى موثق ابى بصير و لم يتفرق الصف باذانهم واقامتهم وان كان تفرق الصف اذن واقام الظاهر فى تحديد السقوط ببقاء هيئة الصف والثبوت بتفرقها وفى خبر زيد النرسى و وجدت الامام مكانه واهل المسجد قبل ان يتفرقوا اجزأك اذانهم واقامتهم الى ان قال وان وجدتهم قد تفرقوا وخرج بعضهم من المسجد فاذن واقم لنفسك الظاهر فى تحديد السقوط ببقاء الجميع والثبوت بتفرقهم و لو بخروج بعضهم من المسجد و الحق وفاقاً لكاشف اللثام وصاحب مصباح الفقيه (قد هما) ان المدار على بقاء الصف من حيث الكيف أى الهيئة دون الكم اعنى ذوات المصطفين و ذلك لما اشرنا اليه سابقاً من ترتب السقوط فى موثق ابى بصير على العنوان المعدولى اعنى عدم التفرق معلقاً على عنوان الصف الظاهر عرفاً فى الكيف دون الكم لان قوله (ع) و لم يتفرق الصف ظاهراً عرفاً فى تحديد السقوط ببقاء هيئة الصف كما يشهد به تحديد الثبوت بتفرق الصف بقوله (ع) وان كان تفرق

الصف فبعد ظهور الدليل اثباتاً في دخل العنوان في الموضوع دون المشيرية الى الذوات و مناسبة الملاك ثبوتاً مع الموضوعية و هو كون السقوط بملك تشريف الجماعة المنعقدة و عدم معارض لهذا الظهور الاثباتى من الادلة تأخذ به و نلتزم بكون المدار عليه لا يقال ان لازم ذلك ثبوت الاذان و الاقامة بمجرد ذهاب واحد من اهل الصف لصدق تفرق الصف بذلك لانا نقول كلا فان المدار كما قلنا انما هو على بقاء الكيف لا الكم فتفرق الكم بذهاب واحد مثلاً لا يضر بقاء الكيف فان الصف قد ذهب بعضه لا انه تفرق و عليه هذا فالمدار على صدق بقاء الكيف و هو يختلف باختلاف الموارد فذهب اربعين من احد طرفى صف تشكل من خمسين لا يضر بصدق بقاء الكيف عرفاً بخلاف ذهابهم مما بين المذكور و كيف كان فمجرد تفرق الكم فضلاً عن ذهاب واحد لا يضر بصدق عنوان الصف عرفاً و استدل بعضهم لكون المدار على عدم تفرق الجميع بجملة و قد تفرقوا في خبر ابي بصير بدعوى ان التفرق قد اسندوا و الجمع الى الذوات الخارجية في مقام تحديد الثبوت و ظاهره الاستغراق فلا بد من صدور مبدئ التفرق عن جميع تلك الذوات كل بالنسبة الى الآخر و ذلك لا يكون الا بذهاب الجميع اذ مع بقاء واحد منهم و ان كان صدر التفرق عن غيره من الذاهبين بالنسبة اليه لكنه لم يصدر عن هذا الموجود بالنسبة الى الذاهبين فيستكشف من ذلك تحديد السقوط بعدم تفرق الجميع بهذا المعنى و يؤيد ذلك التعبير بجلوس البعض في خبر ابي على لان البعض يصدق على الواحد لا يقال لازم ذلك اعتبار بقاء واحد في السقوط لانا نقول كلا اذ يظهر من ضمير منعناه و دفعناه كون الباقي ازيد من واحد اقول أما خبر ابي بصير فضعيف السند و أما خبر ابي على فمورده التأذين التوهينى كما عرفت فهو خارج عن موضوع المسئلة و قد تشبث بعضهم بذيل العرف و قال بان المدار على صدق التفرق و عدمه عرفاً فكما صدق التفرق عرفاً نقول بالثبوت و كلما صدق عدمه نقول بالسقوط لكنه غير وجيه ضرورة ان التفرق من المفاهيم العامة القابلة للانطباق على موارد مختلفة حسب اختلاف المناسبات والخصوصيات فتفرق المتبايعين عرفاً غير تفرق العسكر و هما غير تفرق الجماعة و كل يصدق عليه التفرق

لغة وعرفاً حقيقه قلا محصل للارجاع فى صدق التفرق بما له من المفهوم الافرادى الى العرف
نعم يصح الارجاع الى العرف فى فهم المراد التطبيقى منه وهذا يظهر فى المقام من موثق
ابى بصير صدرأ و ذيلأ و هو عدم بقاء هيئة الصف بحسب الكيف الثالثة فى اطلاق السقوط
من حيث بعض الجهات وعدمه فمنها الاطلاق من جهة المسجد حيث قيل باختصاص
السقوط بكون الجماعة فى المسجد بدعوى ان اخبار الباب بين مخصوص مورد به بالمسجد
كاكثر تلك الاخبار فطبعأ ينزل الجواب على مورد السؤال ولا يستفاد منها الاطلاق لان
القاء خصوصية المورد مشكل وبين مطلق من هذه الجهة كاحد خبرى ابى بصير واطلاقه
منزل على ما هو الغالب فى زمن صدور الروايات من انعقاد الجماعات فى المساجد فلا يبقى
لنا دليل على التعدى الى غير المسجد. أقول أما انصراف المطلقات الى خصوص المسجد فلا
وجه له ضرورة عدم انحصار عقد الجماعات فى تلك الازمنة بالمساجد كيف ولو لم يتمكنوا احياناً
من المساجد لمطراو نحوه من الاعذار المانعة عن حضور المساجد هل تريحهم كانوا يتركون
الجماعة بمالها من الفضيلة فدعوى القطع بوقوع الجماعة فى غير المساجد غير بعيدة وان كان
يكفيها عدم القطع بعدمه فيبقى اطلاق الرواية قابلاً للانطباق على غير المسجد شاهد للتعميم
نعم خبر ابى بصير المطلق ضعيف فهو مؤيد لا دليل برأسه و أما اختصاص مورد ساير الاخبار
بالمسجد فلا يصلح لتقييده الحكم ضرورة عدم انفهام الخصوصية عرفاً لظرف الصلوة من المسجد
فى مثل المقام الذى يكون ملاك السقوط تشريف مقام الجماعة السابقة وقيام اذانهم واقامتهم
مقام الاذان والاقامة للصلوة اللاحقة كما يدل عليه جملة صلى باذانهم واقامتهم فى موثق
ابى بصير فهذه القرينة الداخلية من نفس الموثقة لا يفهم العرف خصوصية للمسجد الذى
جعل ظرفاً للصلوة فى السؤال و انما يفهم من الرواية دوران السقوط مدار انعقاد جماعة
و درك المصلى الثانى لها قبل تفرقها سواء كان ظرف انعقادها المسجد ام غيره و يؤيده
اطلاق خبر ابى بصير الضعيف كما مرت الاشارة اليه و منها الاطلاق من جهة الجامع و
المنفرد حيث قيل باختصاص السقوط بالجامع وقيل باختصاصه بالمنفرد و الحق هو التعميم

اذالمعتبر من الاخبار التي تكون من ادلة الباب خيران احدهما معتبر عمروبن خالد و هو ظاهر فى السقوط عن الجامع لقوله (ع) ان شئتما فليؤم احكما صاحبه ولا يؤذن ولا يقيم ثانيهما موثق ابى بصير و هو ظاهر فى السقوط عن المنفرد فيؤخذ بهما معاً و يلتزم بالتعميم و منها الاطلاق بالنسبة الى الداخل على الجماعة الثانية الذين اكتفوا باذان و اقامة الجماعة الاولى و انه هل يشمل اطلاق الادلة بدعوى دخوله على جماعة صلوا باذان و اقامة و لو بالتنزيل الشرعى ام لا فقد يقال بانه حيث يصدق ان الجماعة الثانية لهم صلوة مع الاذان و الاقامة فله ان يصلى باذانهم و اقامتهم لكن الحق عدم الاطلاق لان ام الباب فى المسئلة كما عرفت قوله (ع) فى موثق ابى بصير صلى باذانهم و اقامتهم و الظاهر من بقاء الربط فى قوله (ع) باذانهم ربط الصلوة بالاذان و الاقامة الحقيقيين الصادرين منهم دون التنزيليين و هذا الانصراف ليس بدوياً يزول بالتأمل بل مما يستقر فى ذهن العرف كلما تأمل العقل فى هذا الدليل و ان شئت قلت ان شمول صلى باذانهم و اقامتهم للتنزيليين يستلزم شبه الدور ضرورة توقفه على كون هذه الجملة متكفلة لاصل تنزيل الاذان و الاقامة من الغير منزلتهما لهذا المصلى و كون الاذان و الاقامة المأخوذين فى موضوع نفس هذا الدليل اعم من الحقيقيين و التنزيليين فتدبر و كيف كان فمقتضى الصناعة عدم السقوط فى الفرض و منها الاطلاق من جهة غير ناوى الجماعة فربما يقال باختصاص السقوط بناوى الجماعة بدعوى انصراف الادلة اليه من جهة الغلبة لكنه غير وجه اذ فرق بين غلبة الايتام لمن ادرك الجماعة فى المسجد وبين غلبة نية الجماعة لمن يدخل فى المسجد والمفيد بحال المستدل هو الثانى و المحرز خارجاً و لو بحسب زمان الصدور هو الاول ضرورة ان حضور المعذورين عن درك الجماعة للصلوة فرادى فى المسجد غير عزيز و لو بالقياس الى زمن الصدور فالحق فيه الاطلاق و منها الاطلاق من جهة صورة عدم اتحاد المكان عرفاً فقد يقال بعدم اعتبار اتحاد المكان عرفاً فى السقوط بل يكفى ان لا يزيد البعد بين المصلى و الجماعة السابقة عن مقدار يسمع صوت المؤذن فيه كما يظهر من كاشف اللثام (قده) لكن

الحق اعتبار اتحاد المكان اذ ليس فى الادلة التحديد بسماع صوت المؤذن وانما الموجود فيها تعليق السقوط على ادراك هيئة المجتمعين كما تقدم بيانه وذلك موقوف على اتحاد المكان عرفاً اذ بدونه لا يصدق ادراك هيئتهم والصلوة باذانهم واقامتهم ومنها الاطلاق من جهة الوقت فقد يقال باعتبار اتحاد الوقت بمعنى انه لو كانت الصلوة السابقة جماعة عصرًا و بقيت هيئتهم فى التسبيح والتعقيب حتى دخل وقت المغرب فاراد المصلى الثانى ان يصلى المغرب باذانهم واقامتهم لم يسقطا كما صرح به صاحب العروة (قده) بدعوى انصراف الادلة الى الوقت الواحد بل ترقى بعضهم وقال بانه لو اذن واقام قبل الوقت ثم اراد ان يصلى بهما بعد الوقت لم يسقطا عنه فكيف بما اذا اراد الاجتزاء باذان واقامة الغير المأتى بهما قبل الوقت والحق هو الاطلاق وعدم اعتبار اتحاد الوقت ضرورة بقائه سبب السقوط وهو ادراك هيئة المجتمعين بعد الوقت فمقتضى إطلاق موثق ابي بصير المعلق للسقوط على ذلك هو السقوط وهذا بخلاف صورة ارادة الاجتزاء باذان واقامة نفسه المأتى بهما قبل الوقت ضرورة تصرم نفس الاذان والاقامة وعدم سبب للسقوط يدوم الى ما بعد الوقت فقياسه بما نحن فيه مع الفارق ومنها الاطلاق من جهة اختلاف الصلوتين نوعاً كالاداء والقضاء عن النفس او الغير فقد يقال بعدم السقوط اذا كان الداخل قاضياً بدعوى انصراف الادلة الى ما اذا كان الداخل مؤدياً حيث كان هو الغالب زمن الصدور ونوقش فى ذلك بان غلبة الوجود بمجرد ها لا توجب الانصراف واجيب بعدم انحصار الوجه بالغلبة بل المناط التوظيف وفيه ان هذا لا يزيد عن بيان منشأ الغلبة فلنا التمسك باطلاق مادة الصلوة فى قوله (ع) صلى باذانهم واقامتهم للتعميم من جهة القضاء ويؤيده ملاك الحكم المستفاد من تعليق السقوط على ادراك هيئة المجتمعين ضرورة صدق هذا العنوان فى حق القاضى عن النفس او الاجير عن الغير فملاك السقوط وهو كونه كاحدهم فى الارتباط بالاذان والاقامة موجود له والذى يسهل الخطب ان السقوط فى هذه الموارد كما عرفت رخصة لاعزيمة ثم انه لو شككنا فى السقوط فى مورد فان كانت الشبهة

موضوعية جرت فيها الاصول الموضوعية و ان كانت حكمية يتمسك بعموم الفوق كقولـه (ع) و الاذان و الاقامة فى جميع الصلوات افضل ضرورة ان ادلة السقوط مخصصات منفصلة لا يسرى اجمالها الى العام و هذه قاعدة كلية فى جميع الموارد و لافرق فى ذلك بين القول بكون السقوط رخصة او عزيمة فالاحتياط فى المقام مما لا وجه له حتى بملاحظة احتمال التشريع بناً على القول بان السقوط عزيمة ضرورة اندفاع هذا الاحتمال بالاصل اللفظى (و اذا اذن المنفرد ثم اراد الجماعة اعادة الاذان و الاقامة) على المشهور بل المتسالم عليه لموثق عمار عن ابي عبد الله (ع) فى حديث قال سئل عن الرجل يؤذن و يقيم ليصلى وحده فيجئ رجل آخر فيقول له صلى جماعة هل يجوز ان يصليا بذلك الاذان و الاقامة قال لا ولكن يؤذن و يقيم و اعترض عليه المصنف (قده) فى المعتبر بضعف سند الرواية بالفطحية ثم قرب الاجتزاء بالاذان و الاقامة و ان نوى الانفراد و أيدته بخبر ابى مريم الانصارى قال صلى بنا ابو جعفر (ع) فى قميص بغير ازار و لا رداءً و لا اذان و لا اقامة فلما انصرف قلت له صليت بنا فى قميص بلا ازار و لا رداءً و لا اذان و لا اقامة فقال قميصى كثيف فهو يجزى ان لا يكون على ازار و لا رداءً و انى مررت بجعفر و هو يؤذن و يقيم فلم أتكلم فاجزأنى ذلك بدعوى انه اذا اجتزأ باذان غيره مع الانفراد فاذا انه اولى و رده الشهيد (ره) فى الذكرى بجبر ضعف السند بعمل الاصحاب و تلقيهم الرواية بالقبول و حمل الاجتزأ باذان الغير فى خبر ابى مريم على صورة قصد السامع للجماعة و اجاب عنه فى المدارك بان الشهرة العملية لا تخرج الرواية عن الضعف و انه ليس فى خبر ابى مريم تقييد بقصد الجماعة بل ظاهره ترتب الاجزاء على سماع الاذان بلا دخل للقصد فى ذلك و اورد عليه فى مصباح الفقيه بانه لا منشأ لهذا الظهور اقول يمكن تأييده بان مورد الرواية قضية فى واقعة لا يستفاد منه الحكم الكلى و ان الظاهر من قوله (ع) فلم اتكلم تحمل الاذان بقريئة تفريع الاجزاء عليه بقوله (ع) فاجزأنى ذلك الا ان يقال بان حكاية تلك القضية قد وقعت عن الامام (ع) فى مقام بيان الحكم الواقعى كما يكشف عنه سؤال المسائل صليت بنا فى قميص بلا ازار الخ

ان الظاهر منه ارادة السؤال عن الحكم الواقعي لذلك فحكاية الامام (ع) قضية اجتزائه باذان الغير في مقام الجواب انما هي لبيان الحكم الواقعي فيستفاد منها الحكم الكلي وأما قوله (ع) فلم اتكلم فيكفي لصاحب المدارك (قده) اطلاقه من جهة تحمّل الاذان اى الاستماع بقصد كونه للجماعة او مطلق سماعه بلا قصد لان جهة عدم تكلم الامام (ع) غير معلومة و ذلك كاف لعدم امكان التقييد بصورة قصد الجماعة بلا حاجة الى دعوى الظهور في خصوص الثانى لو لم نقل بظهوره فيه لان ترك التكلم بين الاذان والاقامة وبين الصلوة من ادب الاذان كما يدل عليه سائر الاخبار الناهية عن ذلك نعم التكلم غير مخل لمعارضة ظهور هذا الموثق بموثق عمرو بن خالد عن ابي جعفر (ع) قال كسنا معه فسمع اقامة جار له بالصلوة فقال قوموا فقمنا فصلينا معه بلا اذان ولا اقامة قال ويجزيكم اذان جاركم فانه ناص في تكلم الامام (ع) بقوله قوموا بعد سماع اقامة جاره التى لا بد وان يراد منها فى المقام اعم من الاذان بقرينة قول الراوى فصلينا معه بلا اذان ولا اقامة فيستفاد من الجمع بينهما استحباب ترك التكلم بعد الاقامة وقبل الصلوة ولو ابيت فيكفي اطلاق قوله (ع) ويجزيكم اذان جاركم لجواز الاجتزاء بسماع اذان الغير مطلقاً قصد السامع التحمل ام لا الدال بالفحوى على جواز الاجتزاء باذان نفسه فما ذكره المصنف (قده) فى المعتبر من اولوية الاجتزاء محكمة نعم تضعيفه الموثق بالفطحية جرياً على مبناءه فى الموثقات من تضعيفها فى موارد المعارضة مع الغير كما فى المقام وقبولها فى موارد فقدان المعارض كموثق ابن بكير فى باب ما لا يؤكل فى غير محله ضرورة ان حجية خبر الثقة امر عقلاى مضى لى الشارع بناءً على ما هو الحق من عدم تعبد فى الطرق وكون ماتوهم ظهوره فى ذلك للارشاد الى بناء العقلاء وعلى فرض التعبد فلم يقد دليل تعبدى على تقييد الحجية بالعدل الامامى فالموثقات على اطلاقها حجة بعد شهادة اهل الدقة من ارباب الرجال كالنجاشى والكشى (قدهما) بوثاقة الرجل فضلاً عن كونه من وجوه اصحابنا كما ورد فى حق عمار ومن هنا يعلم عدم الحاجة فى المقام الى جبر موثق عمار بالشهرة العملية حتى

يقال بانها غير جابرة ضرورة عدم ضعف فى الموثق فى نفسه وان كان دعوى عدم جابرية الشهرة كما صدرت عن صاحب المدارك وسبقه الى ذلك جده الشهيد الثانى (قدهما) غير وجيهة اذ معنى جابرية الشهرة العملية ان القدماء من الفقهاء لقرب عهدهم بـ زمن المعصومين (ع) اذا عملوا بخبر ضعيف عندنا يكشف عن وجود قرائن عندهم — تورث الاطمئنان العقلانى بصدور مضمون الرواية فان قلت لم لا يجوز ان تكون تلك القرائن بحيث لو كانت بايدينا لم تورث لنا الاطمئنان قلت اتفاق فقهاء القدماء على العمل بالخبر بضميمة علمنا بكمال دقتهم فى الفتوى يورث لنا الاطمئنان العقلانى بان تلك القرائن لو كانت بايدينا أورثت الاطمئنان فنحن لا نريد اثبات وثاقة رجال السند بالشهرة العملية حتى يقال بان الشهرة لا تخرج الخبر عن الضعف بل اثبات الوثوق بصدور مضمونه وهذا المقدار يثبت بها قطعاً فالتحقيق فى علاج موثق عمار انه لا ريب فى عدم امكان الاخذ بظهوره فى عدم جواز الاجتزاء بعد دلالة اخبار كثيرة على استحباب الاذان والاقامة كما عرفت فلا بد من حمله على الاجتزاء الاستحبابى وحينئذ يحتمل ان يكون ناظراً الى اخلال قصد الانفراد بذلك الاجتزاء لا دخل قصد الجماعة فيه او الى تعدد مراتب المطلوبة اعنى تاكداً استحباب الاعادة كى لا ينافى جواز الاجتزاء والاحتمال الاول وان كان ممكناً ثبوتاً و موافقاً مع ظاهر ليصلى وحده فى كلام السائل اثباتاً لكن الثانى اولى من وجهين أحدهما ان بسباب المستحبات باب تعدد مراتب المطلوبة وقد عرفت سابقاً عدم دليل على وجوب الاذان والاقامة للجماعة بل استحبابهما ثانيهما قيام الاجماع على عدم اعتبار قصد الايتمام من الامام فى صحة الجماعة كما يأتى فى محله انشاء الله فكيف يعتبر قصده حال الاذان والاقامة لصحة الجماعة فتأمل ولو اذن واقام ليصلى جماعة ثم انصرف فصولى فرادى اجتزى بذلك الاذان والاقامة ولم يعد هما كما هو المشهور لعدم اعتبار قصد الانفراد فيهما شرعاً كما يدل عليه الاطلاق اللفظى لادلة الاذان والاقامة نظير والاذان والاقامة فى جميع الصلوات افضل ولو نوقش بعدم الاطلاق لها لانها مسوقة لبيان اصل الشرع لا كيفية

المشروع فيكفي الاطلاق المقامى لتلك الادلة اعنى عدم بيان اعتبار هذا القيد طول زمن بيان احكام الاذان والاقامة فى شىء من اخبارها من قبل الشارع الذى فى عهده بيان ذلك فانه يكشف جزماً عن عدم القيدية والى ذلك يرجع ما اشتهر فى السنة الاخباريين من ان عدم الدليل دليل على العدم ولو ابيت فيكفى استصحاب عدم القيدية أولاً ضرورة عدم جعل ذلك القصد أولاً ولو بعدم جعل موضعه من الاذان والاقامة فبعد جعلهما نشك فى جعل القصد قيدياً لهما فنستصحب عدمه الاذلى بلا استلزامه النعتية كما لا يخفى ولا ينافى ذلك مع ما بيننا عليه فى الاصول من فساد استصحاب عدم وجوب الأكثر أو الزائد فى الأقل والأكثر الارتباطيين لان الكلام هناك فى جريان الاستصحاب بالنسبة الى حصة الوجوب المشكوكة لكى يكون موجباً لانحلال العلم الاجمالى وفى المقام يكفيننا استصحاب عدم جعل القصد قيدياً ولا مجال فى مثل المقام للتمسك باصالة البرائة ضرورة انها رافعة للعهدية للزومية وهى فى المستحبات مفقودة فتختص اصالة البرائة ببابى الواجبات والمحرمات فما فى مصباح الفقيه من التمسك بالبرائة لعدم اعتبار هذا القصد فى غير محله كما لا مجال للتمسك لذلك باصالة التوصيلية بدعى ان الامر لا يدعى الا الى متعلقه فكل قيد قصدى شك فى دخله كالتقرب بالعمل او قصد الانفراد او الجماعة فالاصل عدم دخله وذلك لان اصالة التوصيلية انما هى فى القيود القصدية التى لا يمكن اخذها فى المتعلق ولا بد من دخلها على تقدير القيدية فى ناحية الهيئة كقصد التقرب بالامر بناءً على استلزام دخله فى المتعلق للدور فكل قيد امكن اخذه فى المادة قصدياً كان ام غيره خارج عن موضوع اصالة التوصيلية وما نحن فيه من هذا القبيل ضرورة ان قصد الانفراد او الجماعة انما هو من قيود نفس المادة اى الاذان والاقامة فلا يدخل تحت الاصل المزبور فما فى مصباح الفقيه من التمسك به فى المقام فى غير محله فالاولى هو الاقتصار على التمسك بالاطلاق او الاستصحاب (الثانى فى المؤذن ويعتبر فيه العقل والاسلام) على حسب تعبير القدماء او العقل والايان على حسب تعبير جملة من المتأخرين كصاحب العروة (قد ه) وغيره و

قبل التعرض لتحقيق ذلك لابد من تعيين مصب اشتراط هذه الامور وانسه الاذان الاعلامى او الادبى المقدمى للصلوة فنقول قد اختلفت كلمات الاصحاب فى شرع الاذان الاعلامى ورائه اذان الصلوة فذهب جماعة كالعلامة الطباطبائى (قده) واصحاب الجواهر ومصباح الفقيه والعروة وغيرهم الى استقلال الاذان الاعلامى بالشرع كما عليه سيرة المتشعبة وانكره جماعة بدعوى ان المشروع هو اذان الصلوة ينادى به للاعلام بالجماعة مستدلاً بامور منها انه ليس فى الادلة اللفظية الواردة فى ابواب الاذان والاقامة ما يدل على شرع اذان اعلامى بالاستقلال ومنها ان ملاك الاذان لا يناسب شرعه للاعلام بالاستقلال ضرورة ان فصوله كحيعلات انما هى نداء الى الصلوة دون الوقت فلا يناسب شرعها للاعلام بدخول الوقت ومنها ان السيرة المدعاة على الاذان الاعلامى غير معلومة الاتصال بزمن المعصومين (ع) اذ رب سيرة متداولة بين المتشعبة اشد التداول ومع ذلك مستندة الى فتوى احد مجتهدى القدماء فلم لا يجوز ان يكون المقام كذلك اقول اما الدليل اللفظى على شرع الاعلامى فهو كثير كقوله (ع) انما ذلك على المؤذنين فى جواب السؤال عن خوف وقوع الصلوة قبل الوقت حيث يدل على جعل معرفة الوقت فى عهد اذان المؤذنين وذلك يدل على شرع الاذان للاعلام بدخول الوقت بعنوانه وقوله (ع) صل باذان هؤلاء فانهم اشد شىء مواظبة على الوقت وقوله (ص) المؤذنون أمناء المؤمنين على صلواتهم وصومهم ولحومهم ودمائهم اذ لا معنى لكون المؤذن اميناً على الصيام والصلوة الا فى صورة شرع الاذان للاعلام بدخول وقتها وقوله (ص) صل باذان بلال وقوله (ع) مؤذن مكة وجعل المناصب للمؤذن وقوله (ع) فى وصف فضيلة التاذين وله من كل من يصلى معه فى مسجده سهم وله من كل من يصلى بصوته حسنة اذ لا ريب ان المراد به الاذان الاعلامى فذكر الثواب له كاشف عن استحبابه فى نفسه وماد على ارتزاق المؤذن من بيت المال فانه يناسب الاعلامى ونحو ذلك مما يكشف جزماً عن شرعه بعنوان الاعلام بالاستقلال وحيث ان اذان الاعلام قد يفترق عن اذان الصلوة كما فى بلدة لا تقام بها

جماعة لجهة من الجهات ومع ذلك يؤذن فيها حين دخول الوقت فان هذا الاذان ليس الا للاعلام بدخول الوقت كما ان اذان الصلوة قد يفترق عن الاعلام كما اذا لم يجهر بالاذان لجماعة وقد يجتمعان كما اذا اجهر باذان الجماعة في المأذنة فتوهم ان الادلة المزبورة ناظرة الى اجتماع العنوانين في اذان الصلوة فلا يستفاد منها استقلال الاعلام بالشرع فاسد وذلك لان وجود الملاك للاعلام مع افتراق الاعلام بالوقت عن التآذين للصلوة كاشف إننا عن شرع الاذان لهما معاً فتلك الادلة بما هي كاشفة عن الملاكين وعن ترتب ثوابين كاشفة عن المحبوبة الشرعية لهما وتشريعهما فتأمل فانه لا يخلو عن دقة وان شئت التوضيح نقول امانة المؤذن مطلوبة للشارع وهي تحصل بالاذان ولولا لاجل الصلوة ودعوى ان الغلبة مع ذلك وان كانت صحيحة الا انها لاتنافى دعوى استحباب الاذان للوقت كى يقع الامساك موقعه حين مالا اذان للجماعة على نحو السالبة بانتفاء الموضوع وليس قلة المورد بحيث يكون شرع الاذان له مستقلاً لغوا فافهم وتدبر واما الملاك فهو باستقلاله بالشرع اوفق ضرورة ان الاعلام بدخول الوقت يختلف حسب اختلاف الاغراض فالاعلام به من قبل ارباب الصناعة ورؤساء العمال انما هو للاعلام بدخول وقت الحضور فى المواطن المعدة للاشتغال بالصناعة والعمل ومن قبل رئيس العسكر للاعلام بدخول وقت الحرب وغيره واما الاعلام به شرعاً فللاتيان بالوظيفة الشرعية التعبدية صوماً كانت ام صلوة جماعة ام فرادى وفصول الاذان انما تحرص على اتيان الصلوة أما اتيانها جماعة فلا فان قلت الاسراع الى الصلوة والمبادرة اليها انما هو بحضور الجماعة قلت لكن لا ينحصر فيه لان المبادرة الى الصلوة تصدق على المبادرة اليها منفرداً فبين فصول الاذان وبين الاعلام بدخول وقت الصلوة كمال المناسبة وأما السيرة فالمعتبر فيها إحراز اتصالها بزمن المعصومين (ع) بالحدس الضرورى وذلك حاصل فى المقام من اطباق المتشعبة فى عمود الزمان على التحفظ على الاذان الاعلامى فى الامصار كما يؤيده التعبير فى بعض الاخبار بمؤذن مكة فان اسناد المؤذن الى البلدة دون الجماعة كاشف عن شرع الاذان لاعلام

اهل البلدة بدخول الوقت فتلخص ان استقلال الاذان الاعلامى بالشرع لفظاً و ملاكاً و سيرة معالايينبغى الارتياح فيه اذا ثبت ذلك فنقول أما اشتراط العقل فان اريد به مايقابل الجنون الموجب لخروج الاذان عن الاتزان من ترتيب الفصول و تكميلها و رعاية الوقت ونحو ذلك فهو مقوم لاصل المادة عقلاً لا شرط فى الهيئة شرعاً أعنى اصل الاستحباب وان اريد به مايعادل السفه و عدم التميز و نحوهما مما لا يخرج معه الاذان عن الاتزان لان الجسمون وان كان اطباقياً ذو مراتب شدة و ضعفاً فربما يتحفظ المجنون على عادته السابقة و ياتى بفصول الاذان على حسب ترتيبها و فى وقته بماله من الخصوصيات فلادليل على اعتباره فى الاذان الاعلامى و أمّا الاسلام فقد استدل لاشتراطه فى الاعلامى بوجوه منها الاجماع و فيه انه مستند الى الوجوه الآتية و منها ان الاذان عبادة و لا يتمشى قصد القرية من الكافر و فيه ان الاذان الاعلامى ليس بعبادة كما يأتى و منها ان المؤذن مؤتمن و لا امانة للكافر كما ورد فى الذبيجة انها اسم و لا يؤتمن عليه إلا المسلم و فيه انه بين الامانة و بين الكفرو الاسلام عموم من وجه فقد يكون الكافر أميناً و قد يكون المسلم غير أمين فمجرد كون المؤذن مؤتمناً لا يدل على اشتراط الاسلام و منها ان التلطف بالشهادتين يوجب الدخول فى الاسلام بناءً على كذايتهما فى الاسلام النظامى فالمؤذن ابدأ مسلم و فيه ان التلطف على قسمين احدهما الحكاية عن اللفظ من دون قصد المعنى أصلاً كما فى القراءة للصلاة فان الواجب فيها الحكاية عن الفاظ خاصة ثابتة فى الشرع و لذا تصح ممن لا يعرف اللغة بل ذهب جماعة الى البطلان لو قصد المعنى ثانيهما الحكاية عن المعنى المعتقد به كما فى العقائد و المعتبر للدخول فى الاسلام هو الثانى و المحقق للاذان الاعلامى هو الاول نعم يمكن التمسك له بذيل الانصراف حيث انه قد جعل للمؤذن مناصب و بشر بتبشيرات غير لائقة بالكافر كما يظهر بملاحظة الاخبار الواردة فى فضيلة الاذان فان ذلك يوجب انصراف تلك الاخبار عن الكافر فتأمل و الحاصل انه لو تم الانصراف فهو و الا فلا دليل على اشتراط الاسلام فى المؤذن الاعلامى و أمّا الاذان الذى يكتفى به للصلاة كاذان

الجار او الجماعة فيعتبر في مؤذنه الايمان فضلاً عن العقل و الاسلام كما يدل عليه موثق
عمار عن ابي عبد الله (ع) قال سئل عن الاذان هل يجوز ان يكون من غير عارف قال لا يستقيم
الاذان و لا يجوز ان يؤذن به الا رجل مسلم عارف فان علم الاذان و اذن به ولم يكن عارفاً
لم يجز اذانه و اقامته و لا يقتدى به فان متعلق العرفان في قوله (ع) مسلم عارف وان كان
محدوفاً فيحتمل ان يراد به عرفان الوقت لكن قوله (ع) فان علم الاذان و اذن به ولم يكن
عارفاً يدل عدم ارادة عرفان الوقت ضرورة ان المراد بالاذان في قوله علم الاذان هو الاذان
المشروع اى بماله من الخصوصيات التي منها الوقت فالعالم به عارف بالوقت لا محالة و مرجع
ضمير به نفس ذلك الاذان و مع ذلك فرضه الامام (ع) غير عارف فالمراد به غير عرفان الوقت
و حيث ان الائمة (ع) قد كانت لهم تعابير كناية عن العامة و الخاصة كالتعبير عن العامة
بالناس او غير عارف او من لا يعرف هذا الامر او من قرأت خلفه او من لا يأت به صاحبه او من
لا يقتدى به او غير ذلك و عن الشيعي بالعارف و نحوه كما يشهد به تتبع موارد استعمال
هذه الالفاظ في الروايات و ملاحظة القرائن المقامية الموجودة فيها فالعارف اصطلاح
تعبيري عن الشيعي و غير العارف عن السني لان الظاهر منه عرفاً ذلك و لا سيما بملاحظة
موارد استعماله في النصوص كما قيل و عليه فالموثق دليل على عدم الاجتزاء باذان غير
المؤمن لاجل الصلوة بل ادعى المحقق القمي (قده) ظهوره في عدم الصحة بدعوى
ظهور لا يستقيم في ذلك لان استقامة العبادة صحتها لكن هذا الظهور محكوم بذيل الموثق
الدال على عدم اجزاء اذانه و اقامته و مما ذكرنا في تقريب الموثق يظهر دلالة خبرين آخرين
على المطلوب احدهما حسن معاذ بن كثير على الأصح (١) عن ابي عبد الله (ع) قال
.....

(١) حيث رواه الكليني عن الحسين بن محمد بن اخي عبد الله بن عامر الذي من اجله
مشايخه (قدهما) وذلك كاف في حسنه بل وثاقته عن عبد الله بن عامر الثقة عن علي بن مهزيار
الثقة عن ابن ابي عمير الثقة عن ابي ايوب معاذ بن كثير الهراء بياح الكرابيس الحسن منه .

اذا دخل الرجل المسجد وهو لا يأت بصاحبه وقد بقى على الامام آية او آيتان فخشى ان هو
 أذن و اقام ان يركع فليقل قد قامت الصلوة الله اكبر لاله الا الله و ليدخل فى
 الصلوة اذ جمله لا يأت بصاحبه اصطلاح تعبيرى عن كون الامام غير شيعى لاسيما فى صورة
 رجوع ضمير صاحبه الى المسجد يعنى الامام الراتب فجمله لا يأت به كناية عن الشخص
 المعهود و هو المخالف كما ان المقابلة بين نفى الايتمام فى هذه الجملة و بين خوف ركوع
 الامام قبل ان يأت به فى الجملة اللاحقة قرينة على اضطرار المصلى بالايتام بذلك الامام
 لاجل التقية و مثل ذلك لا يتحقق بالنسبة الى احد من ائمة جماعات الشيعة فى ذلك العصر
 و الظاهر من قوله (ع) فخشى ان هو أذن الخ و قوله (ع) فليقل قد قامت الصلوة الخ
 مفروغية لزوم الاذان و الاقامة خلف مثل هذا الامام و عدم الاجتزاء باذانه و اقامته فالخبر
 واضح الدلالة على اشتراط الايمان فى المؤذن المكثى باذانه للصلوة ثانيهما صحيح محمد
 بن عذافر على الاصح (١) عن أبيعبدالله (ع) قال أذن خلف من قرأت خلفه اذ جمله من
 قرأت خلفه اصطلاح تعبيرى عن غير الشيعى لاسيما بقرينة مفروغية الايتمام به الظاهر فى كونه
 للتقية اذ لم تكن تقية فى الاقتداء بالفاسق الشيعى فى ذلك العصر كما أشرنا إليه فى
 الحديث السابق فالامر بالاذان خلفه صريح فى عدم الاجتزاء باذانه فدلالة هذه الاخبار
 الثلاثة على اعتبار الايمان فى المؤذن الذى يكتفى باذانه للصلوة مما لا ينبغى الارتياح فيه
 و ربما يتوهم معارضتها بصحيح ابن سنان عن أبيعبدالله (ع) قال اذا أذن مؤذن فنقص
 الاذان و انت تريد ان تصلى باذانه فاتم ما نقص هو من اذانه الحديث بدعوى اطلاقه من

(١) رواه الشيخ باسناده عن محمد بن احمد بن يحيى عن ابى اسحق عن عمرو بن عثمان
 عن محمد بن عذافر سند الشيخ الى محمد صحيح و هو ثقة و ابواسحق بقرينة روايته عن عمرو
 بن عثمان هو على بن مهزيار الثقة الجليل و عمرو بن عثمان بقرينة رواية على بن مهزيار هو
 الخزاز الثقة و محمد بن عذافر ثقة فالسند صحيح على الاصح .

جهة كون المنقص مخالفاً ام مؤالفاً بل ربما يدعى ظهوره فى خصوص المخالف من جهة تعاهد نقص حى على خير العمل منهم لكنه فاسد ضرورة ان الصحيح مسوق لبيان حكم حيثى هو تميم الاذان الناقص لالبيان حكم الاجتزاء باذان الغير فاطلاقه من جهة المخالف سالبة بانتفاء الموضوع و لو سلم فالتنقيص اعم من السهوى الممكن صدوره عن الشيعى فاطلاقه مقيد بموثق عمار المخرج لاذان المخالف عما يجوز الاجتزاء به فتلخص ان الحق اشتراط الايمان فى الاذان المقدمى للصلوة (و) يعتبر (الذكورة) فى الاذان الاعلامى دون المقدمى للصلوة أما الاول فلان الاعلام يناسب التبرز كما يشهد به الامر بقيام المؤذن على مكان مرتفع ورفع الصوت به و المرءة بحسب ارتكاز المتشرعة بل نوع البشر لولا النزعات الشهوية او السياسية تناسب التستر و التبرز و التستر متنافيان فذلك يوجب انصراف ادلة الاعلامى عن المرءة مضافاً الى عدم اطلاق لفظى او مقامى قابل للتمسك به لحكم المرءة فى مورد الاذان الاعلامى لما تقدم من اصطياد الحكم له بمعونة الملاكات و المناسبات وأما الثانى فلاطلاق قوله (ع) يجزيكم اذان جاركم فى موثق عمرو بن خالد عن ابيجعفر (ع) قال كنا معه فسمع اقامة جار له بالصلوة فقال قوموا فقمنا فصلينا معه بغير اذان و لا اقامة قال و يجزيكم اذان جاركم و لا مقيد لهذا الاطلاق عدى ماتوهم من عورية صوت المرءة و قد عرفت سابقاً فساد ذلك مفصلاً و لذا اعترف شيخ الفقهاء (قد ه) فى جواهره بعدم سلامة شىء مما استدل به لاعتبار الذكورية هنا و ان دليله منحصر فى الاجماع و الشهرة و انت خبير بعدم سلامتهما لاستناد الاول الى المدرك و عدم دلالية الثانى رأساً فالاطلاق المزبور محكم و يشهد به التزام الفقهاء (ر ض) بالاجتزاء باذان المرءة للمحارم و جماعة النساء فهل له دليل يعتد به عدى الاطلاق المزبور (ولا يشترط البلوغ) فى المؤذن (بل يكفى كونه مميزاً) ضرورة عدم استقامة شىء مما استدل به لكون غير البالغ كالبهائم لان عمدته خطأ مخصوص بباب الديات و رفع القلم مخصوص بالالزام كما حققناه فى موضعه و لذا نقول بان عبادات الصبى مشروعة و عباراته غير مسلوبة مضافاً الى ان الاذان الاعلامى كما يأتى

ليس بعباده فعلى فرض تسليم ذلك فى الاذان المقدمى للصلاة لايجرى فى الاعلامى جزماً و يدل على ذلك مضافاً الى ما ذكره رواية احسنها صحيح عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (ع) قال لا بأس ان يؤذن الغلام الذى لم يحتلم والغلام حسب اطلاقه المحاورى للمناسبات المغروسة فى ذهن العرف منصرف عن غير المميز كانصرف ادل لالاذان بمعونة المناسبات المغروسة فى اذهان المتشعبة الى المميز فهذا القيد انصرفى مأخوذ فى كلمات الفقهاء تحديده فى عهدة ارتكاز العرف لا لفظى مأخوذ فى لسان الدليل التعبدى كى نحتاج الى تفسيره فما صنعه الشهيد الثانى (ره) فى محكى الروض من تعريف المميز بالذى يعرف الأضر من الضار والنافع من النافع اذا لم يحصل بينهما التباس بحيث يخفى على غالب الناس غير محتاج اليه على ان حصر المميز بالذى يعرف لأضر من الضار والنافع من النافع كما ترى اذ لولم يوجد ضار وأضر فهل الذى يعرف الضار من النافع غير مميز ثم انه اى حد معتبر فى افعال التفضيل اى الأضر اذ المراتب المتصورة كثيرة اذ كل أضر ضار بالقياس الى ما فوقه وكل ضار أضر بالقياس الى مادونه فهذا التعريف مع انه غير محتاج اليه احالة الى المجهول فلقد اجاد من قال بانه رد الى الجهالة (ويستحب) فى المؤذن الاعلامى امور لدى المشهور وهى شرائط كمالية احدها (ان يكون عدلاً) لعافى بعض الاخبار من ان المؤذن مؤتمن وفيه ان الايمان متفرع على عدالة المؤذن فلا يدل على كونها شرط كمال فيه مع انه بينهما عموم من وجه ضرورة ترتب الايمان على اذان الفاسق الموثوق به وللنبوى (ص) يؤذن لكم خياركم بناءً على ظهوره فى العدالة وفيه ان متن الحديث مضطرب بين خياركم و افصحكم لان الظاهر وجود الاختلاف فى النبوى المنقول عن على (ع) فلاحظ الفقيه والتسامح فى ادلة السنن لا يصلح لرفع الاضطراب ولاجل قصور ما ذكر عن اثبات صفة كمالية فى المؤذن ارجع الاستحباب فى محكى الروض الى الحاكم بان ينصب مؤذناً عادلاً لتعم فائدته والظاهر انه استحباب تسببى فان المؤذن العدل اعم فائدة من حيث حصول الاطمئنان بـ اذانه

الموجب للمبادرة الى درك فضيلة اول الوقت و درك الصوم الواقعى بالامساك حين الفجر و عدم التناول اعتماداً على استحباب الليل فالتسبيب الى هذه الفوائد الراجحة شرعاً من قبل الحاكم او غيره بنصب مؤذن عدل راجح شرعاً اذا التسبيب تارة تكوينى كما فى الاب و الابن و أخرى تعليمى كما فى المعلم و المتعلم و ثالثة خارجى بتهيئة اسباب فعل مستحب لفاعله ثانيها ان يكون (صيّتاً) اى رفيع الصوت او شديده فان زنة المبالغة فى الصوت اعم من حيث الكيف باحد النحويين و ان كان بينهما تلازم غالبى و الظاهر الاول و استدل له بالاخبار الدالة على استحباب رفع الصوت بالاذان و ترتب الثواب عليه كقوله (ع) فى خبر معوية بن وهب اجهر به و ارفع به صوتك و قوله (ع) فى صحيح زرارة و كلما اشتد صوتك من غير ان تجهد نفسك كان من يسمع أكثر و كان أجرك فى ذلك أعظم و فيه ان استحباب رفع الصوت بالاذان و ترتب الثواب عليه غير اعتبار صفة بنحو الكمال فى المؤذن يوجب قصر الاستحباب و لو بنحو التاكيد بواجدها و بالنبوى (ص) القه على بلال فانه اندى منك صوتاً بمعونة التسامح فى ادلة السنن و الاولى ماتقدم من الاستحباب التسبيبي ثالثها ان يكون حسن الصوت لاقبال القلوب على سماعه وقد استحسنته فى الجواهر لكفاية ذلك فى المستحبات بعد التسامح فى ادلتها و فيه ان التسامح فى دليل السنة غير التسامح فى الاستدلال على السنة رابعها ان يكون (مبصراً) خامسها ان يكون (بصيراً بالاقوات) لبعض ما ذكر و فيه ما عرفت الا ان يراد به الاستحباب التسبيبي المتقدم و لعل مراد الفقهاء قدس الله ارواحهم من استحباب هذه الامور التى ليس لشيء منها دليل يعتد به هو الرجحان العقلى بعد العلم بمذاق الشارع من محبوبية الفوائد المترتبة على تلك الامور عنده و يستحب فى المؤذن مطلقاً ان يكون (متطهراً) على المشهور بل المجمع عليه من غير ان تكون الطهارة شرطاً فيه للاخبار المستفيضة النافية للاشتراط و هى على طوائف ثلث احديها ناظرة الى مطلق الطهور كصحيح محمد بن مسلم عن احدهما (ع) قال سئلته عن الرجل يؤذن على غير طهور قال نعم و صحيح ابن سنان عن ابي عبد الله (ع) قال

لابأس ان تؤذن وانت على غير طهور ولا تقيم الا وانت على وضوء ثانيها ناظرة الى خصوص الوضوء كموثق ابي بصير قال قال ابي عبد الله (ع) في حديث لابأس ان تؤذن على غير وضوء وصحيح على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال سئلته عن الرجل يؤذن او يقيم وهو على غير وضوء ايجزيه ذلك قال أما الاذان فلا بأس وأما الاقامة فلا يقيم الا على وضوء قلت فان اقام وهو على غير وضوء أيسل باقامته قال لا وصحيحه الآخر عن اخيه (ع) قال سئلته عن المؤذن يحدث في أذانه او اقامته قال ان كان الحدث في الاذان فلا بأس وان كان في الاقامة فليتوضا وليقم اقامة وصحيح الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال لابأس ان يؤذن الرجل من غير وضوء ولا يقيم الا وهو على وضوء وصحيح زرارة عن ابي جعفر (ع) انه قال تؤذن وانت على غير وضوء في ثوب واحد قائماً او قاعداً و اينما توجهت ولكن اذا اقمتم فعلى وضوء متهيئاً للصلوة ثالثها ناظرة الى خصوص الغسل كخبر اسحق بن عمار عن ابي عبد الله (ع) عن ابيه ان علياً (ع) كان يقول في حديث و لا بأس بان يؤذن المؤذن وهو جنب ولا يقيم حتى يغتسل وبالجملة فلاريب بمقتضى هذه الاخبار في ان الطهارة مطلقاً ليست شرطاً لصحة الاذان وانما الكلام فيما يظهر من المشهور من كونها شرط كماله ان ليس في شيء من الاخبار المزبورة اشعار بذلك فاستدل له بالمروى عن كتب الفروع لا تؤذن الا وانت متطهر وفي آخر حق وسنة ان لا يؤذن احد الا وهو طاهر ورده في الحدائق بانه عامي لم يرو عن طريقنا و بمرسل دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد (ع) قال لابأس ان يؤذن الرجل على غير طهر وعلى طهر افضل ولا يقيم الا على طهر اقول وهذا المقدار يكفي في الحكم بالاستحباب ويمكن ان يستدل على ذلك بمقدمتين احديهما ان الطهارة الحديثية محبوبة لله تعالى في كل حال لان الله يحب المتطهرين ومن الاحوال حال الاذان الثانية ان الطهارة حال الحضور اكثر محبوبية له تعالى لما ورد من ان الله يحب ان لا يعبد الا طاهراً الا ان الشأن في اثبات عبادية الاذان الاعلامي ثم انه لا ريب في رجحان الطهارة في الاقامة لما تقدم وانما الكلام في انها شرط صحة او كمال فالمشهور

كما قيل على انها شرط كمال و جماعة من القداماء و المتأخرين على انها شرط صحة و قد اعترض هؤلاء على المشهور بانه لا دليل لهم على ما ذهبوا اليه الا الاصل وهو لا يقام وظواهر النصوص المستفيضة الدالة على حصر مشروعية الاقامة بما كانت مع الطهارة اقول يمكن الاستدلال لمذهب المشهور بوجوه ثلاثة الاول ان هنا طائفتين من الاخبار احديهما مطلقات شرع الاذان و الاقامة كقوله (ع) و الاذان و الاقامة فى جميع الصلوات افضل وقوله (ع) اذا قمت الى فريضة فأذن و اقم وغيرهما مما تقدم و هذه الطائفة ناظرة الى رجحان اصل الطبيعة اعنى مهية الاذان و الاقامة بما هما اذكار خاصة بلانظر الى تقيدهما بقيد ثانيتهما المقيدات الظاهرة فى شرع الاقامة فى صورة وجود الطهارة كالاخبار المتقدمة و حيث ان باب المستحبات باب تعدد المطلوب فلا تنافى بين مفادى الطائفتين لانهما مثبتان فيمكن الاخذ بهما معاً و الحمل على ان طبيعى الاقامة محبوب و المقيد بالطهارة منه محبوب آخر نظير اطعم زيدا و اطعمه بالدجاج حيث لا يرى العرف بينهما تنافياً بل يحملها على تعدد المطلوب و معه لا مجال لحمل المطلق على المقيد لينتج وحدة المطلوب و دخل الطهارة فى قوام الاقامة و دعوى ان الأوامر الواردة فى المهيئات المخترعة منسلخة عن الطلب ناظرة الى الوضع و ان شئت قلت غير ظاهرة فى الطلب النفسى بل الغيبرى اعنى بيان قيود المهية و علل قوامها و المقيدات من هذا القبيل فهى ناظرة الى دخل الطهارة فى متعلق الطلب فى المطلقات لا الى تعلق طلب بنفس المقيد مدفوعة بان ذلك فى غير المستحبات التى قوامها بالاذن فى الترك فلماوجب فيها لصرف ظهور الاوامر عن الطلب الى الوضع و لا اقل من الشك فى ان تلك الاوامر هل هى ناظرة الى تقييد متعلق الطلب الاول و الى مطلوبة متعلقاتها فى نفسها فتكون مجملة و حيث ان المخصص منفصل فلا يسرى اجماله الى العام فيبقى اطلاق المطلقات الاولية بحاله مقتضياً لاستحباب طبيعى الاقامة هذا و فيه ان ذلك انما يتم لو كان ظهور المقيدات اولا و بالذات فى الطلب و كان صرفه عن ذلك الى الوضع بقريئة الورد فى المهيئات و اما اذا كانت ظاهرة فى الوضع كما

فى المقام ضرورة ظهور الاخبار المتقدمة باسرها فى بيان ان مهية الاقامة متقومة بالطهارة ولا سيما المشتمل على النهى عن الاقامة الا مع الوضوء كما فى صحيحى الحلبي وابن سنان واحد صحيحى على بن جعفر او على الامر بالوضوء واعادة الاقامة كما فى احد صحيحى على بن جعفر فلماوجب لصرها عن ذلك الى الطلب كى يمكن الجمع بين الطائفتين بالحمل على تعدد المطلوب وقد ايد هذا الوجه فى مصباح الفقيه بانا لاندعى ان الاوامر والنواهي الواردة فى المركبات الشرعية منسلخة عن الطلب بالمرة متمحضة فى الاخبارية بان يكون قوله (ع) لاصلوة الا بطهور اخباراً عن شرطية الطهارة للصلوة وقوله (ع) لاصلوة الا بفاتحة الكتاب اخباراً عن جزئية فاتحة الكتاب لها بل نقول بانها مشوبة بالطلب بمعنى كشفها عن كون القيدية مسببة عن الطلب المتعلق باصل الطبيعة ولذا ينتزع عنها الجزئية او الشرطية فان كانت ظاهرة فى اللزوم كالامر والنهى يستفاد منها القيدية للصحة وان كانت ظاهرة فى غيره كلايصلح ولاينبغى او يصلح وينبغى يستفاد منها القيدية للكمال وان كانت مجملة فالمتيقن منها القيدية للكمال دون الصحة لكنه فاسد لاستلزامه الجمع بين اللسانين فلو كانت تلك الادلة ناظرة الى الوضع اعنى تركيب المهية وبيان علل قوامها شرطاً او شرطاً فلا بد وان تكون منسلخة عن انشاء الطلب متمحضة فى الارشاد التى مقومات المهية ولو كانت ناظرة الى التكليف فلا بد وان تكون منسلخة عن الوضع متمحضة فى الطلب فلا يعقل ان يكون دليل واحد ذالسانين وضعى وتكليفى نعم للمحقق الاصفهانى (قده) فى تعليقه على الكفاية كلام فى باب الاقل والاكثر حاصله ان الادلة الواردة فى المركبات الشرعية ليست ناظرة الى الواقع ونفس الامر بل الى عالم الجعل والتشريع قسماً لكون تلك المركبات مهيات اعتبارية شرعية لا واقعية تكوينية فلامحالة تدل بالاستلزام على مطلوبة الاجزاء والقيود المذكورة فى تلك الادلة لكن ذلك غير ما ذهب اليه جماعة اولهم شيخ الصناعة شيخنا الانصارى (قده) من انتزاع الوضعيات كالجزئية والشرطية عن التكليف او العكس بانتزاع التكليف عن الوضع فان ما ذكره المحقق المزبور لا يزيد على

الدلالة الالتزامية لادلة الاوضاع على الطلب مع السكوت عن سنخ ذلك الطلب من اللزوم الموجب للدخل فى الصحة او الاستحباب الموجب للدخل فى الكمال بخلاف ما ذكره الجماعة فان مرجعه الى احتساب المدلول الالتزامى مكان المطابقى الموجب للوقوع فى مزعة انتزاع الوضع عن التكليف او العكس مع ان هذا الانتزاع عقلى منشأه الدلالة الالتزامية التى عرفت حالها لاشرى مستفاد من نفس لسان الدليل والحاصل ان الوضع والتكليف متضادان اذ الاول بيان علل قوام المهية والثانى البعث نحو ايجاد المهية فهما بمنزلة الموضوع والحكم فيحتاج كل الى جعل مستقل ولا يعقل انتزاع احدهما عن الآخر ثبوتاً و الدليل الواحد قاصر عن افادتهما معاً اثباتاً هذا كله مضافاً الى ان دلالة المقيدات على الطلب يستلزم كون ذلك الطلب تأكيدياً بالنسبة الى حصة من متعلقه هى اصل الطبيعى الذى تعلق به الطلب اولاً و تاسيسياً بالنسبة الى حصة اخرى منه هى قيد الطبيعى وهذا خلاف الظهور المحاورى الثانى انه لو سلمنا دلالة الادلة النازرة الى الاجزاء والشرائط فى الواجبات والمستحبات على جهة الوضع محضاً بحيث لو اخل المكلف بواحد من الاجزاء والشرائط لأخل بالماهية لان الظاهر من تلك الادلة كون كل جزء او شرط جزءاً و شرطاً ركنياً من جهة ان الاصل بمقتضى طبع الجزئية والشرطية ان يكون الجزء او الشرط ركنياً بمعنى ان الاخلال به اخلال بالماهية وقع الاخلال عن عمد ام لا وعن عذر ام بدونه وان شئت عبرت بان الظاهر الاولى ان يكون كل جزء و شرط من علل قوام المهية وسلمنا ان الظاهر من تلك الادلة قيام الملاك بالماهية بمالها من الاجزاء والشرائط لكن اذا دل الدليل على بقاء الطلب المتعلق بالماهية حين العجز عن اتيانها مع بعض الاجزاء او الشرائط استكشفنا من ذلك ان الماهية تامة مع هذا الجزء ذات ملاك وفاقة له ذات ملاك ايضاً وهذا معنى تعدد مراتب المطلوبة وحينئذ فاذا كان الطلب وجوبياً ليس لنا الاتيان بالماهية فاقدة للجزء او الشرط المذكور مع الاختيار قضاءً لحق الطلب الالتزامى غير الساقط مع الاختيار وأما اذا كان نديباً فيجوز الاقتصار على الماهية الفاقدة فى عالم

الامتثال ولو حال الاختيار اذ الطلب المتعلق بالماهية مع هذا الجزء لما كان جائز الترك جاز بحكم العقل الاقتصار على الماهية الفاقدة للجزء حيث استكشفنا حسب الفرض ان الفاقدة ايضاً ذات ملاك ندبي وان شئت قلت انه بعد ما قام الدليل على بقاء الطلب بالماهية حين الاضرار الى ترك بعض اجزائها انتقضت القاعدة الاولية بالنسبة اليها في عالم الثبوت وكشف عن ان الملاك غير قائم بها مع هذا الجزء محضاً وان هذا الجزء ليس مقوماً لها وما نحن فيه أعنى باب الاقامة من هذا القبيل ضرورة دلالة جملة من الاخبار على اشتراط بعض الامور كالقيام في الاقامة بلسان لاتقم الا وانت قائم او الا وانت على الارض ونحو ذلك مما هو ظاهر في الوضع وركنية القيام للاقامة ودلالة اخبار أخر على عدم الركنية حيث دلت على سقوط القيام لمرض او عذر او كونه في ارض ملصقة كما يظهر من موثق ابي بصير وخبر سليمان بن صالح ويؤيدهما ما في خبر دعائم الاسلام فهذا يكشف عن كون القيام شرط كمال الاقامة لاصحتها وعن تعدد مراتب المطلوبة في الاقامة من حيث تقيدها ببعض القيود وعدمه فيفهم منها عرفاً كون الطبيعي بدون القيد ايضاً ذاملاً اجمالاً ولو عند عدم العذر وبعد ذلك لا يمكن اجراء القاعده الاولية بالنسبة الى سائر شرائط الاقامة التي اقترنت مع القيام او كان لسانها لسان القيام ومنها الطهارة ضرورة انكسار الظهور الطبيعي لادلة شرائطها في الركنية فالمتيقن منها كونها شرائط كمالية موجبة لتعدد مراتب المطلوبة في باب الاقامة مطلقاً لا يقال يمكن ثبوتاً ان تكون الاعذار المذكورة جهات تعليلية للملاك كالخطاب بان تكون طبيعة الاقامة بغير الطهارة او القيام بلاملاك حال الاختيار ويكون الاضرار سبباً لصوررتها ذات ملاك من حين الاضرار كما ان القيام للتعظيم من القادر عليه تعظيم وحركة الرأس بلاقيام توهين لكنها من العاجز عن القيام تعظيم وهذا ليس الا من جهة سببية الاضرار لحصول الملاك فلم لا يجوز ان يكون باب الاقامة من هذا القبيل ومعه لا مجال لاستكشاف تعدد المطلوب على نحو الاطلاق من ادله الاعذار لانا نقول ذلك وان كان مبنى المحقق الخراساني (قده)

فى الكفاية لكنه فاسد ضرورة ان كون الاضرار او غيره من الاعذار جهة تعليلية للملاك خلاف الطبع و العرف اما الاول فلان طبع الاضرار الذى يكون من عوارض الفاعل فى مرحلة الامتثال غير مربوط بالطبيعة المأمور بها فالاعذار وان كانت مسقطات للتكليف عقلاً فى مرحلة امتثاله مانعة عن تنجزه كذلك الا انها ليست بجهات تعليلية لحصول الملاك فى الطبيعة الفاقدة لجزء او شرط وأما الثانى فلان العرف يستنكر سببية الاضرار للملاك ولا يفهم من ادلة الاعذار عدى امضاء العذرية العقلائية شرعاً و قياس المقام بباب التعظيم باطل ضرورة اختلاف مصاديق طبيعى التعظيم بما هو عنوان قصدى باختلاف الحالات وليس من كون الاضرار جهة تعليلية لحصول الملاك فى حركة الرأس ويؤيد ما ذكرنا قاعداً الميسور التى هى قاعدة عقلائية مضادة فى الشريعة جارية فى المهيات المخترعة الشرعية ان تلك القاعدة تدل على تعدد مراتب المطلوبة الثالث ان المقارنة بين قيود متعددة بالنسبة الى طبيعى واحد ثم تطبيق عنوان عام على الجميع يكشف عن جامع ملاكى لتلك القيود قائم بذلك العنوان العام فلو قام دليل خارجى على ان دخل بعض تلك القيود فى الطبيعى دخل كمالى لاصحى يكشف عن ان سنخ الملاك القائم بذلك العنوان سنخ ملاك كمالى قضاءً لكون دخل جميع تلك القيود فى الطبيعى حسب الفرض بلحاظ ذلك العنوان و طبعاً يدل على ان دخل جميع تلك القيود فى الطبيعى دخل كمالى ففى المقام المقارنة بين قيود الاقامة من الطهارة والقيام والتستر بثوبين والاستقبال وترك التكلم ثم تطبيق عنوان التهيوء للصلوة على الجميع يكشف عن جامع ملاكى للقيود قائم بعنوان التهيوء بمعنى ان دخلها فى الاقامة انما هو بملاك التهيوء وهذا الملاك فى نفسه قابل لان يكون كمالياً اوصحياً لكن حيث قام الاجماع و دل بعض الاخبار على ان دخل الستر بثوبين و القيام والاستقبال وترك التكلم فى الاقامة دخل كمالى لاصحى ففى موثق ابى بصير سقوط القيام اذا كان من علة او تكون فى ارض ملصقة وفى خبرى حمران و سليمان بن صالح سقوطه اذا كان مريضاً وفى صحيح على بن جعفر الآتى نفى البأس عن ترك الاستقبال حال

الاقامة وفي غير واحد من الروايات نفى البأس عن التكلم في الاقامة واما عدم لزوم الستر بثوبين حالها فبالاجماع فذلك يكشف عن ان سنخ ملاك التهيؤ الذي هو ملاك دخل جميع تلك القيود سنخ ملاك كمالى وطبعاً يدل على ان دخل جميع القيود التى طبق عليها عنوان التهيؤ ومنها الطهارة دخل كمالى وهذا ليس من التمسك بالسياق اذ السياق عبارة عن مجرد تقارن احكام فى لسان دليل واحد ثم قيام قرينة خارجية على عدم كون بعضها لزومياً فيقال ان وحدة السياق لا تمنع عن ظهور غيره فى اللزوم معالم تقم على خلاف ظهوره قرينة اللهم الا مع كثرة القرينة على خلاف الظهورات الواقعة فى سياق واحد بحيث توجب انقلاب السياق عرفاً الى غير الالزامى كما فى حديث المناهى وهذا بخلاف المقام فانه ليس مجرد تقارن قيود فى لسان دليل بل العمدة تطبيق عنوان عام على تلك القيود يكشف عن الجامع الملاكى بينها هذا بحسب الكبرى وأما الصغرى فيدل عليها صحيح زرارة عن ابيجعفر (ع) قال تؤذَن و انت على غير وضوء فى ثوب واحد قائماً او قاعداً و اينما توجهت ولكن اذا اقمتم فعلى وضوء متهيأً للصلوة حيث نفى اعتبار الطهارة والستر بثوبين والقيام والاستقبال فى الاذان فى الفقرة الاولى ثم تعرض لحكم الاقامة بعنوان الاستدراك بقوله ولكن اذا اقمتم وهذا يكشف عن تغاير حكمى الاذان والاقامة من جهة القيود المزبورة كما يشهد به تقييد الاقامة بالظهور بقوله (ع) فعلى وضوء فقوله (ع) متهيأً للصلوة كناية عن تقييد الاقامة بجميع القيود التى نفى اعتبارها فى الاذان اذ التهيؤ المشيئ عبارة عن الاستعداد له بتهيئة اسبابه ومقدماته فالتهيؤ للصلوة انما هو بتحصيل مقدماتها وقيودها من الطهارة والستر بثوبين والاستقبال والقيام وترك التكلم وغير ذلك مما دلت الادلة على اعتبارها فيها وحيث ان القيود الاربعة التى نفي اعتبارها فى الاذان فى الفقرة الاولى تكون باجمعتها من قيود الصلوة فالتهيؤ للصلوة فى الاقامة انما هو بتحصيل جميع تلك القيود فهو كناية عن ذلك سواء جعلنا متهيأً للصلوة حالاً لضمير اقمتم مع قطع النظر عن تقييده بعلى وضوء او بلحاظ تقييده به فدعوى ان

قوله (ع) متهيأ للصلوة مجمل غير معلوم المراد فاسدة اذ مضافاً الى تبين المراد منه بقريضة المقابلة مع الفقرة الاولى كما عرفت تكون هناك قريضة خارجية على ذلك هي تنزيل الاقامة منزلة الصلوة في جملة من الاخبار كقوله (ع) في خبر ابي هريرة المكفوف الوارد في ترك التكلم في الاقامة يا ابا هريرة الاقامة من الصلوة وفي خبر الشيباني الوارد في اعتبار القيام في الاقامة اذا اقامت الصلوة فاقم مترسلاً فانك في الصلوة وفي خبر سليمان بن صالح الوارد في ذلك فانه اذا اخذ في الاقامة فهو في صلوة فانها تكشف عن ان الاقامة لما كانت مدخل الصلوة (١) فقد اعتبر فيها جملة من قيود الصلوة فتكون معاضدة لقوله (ع) متهيأ للصلوة من حيث الدلالة على ان اعتبار تلك القيود في الاقامة انما هو بملاك التهيؤ للصلوة او رافعة لاجماله وكاشفة عن ان المراد منه ذلك والحاصل ان دلالة هذه الفقرة الاستدراكية من الصحيحة بشهادة القرائن الداخلية والخارجية على ان دخل قيود الاقامة فيها انما هو بملاك التهيؤ للصلوة مما لا ينبغي الارتياح فيه وبعد ما قامت الادلة المتقدمة من الاجماع و الاخبار على ان دخل بعضها في الاقامة دخل كماله لاصحى فتدل على ان دخل الجميع ومنها الطهارة دخل كماله بلحاظ وحدة العنوان الكاشفة عن وحدة الملاك سنخاً هذا غاية ما يمكن تاييد مذهب المشهور به من الوجهين الاخيرين لكن الانصاف امكان الخدشة فيهما أما اولهما فلانه من الممكن ثبوتاً دخل الاضطرار وغيره من الاعذار في ملك شرع طبيعي الاقامة الفاقدة للقيام او غيره من الشرائط فكما ان الانسان مالم يصير مريضاً لا يكون شرب المسهل ذا مصلحة له و مالم يرد شرب المسهل لا يكون شرب المنضج ذا مصلحة له فكذلك مالم يصير معذوراً في ترك القيام لا يكون طبيعي الاقامة ذا ملاك في حقه سيما مع ان لسان بعض اخبار سقوط القيام في الاقامة لسان تفسير العذر بعدم

(١) نقل سيدنا الاستاد دام ظله عن سيده الاستاد آية الله السيد علي النجف آبادي (قده)

عن السيد السند الفشاركي (قده) انه كان يعبر عن الاقامة بـ (دالان نماز) .

الاستطاعة من القيام لا مجرد العذر حتى يقال كما يظهر من المجلسي الاول (قده) بظهوره في العذر العرفي فكون الاضطرار واسطة في الثبوت لشرع الاقامة بدون القيام ممكن ثبوتاً وبعد ما نرى من ان لسان المقيدات انباتاً لسان حصر شرع الاقامة في الحصة المقيدة نظير لا تقيم الا وانت على وضوء او لا تقيم الا وانت قائم لا ينعقد لادلة سقوط القيد في مورد العذر ظهور في كون طبيعي الاقامة ذا ملاك مطلقاً ولو في غير مورد العذر وعلى فرض استشمام ذلك منها فمجرد وجود الملاك في الطبيعي واقعاً لا يدل على تشريع الحكم على طبقه جعلاً فاستكشاف شرع المطلق بعد وجود هذا اللسان للمقيدات مما لا سبيل اليه اثباتاً مضافاً الى ان ما ذكره مخصوص بالقيام وحده وأما الطهارة فلم يرد دليل على سقوطها حال عذر من الاعذار ومجرد وحدة لسان الاشتراط اعنى قوله (ع) لا تقيم الا وانت على وضوء ولا تقيم الا وانت قائم لا يكفي للتعدى عن القيام الى الطهارة وهل هذا الا القياس الباطل عندنا واما ثانيهما فلانه بعد تسليم قرينية المقابلة بين الفقرتين في صحيح زرارة على شمول متهياً للصلوة للقيود التي نفى اعتبارها في الاذان في الفقرة الاولى نقول ان متهياً لا يخلو إما ان يكون حالاً للضمير اقمت يعنى اذا اقمت فكن متوضئاً ومتهياً للصلوة وحينئذ لا يشمل الوضوء الذي ذكر في نفس هذه الفقرة بل يختص بماعداه من القيود المذكورة في الفقرة الاولى وحيث لم يقم حسب الفرض دليل على جواز ترك الطهارة في الاقامة في حال من الاحوال فظهور هذا الصحيح كغيره من اخبار الباب في كون الطهارة شرطاً لصحة الاقامة محكم او يكون حالاً للضمير بلحاظ تقيده بالوضوء يعنى اذا اقمت حال كونك متوضئاً فكن متهياً للصلوة وحينئذ يكون تأكيداً للتقييد بالوضوء اى كاشفاً عن جهة ذلك التقييد وملاكه ولا يشمل سائر القيود فلا يدل على المطلوب وأما كونه حالاً للضمير وشموله مع ذلك للوضوء مضافاً الى انه خلاف ظاهر الجملة يستلزم حمله على التأكيد بالنسبة الى حصة من موصوفه والتأسيس بالنسبة الى حصة اخرى هذا كله مع امكان تعدد مراتب ملاكات قيود الاقامة شدة وضعفاً وكون بعضها شرطاً للصحة وبعضها شرطاً للكمال

وان شئت قلت تعدد مراتب ملاك التهيوء وعليه فكيف يمكن المصير الى ان دخل الطهارة في التهيوء دخل كمالى لاصحى وبالجملة لادليل على استحباب الاقامة مطلقاً ولو من دون وضوء فما ذهب اليه جماعة من القدماء والمتأخرين من اعتبار الطهارة فى الاقامة بنحو الصحة اوفق بالقواعد واحوط ويستحب ان يكون المؤذن (قائماً) جمعاً بين خبر حمران قال سئلت ابا جعفر (ع) عن الاذان قال لا يؤذن جالساً الا راكب او مريض و——يين المستفيضة النافية للباس عن الاذان قاعداً منها قوله (ع) فى صحيح زرارة المتقدم قاعداً او قائماً واما الاقامة فمقتضى المستفيضة الظاهرة كالنص فى حصر شرع الاقامة بصورة القيام صحيح محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله (ع) يؤذن الرجل وهو قاعد قال نعم ولا يقيم الا وهو قائم وصحيح البيزنطى عن الرضا (ع) قال تؤذن وانت جالس ولا تقيم الا وانت على الارض وانت قائم اعتبار القيام فيها على نحو الصحة دون الكمال والوجه الثلاثة المتقدمة فى تقريب مذهب المشهور فى اعتبار الطهارة آتية هنا باجوبتها فما صنعه جماعة من المتأخرين كصاحب العروة (قده) وغيره من التفصيل بينهما بشرطية الطهارة للصحة والقيام للكمال فى غير محله لاتحاد لسان ادلتها ويستحب ان يكون قائماً (على مرتفع) لصحيح عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (ع) قال كان طول حائط مسجد رسول الله (ص) قائمة فكان (ص) يقول لبلال اذا دخل الوقت يا بلال اعل فوق الجدار و ارفع صوتك بالاذان فان الله عزوجل قد وكل بالاذان ريحاً ترفعه الى السماء وان الملائكة اذا سمعوا الاذان من اهل الارض قالوا هذه اصوات امة محمد (ص) بتوحيد الله عزوجل ويستغفرون لامة محمد (ص) حتى يفرغوا من تلك الصلوة وفى قبال هذا الصحيح معتبر على بن جعفر قال سئلت ابا الحسن (ع) عن الاذان فى المنارة اسنة هو فقال انما كان يؤذن للنبي (ص) فى الارض ولم يكن يومئذ منارة ومعتبر السكونى عن جعفر بن محمد عن ابيه عن ابائه عن على عليهم السلام انه مر على منارة طويلة فامر بهدمها ثم قال لا ترفعوا المنارة الا مع سطح المسجد فربما يتوهم معارضتها له ولذا قيل بكراهة الاذان فى المنارة وعن

الشيخ (قده) كراهته في الصومعة وربما يرد كلام الشيخ (قده) بعدم الشباهة بين الصومعة والمنارة اذ الاول معبد النصارى للرهبانية وهو مخروطى بخلاف المنارة فلاوجه للتعدي عنها الى ذلك اقول لامعارضة بين الخبرين مع الصحيح وذلك لان المنارة قد كانت في عهد المجوس موضع اضرام النار التي كانوا يعبدونها وكان ذلك في بلاد الفرس وقد حطم الاسلام آثار الشرك والكفرو لما جاء الثاني احب بعض عادات الفرس كتكتفهم حضور الاشراف فامر به في الصلوة وكالمنارة فاحب بقائها والاذان فيها وحيث ان ذلك ابقاءً لآثار المجوس اراد على (ع) تحطيم ذلك فامر بهدم منارة طويلة مر عليها كما في معتبر السكوني ثم انه ربما توهم بعض الناس بان الاذان في المنارة بما هو فيها مستحب فمثل على بن جعفر عن ابي الحسن (ع) في خبره المتقدم عن ذلك وانه سنة اي لاجل هذه الخصوصية لا لكونه في المكان المرتفع فنفي الامام (ع) بانه لم يكن في عهد رسول الله (ص) منارة ناظر الى ذلك فلايدل على كراهة الاذان في المنارة فضلاً عن مطلق المكان المرتفع ومورد خبر السكوني نفي آثار المجوس ومن هنا علم ان وجه تعدي الشيخ (ره) الى الصومعة انها من آثار الدين المنسوخ فلايرد عليه الايراد المتقدم نعم يرد عليه ان مجرد ذلك لايدل على كراهة الاذان فيها بما هي مكان مرتفع بل بما هي معبد لانه لا كراهة في الصلوة في البيع والكنائس فتأمل (١) فظهر ان مورد الخبرين غير مربوط بمورد الصحيح فلامعارضة بينها وبينه وعليه فيستفاد من الصحيح خطأً من جهة الامر بصعود بلال على الحائط ورفع الصوت بالاذان وملاكاً من جهة تعليل ذلك بسماع صوته الملائكة واستغفارهم له ان قيام المؤذن للاعلام على مكان مرتفع مستحب شرعاً سواء كان منارة ام غيرها (ولو اذنت المرئة للنساء جاز) بناءً على اعتبار الذكورة في المؤذن (ولو صلى منفرداً) او جامعاً (ولم يؤذن ولم يقم) فالمشهور انه ان كان (ساهياً رجع الى

(١) قولنا فتأمل اشارة الى الفرق بين الصومعة والكنائس والبيع .

الاذان) والاقامة (مستقبلاً صلوته) مع سعة الوقت وان كان عامداً فلا وعن الشيخ فى النهاية وابن ادريس عكس ذلك وانه ان تركهما متعمداً رجع مالم يركع وان نسيهما حتى دخل فى الصلوة مضى فى صلوته ثم القائلون بالتفصيل الاول اختلفاً فى تحديد محل الرجوع فالمشهور انه (مالم يركع) وذهب الشيخ فى التهذيبين والمحدث الكاشانى فى المفاتيح الى جواز الرجوع مالم يفرغ عن الصلوة نعم هنا احتمال ثبوتى ثالث هو التفصيل بين ما قبل القراءة فيجوز الرجوع وما بعدها فلا يجوز كما هو ظاهر صحيحى ابن مسلم وزيد الشحام الآيين لكن لم يعرف قائل به ولعله اشارة الى صحيح على بن يقطين الآتى والامر سهل وكيف أخرى) وان احتمل ان يكون الاشارة الى صحيح على بن يقطين الآتى والامر سهل وكيف كان فتحقيق المقام يقتضى تنويع اخبار الباب بحسب لسانها على طوائف ستة الاولى ما يظهر منه المضى فى الصلوة مطلقاً كصحيح زرارة قال سئلت ابا جعفر (ع) عن رجل نسى الاذان والاقامة حتى دخل فى الصلوة قال فليمض فى صلوته فانما الاذان سنة إذ الظاهر من الامر بالمضى فى نفسه وان كان هو الوجوب لكن ينافيه التعليل بان الاذان سنة وما فى مصباح الفقيه من ان التعليل يؤكد هذا الظاهر بعد الالتفات الى ان الصلوة فى حد ذاتها مما يحرم قطعها وان السنة لا تنقض الفريضة مدفوع بان التعليل لو كان ناظراً الى جهة الاقتضاء فى المضى كان لذلك التوهم وجه لكنه فاسد لعدم مناسبة بين شرع الاذان وبين حرمة قطع الصلوة حتى يعلل الثانى بالاول فالتعليل ناظر الى رفع جهة المنع عن المضى من ناحية الاذان والاقامة فلا يستفاد من الأمر بالمضى مزيد من الجواز وذلك معنى قول بعضهم ان الامر بالمضى مسوق لدفع توهم وجوب العود بل الظاهر من الصحيح سئوالاً وجواباً مع قطع النظر عن التعليل ذلك لان جهة السئوال بحسب الظاهر لزوم تدارك الاذان والاقامة بعد الشروع فى الصلوة وانه هل يجب هدمها والالتيان بهما اذ انسيا ام لا فقله (ع) فليمض كناية عن عدم لزوم تداركهما كما ان التعليل يكون الاذان سنة يناسب العلية لعدم لزوم التدارك الذى هو جهة السئوال لا لزوم المضى او جوازه

فجهة السؤال و التعليل قرينتان على عدم سوق الرواية لبيان حال المضى و ان جملة فليعض سيقنت للكناية الى عدم لزوم تدارك مانسيه من الاذان و الاقامة ثم على فرض ظهور الصحيح فى وجوب المضى لا بد من رفع اليد عنه بما سأتى من الاخبار ويؤيد ذلك صحيح داود بن سرحان عن ابي عبد الله (ع) فى رجل نسي الاذان و الاقامة حتى دخل فى الصلوة قال ليس عليه شىء الظاهر فى نفي لزوم تداركهما مع السكوت عن حكم المضى الثانية ما فصل بين ما قبل القراءة و ما بعدها كصحيح محمد بن مسلم عن ابي عبد الله (ع) قال فى الرجل ينسى الاذان و الاقامة حتى يدخل فى الصلوة قال ان كان ذكر قبل ان يقرأ فليصل على النبى (ص) وليقم و ان كان قد قرأ فليتم صلوته و صحيح زيد الشحام انه سئل ابا عبد الله (ع) عن رجل نسي الاذان و الاقامة حتى دخل فى الصلوة فقال ان كان ذكر قبل ان يقرأ فليصل على النبى (ص) وليقم و ان كان قد دخل فى القراءة فليتم صلوته و معتبر (١) حسين بن أبى العلاء عن ابي عبد الله (ع) قال سئلته عن الرجل يستفتح صلوته

(١) ليس فى السند من يشك فى حاله الا الحسين بن ابى العلاء الذى لم يوثق صريحاً فى الرجال و انما قال النجاشى فى حقه بعد ذكر اخويه على و عبد الحميد انه اوجههم فربما يتوهم انه نقل هذه العبارة عن الغضائرى فيقال كما لا اعتداد بجرح الغضائرى كذا لا اعتداد بمدحه لكنه فاسد من جهات منها ان تجريحات الغضائرى انما هى لكثرة دقته فى الرجال فمدحه أكد فى التوثيق من غيره و منها ان التامل فى كلام النجاشى (قده) فى المقام يطعى ان ما نقله عن الغضائرى انما هو كونه مولى بنى فلان فى قبال من قال انه مولى بنى فلان و اما جملة و على و عبد الحميد الخ فهو من كلام النجاشى نفسه و اما قوله اوجههم فبقريئة ان الرجال يريد بالوجاهة الوثاق و الا فاشتهار الراوى بما هو لا يحسن و بقريئة ان ارباب الرجال وثقوا اخاه عبد الحميد ظاهر فى التوثيق و لا اقل من كونه مدحاً يدرجه فى الحسان .

المكتوبة ثم يذكر انه لم يقم قال فان ذكر انه لم يقم قبل ان يقرأ فليسلم على النبي (ص) ثم يقيم ويصلى وان ذكر بعد ما قرأ بعض السورة فليتم على صلوته وحيث استفدنا من الخارج استحباب الاذان والاقامة وكان صحيح زرارة نصاً في عدم لزوم التدارك نحكم بان التدارك استحبابي الثالثة ما فصل بين ما قبل الدخول في الركوع وما بعده كصحيح الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال اذا افتحت الصلوة فنسيت ان تؤذن وتقيم ثم ذكرت قبل ان تركع فانصرف وأذن واقم واستفتح الصلوة وان كنت قد ركعت فاتم على صلوتك وظهور الفقرة الثانية من اخبار الطائفة السابقة في عدم استحباب التدارك بعد الشروع في القراءة محكوم بنص هذا الصحيح في استحبابه قبل الدخول في الركوع وعليه فالمستفاد من الاخبار المتقدمة بعد ضم بعضها الى بعض تعدد مراتب الفضل لتدارك الاذان والاقامة الرابعة ما فصل بين ما قبل الفراغ من الصلوة وما بعده كصحيح علي بن يقطين قال سئلت ابا الحسن (ع) عن الرجل ينسى ان يقيم الصلوة وقد افتتح الصلوة قال ان كان قد فرغ من صلوته فقد تمت صلوته وان لم يكن قد فرغ من صلوته فليعد اذا المقابلة بين كان قد فرغ تجعله كالنص في استحباب التدارك ما لم يخرج عن الصلوة والجمع بينه وبين الطوائف المتقدمة يقتضى الحمل على تعدد مراتب المطلوبة لتدارك الاذان والاقامة ولتوضيح المقام نقول الجمع بين اخبار الباب تارة يلاحظ مع قطع النظر عن حرمة ابطال الفريضة واخرى مع لحاظها أمّا مع قطع النظر عنها فلا تعارض بين الاخبار ضرورة ان صحيح زرارة مسوق لبيان عدم لزوم تدارك الاذان والاقامة وغيره مسوق لبيان رجحانه بهدم الصلوة وتبديل هذا الفرد الذي بيده الى فرد افضل من جهة اشتماله على فضيلة الاذان والاقامة وحيث ان العود بلحاظ درك المستحب ليس مستحباً نفسياً فتكون التحديدات الواقعة في الروايات للعود ناظرة الى مراتب استحباب تدارك الاذان والاقامة ومفاهيمها المذكورة في لسان الدليل ناظرة الى نفي تاكيد الاستحباب بعد التعدى عن التحديدات المذكورة بمعنى ان تحديد الانصراف بما قبل القراءة فى الطائفة الثانية

بضميمة معلومية استحباب الاذان و الاقامة ظاهر فى استحباب العود لتداركهما معا قبل
الشروع فى القراءة و الامر بالاتمام بعد الشروع فى القراءة ظاهر فى عدم استحباب العود
بعد ذلك وكذا تحديده بما قبل الدخول فى الركوع و الامر بالاتمام بعده فى الطائفة
الثالثة و تحديده بما قبل الفراغ عن الصلوة فى الطائفة الرابعة فالجمع بين الجميع رفع اليد
عن ظاهر مفهوم كل قيد فى عدم الاستحباب بنص منطوق القيد الآخر فى الاستحباب و
يقتضى ذلك ان تكون التحديدات لبيان مراتب الاستحباب شدة و ضعفاً وكما التزم المشهور
بما ذكرنا بالنسبة الى صحيح الحلبي و صحيحى زيد و محمد فلنا الالتزام به بالنسبة الى
صحيح ابن يقطين ايضاً و من الغريب ما عن المختلف من حمله صحيح ابن يقطين على ما
قبل الركوع وما بعده فانه كاد ان يكون تاويلاً فى النص و طرح الخبر اولى من ذلك و أمتع
لحاظ حرمة قطع الصلوة فالنسبة بين هذه الطوائف و بين دليل حرمة القطع عموم مطلق
ضرورة ان مفاد هذه كلها جواز قطع الصلوة فى اى موضع كان لاجل تدارك الاذان و الاقامة
فيخصص عموم حرمة القطع و لا يضر ذلك باستفادة تعدد مراتب المطلوبة فما ذهب اليه
شيخ الطائفة (قده) فى التهذبين و تبعه الكاشانى (قده) فى المفاتيح اوفق بالصناعة
و لا محذور فيه و ان توهم ذلك صاحب المعبر (قده) حيث قال بعد نقل كلام الشيخ فى
التهذبين بان ما ذكره يحتل لكن فيه تهجم على ابطال الفريضة بالخبر النادر و لكنه
فاسد لان ما ذكره الشيخ (قده) هو مقتضى الجمع الدلالى بين الاخبار عرفاً فليس بمحتمل
و ليس فيه تهجم ضرورة اخذ ذلك عن الشرع بمقتضى لسان ادلته و ليس ابطالاً للفريضة
بل هو تبديل للفرد الناقص بالكامل باذن الشارع و ليس الخبر نادراً اصطلاحاً ان ليس
له معارض حتى يتوهم انه نادر فى مقابل المعارض المشهور ان لو اريد بالنادر الانفراد فى
المفاد فخير الحلبي الذى هو مستند المشهور ايضاً منفرد بالمفاد ولو اريد به ضعف
السند فهو صحيح سنداً ولو اريد به ما يقابل المشهور فللمعارض له فكيف بالشهرة الروائية
فى مقابله ولو اريد بالنادر ما اعرض عنه المشهور فتوى فمن المعلوم عدم احراز ذلك لعدم

تعنون المسئلة في كتب القدماء و دعوى العلامة (قده) الاجماع غير مسموعة مضافاً الى عدم قدحه على فرضه لان عدم فتويهم بذلك انما هو لتوهم التعارض او لتوهم حرمة قطع الصلوة ثبوتاً وان رعايتها اولى من تدارك امر استحبابي فات نسياناً و أمّا توهم ان الشيخ (قده) لم يفت بذلك في التهذيبيين بل احتمله لمجرد دفع التناقض بين الاخبار ففيه ان الظاهر ان التهذيب ليس معداً للجموع التبرعية مضافاً الى ان دليل حرمة قطع الصلوة ليس الا الاجماع وهو لبي و القدر المتيقن منها مالم يكن لتدارك الاذان و الاقامة المنسيين الخامسة ما فصل بين صورتى وجود نية الاذان و الاقامة حين دخول المسجد و عدمها كمعتبر نعمان الرازى (١) قال سمعت ابا عبد الله (ع) و سئله ابي عبيدة الحذاء عن رجل نسي ان يؤذن و يقيم حتى كبرو دخل الصلوة قال ان كان دخل المسجد و من نيته ان يؤذن و يقيم فليمض في صلوته و لا ينصرف و ربما يقال بتقييد مورد صحيح الحلبي الظاهر في استحباب العود لدى الالتفات قبل الركوع بما اذا لم يكن حال دخول المسجد ناوياً للاذان و الاقامة و الا فيستحب المضى لا العود بل ربما يقال بان مفهومه استحباب العود لمن كان حال دخول المسجد ناوياً لعدم الاذان و الاقامة اى تاركاً لهما عمداً اذ لا يعقل وجود نية العدم للناسى و يجعل مورد الرواية تارك الاذان و الاقامة و انه ان تركهما عمداً ينصرف و ان تركهما نسياناً يمضى فتكون دليلاً على التفصيل المتقدم عن الشيخ و الحلبي بين العامد و الناسى لكن الحق فساد كلا القولين أمّا الاول فلان معارضة الرواية بلسان التقييد المزبور على تقديره غير محصورة بصحيح الحلبي بل تعم جميع الطوائف المتقدمة فلا بد من تقييد الجميع بها و لا يلتزم به أحد الا انك بعد الخبر بما قدمناه في الجمع بين الطوائف الاربعة من ان ظهور مفهوم كل قيد فى نفي جميع مراتب الاستحباب محمول بقريئة صراحة منطوق القيد الآخر فى ثبوت الاستحباب على نفي تاكيد الاستحباب تعرف عدم معارضة

(١) نعمان الرازى مجهول الا ان ابن ابي عمير يروى عنه .

هذه مع شيء من تلك للجمع الدلالى بينهما بتعدد مراتب المطلوبة على النحو المزبور
يعنى ان الشارع تعالى بمجرد وجود نية الاذان والاقامة لئاسيهما يتفضل عليه باعطاء
فضيلة الاذان والاقامة فلايتأكد فى حقه استحباب الرجوع حينما تذكر فى الصلوة لكن
الرجوع مع ذلك لتدارك نفس الاذان والاقامة وتبديل فرد الصلوة بفرد آخر افضل مستحب
وهذا الاستحباب فيما قبل الشروع فى القراءة أكد ما بعده وفيه أكد مما قبل الركوع وبعد
ذلك أكد مما قبل الفراغ عن الصلوة واما الثانى فلان مفهوم قوله (ع) ومن نيته ان يؤذن
ويقوم انه ان لم يكن من نيته ان يؤذن ويقوم سواء كان من نيته العدم ام لا ضرورة ان
نقيض كل شيء رفعة فرفع نية الاذان والاقامة عدم النية الذى له فردان لخصوص نية
العدم فصدق النسيان فى صورة عدم النية إما بلحاظ التزامه العملى بفعل الاذان و
الاقامة قبل صلواته او لكونه بمعنى عدم الاتيان بهما اذ غير الناوى ربما يبذو له بعد دخول
المسجد حينما يريد اقامة الصلوة ان يؤذن ويقوم وربما لا يبذو له ذلك بل يستمر غفلته
عنهما الى ما بعد الدخول فى الصلوة فالمعنى ان من نسي الاذان والاقامة ولم يأت
بهما قبل الصلوة ثم التفت بعد الدخول فيها ان كان حين دخوله المسجد ذاكراً ناوياً
لهما فقد اكتفى الشارع فضلاً بنيته ذلك عن الاذان والاقامة فليعض فى صلوته ولا ينصرف
وان كان حين دخوله المسجد غافلاً عنهما بالمرّة فله الرجوع والتدارك فتكون الرواية من
أخبار الباب التى يقتضى الجمع الدلالى بينهما عرفاً تعدد مراتب استحباب الرجوع و
أكدها السادسة ما يظهر منه جواز الاكتفاء عن الاقامة بذكر بعض فصولها فى اثناء الصلوة
كخبر زكريا بن آدم قال قلت لابي الحسن الرضا (ع) جعلت فداك كنت فى صلوتى فذكرت
فى الركعة الثانية وانا فى القراءة انى لم اقم فكيف اصنع فقال اسكت موضع قرائتك وقل
قد قامت الصلوة ثم امض فى قرائتك و صلوتك وقد تمت صلوتك أما السند فضعيف لاشتماله
على اسحق بن آدم وهو مجهول و ابي العباس الفضل بن حسان الدالانى وهو مهمل
اسماً وكنية ولقباً وأما الدلالة فالظاهر من تعليق عنوان السكوت على موضع القراءة

التي هي في المقام قراءة فعلية مستمرة من المصلى هو رفع اليد عن القراءة وقطعها فطبعاً يكون المراد من قوله (ع) وقل قد قامت الصلوة هو التلطف بهذا الفصل فالتأويل فيه بالحمل على الحديث النفسى ليراد من القراءة الشأنية كما عن شيخنا البهائي (قده) في غير محله ثم النسبة بين مفاد هذه الرواية وبين كبرى قاطعية كلام الآدمي عموم مطلق فلو لضعف سندها كان تخصيص تلك الكبرى بهذه الرواية بلاشكال ولم تكن معارضة مع شيئ من اخبار الباب فالعمدة في طرح الرواية وعدم عدها من اخبار الباب ضعف السند فتحصل انه لا تعارض بين اخبار الباب مطلقاً وان المستفاد منها تعدد مراتب استحباب العود لتدارك الاذان والاقامة فروع الأول انه قد امر بالصلوة على النبي (ص) قبل الانصراف لتدارك الاذان والاقامة المنسيين في صحيحى ابن مسلم وزيد الشحام وبالسلام عليه (ص) في معتبر ابن أبي العلاء فحمله المشهور على الاستحباب لكن يظهر من الشهيد (ره) في الذكري والدروس وجوب ذلك بعنوان القاطع واحتمل فيه الذكري وجوهاً ثلثة الأول ان يكون السلام على النبي (ص) قاطعاً للصلوة ويكون المراد بالصلوة هناك السلام الثاني ان يراد به الجمع بين الصلوة والسلام فيجعل القطع بهذا من خصوصيات هذا الموضع لانه قد روى ان التسليم على النبي (ص) آخر الصلوة ليس بانصراف الثالث ان يراد القطع بما ينافي الصلوة من استدبار او كلام ويكون السلام على النبي (ص) مبيحاً لذلك و في الجواهر بعد نقل كلامه (قده) لكن الجميع كما ترى واولى منه ارادة الندب هنا المؤيد بماورد من الصلوة عليه (ص) عند عروض النسيان او ارادة التذکر فحينئذ يفعله إما لتذکر حاله او لانه الشيطان الذي هو سبب النسيان فحينئذ ارادة الصلوة من السلم لا العكس انتهى اقول التحقيق ان الامر في المقام يدور بين التصرف في ظهور واحد او في ظهورات عديدة فيتعين الاول بيان ذلك انه اذا رفعنا اليد عن ظهور الامر بالصلوة والسلام على النبي (ص) في الوجوب وحملناه على الاستحباب بقريئة استحباب اصل هدم الصلوة وتدارك الاذان والاقامة لم يلزم التصرف في ظهور آخر وأما لو تحفظنا على ذلك

الظهور كما صنعه الشهيد (ره) لزم التصرف في ظهور الصلوة على النبي (ص) فـ في صحیحی ابن مسلم و الشحام بالحمل على السلام و الالتزام بوجوب هذا السلام فـ في هذا الموضع من الصلوة بعنوان القاطع فيلزم اعمال الخصوصية من قبل الشارع بجعل القاطع في مورد جواز القطع و هذا مخالف لظواهر ادلة محللية السلام من وجهين احدهما ان الظاهر منها محللية السلام علينا دون السلام عليك ايها النبي (ص) ثانيهما ان الظاهر منها كون محل السلام المحلل هو التشهد من الركعة الاخيرة دون هذا الموضع من الصلوة و أما بناءً على ثانی احتمالات الشهيد (ره) فيلزم التصرف في ظواهر ادلة محللية السلام بما ذكر و في ظهور كل من الصلوة و السلام في السببية المستقلة بالحمل على جزء السبب مع ان ظهور كل سبب في الاستقلال اقوى من ظهوره في الانحصار اذ الانحصار مقتضى الظهور المقامى فيرفع اليد عنه بادنى قرينه و لذا اذا ورد في لسان دليل سببية شىء و في لسان دليل آخر سببية شىء آخر يرفع اليد عن ظهورهما المقامى في الانحصار و يجمع بين الدليلين بالتخيير بين احد السببين فهكذا في المقام على فرض تسليم القاطعية يمكن الجمع بين الأخبار بالتخيير بين احد سببي القطع اى الصلوة و السلام و معه لا مجال لرفع اليد عن ظهورهما في الاستقلال الذى هو ظهور كلامى بالحمل على جزء السبب فيدور الامر بين التصرف في هذه الظهورات و بين التصرف في ظهور الامر بالحمل على الاستحباب التخييري و من المعلوم تعيين الثانى لدى العرف الثانى ظاهر المتن تبعاً للمحكى عن المبسوط اختصاص الحكم بالمنفرد و استحسنة المحقق الحائرى (قده) بدعوى انصراف الادلة الى المنفرد و ربما قيل في وجه الانصراف عدم تحقق نسيان الاذان والاقامة في الجماعة لكن الحق تبعاً للمشهور اطلاق الحكم للجامع قضاءً لاطلاق الادلة اذ لا موجب للاختصاص الا الانصراف و لا موجب للانصراف الا الغلبة و غلبة الوجود بمجرد ما لا تصلح لصرف وجهة اللفظ بل الموجب له النقص من حيث الفردية و ذلك مفقود في الجامع الثالث المشهور بين الاصحاب عدم جواز الرجوع لنسيان الاذان فقط اذا الموجود في الادلة

الرجوع لنسيان الاذان والاقامه معا او الاقامه وحدها وليس فيها من الرجوع لخصوص الاذان عين ولا اثر فمقتضى حرمه قطع الصلوه عدم الجواز لكن صرح فى المسالك بجواز الرجوع للاذان وحده وعدم جوازه للاقامه وحدها عكس ما يظهر من الاخبار وهو ظاهر المتن ايضا والتحقيق انه حيث لا اطلاق لدليل حرمه القطع لانحصاره فى الاجماع الذى هو لى لا يتأتى فى محل الخلاف وكيف ويمكن احراز الاجماع بعد افتاء الشهيد بالجواز فاحتمال حرمة الواقعيه مدفوع بالبراهن ومقتضى القاعده جواز الرجوع طبعا لخصوص الاذان وهذا الجواز الطبيعى بالنظر الى فضيله الاذان الموجه لتبديل فرد من الصلوه الى فرد افضل يستلزم الرجحان شرعا واما الرجوع لنسيان الاقامه وحدها فهو مقتضى ظاهر معتبر حسين بن ابى العلاء وصحيح على بن يقطين فعلى مسلكنا من عدم اطلاق دليل حرمه القطع ومن حجه صحيح على بن يقطين يجوز الرجوع لاجلها ما لم يفرغ من الصلوه واما على مسلك القائل باطلاق دليل حرمه القطع وعدم حجه صحيح ابن يقطين فلا بد من تحديد جواز الرجوع بما قبل الشروع فى القرائه لوقوع التحديد به فى معتبر حسين بن ابى العلاء المنحصر فيه الدليل عليه هذا الرابع لو ترك الاذان والاقامه عمدا فهل يجوز هدم الصلوه لتداركهما ام لا ذهب الشيخ فى محكى النهايه وابن ادريس والكاتب وجماعه من المتأخرين الى الجواز وذهب المشهور الى عدم الجواز وحيث عرفت انحصار دليل حرمه القطع فى الاجماع وهو غير محرز مع افتاء هؤلاء بالجواز فبعد اندفاع احتمال حرمة الواقعيه بالبراهن يبقى الجواز الطبيعى للرجوع مستلزما للرجحان شرعا بالنظر الى تبديل الناقص بالكامل الخامس لو نسي بعض فصولهما فعلى مسلكنا من عدم اطلاق دليل حرمه القطع يكون حكمه كما سبق من الجواز الطبيعى المستلزم للرجحان الشرعى و على مسلك الاطلاق لذاك الدليل وتوقف جواز الهدم على النص فحيث لا نص بجوازه ضروره ظهور نسيان الاذان والاقامه فى النصوص فى نسيان الجميع وعدم ورود نص فى نسيان بعض فصولهما بالخصوص لامحيص عن الالتزام بعدمه ولا يصغى بعد ذلك الى دعوى

اولوية جواز الرجوع لنسيان بعض الفصول منه لنسيان الكل من جهه استلزامه فساد الجميع ضرورة خروج ذلك عن منصرف النصوص و طريق الاحتياط فى امثال تلك الفروع واضح ولا بد من رعايته (و) هل يجوز اخذ الاجرة على الاذان وضماً ام لا قد عبر بعضهم كعبارة المتن (يعطى الاجرة من بيت المال اذا لم يوجد من يتطوع به) فيحتمل ان يراد به الاعطاء من بيت المال لانه معد لمصالح المسلمين مع كون جواز اخذ الاجرة عليه مفروضاً عنه و يحتمل ان يراد به حصر الجواز بالارتزاق من بيت المال مع كون عدم جواز اخذ الاجرة عليه مفروضاً عنه كما ربما يوءيده تحريم المصنف (قد ه) اخذ الاجرة على الاذان فى كتاب التجارة و احتمال التفصيل بجواز استيجاره من بيت المال و حرمة من غيره كما عن بعض ضعيف غايته و ما قيل فى وجهه يعرف فساد ه بادننى تامل و كيف كان فالمشهور حرمة اخذ الاجرة على الاذان وضماً بمعنى فساد الاجارة له و ذهب جماعة الى الكراهة و البحث تارة عن كبرى جواز اخذ الاجرة على الواجبات و ان وجوب الفعل هل يمنع عن صحة الاجارة عليه ام لا و اخرى عن كبرى جواز اخذ الاجرة على العبادات و ان عبادية العمل مندوباً كان ام غيره هل توجب فساد الاجارة عليه ام لا و الغالب تصادق الكبريين خارجاً و لاجل اشترك ادلتهما تعرضوا لهما فى مورد واحد وثالثه عن الاخبار الخاصة الواردة فى اخذ الاجرة على الاذان بخصوصه و انها هل تدل على الحرمة الوضعية ام لا وعلى الاول فهل يمكن الغاء الخصوصية و استفادة كبرى حرمة اخذ الاجرة على العبادات منها مطلقاً ام لا فنقول مستیعناً بالله اماً البحث الصغرى فالأخبار الخاصة على طائفتين احد يهما ضعيفة الدلالة قوية السند و الأخرى عكس ذلك اماً الاولى فمنها معتبر عمرو بن خالد عن زيد بن على عن آباءه عن على (ع) انه اتاه رجل فقال يا اميرالمؤمنين (ع) والله انى احبك لله فقال له لكنى ابغضك لله قال و لم قال لانك تبغى فى الاذان و تأخذ على تعليم القران اجراً و سمعت رسول الله (ص) يقول من اخذ على تعليم القرآن اجراً كان حظه يوم القيمة و قد رواه الصدوق مرسلأ بهذا النحو يا اميرالمؤمنين والله لاحبك فقال له و لكنى ابغضك

قال ولم قال لانك تبغى فى الاذان كسباً وتأخذ على تعليم القران أجراً أما السند فهو و ان كان فى الفقيه مرسلأ لكنه فى التهذيب مسند باسناد الشيخ (قده) فى الصحيح الى محمد بن الحسن الصغار الذى يكون من اعظم الثقات عن عبدالله بن المنبه الذى صحح حديثه النجاشى وثقه العلامة عن ابى الجوزاء الحسين بن علوان الذى يظهر من قول ابن عقده (الثقة الامين) فى ترجمة الحسن انه اوثق من اخيه الحسين و احمد انه ثقة محمود عن عمرو بن خالد الذى وثقه ابن فضال عن زيد بن على الذى ورد فى حقه انه عالم صدوق و انما ذكر الاصحاب المرسل دون هذا المسند لوجود كسباً فى الاول بخلاف الثانى و ان امكن دعوى كفاية المرسل لتعيين متعلق الطلب و البغية فى المسند و أما الدلالة فتقريب الاستدلال ان مبغوضية آخذ الاجرة على الاذان لدى الامام (ع) تكشف عن حرمة الاخذ وضعاً و فساد الاجارة شرعاً و تقريب الجواب بعد الغض عن خلو المسند عن ذكر متعلق الطلب و ضعف المرسل المشتمل عليه و تسليم صلاحية الثانى لتعيين المتعلق فى الاول أن الكسب اعم من العرفى الشامل لمثل الجعالة و المواعده على ان يهب له شيئاً فى المستقبل و المعاملى المخصوص بمثل الاجارة و لو سلم الظهور فى الثانى فحيث ان دعوى محبة على (ع) انما تصح ممن يجتنب المكروهات و يأتى بالعبادة خالصاً لوجه الله قال (ع) لكن ابغضك لله و هذا اعم من الحرمة لكونه جواباً عن مدعى الحب مضافاً الى اعمية البغض مادة عن ذلك و لو سلم فتعليل البغض بامرین احدهما غير محرم قطعاً يكشف عن اعمية ذلك البغض عن الحرمة بقريته السياق و قد علل (ع) بغضه للرجل بطلب الاجر للاذان و اخذ الاجرة على تعليم القرآن و الثانى غير محرم بالضرورة الفقهية و ليس لفساد الاجارة عليه موجب صناعى لعدم كونه واجباً و لاعبادياً بل و لامستحباً شرعاً بعنوانه و ان امكن جعله عبادياً و يؤكده ذلك حكاية كلام رسول الله (ص) فى ذيل الحديث فانه لا يثبت الحرمة وضعاً بل الصحة ان هو تقرير لجواز اخذ الاجرة فهذا الخبر لولم يكن على خلاف المطلوب المستدل ادل لم يكن دالاً على فساد الاجارة على الاذان أيضاً و منها معتبر

السكونى عن جعفر عن ابيه عن على (ع) قال آخر ما فارقت عليه حبيب قلبى ان قال يا على اذا صليت فصل صلوة اضعف من خلفك ولا تتخذن مؤذناً يأخذ على اذانه اجراً أما السند فالظاهر اعتباره لان السكونى و ان كان عامياً على مافى فهرست الشيخ (قده) الا ان الطائفة عملت باخباره على مافى عدة الشيخ (قده) و أما النوفلى فهو حسن فالخير معتبر و لذا قال المحقق الداماد (قده) فى الرواشح انه من الاغلاط المشهورة تضعيف خبر السكونى و اعجب منه تشبيه الخبر الضعيف به فى قولهم الرواية سكونية و أما الدلالة فالظاهر ان كلمة مافى قوله (ع) آخر ما فارقت موصولة و كلمة ان فى قوله (ع) ان قال مفسره للموصول و يحتمل بعيداً كون ما زمانية او مكانية و كيف كان فتقريب الاستدلال ان النهى عن اتخاذ مؤذنين يأخذ الاجر يدل بالاستلزام على حرمة اخذ الاجرة وضعاً و فساد الاجارة شرعاً و تقريب الجواب ان النهى المزبور مساقاً و سياقاً ناظر الى الكراهة أما الاول فلان مساق الحديث مساق التوصية و بيان الاخلاقيات فلا ظهور له فى الالزام و أما الثانى فلوقوع ذلك النهى فى سياق الامر بمراعاة اضعف المامومين و ذلك غير لازم بالاجماع فلا يستفاد من الخير ازيد من الكراهة فلا يدل على فساد الاجارة لو لم نقل بظهوره فى صحتها من جهة جعل جملة يأخذ على اذانه اجراً الظاهرة فى الاستمرار وصفاً معرفاً للمؤذنين فيكشف عن وجود قسمين من المؤذنين خارجاً فيما بين المسلمين و نهيه (ص) علياً (ع) عن اتخاذ القسم الذى يأخذ الاجر و من المعلوم ان تحقق هذا القسم فيما بين المسلمين مع فساد الاجارة شرعاً بعيد فى الغاية فتأمل و حيث ان علياً (ع) كان بيده بيت مال المسلمين فلعل نهيه (ص) له (ع) عن اتخاذ اخذ الاجرة مؤذناً له انما هو لرعايه بيت المال و انه مادام يوجد مؤذنين متطوع لا يعطى الاجرة للاذان من بيت المال فيكون دليلاً لما فى المتن وغيره و كيف كان فالخير اعم من مطلوب المستدل و منها صحيح حرمان بن اعين على الصحيح عن ابي عبد الله (ع) المذكور فى اوائل روضة الكافى و باب (٤٠) من كتاب الامر بالمعروف من الوسائل و هو حديث طويل مشتمل على المواعظ و

النصائح و بيان فجايع آخر الزمان ينبغي لطالب العلم مطالعته و الدقة فى مضامينه فمن فقراته قوله (ع) و رأيت الاذان بالاجر و الصلوة بالاجر تقريب الاستدلال ان جعل اخذ الاجرة على الاذان من فجاجع آخر الزمان يكشف عن كونه سحتاً فالاجارة فاسدة و الجواب ان الصحيحة لا تخلو إماماً ان تكون مسوقة لبيان المفساد الدينية التى تقع فى آخر الزمان ساكتة عن احكامها الشرعية و حينئذ لا ظهور لها فى حكم اخذ الاجرة على الاذان و انه سحت او مكروه و إماماً ان تكون مسوقة للموعظة و النصيحة و حينئذ لا بد و ان تكون الاحكام الشرعية للمذكورات فيها مفروغاً عنها معلومة لدى المخاطب و لا يدل مجرد قوله (ع) و رأيت الاذان بالاجر و الصلوة بالاجر على حكم اخذ الاجرة فضلاً عن ظهوره فى السحتية و إماماً ان تكون مسوقة لبيان احكامها الشرعية بالاستلزام و عليها فحيث اشتملت الصحيحة على كثير من الاخلاقيات غير الواجبة فلا يفهم عرفاً من الفقرة المزبورة ازيد من كراهة اخذ الاجرة مع احتمال كونها اشارة الى ما كان عليه داب ائمة جماعات اهل السنة حيث كانوا موظفين من قبل خلفاء الجور على اقامة الصلوة و اخذ الاجرة و على اى تقدير لا ظهور للصحيحة فى سحتية اخذ الاجرة على الاذان و بالجملة لم يعلم ان قبح كون الاذان بالاجر و الصلوة بالاجر هل هو لاجل الاجارة او لكونه كاشفاً عن توجه الناس الى الدنيا و بعدهم عن الله تعالى او غير ذلك ومنها (١) خبر محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) قال لا تصل خلف من يبغى على الاذان و الصلوة بالناس اجراً و لا تقبل شهادته أما السند فضعيف اذ رواه الصدوق (قده) باسناده عن محمد بن مسلم و هو على بن احمد ابن عبد الله بن احمد بن ابي عبد الله عن ابيه عن جده البرقى عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم أما على فقد ذكره الصدوق (ره) مترضياً و الظاهر انه مع مشايخ اجازته المستنغنين عن التوثيق كما عرفت غير مرة و احمد مهمل فى الرجال و لم يعلم كونه شيخاً للاجازة نعم يحتمل وثاقته حيث وصف العلامة (قده)

(١) الوسائل ، الباب ٣٢ ، من احكام الشهادات .

سند الصدوق الى محمد بن مسلم الذى هو فيه بالصحة ولعله لذا قال المحقق الماسقانى (قده) لا يبعد صحته مشيراً الى السند المذكور لكنه خلاف كون احمد مهماً ورواه الشيخ (قده) بسند آخر مجهول وكذا الكليني (قده) فالسند على اى تقدير لا يخلو عن ضعف وأما الدلالة فتقريب الاستدلال ان النهى عن الايتمام بأخذ الاجرة على الاذان يدل على كونه فاسقاً ولا موجب لفسقه الا اخذه الاجرة التى تكون سحتاً والجواب ان الخبر مسوق لبيان فساد الايتمام بمن دأبه اخذ الاجرة على الصلوة والاذان ضرورة ان المدلول المطابق للنهى المزبور هو ذلك وأما جهة البطلان فغير معلومة فيحتمل ثبوتاً ان يكون لمنافاة طلب الاجرة مع قصد القرية الكأشف عن ان المبتغى للاجر ليس متعبداً حقيقة اعم من ان يكون طلب الاجرة وابتغائها بعنوان المعاملة او بغيره ويحتمل كونه لاجل ان اخذ الاجرة على العبادة كالاذان والصلوة من منافيات المروة المعتبرة فى امام الجماعة وعليهذا فمن الممكن كون الرواية بصد دردع عمل العامة كما يشهد به الزمان والدأب حيث كان دأب خلفاء الجور فى زمن الائمة (ع) اعطاء الاجرة وتعيين شخص لامامة الجماعة بذلك وعلى الاحتمالين يكون تعرض الخبر لحال فساد الاجارة وسحتية اخذ الاجرة على الاذان من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع نعم يحتمل ثبوتاً كونه لاجل سحتية اخذ الاجرة على الاذان وفساد الاجارة الموجب لكون آخذها أكلاً للمال بالباطل، وفاسقاً لكن دلالة الخبر عليها لا بد وان تكون بنحو الالتزام لما عرفت من ان مدلوله المطابق غير ذلك والدلالة الالتزامية لا بد فيها من اللزوم وهو فى المقام موقوف على مفروغية فساد الاجارة خارجاً لدى المخاطب فاستظهار هذا اللزوم من نفس هذا الخبر دورى ومنها (١) ما عن مجموع الرائق وموذن اذن تسع سنين لا يأخذ على اذانه طمعاً «طعماً» وهذا ضعيف سنداً وهو واضح ودلالة لترتب مجرد المثوبة على ذلك وأما الثانية فمنها ما عن الجعفریات

(١) ذكره كاخبار الطائفة الثانية فى المستدرک .

من السحت ثمن الميتة الى ان قال و اجر المؤذن الا مؤذن يجرى عليه من بيت المال و منها ما عن دعائم الاسلام من السحت اجر المؤذن يعنى اذا استأجره القوم يؤذن لهم و قال لا بأس بان يجرى عليه من بيت المال فان دلالتهما على فساد الاجارة من جهة التعبير بالسحت واضحة لكنهما قاصران عن اثبات ذلك من حيث السند فتلخص ان الاخبار الخاصة قاصرة عن اثبات المدعى إما سنداً او دلالة أو معاً و أما البحث الكبرى من حيث مانعية عبادة العمل عن صحة الاجارة وعدمها فقد استدل للمانعية بوجوه خمسة الاول التنافى بين تعلق الطلب الشرعى بالعمل مع تعلق ملك المستاجر به و فيه انه مبهم غير معلوم المراد فلو اريد به استحالة اجتماع هذين العرضين اى الطلب و الملكية فى شئ واحد فالتنافى بينهما أصلاً ضرورة اجتماعهما كثيراً لوجوب رد الامانات المملوكة الى اهلها ولو اريد التنافى بين وجوب الفعل على الفاعل و تملكه اياه بغيره فمرجعه الى الوجه الآتى و مما ذكرنا ظهر فساد ما اجيب به عن هذا الوجه من الطولية بين العرضين لتقدم عروض الطلب الشرعى على عروض الملكية وذلك لان المدار فى التنافى على آن اجتماع العرضين ولو تقدم زمان عروض احدهما على الآخر فلو كان الاجتماع محالاً لم يفرق بين الطولية و العرضية كما هو واضح الثانى بين قصد التقرب بالفعل و بين اخذ العوض عليه و فيه ان حال التسليم غير حال المعاوضة و ظرف قصد التقرب إنما هو حال العمل الذى هو حال التسليم و ظرف جعل الفعل عوضاً إنما هو حال المعاوضة التى هى قبل العمل بيان ذلك ان المعاوضة بين الفعل و المال قد تحققت بسبب عقد الاجارة الذى قد تم بايجابه و قبوله و حال العمل إنما هى حال تسليم ما جعله عوضاً سابقاً لاحال نفس المعاوضة بين العمل و عوضه فيأتى بالعمل قريباً و يؤدى بهذا العمل القربى ما استقر فى ذمته بالمعاوضة السابقة فلم يتحد زمان قصد التقرب بالعمل و جعله عوضاً حتى يتنافيان فان قلت سلمنا عدم اجتماعهما زماناً و عدم تنافيهما من هذه الجهة لكن لا ريب ان مبدء هذا القصد و العلة المحركة للارادة نحوه إنما هو ذلك العوض لان ما بالعرض لا بد و ان

ينتهى الى ما بالذات فيشوب العمل بغير قصد القرية و ذلك يناهى الخلوص فى العباد ة
قلت نعم لاشبهة فى عدم خلوص العباد ة عن شوب الغير حينئذ لكن الخلوص حقيقة قصدية
ذات مراتب منها مايقابل الشرك فى العباد ة كما فى عباد ة الاوثان فانها فاقدة للخلوص
ومنها مايجتمع مع ربط العمل بالله تعالى كما فى عباد ة غالب الناس المشوبة بالاغراض
الديني ة و الاخروية كطلب المال او الولد او المشويات الاخروية فانها خالصة عن الشرك فى
العباد ة فاقدة للخلوص من حيث الاغراض المزبورة ومنها مالا شائبة فيه أصلاً كعباد ة
الصديقين الذين لا يقصدون بها شيئاً من الاغراض المزبورة و هذا لا يتحقق الا للواحدى
من العباد و هو مراد الفقهاء (قد ه) من عدم تحقق القرية المطلقة لغالب الناس و منها
مايوئى بالعباد ة لوجدان المعبود اهلاً لها كما فى عباد ة المعصومين (ع) — قال
اميرالمؤمنين (ع) بل وجدتك اهلاً للعباد ة فعبدتك و ليس جميع هذه المراتب دخيلة فى
قوام العباد ة و ان شئت قلت المتيقن من الاجماع على لزوم قصد القرية فى العباد ة تربط
العمل بالله تعالى و ذلك حاصل فى مورد الاجارة فلا يعتبر فيها سائر مراتب الخلوص و
هذا هو مراد صاحب العروة (قد ه) من كفاية الداعى على الداعى و ان الاجارة من هذا
القبيل فلا يرد عليه ما اورده بعض الاساطين من انه التزام بالاشكال لاتصحيح للعباد ة اذ
الاتيان بالعباد ة مع كون الداعى عليها العوض هو نفس مورد الاشكال من كونها فاقدة
للاخلاص و ذلك لعدم الدليل على اعتبار ازيد من صدق التعبد بالعمل المتحقق فى
العبادات الماجور عليها و حينئذ فلانحتاج الى تصحيح الاجارة بالداعى على الداعى
حتى يرد علينا بانه التزام بالاشكال و لانه نقيس المقام بالعباد ة طلباً للحاجة حتى يقال
بالفرق بان طلب الحاجة من الله يؤكّد التعبد و طلب العوض من الخلق يبعد العمل عن
الخلوص لما عرفت من عدم منافاة طلب العوض من غير الله تعالى مع التقرب المعتبر فى
العباد ة و لاجل ذلك قلنا فى محلّه بان مقتضى القاعدة عدم بطلان العباد ة بالرياء
لعدم منافات التقرب بالعمل مع ارائته للغير و انما نلتزم بالبطلان للنص فنأخذ باطلاق

النص ونقول بمبطلية كل رياءً بلاحاجة الى تحقيق ان الرياء هل هو جزء السبب او تمامه نعم لو فرض كون اخذ الاجرة هو الداعي بالاستقلال للعمل و لم يكن هناك قصد آخر يربط العمل الى الله لم يحصل عبادة ولكن المفروض ان الاجير متخضع بعمله متعبد به و يظهر من شيخنا الانصارى (قده) فى الجواب عن اشكال منافاة الاجارة مع قصد القرية التفكيك بين موردى الاجارة و قصد التقرب فى العبادات القابلة للنيابة و ان متعلق الامر الاجارى غير متعلق الامر العبادى و تصحيح العبادة بذلك استنتاجاً عن مقدمتين احديهما ان النائب انما يمثل الامر المتعلق بالمنوب عنه و الاخرى ان النائب بقصده النيابة ينزل نفسه منزلة المنوب عنه فهو وجود تنزىلى له و قد اورد عليه السيد اليزدى (قده) فى التعليقة بانه لا يعتبر النيابة فى الاجارة على العبادات و لامالية لقصد النيابة و تصدى بعض الاساطين لتقريب كلام الشيخ (قده) بحيث لا يتوجه عليه اشكال السيد بتقريب ان فعل النائب ينطبق عليه عنوانان عبادى و نيابى احدهما مصب قصد التقرب و الاخر مورد الاجارة فمن حيث انه يقصد بفعله امتثال الامر المتوجه الى المنوب عنه يحصل التقرب للمنوب عنه و من حيث انه يقصد النيابة عن المنوب عنه يعطى الاجرة و يتحقق امتثال الامر الاجارى فهذا الفعل مجمع للعنوانين يقع احدهما مورداً للاجارة و يتحقق بالآخر العبادة اقول لو كان متعلق الاجارة نفس قصد النيابة كما وقع التصريح به فى بعض كلمات مقرره ففيه اولاً ان لازمه استحقاق الاجرة بقصد النيابة بما هو فعل جانحى ولولم يصدر العمل العبادى مع ان الغرض من الاجارة تحقق العمل خارجاً و ثانياً ان الاجارة على قصد النيابة ليس له مصحح عرفاً لعدم المالية للقصد و ثالثاً ان ذلك خلاف المتعارف خارجاً لعدم الاجارة على قصد النيابة ولو كان متعلقها جعل الاجير واجب المنوب عنه واجباً على نفسه كما يستفاد من بعض كلمات مقرره ففيه ان لازم ذلك كفاية جعل الواجب فى ذمته فى استحقاق الاجرة و ان لم يأت بالعمل و قلنا بكونه عاصياً لترك الواجب اذ صيرورة العمل واجباً نفسياً على الاجير ولو من قبل الاجارة لا ينافى سقوط الامر الاجارى بالجعل

المذكور الذى هو مورد الاجارة ولو كان متعلقها قصد النيابة بما هو عنوان مطبَّق على العمل الخارجى بدعى ان النيابة من العناوين القصدية المتقومة بالعمل الخارجى كالتعظيم الذى هو عنوان قصدى متقوم بالعمل فلا يتحقق بدون المبرز الخارجى كما يستفاد من بعض كلمات مقرره ولذا جعل العمل النيابة مجعماً لعنوانى العبادة و النيابة ففيه ان الامر المتوجه الى المنوب عنه قد سقط اما بموته كما فى القضاء عن الميت او بعجزه عن الامثال كما فى نيابة الحج عن المزمّن اما عن الميت فواضح ان الثابت فى ذمته بعد الموت انما هو نفس العبادة بلا توجه امر اليه و اما عن الحى فلانه مالم يعجز عن الامثال لم يصح الاستنابة ومع العجز لا امر بالتقرب بالامر المتوجه الى المنوب عنه سالبه بانتفاء الموضوع فى حق النائب مضافاً الى ان التقرب للمنوب عنه بالمعنى الاسم المصدري لو سلم غير التقرب من النائب بالمعنى المصدري كما هو مورد البحث و أمّا الامر الاجارى فهو وضعى لا تكليفى لانه عبارة عن الامر بالوفاء بعقد الاجارة المستفاد من اوفوا بالعقود وقد ثبت فى محله ان الآيه ناظرة الى الوضع دون التكليف فالامر الاجارى ايضاً مفقود حتى يقال بان مسورده عنوان النيابة نعم هنا امر تكليفى توصلى متوجه الى الاجير بعد تمامية عقد الاجارة هو الامر باداء العوض الى المستاجر سلمنا ان الامر الاجارى تعلق بالنيابة بالعمل العبادى لكن المفروض ان ما وقع تحت الامر الاجارى انما هو العمل العبادى نيابة او النيابة بالعمل العبادى فيكون العمل العبادى الماتى به نيابة بداعى امثال الامر الاجارى مأتى به للعوض ويعود محذور عدم المعوض ان الاجارة وقعت حسب الفرض على العبادة و هى العبادة و هى متقومة بقصد القرية فقصد التقرب مأخوذ فى حاق العمل النيابة الذى قد جعل عوضاً للاجرة فاتحد مورد التقرب والاجرة ومن هنا علم ان الاتيان بالعمل قريباً كاف فى اداء العوض اى العمل بمقتضى الاجارة بلا حاجة الى قصد النيابة نعم للاجيران يطبق عنوان النيابة على عمله فى عالم تفريغ العهدة لكن لا دخل لذلك فى تفريغ العهدة فالالتزام بضم العنوان النيابة الى العمل العبادى التزام بما لا يلزم ولا يفيد شيئاً واما لزوم

الاتيان بالعمل عنه فلاجل توقف تشخيص ما فى ذمة الميت و تعيينه ليكون العمل مسقطاً له لا من جهة دخل قصد عنوان النيابة الثالث ان الفعل مملوك لله تعالى فلا يمكن جعله عوضاً وهذا الوجه يختص بالواجبات لان الطلب الالزامى يخرج عن ملك الفاعل و يدخله فى ملك الطالب فلا يبقى للفاعل ملك يجعله عوضاً فى عقد الاجارة ويمكن ان يعم كل عمل عبادى لان المندوب له جهتان جهة اعمال المولوية من الشارع ولذا يصدر من العبد طاعة لله تعالى و من هذه الجهة ملك للشارع و جهة الرخصة فى تركه و من هذه الجهة ملك للعبد و يؤيد ذلك ظهور الآم فى قوله تعالى لله على الناس حج البيت فى الملك و فيه ان ايجاب الفعل من الشارع غير كونه ملكاً له لان الوجوب اعتبار خاص مغاير لاعتبار الملكية و لكل منهما ملك مصحح للاعتبار يختص به فاعتبار الوجوب فى فعل غير اعتبار ملكيته بماهى جدة اعتبارية للشارع نعم لله ملك السموات و الارض لكن هذه الملكية لاتنافى ملكيه غيره بنحو الطولية لاعطاء الحق الاول الملكية للعباد فالفاعل مالك طولى طبعى لفعله العبادى واجباً كان ام مندوباً و تعلق البعث به لا يقتضى ازيد من لزوم او رجحان ايجاده باختياره الطبعى التكوينى فيصح جعله عوضاً فى عقد الاجارة الرابع ان العمل العبادى غير قابل لتملك الغير لعدم رجوع فائده اليه بل الى نفس الفاعل فانه الذى يثاب عليه فتكون المعاملة حينئذ سفهية ويكون اكل المال بازائه اكلاً له بالباطل و يبقى المعوض بلاعوض و فيه انه يكفى فى صحة الاجارة ان يكون فى الفعل صلاح للموجر اى صلاح كنان كمادلت عليه روايه تحف العقول فقوام المعاملة بوجود غرض عقلاى للموجر يصح بذل المال بازائه و بذلك تخرج المعاملة عن السفهية بل لو كان الغرض عائداً الى الفاعل و كان الفاعل له ارتباط بالمستاجر كالولد بالنسبة الى الوالد صح استيجاره للعمل العائد نفعه الى شخصه و كانت الاجارة صحيحة و لا دليل على اعتبار ازيد من ذلك فى صحة المعاملة أمّا الادلة اللفظية فلانحصارها فى بعض المرسلات الضعيفة نظير خبر تحف العقول مع ان ما فيه من الصلاح يعم ما ذكرنا و أما غيرها فلان عمدة الدليل على اعتبار هذا الشرط صيرورة

المعاملة بدون عود الفائدة الى المستاجر سفهية ومع تعلق غرض عقلائي بعمل الاجير عائد الى المستاجر يرتفع محذور السفه وبالجملة عود الفائدة الى الاجير لا يمنع عن عودها الى المستاجر أيضاً ولو بالتنزيل والحاصل ان رجوع فائدة العمل الى فاعله شيئٌ وعدم تعلق غرض عقلائي به للموجر شيئٌ آخر^١ والمانع عن صحة الاجارة هو الثاني والموجود في العبادات المستاجر عليها هو الاول الخامس ان الظاهر من ادلة الاذان اعتبار المباشرة فلا تصح النيابة فيه فلا تصح اجارته وفيه ان صحة الاجارة غير موقوفة على النيابة بل تعلق غرض عقلائي بالعمل المباشري كالانتباه من النوم بسبب اذان المؤذن الذي يؤذن لنفسه كاف في صحة الاجارة عليه واما البحث الكبرى من جهة مانعية وجوب الفعل عن صحة الاجارة عليه وعدمها فقد استدل للمانعية بوجود ثلاثة الاول ما تقدم في ثالث وجوه مانعية العبادة من مانعية ملكية الفعل للشارع عن جعله عوضاً وقد عرفت جوابه الثاني انه يشترط في صحة الاجارة قدرة الاجير على تسليم فعله الى الموجر وهي في الواجبات منتفية ضرورة ان طلب الفعل يوجب سلب قدرته المكلف عنه في عالم التشريع والممنوع شرعاً كالمنتنع عقلاً فتكون الاجارة عليها باطلة وفيه ان الطلب الذي هو امر اعتباري لا يقتضى ازيد من البعث نحو الفعل في عالم التشريع فلا يوجب سلب قدرة المكلف تكويناً عن طرفي الفعل فهو بنفس قدرته التكوينية على ايجاد الفعل وتركه قادر فتكون الاجارة صحيحة وان شئت قلت ان الدليل على اعتبار القدرة على التسليم في صحة الاجارة ليس الاصيرورة المعاملة سفهية عرفاً ومع القدرة التكوينية بل وجوب الفعل عليه الذي يؤكد القدرة الطبيعية في عالم الايجاد لاسفه كما لاغرر في الاجارة عليه الثالث ان الفعل الواجب غير قابل للتمليك الى الغير لسلب القدرة شرعاً عن طرف عدمه فالمكلف مجبور في عالم الشرع على فعله ومثل هذا الفعل غير قابل لتمليكه الى الغير لان اعطاء الاجرة في قبالة باطل بعد جبر الفاعل شرعاً حسب الفرض على ايجاده وفيه ان القدرة التكوينية على الترك موجودة وهي كافية لان القدرة على ترك الفعل مصححة لبذل الاجرة في مقابل الفعل فلا يعد بذلها له باطلاً

فتلخص ان الوجوه العقلية لبطلان الاجارة على الواجبات او مطلق العبادات قاصرة عن اثباته اذ هي بين مصادرة و مبالغة نعم لو قيل بان ذهاب المشهور الى حرمة اخذ الاجرة عليها مع وجود المجاميع المعتبرة لديهم و العلم بعدم اقتراحهم فى الـ رأى يورث الاطمئنان بوجود مدرك تعبدى لديهم على ذلك لم يصل اليها كان اسلم من تلك الوجوه لكنه ايضاً غير وجيه لقصوره عن الكشف عن خبر صحيح السند ظاهر الدلالة ضرورة ابتناء ذلك على حدسات ثلثة من جهة اصل وجود الدليل و من جهة صحة سنده و من جهة تمامية دلالاته كما مرت الاشارة اليه غير مرة و من ذلك كله ظهر ان الادلة السمعية و العقلية لا تثبت بطلان الاجارة على الاذان الا ان الاحوط ولولملاحظه الروايات المذكورة و ذهاب جماعة من الفقهاء لاسيما القدماء منهم الى الحرمة هو ترك الاجارة عليه و الله العالم و بعد ما عرفت انه لا موجب لبطلان الاجارة على الاذان ظهر جواز استيجار المؤذن فضلاً عن ارتزاقه مما فى بيت المال المعد لمصالح المسلمين لانه مصرف لذلك قطعاً فيستأجره او يعين مصرفه الوالى الذى بيده بيت المال اصلياً كان كالامام (ع) او طولياً كالحاكم و يختص بمـورد لا يوجد متطوع بالاذان اذ مع وجوده لا يتوقف الاذان مع كونه من المصالح العامة على الصرف من بيت المال و لذا خصه فى المتن وغيره بما اذا لم يوجد من يتطوع به ثم ان الفرق بين الاجارة من بيت المال فيجوز و من غيره فلايجوز كما صدر عن بعض الاساطين بدعوى ان الاول نفعه عام بخلاف الثانى فاسد اذ لو كان فى الاذان نفع عائد الى غير المؤذن كالانتباه من النوم و لم يكن فى الوجوب او العبادية جهة منع عن صحة الاجارة كما قدمناه لابد و ان تصح الاجارة مطلقاً سواء عاد نفعه الى الواحد او العموم ولولم يكن فيه نفع كذلك او كانت فى الوجوب او العبادية جهة منع عن صحة الاجارة لابد و ان تبطل مطلقاً سواء من بيت المال ام غيره فالفرق على اى حال فاسد (الثالث فى كيفية الاذان) و جملة من شرائطه الصحية و الكمالية فمنها النية و هى معتبرة فى اذان الصلوة و اقامتها بلاشكال ضرورة انها عباديان بالاجماع و الضرورة من المذهب بل الدين فقوامهما بقصد

التقرب بمعناه الدخيل في قوام العبادة من ربط العمل بالله تعالى لكن غير معتبرة في اذان الاعلام لعدم الدليل على عباديته بل مناسبة ملاكه مع عدم العبادية اذ هو مجرد الاعلام بدخول الوقت ويكفي في تحقق هذا الملاك نفس الاذكار الخاصة من غير توقفه على قصد القرية نعم له ان يقصد به ذلك ليصير عبادياً و مجرد احتمال العبادة كما عن صاحب انوار الفقاهة (قده) لا يجدي في ثبوتها و هل يعتبر تعيين ان الاذان لاى صلوة من الاداء والقضاء او الظهرو العصر بالقصد فيما لم يتوقف تميز الفعل و تعيين المنوى على ذلك القصد كما في القاضى عن نفسه في اول الوقت ام لا وجهان اقويهما الثانى لما سياتى انشاء الله في نية الصلوة من عدم توقف صدق الامتثال على ذلك (ولا) يجوز ان (يؤذن الا بعد دخول الوقت) مطلقاً فانا وان قلنا بالواجب التعليقى لكن معناه فعلية الوجوب واستقبالية الواجب فما كان قيداً لنفس الفعل لايجوز تقديمه على وقته والمفروض ان الاذان مقدمة حينية للصلوة المقيدة بزمان خاص او اعلام بدخول وقتها فتقديمه على وقت الصلوة وضع للشئىء في غير موضعه و حيث لا دليل تعبدى على جوازالتقديم فليس بمشروع (و) لكن خصص هذا العموم بالنسبة الى اذان الفجر اذ (قدرخص) في (تقديمه على الصبح) كما هو المشهور بين فقهاءنا قديماً و حديثاً للاخبار الآتية وعن جماعة من القدماء كالسيد في المسائل المصرية والحلى وابن الجنيد و ابى الصلاح والجعفى رحمهم الله المنع عن تقديمه في الصبح ايضاً لانه اغراء بالجهل و تغرير للسامعين من جهة وقوعهم في الاشتباه والاعتماد على ذلك الاذان فيصلون او يمسون للصوم ولان الاذان دعاءً الى الصلوة وعلم على حضورها ففعله قبل وقتها وضع للشئىء في غير موضعه ولانه قد روى ان بلالاً اذن قبل طلوع الفجر فامرهم النبي (ص) ان يعيد الاذان و روى عن عيص بن عامر عن بلال ان رسول الله (ص) قال له لا تؤذن حتى تستبين لك الفجر هكذا و مديده عرضاً و لما في احد خبرى زيد النرسى ان ابا الحسن موسى (ع) سمع الاذان قبل طلوع الفجر فقال شيطان ثم سمعه عند طلوع الفجر فقال الاذان حقاً و في خبره الاخر عن ابى الحسن

(ع) سئلته عن الاذان قبل طلوع الفجر فقال لا انما الاذان عند طلوع الفجر اول ما يطلع اقول يمكن الصلح بين الطرفين وجعل النزاع لفظياً اذ لو اراد المانعون عدم مشروعية الاذان قبل الفجر مطلقاً ولو لم يترتب عليه التغير بل النفع فليس عليه دليل اصلاً ضرورة ان المؤذن اذا عرف من حاله انه يؤذن قبل الفجر بحيث لا يقع احد من السامعين لاذانه في الاشتباه فاذا انه ليس تغريراً كى يكون محرماً من هذه الجهة وليس للاعلام بدخول الوقت كى يكون من وضع الشئ في غير موضعه بل هو اعلام بعدم دخول الوقت فيكون مباحاً بالطبع اذ قد عرفت سابقاً عدم عبادية الاذان الاعلامى فلا يكون قصد القرية المفقود في الفرض دخيلاً في قوامه وليس هناك ما يوجب حرمة ذاتاً أيضاً فهو بحسب الطبع مباح بالاصل ومن المعلوم ان كل مباح اذا طبق عليه عنوان راجح شرعاً يصير راجحاً ولا ريب ان الاذان المزبور ينطبق عليه عنوان التسيب الى القيام من النوم و درك صلوة الليل او اغتسال الجنب او التأهب للصلوة الفريضة في اول وقتها او تسحر الصائم او نحو ذلك مما هو راجح شرعاً بالاجماع فهو لا محالة يكون راجحاً شرعاً كما يشهد بذلك تذييل الجواز في الاخبار الآتية بنفع الجيران لقيامهم الى الصلوة فلاموجب للمنع عن مثل هذا الاذان عدى الاخبار المتقدمة التي باجمعها ضعيفة السند قاصرة عن اثبات ذلك وعدى مفهوم قوله (ع) في صحيح معوية بن وهب الآتى لا تنتظر باذانك واقامتك الا دخول وقت الصلوة مع انه بقرينة استثناء دخول الوقت عن عدم الانتظار الظاهر في رفع النهى مسوق لبيان عدم التأخير عن اول الوقت و بقرينة عطف الاقامة على الاذان و اضافته الى كفاف الخطاب ناظر الى اذان الصلوة لا الاعلام فالظاهر منه استحباب تعجيل اذان الصلوة في اول الوقت بعدم تقديم غيره من الاشغال عليه فهو ساكت عن حكم تقديم اذان الصلوة فضلاً عن اذان الاعلام على الفجر وان شئت قلت ليس لهذه الفقرة مفهوم فليس لعدم مشروعية الاذان قبل الفجر مطلقاً دليل ولو اراد المثبتون مشروعية الاذان قبل الفجر مطلقاً حتى اذا كان سبباً للتغير و وقوع السامعين في الاشتباه بان لم يعرف من حال المؤذن انه

يوذن قبل الفجر فليس عليه دليل اصلاً ضرورة تقييد الاخبار النافية للبأس عنه بما اذا كان الاذان نافعاً فمع عدم النفع ليس بمشروع فضلاً عن انطباق عنوان التغيير المحرم عليه و الحاصل انه اذا كان في موضع كالقرى او البلاد الصغيرة مؤذنان معروفان لدى اهلها بان احدهما يوذّن قبل الفجر والآخر بعده فلا ريب في جواز ذلك بل رجحانه ولولم يكن كذلك فكان الاذان قبل الفجر تغيراً كما هو الغالب في البلاد الواسعة التي يكثر فيها المؤذنون فلا ريب في عدم جواز ذلك ففرق واضح بين تقديم الاذان عن وقته اشتباهاً او عمداً بلامعروفية ذلك لدى السامعين و بين وجود مؤذن قبل الفجر معلوم الحال لدى السامعين متميزاً صوته عن غيره من المؤذنين فالاول ممنوع شرعاً بلا اشكال فيمكن ارجاع قول المانعين اليه و الثاني جائز بل راجح بلا اشكال و مورد تقرير النبي (ص) كما يدل المستفيضة الآتية فيمكن ارجاع قول المشبته اليه و بذلك يرجع النزاع لفظياً كانه لانزاع في البين اصلاً و عليه لا معنى لقول المصنف (قده) (لكن يستحب اعادته بعد طلوعه) ولكن ابيت عن قابلية كلام الطرفين لهذا الصلح نقول ان الحق بمقتضى الجمع بين الادلة ذلك توضيحه ان اخبار الباب على طوائف ثلث الاولى اخبار اذان ابن ام مكتوم و هي مستفيضة منها صحيح معوية بن وهب عن ابي عبد الله (ع) في حديث قال لا تنتظر باذانك و اقامتك الا دخول وقت الصلوة و احذر اقامتك حذراً قال و كان لرسول الله (ص) مؤذنان احدهما بلال و الآخر ابن ام مكتوم و كان ابن ام مكتوم اعمى و كان يوذّن بليل فاذا سمعتم اذانه فكلوا و اشربوا حتى تسمعوا اذان بلال فغيرت العامة هذا الحديث عن جهته و قالوا انه (ص) قال ان بلالاً يوذّن بليل فاذا سمعتم اذانه فكلوا و اشربوا حتى تسمعوا اذان ابن ام مكتوم و قد ذكر جماعة ان جملة فغيرت العامة الخ من الصدوق (ره) لا من الرواية و يؤيد ما ذكره ان التعبير عن اهل السنة بالعامة غير معهود عن الائمة (ع) و انما هو معهود من الاصحاب (ر ض) و منها صحيح الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال كان بلال يوذّن للنبي (ص) و ابن ام مكتوم و كان اعمى يوذّن بليل و يوذّن بلال حين يطلع الفجر الحديث و

منها خبر زرارة عن ابي عبد الله (ع) ان رسول الله (ص) قال هذا ابن ام مكتوم وهو يؤذن نليل فاذا اذن بلال فعند ذلك فامسك يعنى فى الصوم وقد استدل المشهور بهذه الطائفة لجواز الاذان قبل الفجر بدعوى ظهور يؤذن نليل فى العمدة الى الاذان دون الخطاء ورده فى الجواهر بوجهين احدهما ان توصيف ابن ام مكتوم باعمى قرينة على انه كان مخطأً فى الاذان غير عامد والا كان اقحام هذا الوصف لغواً ومجرد استعمال كان لا يدل على الاستمرار بعد استعماله فى غيره ثانيهما ان اخبار رسول الله (ص) للناس بانه اذا سمعتم اذان ابن ام مكتوم فكلوا واشربوا ظاهر فى التنبيه على خطائه فى الاذان وعلى ما احتمله (قده) فلا يدل الحديث على كونه موظفاً بذلك من قبل رسول الله (ص) وعلى ان اذانه اشارة على عدم دخول الفجر واما جواز الاكل والشرب فلاستصحاب بقاء الليل لامارية اذانه على عدم دخول الفجر ويدفع الوجه الاول ان القرائن الداخلية والخارجية قائمة على ان ابن ام مكتوم لم يكن مخطأً فى اذانه قبل الفجر بل كان عامداً موظفاً من قبل رسول الله (ص) بذلك أما الداخلية فمنها لام الاختصاص فى قوله (ع) فى صحيح معوية ابن وهب كان لرسول الله (ص) مؤذنان اذ الظاهر منها سميًا بملاحظه اقحام كان الظاهرة فى الماضى الاستمرارى ان رسول الله (ص) قد اعطى كل واحد منهما منصب الاذان بالنسبة الى واقعه من الصبح والظهر والمغرب ونصبهما لذلك بالخصوص ومنها صياغ بيان ان اذان ابن ام مكتوم يكون قبل الفجر فى قالب الجملة الاستينافية المصدرية بلفظة كان التى هى فى لغة العرب من اداة افادة الاستمرار فى الماضى سيما مع استعمالها فى مورد عدم حاجة الكلام اليها لتامة معناه بدونها كما فى المقام فهى بمنزلة لفظة — بوده است — فى الفارسي من حيث افادة الاستمرار فى الماضى بقوله (ع) وكان يؤذن قبل الصبح ان نفس استيناف الكلام وعدم جعله وصفاً لاعمى فيقول وكان ابن ام مكتوم اعمى يؤذن قبل الصبح دليل على عدم استناد اذانه قبل الفجر الى كونه اعمى فضلاً عن ظهور اسناد الفعل اليه بجملة يؤذن فى انه عامد غير مخطأً وظهور جعل ظرف هذا الاسناد

هو الماضى باقحام كلمة كان فى استمراره وان دأب هذا المؤذن قد كان على الاذان قبل الفجر ومنها ربط الاسناد المزبور بالليل بباء الوصلة فى قوله (ص) ان ابن ام مكتوم يؤذن بليل فانه ظاهر فى عرفانه بوقوع اذانه فى الليل و صدور ذلك منه عن التفات لاختلافه واما الخارجية فمنها ان طبع الاعمى الذى يتصدى للاذان ان يخار لنفسه من يسدده من اقربائه او جيرانه حيث يتمكن بذلك على التحفظ على الوقت فكيف بما اذا كان ممن يعطى منصب الاذان وقد شهد تاريخ الاسلام بان ابن ام مكتوم الاعمى كان مؤذن رسول الله (ص) ومنصوباً من قبله (ص) للاذان للاعم من الاوقات الثلاثة فذلك بنفسه قرينه على انه كان له مسدد وكيف يعقل ان يكون رسول الله (ص) يعطى منصب الاذان للاعمى مع عدم وجود من يسدده ومنها ان ابن ام مكتوم لم يكن مؤذناً للصبح فقط بل للظهر والمغرب بشهادة تاريخ الاسلام فلو كان مخطئاً فى اذان صبحه لكان كذلك فى غيره لعدم موجب للخصوصية وليس فليس ومنها ان المخطئ لا يدوم على نحو خاص بل يقع على نحو تارة و آخر اخرى فلو كان مخطئاً لاخطأ بتاخير الاذان عن الفجر ولو مرة مع ان ظاهر هذه المستفيضة وقوعه ابدأ قبل الفجر فهذه كلها قرائن على انه لم يكن مخطئاً بل عامداً موظفاً من قبل رسول الله (ص) وبعد ذلك كله كيف ينعقد لكلمة اعمى ظهور فى المخطئ واما وجه اقحامها فغير معلوم فلعله لبيان ان الاذان كان يطرح على الضعفاء كما ورد نظيره بالنسبة الى آخر الزمان فى خبر عبد الله المتقدم فى اول مبحث الاذان مع ان احتمال المسدد كافى فى حفظ ظهور الجملة فى العمدة لا يقال احتمال المخطئ كافى لانا نقول فرق بين الاحتمال الحافظ للظهور والاحتمال الكاسر له ويدفع الوجه الثانى ان تعليق جواز الاكل والشرب على سماع اذان ابن ام مكتوم قرينه على انه كان موظفاً غير مخطئاً اذ لو كان مخطئاً لكانت قضية اذانه قبل الفجر قضية مهملة لان من طبع المخطئ كما عرفت ان يقع قبل الفجر تارة وبعده اخرى و تعليق حكم على قضية مهملة غير صحيح ضرورة توقف ترتب الحكم على تحقق موضعه خارجاً فبدونه كما فى صورة الاهمال لا يصح جعله موضعاً للحكم وان شئت

قلت الظاهر من تعليق جواز الاكل والشرب على اذانه ان اذانه كاشف عن الليل لا ان الجواز لعدم الامارة على الصبح فيكون مقتضى استصحاب الليل مضافاً الى ان عزل ابن ام مكتوم عن منصب الاذان ولو في خصوص الصبح لو كان مخطأً اولى من اخبار عامة المسلمين في المدينة بعدم الاعتناء باذانه بعد معلومية ان ابن ام مكتوم لم يكن بحيث لا يرتدع عن ردع رسول الله (ص) لو كان ينهاه عن الاذان قبل الصبح فهاتان قرينتان على تقرير رسول الله (ص) لاذانه بذلك و بيان امارته لعدم دخول الوقت و هناك قرينة ثالثة عليه هي المقابلة بين التعليق المزبور و بين تعليق الامسك على سماع اذان بلال في قوله (ص) حتى تسمعوا اذان بلال فان هذه المقابلة تدل على تقرير كل من الاذنين و بيان ان كل واحد من الاذنين امارة الاول على عدم دخول الفجر والآخر على دخوله و مما يشهد بتقرير اذان ابن ام مكتوم نقل الصادق (ع) الكاشف عن كونه مشروعاً فتلخص ان هذه الطائفة بمعونة القرائن الداخلية والخارجية تدل على جواز الاذان قبل الفجر غاية الامر لا مطلقاً بل في الجملة ضرورة اكتناف مورد ها بخصوصيات ككون المؤذن شخصاً خاصاً و كون اذانه معلوم الوقوع في الليل فلا يمكن اصطياً اطلاق الجواز لطبيعي الاذان قبل الفجر لانها نظير اللبيات التي لها قدر متيقن هو مورد امارية الاذان على عدم دخول الوقت بمعلومية صدوره عن يؤذن بالليل عند السامعين الثانية المرخصة في الاذان قبل الفجر اذا كان نافعاً كصحيحى ابن سنان عن ابي عبد الله (ع) احدهما قال قلت له ان لنا مؤذناً يؤذن بليل قال أما ان ذلك ينفع الجيران لقيامهم الى الصلوة و أما السنة فانه ينادى مع الفجر ولا يكون بين الاذان والاقامة الا الركعتان ثانيهما قال سئلته عن النداء قبل طلوع الفجر قال لا بأس و أما السنة مع الفجر و ان ذلك لينفع الجيران يعنى قبل الفجر والظاهر من قوله ان لنا مؤذناً يؤذن بليل على ما عرفت سابقاً هو الاذان المستمر عن عمد وعليه يحمل النداء قبل طلوع الفجر في الخبر الآخر و نفى البأس عن ذلك نص في جوازه شرعاً المستلزم لرجحانه لا تطابق عنوان نفع الجيران عليه الكاشف عن محبوبيته شرعاً اذ لا ريب ان

النافع بحال الناس سيما مثل التسبيب الى القيام للصلوة المندوبة كصلوة الليل او للتأهب للصلوة المفروضة محبوب لدى الشارع تعالى فانطبق هذا العنوان على فعل كالاذان قبل الفجر يوجب رجحانه شرعاً واما السنة فالمراد بها بقرينة ولا يكون بين الاذان والاقامة الا الركعتان هو السنة التعبدية اى الاذان العبادى المقدمى للصلوة و الا فسـ السنة بالمعنى اللغوى قابلة للانطباق على الاذان قبل الفجر واما صحيح عمران بن على قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن الاذان قبل الفجر فقال اذا كان فى جماعة فلا و اذا كان وحده فلا بأس فقد حمله العلامة (قده) على الفرق بين صورة اجتماع الجماعة قبل الفجر فلامورد حينئذ للاعلام وصورة وجود الامام او الماموم وحده فله مورد لكن ظاهره غير معمول به لدى الاصحاب ومؤوله غير حجة فالاولى رد علمه الى اهله فظهر ان مقتضى الجمع بين هاتين الطائفتين رجحان الاذان قبل الفجر اذا كان نافعاً لكن لا بعنوان الاعلام بدخول السوق ولا للاكتفاء به للصلوة بل للاعلام بعدم دخول الوقت ومن هنا علم حال الطائفة الثالثة من اخبار الباب وهى الظاهرة فى عدم مشروعية الاذان قبل الوقت كخبرى زيد النرسى اذ مضافاً الى قصورها سنداً عن معارضة الطائفتين قاصرة عن معارضتهما دلالة اذ ليس لشيء منها ظهور فى عدم مشروعية الاذان النافع لان لفظة شيطان فى احد خبرى زيد النرسى حيث انه مزل كناية عن الاغراء والتضليل الحاصل من الاذان قبل الفجر وهو انما يكون فى مورد لا يعرف المؤذن بصوته او بامارة اخرى ولا يعلم انه يؤذن بليل ومن البديهي انه اذا علم ذلك فيكون اذانه اشارة على عدم دخول الفجر وعلى ان الوقت قريب الى السحر فليس بمضل بل هو نافع فلا يكون بين هذه الطائفة وبين الطائفتين تعارض اصلاً بل تؤالف كامل وانما اطببنا الكلام فى المقام لان شيخ فقهاءنا (قده) قد اصر فى جواهره على نفي ظهور اخبار الباب فى ان اذان ابن ام مكتوم كان عن عمد وعلى انها ليست ظاهرة فى مشروعية الاذان قبل الفجر، طلقاً فاردنا كشف النقاب عن ذلك (والاذان على الاشهر) الذى استقر عليه الفتوى وادعى عليه الاجماع بعبارات ضخمة فى المعبر مذهب

السبعة ومن واليهم او تابعهم (١) وفي الذكرى عليه عمل الاصحاب وفي المسالك عمل الطائفة وفي المدارك مذهب الاصحاب لا اعلم فيه مخالفاً (ثمانية عشر فصلاً التكبير اربع و الشهادة بالتوحيد ثم بالرسالة ثم يقول حي على الصلوة ثم حي على الفلاح ثم حي على خير العمل و التكبير بعده ثم التهليل كل فصل مرتان و الاقامة فصولها) على المشهور المنسوب في المعتبر الى مذهب السبعة من فقهاءنا و من تبعهم وفي الذكرى الى عمل الاصحاب وفي المسالك الى عمل الطائفة وفي محكى المنتهى الى علمائنا وعن التذكرة عندنا (مشنى مشنى و يزداد فيها) بين حي على خير العمل و بين التكبيرين (قد قامت الصلوة مرتين و يسقط من التهليل في آخرها مرة واحدة) وعن الشيخ (قد ه) في العدة ان الشيعة مختلفون في فصول الاذان و الاقامة وفي النهاية انه قد روى ان الاذان و الاقامة سبعة و ثلثون فصلاً يضيف الى ما ذكرناه التكبير مرتين في اول الاقامة و قد روى ثمانية و ثلثون فصلاً يضيف الى ذلك لا اله الا الله مرة أخرى في آخر الاقامة و قد روى اثنان و اربعون فصلاً يضيف الى ذلك التكبير في آخر الاذان مرتين و في آخر الاقامة مرتين فمن عمل على احدى هذه الروايات لم يكن مأثوماً و في المصباح انه روى سبعة و ثلثون فصلاً يجعل في اول الاقامة اربع مرات و روى اثنان و اربعون فصلاً فيكون التكبير اربع مرات في اول الاذان و اخره و اول الاقامة و آخرها و التهليل مرتين فيهما انتهى و قد ذكر الصدوق (ره) في الفقيه خبر ابي بكر الحضرمي و كليب الاسدي الآتي الظاهر في كون كل من الاذان و الاقامة ثمانية عشر فصلاً ثم قال هذا هو الاذان الصحيح لا يزداد فيه و لا ينقص منه فان ظاهره

(١) السبعة هم الشيخان و الصدوقان و القديمان و السيد (قد هم) و لاجل اختلاف مسالكهم الاصولية في العمل بالاخبار قلما يتفق توافق آرائهم الفقهية في مسألة فكنى بذلك عن مفروغية الحكم لدى القدماء و في مفتاح الكرامة مذهب الشيعة و اتباعهم و الظاهر انه غلط لعدم مناسبة جملة و اتباعهم بعد - الشيعة .

العمل بظاهر الخبر حتى في الاقامة فتأمل وعن السيد (قده) في بعض كتبه ان الاذان والاقامة مشني مشني وعن ابن الجنيد انه اذا افرد الاقامة عن الاذان ثنى لا اله الا الله في آخرها وان اتى بها معه فواحدة انتهى هذا بحسب كلمات القدماء واما المتأخرون ففي المفاتيح ان فصول الاقامة كالاذان ثمانية عشر وذكر الوحيد البهبهاني (قده) في شرحه ان جماعة من العلماء في زماننا قائلون بتثنية التهليل في آخر الاقامة فقد ظهر من ذلك وجود الخلاف في فصول الاذان والاقامة بين الشيعة من زمن الصدوق (ره) الى زماننا هذا وان الشهرة المحققة في المسئلة ليست بعنوان الاعراض عن الروايات المخالفة لذلك ضرورة عمل جملة من الاصحاب بها وعليه فان اقتضى الجمع الدلالي بين الروايات في نفسها تعدد مراتب الاستحباب من جهة استحباب اصل الاذان والاقامة ومحكومية ظاهر المشتمل على الاقل منها في عدم مشروعية الزائد بنص المشتمل على الاكثر في المشروعية و ظاهر المشتمل على الاكثر في عدم مشروعية الاقل بنص المشتمل على الاقل في المشروعية لم يكن مانع عن ذلك من الاجماع ونحوه وبعد ذلك نقول استدلال المشهور بامور الاول الاجماع وقد عرفت خلافه الثاني التعاهد ففي مفتاح الكرامة ان الشيعة في الاعصار والامصار في الليل والنهار في المجامع والجوامع ورؤس المآذن يلهجون بالمشهور فلا يصفى بعد ذلك كله الى قول القائل بخلاف ذلك انتهى وقد ايد هذا التعاهد في صباح الفقيه بقضاء العادة في مثل الاذان والاقامة بضبط فصولهما من المصدر الاول خصوصاً بعد وقوع الخلاف بينهم وبين المخالفين الموجب لمزيد الالتفات وشدة الاهتمام بالضبط انتهى وفيه ان هذا التعاهد منقطع الآخر لشهادة التاريخ والضرورة بعدم حرية الشيعة في الازمنة القديمة سيما زمن الباقرين عليهما السلام الذي هو زمان صدور هذه الروايات بحيث يتمكنون من اعلان التشيع فضلاً عن اعلان الاذان في المآذن بهذه الكيفية المعهودة في الازمنة المتأخرة التي هي خلاف مذهب العامة المتفقين على سقوط حى على خير العمل وقيام الصلوة خير من النوم مقامه وكون التهليل مرة واحدة في الاذان

و العجب من صاحب مفتاح الكرامة (قده) حيث ادعى هذا التعاهد مع نقله (قده) قبل ذلك كلام الشيخ (قده) فى العدة من ان الشيعة مختلفون فى فصول الاذان والاقامة ففى هذه المسئلة ينحصر الدليل بالاخبار الثالث صحيح (١) اسماعيل بن جابر الجعفى قال سمعت ابا جعفر (ع) يقول الاذان والاقامة خمسة وثلثون حرفاً فعد ذلك بيده واحداً واحداً الاذان ثمانية عشر حرفاً والاقامة سبعة عشر حرفاً فان الفصول المتوسطة من الاذان والاقامة اتفاقية لاخلاف فيها نصاً وفتوى انما الخلاف فى الاول و الآخر منهما كما ان وجود قد قامت الصلوة مرتين فى الاقامة بين حى على خير العمل و بين التكبير اتفاقية بين الشيعة فدلالة الصحيحه على عدد فصولهما واضحة واجمالها من حيث المعدود يرتفع بالقرائن الخارجية القطعية الكاشفة عن ان ثمانية عشر فصول الاذان لا بد وان تكون بتربيع التكبير فى اوله و ثنية ذلك فى آخره و سبعة عشر فصول الاقامة لا بد وان تكون بثنية التكبير فى اولها و آخرها و قيام قد قامت الصلوة مرتين بين حى على خير العمل و بين التكبيرين مقام التكبيرتين فى اول الاذان و وحدة التهليل فى آخرها فالصحيح بضميمة القرائن الخارجية تام الدلالة على مذهب المشهور لظهوره بقريئة الكون فى مقام القاء الضابط فى عدم مشروعية الحرف الثامن عشر فى آخر الاقامة و قد استدلل لحذف التهليل مرة من آخر الاقامة علاوة عن الصحيح المزبور بروايات منها ما عن الفقه الرضى من حذف ذلك و منها ما عن دعائم الاسلام كذلك و قد عرفت مراراً قصور ما فى هذين الكتابين عن اثبات حكم شرعى لعدم كون الاول كتاب حديث و كون اخبار الثانى مرسله و عدم انجبارها بالعمل بعد عدم كونه فى متناول الفقهاء و منها مصحح معاذ بن كثير عن ابي عبد الله (ع) قال اذا دخل الرجل المسجد و هو لا يأت بصاحبه و قد بقى على الامام آية او آيتان فخشى ان هو اذن و اقام

(١) انما عبرنا عنه بالصحيح لعدم الاعتناء بما قيل من ان اسماعيل ضعيف بعد توثيق الشيخ و العلامة له و رواية جماعة من اصحاب الاجماع عنه فراجع ترجمته فى الرجال .

ان يركع فليقل قد قامت الصلوة لله أكبر الله أكبر لا اله الا الله بدعوى دلالة على قيام هذه الفصول الثلاثة من الاقامة مقامها حال الضرورة فيكشف عن كون التهليل فيها مرة واحدة وفيه ان المفروض في مورد الرواية حذف سائر فصول الاقامة للضرورة الخاصة اي التقية فمن الممكن ثبوتاً حذف مرة واحدة من تهليل آخرها لذلك فلا ينعقد للرواية ظهور في وحدة التهليل في الاقامة مطلقاً ولو في غير حال الضرورة او غير هذه الضرورة ومنها صحيح عبد الله بن سنان المروي في المعتبر عن ابي عبد الله (ع) انه قال الاذان لله أكبر الله أكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله وقال في آخره لا اله الا الله مرة ثم قال اذا كنت في اذان الفجر فقل الصلوة خير من النوم بعد حى على خير العمل وقل بعد الله أكبر الله أكبر لا اله الا الله ولا تقل في الاقامة الصلوة خير من النوم انما هو في الاذان بدعوى حمل الاذان فيه على الاقامة واما عدم ذكر قد قامت الصلوة فلوضوح الحال وفيه ان القرينة الداخلية وهي الامر فيها بقول الصلوة خير من النوم في اذان الصبح والقرينة الخارجية وهي اطباق العامة على وحدة التهليل في آخر الاذان وما في ذيل الخبر من النهى عن النداء بالصلوة خير من النوم في الاقامة وكون التصرف في ظهور الاذان في الرواية بالحمل على الاقامة بلا موجب كل ذلك يشهد بخلل في جهة صدور الرواية فلا تصلح لاثبات المدعى وهو عدم مشروعية التهليل مرة أخرى والحاصل ان الرواية كالنص بل هي نص في الاذان فمن الغريب احتمال حمل الاذان فيها على الاقامة وكان القوم لم ينظروا الى ما في ذيل الرواية فلم يبق مما يدل على وحدة التهليل في آخر الاقامة عدى صحيح الجعفي وفي قبالة معتبر ابي بكر الحضرمي وكليب الاسدي (١) جمياً عن ابي عبد الله (ع) انه حكى لهما الاذان فقال الله أكبر الله أكبر الله أكبر الله أكبر اشهد ان

(١) الحق ان الحضرمي حسن كالثقة لكثرة امارات الحسن في حقه وكليب قد ورد في حقه ما يدل على حسن حاله جداً فالسند لا يقصر عن الصحيح

فيما ذكره من العلل عن الرضا (ع) قال انما امر الناس بالاذان لعل كثيرة الى ان قال وجعل التكبير في اول الاذان اربعاً لان الاذان انما يبداً وغفلةً وليس قبله كلام ينسب به المستمع له فجعل الاولان تنبيهاً للمستمعين لما بعده في الاذان وبالجملة فـنفس الاذان منبهه والاولان من اربع تكبيراته منبهه في المنبه كما ان قامت الصلوة مرتين في اخر الاقامة منبهه للصلوة لشهادة مفاد قد قامت الصلوة وما ورد من انه اذا قيل قد قامت الصلوة فقد حرم الكلام وعليه فمقتضى الجمع بين هذا الصحيح وبين صحيح الجعفي مشروعية ثنية التهليل في آخر الاقامة على نحو تعدد مراتب الاستحباب وما ذكرنا ظهر انه لا تعارض بين الاخبار الدالة على تربيع التكبير في اول الاذان كمعتبر الحضرى المتقدم الذى بضمونه معتبر المعلى بن خنيس وصحيح زرارة عن ابي جعفر (ع) قال قال يا زرارة تفتح الاذان باربع تكبيرات وتختمه بتكبيرتين وتهليلتين وبين الاخبار الدالة على ثنية فصول كل من الاذان والاقامة كصحيح صفوان الجمال قال سمعت ابا عبد الله (ع) يقول الاذان مثنى مثنى والاقامة مثنى مثنى وبضمونه اخبار آخران بعد حكومة خبير العلل على الطائفة الاولى بكشفه عن ان الاولين من اربع تكبيرات اول الاذان خارجان عن الجعل الاولى مجعولان في الاذان بعنوان التنبيه تكون الطائفة الثانية لدى العرف ناظرة الى فصول الاذان والاقامة بحسب الجعل الاولى وان مقومها مثنى مثنى كما يدل عليه صحيح زرارة والفضيل بن يسار على الاصح (١) عن ابي جعفر (ع) قال لما اسرى برسول الله (ص) فبلغ البيت المعمور حضرت الصلوة فاذن جبرئيل واقام فتقدم رسول الله (ص) وصف الملائكة والنبيون خلف رسول الله (ص) قال فقلنا له كيف اذن فقال الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمداً رسول الله اشهد ان محمداً رسول الله حى على الصلوة حى على الصلوة حى على الفلاح حى على

(١) انما قلنا على الاصح لان على بن السندى الموجود فى السند ثقة على الاظهر .

الفلاح حتى على خير العمل حتى على خير العمل الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله لا اله الا الله والاقامة مثلها الا ان فيها قد قامت الصلوة قد قامت الصلوة بين حتى على خير العمل حتى على خير العمل و بين الله اكبر فامر رسول الله (ص) بلائاً فلم يزل يؤذن بها حتى قبض الله رسوله (ص) اذ الظاهر صدور هذه الفصول من الامام (ع) في مقام بيان حقيقة الاذان بقرينة ورودها جواباً لقول السائل كيف اذن وقد جعل (ع) الاقامة مثل الاذان في الفصول المزبورة بقوله (ع) الاقامة مثلها اذ مصب المماثلة بقرينة الاستثناء يعم جميع تلك الفصول لان الاستثناء دليل على عموم المستثنى منه ضرورة عدم صحة الاستثناء من المهملة فيدل الصحيح على اشتراك الاقامة مع الاذان في كون فصولهما المقومة مثني مثني غاية الامر وجود قد قامت الصلوة مرتين فيها وبعد محكومية ظهوره بما عرفت مما يكشف عن ان هذا الفصل في الاقامة منبه للصلوة يتحصل من الجمع بين مجموع اخبار الباب ان كل واحد من الاذان والاقامة ستة عشر فصلاً غاية الامر للاول منبه في اوله وللثاني منبه في آخره نعم لاشك في اجزاء تهليلية واحدة في الاقامة بملاحظة صحيح اسماعيل الجعفي و الاخبار الضعيفة المتقدمة مؤيدة بالشهرة و اما عدم مشروعية تهليلتين فيها فلاوجه له و أما الشهادة الثالثة ففي الذخيرة و أما اضافة ان علياً ولي الله و آل محمد خير البرية و امثال ذلك فقد صرح الاصحاب بكونها بدعة و ان كان حقاً صحيحاً اذ الكلام في دخولها في الاذان و هو موقوف على التوقيف الشرعي و لم يثبت انتهى و قال المجلسي الاول (قده) في شرحه الفارسي على الفقيه انه لما وصل ببحث استادنا المولى عبد الله التستري (قده) الى هذا المقام اختار كون الشهادة الثالثة بدعة و قد كان يقولها في اذانه فاعترضنا عليه بما اختاره في بحثه فاعتذر بانه المشهور بين الشيعة عملاً فلما اعتراضنا عليه بعدم مقاومة الشهرة في قبال ما ذكرت تركها فلم تزل أيام الا وقد رماه الناس بالتسنن فقلنا لـه ان ذلك واجب لاجل التقية عن الشيعة انتهى و قد ذكر الصدوق (ره) في الفقيه في ذيل خبر الحضرمي المتقدم ما لفظه هذا هو الاذان الصحيح لا يزداد فيه و لا ينقص منه و المفوضة

لعنهم الله قد وضعوا اخباراً وزادوا في الاذان محمد وآل محمد خير البرية مرتين وفي بعض روايتهم بعد اشهد ان محمداً رسول الله اشهدان علياً ولي الله مرتين ومنهم من روى بدل ذلك اشهدان علياً امير المؤمنين حقاً مرتين ولا شك في ان علياً ولي الله وانه امير المؤمنين حقاً وان محمداً وآله صلوات الله عليهم خير البرية ولكن ليس ذلك في اصل الاذان وانما ذكرت ذلك ليعرف بهذه الزيادة المتهمون بالتفويض المدلسون انفسهم في جملتنا انتهى وعن الشيخ (قده) في المبسوط فاما قول اشهد ان علياً امير المؤمنين وآل محمد خير البرية على ماورد في شواذ الاخبار فليس بمعمول عليه في الاذان ولو نقله الانسان لم يأثم به غير انه ليس من فضيله الاذان ولا كمال فصوله وفي النهاية فاما ما روى من الشاذ من قول ان عليا ولي الله وآل محمد خير البرية فمما لا يعول عليه انتهى وقد ذكر العلامة المجلسي (قده) في البحار كلام الصدوق ثم قال لا يبعد كون الشهادة بالولاية من الاجزاء المستحبة للاذان لشهادة الشيخ والعلامة والشهيد وغيرهم بورود الاخبار لها ثم ذكر كلام الشيخ في المبسوط والنهاية ثم قال ويؤيده ما رواه الشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي (قده) في كتاب الاحتجاج عن القاسم بن معاوية قال قلت لابي عبد الله (ع) هو لاء يروون حديثاً في معراجهم انه لما اسرى برسول الله (ص) راى على العرش لاله الا الله محمد رسول الله (ص) ابوبكر الصديق فقال سبحان الله غيروا كل شىء حتى هذا قلت نعم قال ان الله عزوجل لما خلق العرش كتب عليه لا اله الا الله محمد رسول الله على امير المؤمنين ثم ذكر كتابة ذلك على الماء والكرسى واللوح وجبهة اسرائيل وجناحى جبرئيل وكناف السموات والارض ورؤس الجبال والشمس والقمر ثم قال (ع) فاذا قال احدكم لا اله الا الله محمد رسول الله (ص) فليقل على امير المؤمنين فيدل على استحباب ذلك عموماً والاذان من تلك المواضع انتهى وما ذكره (قده) احسن ما قيل في المقام ولذا اقتصر صاحب الحقائق (قده) في المقام على ذكر كلامه ثم استجوده اقول اخبار الاحتجاج وان كانت ضعيفة السند اما للارسال كما في جملها أو لكون

بعض وسائط السند مجهولاً لدينا كما فى بعضها الا ان جملة منها مشتمله على مضامين عالية يقطع بعدم صدورها من غير المعصوم (ع) ومنها نفس هذه الرواية اذ جملة غيروا كل شىء لا يناسب صدورها من غير الامام (ع) وفى قوله (ع) ان الله عزوجل لما خلق العرش الى قوله و الشمس و القمر رموز الى معانى عرفانية دقيقة يقصر عن دركها افهام جملة من الخواص فكيف بالعوام فان المعصومين عليهم السلام لهم سنخان من الولاية الكلية الالهية احدهما الولاية التشريعية و هى الولاية على النفس و الاموال و الاحكام حتى ان الاحكام الشرعية مفوضة اليهم كما فى بعض النصوص و ان لم يشاؤا الا ماشاء الله ففى بعضها ان الله تعالى ادب نبيه (ص) و فوض اليه احكامه ثانيهما الولاية التكوينية اى التصرف فى الوجودات التكوينية من الاحياء و الامانة و غير ذلك و كون ازمة الوجودات طراً بيدهم و تحت سلطتهم الموهوبة من الله عزوجل و منه خروج الحمى عن بدن المريض بامرهم (ع) و قد تواتر الاخبار اجمالاً بل لفظاً بكلا سنخى الولاية الكلية الالهية لهم عليهم السلام و هناك ولاية كلية تكوينية آخري لهم (ع) ادق و ارفع من ذلك هى تاثير نفس وجوداتهم المقدسة بجميع مراتبها حتى التنزلية الواصلة الى الوجودات اللفظية نطقاً بل كتابة فى عالم الكون باذن من الله جل شأنه و لو قبل مجيئهم (ع) فى دار الدنيا و بعد رحلتهم عنها فمن تاثير وجوداتهم الخارجية شق القمر ورد الشمس و تكلم الجمادات و الحيوانات باشارتهم بل بيمنهم رزق الورى و بوجودهم ثبتت الارض و السماء و من تاثير وجوداتهم الكتبية الآثار المشاهدة من كتابة اسمائهم المقدسة من الحفظ عن السمرض و الخوف و الهموم و غير ذلك و من تاثير وجوداتهم اللفظية ما نرى من تقوى الشخص و تمكنه من الدخول فى الاعمال الشاقة المحتاجة الى قدرة كاملة بمجرد التلفظ ببعض اسمائهم و الى هذه الولاية اشير فى الرواية بكتابة محمد رسول الله (ص) على امير المؤمنين (ع) على العرش و الماء و الكرسي و اللوح التى هى مظاهر قدرة الله و مجارى الامور التكوينية بل على جبهة اسرائيل و جناحى جبرئيل اللذين هما من وزراء الله جل و علا فى اجراء الامور

التكوينية وكذا على اكناف السموات والارض وعلى الشمس والقمر اللذين لهما تاثير تام فى الموجودات الكونية وجود هذه الولايات لهم (ع) لاينافى ربوبية الخالق تعالى بعد كونها موهوبة منه جل سلطانه بل هو كاشف عن كمال قدرته وعظمة شأنه فليست فيه شائبه الغلو فهذه المضامين شاهد صدق على صدور هذه الرواية فالشهادة بالولاية فكيف بامرة المؤمنين لمثل على (ع) محبوبة لله تعالى قطعاً وعموماً فى جميع الاوقات وخصوصاً بعد الشهادة بالرسالة بلحاظ ان هذين الوجودين الشريفين النبوى والعلوى صلى الله عليهما وآلهما قد كانا مقرونين بل متحدين من بدو الخلقه لقوله (ص) أنا وعلى من نور واحد او شجرة واحدة او غير ذلك من التعبيرات الكثيرة الواردة منه (ص) وفى عالم الولاية التشريعية من حيث السفارة عن الله تعالى وفى عالم الولاية التكوينية من حيث ألتاثير فى عالم الكون لكتابة اسمهما على العرش والكرسى واللوح والملائكة والسموات والارض ورؤس الجبال والشمس والقمر كما دلت عليه أخبار كثيرة منها خبر الاحتجاج المتقدم وفى عالم القيمة من حيث الشفاعة وغير ذلك من الشئون كما دلت عليه الادلة القطعية وان شئت قلت هما مصاحبان من لام لله الى نون راجعون فليكونا مقترنين فى عالم التسمية والشهادة فلنعم ما قال المحدث الجزائرى (قده) من انه لاينبغى الفصل بين محمد وآله بلفظة على فيقال وعلى آل محمد بل يقال وآل محمد وبالجملة محبوبة الشهادة بالولاية مطلقاً مما لاينبغى الارتياح فيه وليس ذلك من الغلو فى حق الائمة (ع) ابدأ وانما الغلو هو الاعتقاد بالالوهية لهم (ع) فاسناد الصدوق (ره) ناقلى اخبار ذلك الى الغلو لعلة لا بتلايه (قده) فى زمانه بجماعة من القائلين بالوهية على (ع) فخاف من ارخاء عنانهم بتجيز الشهادة فى الاذان وقوعهم فى الافراط فذلك اوجد فيه (قده) حالة نفسانية اوجبت رمى الراوى للشهادة فى الاذان بالغلو كما انه (قده) وارباب مسلكه كالغضائرى واضرابه رموا جماعة من الفضائليين من الرواة كيونس واصحابه من اليقطينى وغيره بالغلو فوصفوا اخبارهم بالضعف ولم ينقلوا غالباً ما يتعلق بمناقبة آل محمد عليهم السلام ولاجل

ذلك ترى ان اخبار المعارف ومناقب المعصومين (ع) و معاجزهم و تواريخهم فى غاية القلة فمن الممكن ثبوتاً ان يكون الفضائلون قد رووا اخباراً صحيحة دالة على الشهادة الثالثة فى الاذان والاقامة لكنهم قد س سرهم لرميهم هؤلاء بالغلو طرحوها ولم ينقلوها اليـنا مع ان الشهادة لعلـى (ع) بامرة المؤمنين ولآل محمد بخير البرية ليس فيها شائبة الغلو فالقائلون بمثل ذلك لم يكونوا قائلين بالوهية الائمة (ع) بل ولا بأقل مما يعتقدـه كثير من علماء الشيعة فى الازمنة المتأخرة فى حق الائمة (ع) وقد ورد الخبر بوثاقـة يونس وحسن حاله نظير أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم دينى قال نعم فلا اعتداد بـرمى هؤلاء بالغلو والعجب ان مثل الصدوق (ره) يصرح فى كلامه المتقدم بانه لاشك فى ان علياً ولى الله وانه أمير المؤمنين حقاً وان محمداً وآله (ص) خير البرية ومع ذلك يرمى رواية ذلك فى الاذان بالغلو والحاصل ان الصدوق (ره) وان كان عظيم الشأن فى فن الحديث فقد كان شيخاً للاجازة فى سن خمس وعشرين وكثرة مشيخته بحد لم يصل اليه احد من علماء الاسلام وله ثلثائة مؤلفـه له حق عظيم على مذهب الشيعة و اخبارهم لكن فنه الحديث فلا ينافى عدم توغله فى فن الكلام ان قد عد منكر سهوالنبي (ص) غالباً فكيف بالفـضائلين من الرواة فلا يعتنى بما صنعه هو وزملائه من رمى امثال هؤلاء بالغلو فبـعد امكان ورود روايات صحيحة عن الائمة (ع) فى الشهادة الثالثة غير واصله بايدىنا واستفادة محبوبيتها عموماً فى جميع المواقع وخصوصاً فيما بعد الشهادة بالرسالة من الادلة نلتزم برجحان الاتيان بها فى الاذان والاقامة بقصد القرية المطلقة وليس ذلك بدعة فان الاخبار الواردة فى البدعة على ما ذكرها فى الوافى وعقد لها باباً مستقلاً وان كانت مستفيضة لكن الذى يدل على تفسير البدعة منها منحصر فى موثق محمد بن مسلم وفيه انما بدو وقوع الفتن اهواءً تتبع واحكام تبتدع يخالف بها كتاب الله الى ان قال ولكن يؤخذ من هذا وضعت ومن هذا وضعت فيمزجان فيجيثان معاً اذ الظاهر ان قوله (ع) يخالف بها كتاب الله تفسير للبدعة وان ابـيت فالبدعة من كل شىء بحسبه بعد ما كان معناها

لغة الشيء الحديث فالبدعة من اللباس احداث طرز جديد وهكذا بحسب الطعام وغيره فهي بحسب الشرع احداث حكم غير موجود فى الشرع والاتيان بهذا الحكم المخترع بعنوان الحكم الشرعى وهذا مساوق مع العلم بعدم وجوده فى الشرع فهو اخص من التشريع الذى يكفى فيه الاسناد الى الشرع مع الشك فى انه مشروع ام لا ومن المعلوم ان الشهادة بالولاية فى الاذان والاقامة ليست من هذا القليل فليست بدعة قطعاً وان ذهب اليها بعض القاصرين من ابناء زماننا واحتمال كونها تشريعاً مع انه خلاف ما عرفت من استفادة محبوبة ذلك من الادلة عموماً وخلف فرض الاتيان بها بقصد القرية المطلقة دون الجزئية وغير متصور فى الاذان الاعلامى الذى ليس بعبادة مدفوع بالاصل واحتمال الحرمة الذاتية مضافاً الى ما عرفت مدفوع بالبراءة فلم يبق ما يصلح مانعاً عن محبوبة الشهادة الثالثة فى الاذان والاقامة واما قصد الجزئية فهو اولاً غير معتبر فى المركبات الشرعية الارتباطية بالمعنى المنافى مع الكلام كالصلوة فضلاً عن غير الارتباطية بهذا المعنى كالاذان والاقامة مضافاً الى انه مغفول عنه غالباً لدى العوام الذين يلهجون بها فى اذانهم واقامتهم ضرورة انهم يأتون بالاذان والاقامة قريباً بحسب ارتكازهم المتخذ من فتوى مجتهدهم ومع هذه الغفلة كيف يتمشى منهم قصد الجزئية ولو سلم التمشى فهو مع عدم التفاتهم الى كونه تشريعاً غير قادح فى قرينه فعلهم فهو نظير سائر ما يذكرونه بين فصول الاذان والاقامة مثل جل جلاله بعد الشهادة بالتوحيد او صلى الله عليه وآله بعد الشهادة بالرسالة أو مطلق الذكر والدعاء الجائر بالاتفاق بين الفصول وأما الخواص الملتفتون الى ذلك فلاداعى لهم الى قصد الجزئية بعد كفاية قصد مطلق المحبوبة فتلخص ان رجحان الشهادة بالولاية بعد الشهادة بالرسالة فى الاذان والاقامة عقلاً وشرعاً مما لا ينبغى الارتياح فيه وأما جزئيتها فيمكن دعوى اخذ الرواية عن الناقلين كالصدوق والشيخ والشهيد (قدم) حيث اعترفوا بوجودها فى شواذ الاخبار وطرح درايتهم من

اسناد ذلك الى الوضع والبدعة ولا يضر ضعف السند فيها بعد وجود قاعدة التسامح في ادلة السنن الا ان الانصاف عدم امكان اثباتها بما ذكر ان بعد اعتراف ناقلها كالصدوق (ره) بوضع تلك الاخبار ينتفى احتمال البلوغ المأخوذ عنواناً في موضوع ادلة التسامح فالتمسك لاثباتها بقاعدة التسامح سالبة بانتفاء الموضوع تنبيه صرح جماعة من الاصحاب بجواز التقصير في الاذان والاقامة في الضرورة والسفر والتقصير فيهما اصطلاحاً روائياً له معنيان احدهما الاكتفاء بالاقامة كما كان مضمون صحيح صفوان بن مهران المتقدم فسي مبحث استحبابهما ثانيهما الاتيان بكل فصل من فصولهما مرة واحدة وهذا محل البحث في المقام فيدل عليه بالنسبة الى حال الضرورة كالاستعجال ونحوه صحيح ابي عبيدة الحذاء قال رأيت ابا جعفر (ع) يكبر واحدة واحدة في الاذان فقلت له لم تكبر واحدة واحدة فقال لا بأس به اذا كنت مستعجلاً وربما يقال بان التعبير بواحدة اشارة الى كون جميع الفصول واحدة لكنه غير صحيح ان الواحدة بمعنى المرة فالعموم لجميع الفصول لا بد وان يستفاد من عدم القول بالفصل والا فالرواية ظاهرة في خصوص التكبير واما العموم من حيث الاقامة فيستفاد إما من حمل الاذان في الرواية على الاعم او من عدم القول بالفصل والامر فيه سهل وبالنسبة الى حال السفر خبر يزيد بن معاوية عن ابي جعفر (ع) قال الاذان يقصر في السفر كما تقصر الصلوة الاذان واحداً واحداً والاقامة واحدة والمراد بالاذان فيه بقريته تفسير التقصير فيه بتوحيد كل من الاذان والاقامة هو الاعم منهما وخبر نعمان الرازي قال سمعت ابا عبد الله (ع) يقول يجزيك من الاقامة طاق طاق في السفر (والترتيب) بين فصولهما بل بينهما على ما تسالم عليه الاصحاب (شرط في صحة الاذان والاقامة) فهنا بحثان احدهما في الترتيب بين فصول كل منهما ثانيهما في الترتيب بين نفسيهما اما البحث الاول فالحق اشتراط الترتيب بين الفصول في صحتها حتى حال النسيان بمعنى انه لو قدم أو أخر بعضها على بعض ولو سهواً رجع الى موضع الاخلال واعد الى آخر الفصول بحيث يتحفظ معه الترتيب ويدل عليه اخبار مستفيضة منها صحيح

زرارة عن ابي عبد الله (ع) قال من سهى فى الاذان فقدم أو أخر أعاد على الاول الذى أخره حتى يمضى على آخره حيث يدل بالمطابقة على شرطية الترتيب بين فصول الاذان حتى مع السهو والنسيان وبالملازمة على عدم اعتبار الموالات الحقيقية ام عرفية بين تلك الفصول اذ مقتضاه انه لو قدم الشهادة على التكبير الثانى سهواً ثم تذكر فى آخر الاذان رجع فأتى بالتكبير الثانى ثم بياتى الفصول مع ان هذا المقدار من الفصل الزمانى الواقع بين التكبير الاول مع الثانى مثلاً مخل بالموالات العرفية فكيف بالحقيقية سيما بملاحظة رجحان الفصل شرعاً بين فصول الاذان وعدم الاستعجال فيها كما يأتى انشاء الله فهذا يكشف عن عدم اعتبار الموالات مطلقاً بين الفصول كما هو مقتضى القاعدة فى كل شرط لم يثبت قيده للمركب شرعاً نعم الموالات بمعنى عدم الفصل الماحى لصورة الاذان عرفاً اى المخل بصدق عنوانه على الاذكار الخاصة معتبرة عرفاً بمقتضى نفس ادلة الاذان الا ان يثبت بدليل تعبدى عدم اخلال مثله بحقيقة الاذان ومنها مرسل الصدوق (ره) قال قال ابو جعفر (ع) تابع بين الوضوء كما قال الله عزوجل ابدء بالوجه ثم باليدين ثم امسح الرأس والرجلين الى ان قال وكذلك فى الاذان والاقامة فابدء بالاول فالاول فان قلت حتى على الصلوة قبل الشهادتين تشهدت ثم قلت حتى على الصلوة وقد عده المجلسى الاول (قده) فى شرحه على الفقيه صحيح زرارة الذى رواه عنه الصدوق (ره) بطرق صحيحة حيث قطع الكلينى (قده) بين فقرته فذكر فقرته الاولى فى باب الترتيب فى الوضوء وفقرته الاخيرة فى باب الاذان والاقامة وذكره الصدوق (ره) بفقرته فى باب حد الوضوء وكيف كان فربما يقال بظهور تابع بين الوضوء فى اعتبار الموالات بين افعال الوضوء لكنه محكوم بذيل الفقرة الاولى بالنسبة الى نفس افعال الوضوء وذيل الفقرة الثانية بالنسبة الى فصول الاذان والاقامة الأمر باعادة الفصل الذى أخره فى موضعه ثم اعاده الفصل الذى قدمه بعد ذلك فان هذين الظهورين مؤكداً لظهور تابع كظهور ابدء بالاول فالاول فى الترتيب دون الموالات وبالجملة فلهذا الصحيح مدلولان مطابقى والتزامى كما فى سابقه ومنها

موثق عمار الساباطى قال سئلت ابا عبد الله (ع) او سمعته يقول ان نسي الرجل حرفاً من الاذان حتى ياخذ فى الاقامة فليمض فى الاقامة وليس عليه شىء^٤ فان نسى حرفاً من الاقامة عاد الى الحرف الذى نسيه ثم يقول من ذلك الموضع الى آخر الاقامة الحديث فان الترتيب عبارة عن وقوع وجود بعد وجود آخر فكما ان تقديم شىء^٥ او تأخيره عن موضعه بخل بذلك كذلك نسيانه فى موضعه فهذا الموثق يدل على اعتبار الترتيب بين فصول كل من الاذان و الاقامة غاية الامر ظاهره التفصيل بين التذکر قبل الدخول فى الاقامة فالترتيب حينئذ شرط فى الصحة ويلزم الرجوع و التدارك و بين التذکر بعد ذلك فالترتيب حينئذ غير معتبر اصلاً ويعارضه من هذه الجهة موثق آخر لعمار الساباطى انه قال سئل ابو عبد الله (ع) عن رجل نسى من الاذان حرفاً فذكره حين فرغ من الاذان و الاقامة قال يرجع الى الحرف الذى نسيه فليقله و ليقل من ذلك الحرف الى آخره و لا يعيد الاذان كله و لا الاقامة اذ ظاهره كون الترتيب شرطاً للصحة مطلقاً حتى اذا تذكر بعد الفراغ من الاقامة فكيف بما اذا دخل فيها لكن مقتضى الجمع الدلالى بينهما عرفاً هو الحمل على تعدد مراتب المطلوبة فى الترتيب بالنسبة الى التذکر بعد الدخول فى الاقامة و ان المضى و عدم التدارك حينئذ جائز فالترتيب فى هذه الصورة شرط فى الكمال دون الصحة لكن الرجوع و التدارك مستحب فهو اولى قضاءً لدرك فضيلة الاذان التام نظير ما قدمناه فى نسيان الاذان و الاقامة اذا تذكر فى الصلوة و من هنا ظهر فساد ما اورد على كل من الموثقين حيث اورد على الاول بان مقتضاه وجوب المضى بمجرد الدخول فى الاقامة و عدم جواز تدارك الترتيب بعد ذلك مع انه خلاف مقتضى موثقه الآخر و قد عرفت جوابه و ان مقتضى الجمع الدلالى العرفى بينهما الحمل على تعدد مراتب المطلوبة و اورد على الثانى بان مقتضاه من جهة النهى فيه عن اعادة الاذان كله و الاقامة عدم اعتبار الترتيب بين نفسيهما مع انه معتبر كما سيأتى و يدفعه ان اعتبار الترتيب بينهما لو قلنا به بالتقريب الآتى فانما هو فى غير مورد النسيان الذى نطق به الموثقة و ان شئت قلت ان عدم اعتباره فى مورد النسيان حكم خاص فى مورد

خاص ثبت بدليل تعبدى هو نفس هذا الموثق فهو مخصص لتلك الكبرى على القول بها
 فعلم مما ذكرنا مطالب الأول اعتبار الترتيب بين فصول كل من الاذان و الاقامة مطلقاً حتى
 حال السهو الثانى عدم اعتبار الموالاة بينها حتى العرفية مالم يوجب عدمها محال الصورة
 النوعية الثالث كون الترتيب شرطاً لصحة الاذان الى ما قبل الدخول فى الاقامة و لكما له بعد
 ذلك فى صورة النسيان الرابع عدم لزوم اعادة جميع الاذان ولا الاقامة بنسيان بعض فصوله
 الخامس عدم اعتبار الترتيب بين الاذان و الاقامة لدى النسيان ولو على القول به فى غيره
 وربما يقال كما فى مصباح الفقيه بكون الموثق الاول مسوقاً لبيان الحكم التكليفى اعنى دفع
 توهم وجوب تدارك الاذان بعد الاخذ فى الاقامة دون الحكم الوضعى اعنى تصحيح
 الاذان المنسى بعض فصوله لكنه خلاف ظاهره من وجهين احدهما جهة السؤال اذ
 الظاهر من قوله نسي الرجل حرفاً من الاذان حتى يأخذ فى الاقامة ان السؤال انما هو
 عن حكم الخلل الواقع فى الاذان من ناحية نسيان حرف منه لا عن اصل وجوب تدارك
 الاذان وعدمه ثانيهما الحكم الصادر من الامام (ع) اذ الظاهر من قوله (ع) وليس عليه
 شيئاً تصحيح الاذان من قبل ذلك الخلل لاعدم وجوب تدارك اصل الاذان فالسؤال و
 الجواب معاً ظاهران فى الحكم الوضعى دون التكليفى و بعد ذلك لا يجدى مجرد احتمال
 سوقه لبيان الحكم التكليفى ثبوتاً و أما البحث الثانى فلا خلاف ظاهراً فى اعتبار الترتيب بين
 الاذان و الاقامة فى الجملة و ادعى جماعة الاجماع عليه قال فى الجواهر و كذا يشترط
 الترتيب بين الاذان و الاقامة نفسيهما فمع نسيان حرف من الاذان يعيد من ذلك الحرف
 الى الآخر للاجماع بقسميه و الاصل و التأسى اذ هو الثابت من الادلة بل يمكن دعوى
 القطع باستفادته من تصفح النصوص انتهى و المراد بالاصل لا بد و ان يكون اصالة
 العدم بالنسبة الى الحكم التكليفى اعنى مشروعية الاذان و الاقامة بغير هذا الترتيب
 الخاص كما فسره به هو (قده) بالنسبة الى الترتيب بين فصولهما لا بالنسبة الى الحكم
 الوضعى اعنى شرطية الترتيب اذ مقتضى الاصل فيها عدم جعل فتقريب الاصل عليها هذا

انه بعد ما ثبت بالنص كاطلاقات اذن و اقام او اذن و اقم او نحو ذلك و الاجماع و التأسى بل السيرة العملية من المتشعبة مستمرة الى زمن المعصومين (ع) بل الى معراج النبي (ص) الذى اذن فيه جبرئيل ثم اقام مشروعية الاذان و الاقامة حال الجمع بترتيب خاص هو تأخر الاقامة عن الاذان فاذا شكنا فى مشروعيتها جمعاً مع تأخر الاذان عن الاقامة فالاصل عدم المشروعية و لا يمكن تقريب الاصل بغير هذا النحو لان اصلها الاحتياط و البرائة مخصوصتان بالتكاليف الالزامية كالمحرمات و الواجبات فلا مجرى لهما فى المستحبات كالاذان و الاقامة و الاصل بالنسبة الى الحكم الوضعى ينتج عكس مطلوبهم اذ مقتضى الاصل فى كلما شك فى قيديته فى مورد كالترتيب فى مورد الاذان و الاقامة هو عدم جعله قيداً فينحصر تقريب الاصل المنتج لاعتبار الترتيب فيما ذكر و مفاد هذا الاصل لا يزيد على مفاد سائر الادلة التى اقاموها لذلك من اطلاق الامر بالاذان ثم الاقامة و الاجماع و حكاية عمل المعصومين (ع) حتى جبرئيل (ع) فى معراج النبي (ص) و التأسى بهم (ع) و السيرة و ذلك لان القدر الثابت من تلك الادلة كما اشرنا اليه فى طى تقريب الاصل انما هو مشروعية الاذان و الاقامة بترتيب خاص حال الجمع بينهما فهى متضمنة لهذا العقد الايجابى قاصرة عن التضمن لعقد سلبى يفيد عدم مشروعيتها بغير ذاك الترتيب مطلقاً حتى فى غير حال الجمع فغاية ما ثبت تلك الادلة باسرها اصلاً أم غيره انما هو الحكم التكليفى اعنى عدم شرع الاذان و الاقامة و عدم الامر بهما حال الجمع بغير الترتيب المذكور و أما الحكم الوضعى اعنى كون الترتيب بينهما شرطاً فى قوام مهية كل منهما شرعاً كاشتراط صحة الاذان بان يسبق الاقامة و اشتراط صحة الاقامة بان تترتب على الاذان او ان يلحقها الاذان فتلك الادلة باجمعها قاصرة عن افادته و الترتيب الذكرى الموجود فى الادلة اللفظية لا يصلح بمجرد ثبات الترتيب الوضعى لانه اعم منه كما لا يخفى نعم قد استدل الائمة (ع) بالترتيب الذكرى فى بعض الآيات كآية الوضوء للترتيب الوضعى لكنه فى مقام تعليم الاحتجاج مع العامة و ليس فى البين دليل آخر يدل على الترتيب و بالجملة

فكما ان الطلب المتعلق بالاذان و الاقامة ليس بارتباطى لجواز الاقتصار على الاقامة كما
عرفت سابقاً فكذلك المطلوب بذلك الطلب ليس بارتباطى اعنى نفس مهية الاذان و مهية
الاقامة لعدم ما يدل على شرطية الترتيب بينهما فى قوام مهية كل منهما و عليه فلو تصدى
احد لامثال الامر المتعلق بالاقامة اما للغفلة عن الاذان بالمرّة او لعدم ارادة امتثال امره
راساً اخذاً بالرخصة الشرعية التى بها قوام المستحب او مع قصد الاتيان به بعد ذلك لكن
لابنحو يوجب التشريع كان يقصد الاتيان به بعد ذلك رجاءً فاتى بالاقامة تامة فقد صحت
الاقامة جزماً لوقوعها على طبق امرها و المفروض عدم ارتباطيتها طلباً و مطلوباً فليس لها
محل خاص من حيث السبق و اللحق مع الاذان كى يتوهم عدم وقوعها فى محلها و هذا
هو مراد صاحب مصباح الفقيه (قده) من وقوعها صحيحة فلو بداله بعد ذلك امتثال الامر
المتعلق بالاذان لو كان من اول الامر غافلاً أو غير قاصد لامثال امره بل للاخذ باستحبابه
او قصد الحاقه بالاقامة رجاءً لو كان من اول الامر متعمداً فى تقديم الاقامة فلا يعقل تاثير
لحقوق الاذان فى ابطال الاقامة و قلبها عما وقعت عليه من الصحة فما فى الجواهر حيث
قال فمن اقام عازماً على الاقتصار عليها ثم بداله بعد فراغها الاتيان بالاذان و جب عليه
اعادة الاقامة ان كان قد اراد حوز الفضيلتين و الا اقتصر على الاذان و كان كالمصلى به
ابتداءً بلاقامة كما هو واضح انتهى فى غير محله ان ظاهر قوله و كان كالمصلى به الخ بطلان
الاقامة السابقة بمجرد لحوق الاذان بها و قد عرفت انه بلا موجب بعد فرض عدم قيام دليل
تعبدى على كون صحة الاقامة مراعاة بان لا يلحقها اذان او مشروطه بان يسبقها اذان كما
نبه على ذلك فى مصباح الفقيه فصحة الاقامة فى الفرض مما لا ينبغى الارتياح فيه و اما الاذان
فمع قطع النظر عن اعتبار الترتيب بينه و بين الاقامة حسب فرض عدم الدليل عليه بنحو
الاطلاق يمكن استصحاب رجحانه ولو بنحو التعليق بتقريب انه لو كان قبل الاقامة لكان
راجحاً شرعاً جزماً فالآن كما كان على اشكال فى هذا الاستصحاب يأتى ومع لحاظ اعتبار
الترتيب بينهما لا مورد للاستصحاب ضرورة فوات محل الاذان عليها فاستصحاب رجحانه

سالبة بانتفاء الموضوع فدعوى ان الاذان ليس بمقلب للاقامة عما وقعت عليه من الصحة بل هو كاشف عن عدم وقوعها في محلها من جهة الاخلال بالترتيب فتكون فاسدة من هذه الجهة وهذا بخلاف الاذان اذ مقتضى استحباب مشروعيتها صحته مدفوعة بما عرفت من عدم محل خاص للاقامة لعدم ثبوت اعتبار الترتيب بينها وبين الاذان سيما لو كان المراد منه اشتراط عدم لحوق الاذان بالاقامة واما استحباب مشروعية الاذان ففيه اولا ان الشك في المقتضى لما تقدم من قصور الادلة عن اثبات مشروعية الاذان في الفرض فالشك انما هو في اصل اقتضاء جعل الاذان لشمول صورة وقوعه عقيب الاقامة وقد قررنا في الاصول عدم حجية الاستصحاب مع الشك في المقتضى وثانياً ان هذا الاستصحاب على فرض جريانه لا يثبت شرطية عدم لحوق الاذان في صحة الاقامة حتى يكشف عن بطلانها وثالثاً انه مع لحاظ اعتبار الترتيب بمعنى تقدم الاذان على الاقامة لعدم لحوقه بها غير جار لان تطبيق اطلاق دليل الاقامة خارجاً له حكومة قهرية على الاستصحاب المذكور وبدون لحاظ اعتبار الترتيب ليس له جهة اخلال بالاقامة وملخص الكلام انه بعد عدم ما يدل على اشتراط عدم لحوق الاذان بالاقامة لا يكون استحباب مشروعية الاذان كاشفاً عن بطلان الاقامة كما توهم فصحة الاقامة مما لا ينبغي الارتياح فيه واما الاذان فلا بأس بالاتيان به رجاءً بقى الكلام في جواز الاكتفاء بالاذان وحده وعدمه بعد ما عرفت جواز الاقتصار على الاقامة وحدها بمقتضى اخبار مستفيضة يظهر من صاحب الجواهر (قده) الجواز حيث قال في عبارته المتقدمة والاقتصر على الاذان وكان كالمصلى به ابتداءً بلا اقامة وقد يقرب الجواز بموثق عمار السابق بعد حمله على الموسوية لبيان تصحيح الاذان ورفع اليد عن الاقامة بقريضة اشتراط الترتيب وفيه ما ذكرنا من ان اعتبار الترتيب وان قلنا به لا ينافي عدم اعتباره في مورد النسيان كما هو مفروض الموثق فالظاهر من النهي عن اعادة الاقامة الارشاد الى صحتها فالموثق غير مسوق لبيان اصل تشريع الاذان الابتدائي بل لتصحيح الاذان من ناحية الخلل الواقعة فيه

نسياناً ولا يمكن التمسك لذلك بأخبار اعتبار الترتيب بين الاذان والاقامة لما عرفت من اختصاص مصب اعتباره بحال الجمع بينهما نعم يمكن الاستدلال على استحباب الاذان حال الوحدة بخبر الصباح بن سيابة قال قال لى ابوعبدالله (ع) لاتدع الاذان فى الصلوات كلها فان تركته فلا تتركه فى المغرب والفجر فانه ليس فيهما تقصير بتقريب ان اطلاق المنع عن الترك شامل لصورة ترك الاقامة سيما على القول باستحبابها ودعوى ان الخبر مسوق لبيان تأكد استحباب الاذان قبل الاقامة فى خصوص المغرب والصبح بعد جعل الاقامة مفروغاً عنها ولذا لم يذكرها فى العبارة مدفوعة بان ذلك تصرف فى ظاهر الرواية بلا موجب لامكان التحفظ على ظاهرها من استحباب الاذان وحده فى جميع الصلوات وكون ذلك الاستحباب أكد فى خصوص المغرب والصبح فالاقوى وفقاً لجماعة من الفقهاء (رض) جواز الاكتفاء بالاذان وحده كالاقامة ويستحب فيهما سبعة اشياء الاول ان يكون مستقبل القبلة) حالهما اما فى الاذان فغن جماعة دعوى الاجماع عليه وربما يكسفى بذلك للتسامح لان الشهرة القدامية مسلمة والظاهر عدم افتائهم بالاستحباب الا لاجل دليل ومن ذلك يتحقق عنوان البلوغ المعتبر فى صيروره فتوى الفقيه موضوعاً لدلة التسامح فتامل ويمكن التمسك له بالمرسل المروى عن الدعائم عن على (ع) قال يستقبل المؤمن القبلة فى الاذان والاقامة الحديث بضميمة التسامح فيثبت بذلك الاستحباب على النحو الذى حققناه فى روايات البلوغ واما قوله (ع) خير المجالس ما استقبل فيه القبلة فقاصر عن افادة الاستحباب فى الاذان بعنوانه واما فى الاقامة فالمشهور بل ادعى عليه الاجماع استحبابه وعن جماعة كالفيد (قده) فى المقنعة والسيد (ره) فى جمل العلم والمصباح وصاحبى المراسم والوسيلة وظاهر محكى الكاتب والمقنع والنهاية وجوبه وهو مختار صاحب الحدائق مستدلاً بقوله (ع) فى خبر الشيبانى فاذا اقامت الصلوة فاقم مترسلاً فانك فى الصلوة وقوله (ع) فى خبر سليمان بن صالح وليتمكن فى الاقامة كما يتمكن فى الصلوة فانه اذا اخذ فى الاقامة فهو فى صلوة وربما يناقش فيهما كما فى مصباح الفقيه

باجمال مصب تنزيل الاقامة منزله الصلوة ويدفعه ان التنزيل بعد ما لم يكن فى المقام بلحاظ الاجزاء ضرورة تباين فصول الاقامة مع اجزاء الصلوة فلا بد وان يكون بلحاظ الشرائط واطلاقه يقتضى اطلاق مصب التنزيل من جهة جميع شرائط الصلوة التى منها الاستقبال نعم هما من جهة ضعف السند قاصران عن افادة ذلك فالاولى التمسك لاصل الاشتراط بصحيح زرارة عن ابي جعفر (ع) قال تؤذن وانت على غير وضوء فى ثوب واحد قائماً او قاعداً و اينما توجهت ولكن اذا اقامت فعلى وضوء متهيئاً للصلوة لماعرفت عند التكلم فى اعتبار الطهارة فى الاقامة من ان تطبيق عنوان التهيئاً للصلوة على المقيم ظاهر فى اعتبار شرائط الصلوة التى منها الاستقبال فى الاقامة ويؤيد ذلك المقابلة بين نفي شرائط الصلوة فى الاذان وبين الاستدراك فى الاقامة ثم اثبات بعضها كالوضوء فيها مع اعتبار التهيؤ الصلوتى للمقيم اذ التهيؤ عبارة عن جمع مقدمات الفعل وتهيئة قيد الصلوة عبارة عن احراز شرائطها فيؤل المعنى الى قوله اقم حال كونك واجداً لشرائط الصلوة فلا يصحى بعد ذلك الى دعوى اشعار الصحيحة بذلك وعدم ظهورها فيه كما فى مصباح الفقيه وفى قبال هذا الصحيح صحيح على بن جعفر عن اخيه موسى (ع) انه سئله عن الرجل يفتح الاذان والاقامة وهو على غير القبلة ثم استقبل القبلة قال لا بأس وحمله على خصوص مورد النسيان بلا موجب وخلاف اطلاق الرواية فمقتضى الجمع بين الصحيحين استحباب الاستقبال فى الاقامة وتعدد مراتب المطلوبة فيها من هذه الجهة وأما مجرد استحباب الاقامة وان باب المستحبات باب تعدد المطلوب فلا يصلح لاثبات استحباب الاستقبال وكون دخله فيها على نحو تعدد مراتب المطلوبة ضرورة ان لسان دليل مطلوبة الاستقبال فى الاقامة وهو صحيح زرارة المتقدم انما هو لسان الوضع اعنى بيان علل قوام المهية فكون طلب المهية ندياً لا يصلح لصرف هذا الظهور نعم هنا صحيح آخر لعلى بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال سئلته عن رجل يفتح الاذان والاقامة وهو على غير القبلة ثم استقبل القبلة قال اذا كان التشهد مستقبلاً للقبلة لا بأس فربما يتوهم كونه شاهداً للجمع

بين الصحيحين المتقدمين بتقييد اطلاق الاول بحال التشهد و اطلاق الثانى بغيره و النتيجة اختصاص شرطيه الاستقبال بحال الشهادات دون غيرها من فصول الاقامة لكنه فاسد لان الخبر الاول ناظر الى الافتتاح من دون استقبال فهو كالنص فى فقدان الشهادات تين للاستقبال اذ الى ذلك ان خبرى الشيبانى و ابن صالح ينزلان الاقامة منزلة الصلوة من حيث الاشتراك فى الشرائط المزبورة فلا خصوصية لبعض فصول الاقامة كالشهادتين على بعضها كحيعلات فلا بد من حمل هذا الصحيح على تعدد مراتب المطلوبة و ان استحباب الاستقبال حال التشهد أكد (و) الثانى (ان يقف على أواخر الفصول) من كل من الاذان و الاقامة بلا خلاف فيه ظاهراً بل ادعى عليه الاجماع و قيده بعض الفقهاء تبعاً لبعض القراء بما اذا كان مع القطع بالنفس دون الوصل و الدرج فى الكلام و الحق هو الاول و يدل عليه مصحح خالد بن نجيع عن الصادق (ع) انه قال و الاذان و الاقامة مجزومان و فى الفقيه فى خبر آخر موقوفان أما السند ففيه ابن ابي عمير مضافاً الى ان خالد بن نجيع معتمد و اما الدلالة فهو صريح فى محبوبية الجزم فى الاذان و الاقامة و ظهوره فى الوجوب محكوم بالاجماع على عدمه و خبره الآخر عن الصادق (ع) انه قال التكبير جزم فى الاذان مع الافصاح بالهاء و الالف و صحيح زرارة على الصحيح قال قال ابو جعفر (ع) الاذان جزم بافصاح الالف و الهاء و الاقامة حدر و هذا الحديث قد رواه الشيخ (ره) فى التهذيب عن الكلينى (قده) لكننا لم نجده فى الكافى كما شهد به جماعة كالمجلسى الاول و صاحب الوسائل (قدهما) نعم احتمل المجلسى الاول فى شرح الفقيه ان يكون الرواية عن احمد بن محمد و احتمل فى الوسائل روايته عنه من مؤلفه الآخر غير الكافى و كيف كان فالسند بحسب الظاهر حجة معتبرة و الظاهر من الجزم عرفاً بقرينة تطبيقه على الاذان و الاقامة اللذين هما اذكار خاصة هى من مقولة الكيف المسموع هو السكون و حذف الاعراب عن أواخر الفصول فيكون مصحح ابن نجيع تام الدلالة على المدعى و حيث ان حذف الاعراب اعم من القطع بالتنفس فللازمة بينهما خارجاً و دعوى

ان الاعراب فى لغة العرب انما هو لرفع الاشتباه بين الكلمات كالفاعل بالمفعول او بالعكس او نحو ذلك فحذف الاعراب عن آخر الفصول مع الوصل يوجب الاشتباه نعم حذف الاعراب مع القطع بمقدار النفس ثبت فى الادب العربى أما بدونه فهو لحن فى الكلام العربى فلا بد من القطع بمقدار النفس حال الجزم دفعاً لذلك وقد أصر على الاخير صاحب الجواهر (قده) وبه اعترض على كلام الشهيد (ره) فى الروض حيث جوز الوصل مع الجزم مدفوعةً أما اولاً فبانه ربما يجعل آخر الكلمة حال الوقف بدل الاعراب حرف علامة ذلك الاعراب نظير الالف حال الوقف على المنصوب فتقول زيد اوربما تكون الكلمة مبنية لا يفرق جزمها وغيره من حيث عدم ظهور اعراب فيها نظير ما فيه الف مقصورة كقصوى بل كثيراً ما يعرف اعراب الكلمة الاخيرة الموقوفة عليها باعراب ما قبلها وانها مفعول اذا كان ما قبلها مرفوعاً او فاعل اذا كان منصوباً فحذف الاعراب فى ذلك كلسه غير موجب للاشتباه فدعوى كون الاعراب لرفع الاشتباه وان كانت صحيحة الا ان حصول الاشتباه بحذف الاعراب غير صحيح بعد وجود قرائن كاشفة عن الاعراب المحذوف مضافاً الى ان قطع النفس ليس بمجرد كاشفاً عن الاعراب و أما ثانياً فبان للحن بمعنى تغيير اسلوب الكلمات هيئة بحذف بعض حركاتها او تبديله بغيره أو مادة بتبديل بعض الحروف ببعض على نوعين مغير للمعنى وغيره أما الاول فلا خلاف ظاهراً فى كونه لحناً و أما الثانى فتارة يعد لحناً لدى العرف العام نظير قراءة زيد بكسر الزاء والالتزام بصحة مثله مشكل وأخرى لا يعد لحناً لدى عرف خاص كقراءة جوزت مكان زوجت فى مصر وثالثة لا يعد لحناً لدى عامة اهل اللغة نظير جذب مكان جذب و الالتزام بصحة مثلهما سيما الأخير قريب و الوقف على أواخر الكلمات حال الوصل خارج عن جميع هذه الاقسام فهو ليس بلحن فى عرف خاص أو عام بدأ كيف وقد عرفت تداوله بين العرف العام نعم مقتضى القواعد التجويدية تركه لكن التجويد من الجودة عبارة عن استحسان الكلام وجوده الكلام غير دخيلة فى قوامه فلا استحسان التجويدى للكلمة بحسب اللغة العربية غير صحتها لدى عرف اهل اللغة بل الاستحسانات التجويدية من الغنة والادغام والاستعلاء

والامالة والتفخيم ونحوها لها احكام مختلفة لدى الفقهاء فبعضها كالثالثة الاولى مستحسن لديهم وبعضها كالامالة المغيرة لهيئة الكلمة غير جائز معدود من اللحن لدى جماعة وبعضها كالمذبذب بمقدار حرفين أو ازيد في مثل ولا الضالين لازم لدى بعضهم وان كان الحق خلافه كما يأتي انشاء الله في محله والحاصل انه لا دليل على دخل جميع هذه الامور واشباهها صحة أو كما لافى القرائة شرعاً وأما ما رواه المحقق الاصفهاني (قده) فى تفسيره عن على (ع) من ان الترتيل حفظ الوقوف واداء الحروف مضافاً الى ضعف سنده غير ظاهر الدلالة على المطلوب ضرورة امكان ارادة الجزم بحذف الاعراب من الوقف لا القطع بالتنفس اذ لا ظهور له عرفاً فى الاخير وعلى فرضه فلا ظهور له فى لزومه وأما ترتيب القرآن المأمور به ففيه خلاف عظيم فى تفسيره وبيان المراد منه فتلخص انه لم يقد دليل تعبدى على لزوم القطع بمقدار النفس حال حذف الاعراب عن أواخر فصول الاذان والاقامة فالحق مع الشهيد (ره) فى الروض حيث جوز الوصل فى الوقف نعم فى صحيح زرارة المتقدم المقابلة بين الجزم فى الاذان مع الحذف فى الاقامة والحد رغبة هو الاسراع فى القرائة وربما يقال كما فى الجواهر بيان حذف الاعراب مع قطع النفس الذى هو معنى الجزم حيث ينافى الحذر فالمقابلة تكشف عن اختصاص الجزم بالاذان وعدم استحبابه فى الاقامة فحاصل الرواية ان الجزم مخصوص بالاذان والحذر مخصوص بالاقامة وهذا معارض مع مصحح ابن نجيب الناص فى انها مجزمان وفيه عدم منافاة التنفس بين الفصول مع الاسراع فى القرائة خارجاً مضافاً الى ما عرفت من عدم الدليل على كون الجزم بمعنى الوقف مع التنفس فمقتضى الجمع بين الخبرين اشتراك الاقامة مع الاذان فى استحباب الجزم واختصاصها باستحباب الحذر المراد بالالف والهاء المأمور بافصاحهما فى الاخبار المتقدمة هل هو كل الف و هاء فى جميع فصول الاذان والاقامة كما هو ظاهر المجلسى الاول وصاحب المستند (قدهما) وغيرهما ام الالف والهاء فى آخر الشهادتين ومن الصلوة فى حى على الصلوة كما فى الذكرى وعن المنتهى أم هاء له كما عن الحلوى من ان المراد من الهاء هاء آله هو المرحوم المعتدس الشيخ محمد حسين والدمرحوم العلامة الشيخ غازضا النجفى ابوا محمد عفر لام .

لا هاء اشهد ولا هاء الله لانهما مبيّتان ام الالف والهاء من لفظة الجلالة فى آخر كل فصل هو فيه كما فى العروة وجوه يمكن الاستدلال للاول بصحيح زرارة المتقدم الاذان جزم بافصاح الالف والهاء بعد تنميم عمومه بالنسبة الى الاقامة ومن ناحية الملاك ضرورة ان حسن الافصاح الذى هو ملك الاستحباب فى الاذان موجود فى الاقامة فاطلاق الالف والهاء للالف والهاء من كل فصل هما فيه بضميمة عموم الملاك وقاعدة التسامح يوجب استحباب افصاحهما فى فصول كل من الاذان والاقامة فاختصاص الافصاح بالتكبير فى ظاهر مصحح ابن نجيم المتقدم لو لم نقل بكون التكبير مشيراً الى جميع الاذان غير قادم بعد وجوده فى صحيح زرارة بالنسبة الى نفس الاذان فالظاهر بمقتضى الاطلاق هو القول الاول وان كان الاحوط بمقتضى المتيقن من ذلك اختصاص الحكم بالبهات الواقعة فى أواخر الفصول واحوط منه اختصاصه بالبهات الاصلية دون المنقلبة من التاء كما فى حيعلات (و) الثالث والرابع (ان يتأنى فى الاذان ويحدر فى الاقامة) كما عن التذكرة و المنتهى عدم معرفة الخلاف فى ذلك أما الحدر فى الاقامة فلوروده فى المستفيضة منها صحيح زرارة المتقدم ومنها قوله (ع) فى صحيح معوية بن وهب واحدر اقامتك حدرًا ومنها حسنة الحسن بن السرى عن ابي عبد الله (ع) قال الاذان ترتيل (ترسيل) والاقامة حدر و ابن السرى وثقه بعض الرجاليين كالنجاشى فى بعض نسخه واما التأنى فى الاذان فلان المراد بالترتيل فى حسنة ابن السرى بقرينة المقابلة مع الحدر الذى بمعنى الاسراع هو التأنى (و) الخامس (ان لا يتكلم فى خلالهما) بمعنى كراهة التكلم فى خلال كل من الاذان والاقامة كما هو مذهب جماعة او استحباب تركه كذلك كما هو ظاهر المتن وغيره أما فى الاذان فقد استدل له بالشهرة العظيمة بين الاصحاب كما فى الجواهر وغيره مؤيداً بما عن الغنية من دعوى الاجماع على جواز التكلم فى الاذان وان تركه افضل و بان فى التكلم فوات الاقبال المطلوب فى العبادة و بمفهوم موثق سماعة قال سئلته عن المؤذن ايتكلم وهو يؤذن قال لا باس حين يفرغ عن اذانه وفيه ان الشهرة الفتوائية ليست

بحجة وكذلك الاجماع المنقول والاقبال فى العبادة ليس بمشروع و موثق سماعة مضطرب
المتن من جهة كلمة حين حيث ان الموجود فى التهذيب المخطوط الموجود عندنا حتى و
كذا فى الوافى وفى التهذيب المطبوع طبع الحجرين فى المتن و حتى فى الهامش وفى
الوسائل جعل حتى نسخة البدل لحين فلا يصلح لاثبات حين كى يدل بالمفهوم على كراهة
التكلم فى الاذان اللهم الا ان يقال بكفاية فتوى المشهور بضميمة قاعدة التسامح لما اشرنا
اليه سابقاً من وجود احتمال البلوغ فى فتوى الفقيه عند عدم وضوح المدرك كما فى المقام
فيدخل فى موضوع ادلة التسامح المثبتة لاحد العنوانين من كراهة التكلم فى الاذان او
استحباب تركه فتأمل و أما فى الاقامة فظاهر الشيخين فى المقنعة و التهذيبيين و محكى
النهاية و السيد فى محكى الجمل حرمة التكلم فيها تكليفاً و ظاهر المحكى عن الغنية
دعوى الاجماع على حرمة بما لا يجوز فعله فى الصلوة و ظاهر المحكى عن النهاية و المبسوط
و الوسيلة التفصيل فى الجماعة بين ما بعد قول قد قامت الصلوة فيحرم التكلم بغير ما يتعلق
بالصلوة من تقديم امام او تسوية صف و بين ما قبله فلا يحرم و عن بعضهم حرمة وضعاً و المشهور
هو الكراهة مطلقاً و فصل جماعة بين الجامع و المنفرد مطلقاً و طائفة بين ما قبل قول قد قامت
الصلوة و ما بعده كذلك و أما الاخبار فيمكن تنويعها على طوائف اربع الاولى المانعة عن
ذلك وضعاً مطلقاً سواءً فى الجامع و المنفرد و المختار و المضطر و ما قبل قول قد قامت
الصلوة و ما بعده كصحيح عمرو بن ابى نصر قال قلت لابي عبد الله (ع) ايتكلم الرجل فى
الاذان قال لا بأس قلت فى الاقامة قال لا و خبر أبى هرون المكفوف قال قال ابو عبد الله (ع)
يا ابا هرون الاقامة من الصلوة فاذا اتمت فلا تتكلم و لا تؤم بيدك فان أأوامر و النواهي
الواردة فى المهيات المخترعة الشرعية لها ظهور ثانوى فى الوضع فالظاهر من هذه الطائفة
بحسب الطبع الاولى لولا لحاظ الجمع بينها مع سائر الطوائف بطلان الاقامة بالتكلم
فيها الثانية المرخصة فيه كذلك و هى مستفيضة كصحيح الحلبي قال سئلت ابا عبد الله (ع)
عن الرجل يتكلم فى اذانه او اقامته فقال لا بأس و صحيح حماد بن عثمان قال سئلت

اباعبدالله (ع) عن الرجل يتكلم بعد ما يقيم الصلوة قال نعم وصحيح عبيد بن زرارة قال سئلت اباعبدالله (ع) قلت ايتكلم الرجل بعدما تقام الصلوة قال لا بأس وصحيح الحسن بن شهاب قال سمعت اباعبدالله (ع) يقول لا بأس ان يتكلم الرجل وهو يقيم الصلوة وبعد ما يقيم ان شاء فان الاول مطلق من الجهات الثلاث المتقدمة فى المانعة والآخر ناص فى الاطلاق من جهة ما قبل الاقامة وما بعدها فان اقامة الصلوة باتيان الاقامة التى هى مقدمة لها ومن هذه الجهة سميت اقامة فالخبر كالنص بالنسبة الى ما بعد قول قد قامت الصلوة و من جهة المختار والباقى نص فيما بعد الاقامة وبطريق اولى بالنسبة الى ما بعد قول قد قامت الصلوة مطلق من الجهتين الاخرين فحمل هذه الطائفة على ما قبل قول قد قامت الصلوة او على حال الاضطرار فى حد ارتكاب خلاف النص الثالثة الناصة فى الحرمة الوضعية مع الاطلاق من الجهات الثلاث كصحيح محمد بن مسلم قال قال ابوعبدالله (ع) لا تتكلم اذا اتمت الصلوة فانك اذا تكلمت اعدت الاقامة اذ تعليل النهى عن التكلم باعادة الاقامة فى صورة التكلم يجعله ناصاً فى الوضع الرابعة الظاهرة فى الحرمة التكليفية مع الاختصاص بالجماعة وبما بعد قول قد قامت الصلوة وهى مستفيضة منها صحيح زرارة عن ابى جعفر (ع) انه قال اذا اقيمت الصلوة حرم الكلام على الامام واهل المسجد الا فى تقديم امام اذ الظاهر من مادة حرم سيما بعد تعلقها بالكلام الذى ليس من المهمات المختصرة هو الحرمة التكليفية والمراد باقيمت الصلوة بقريظة ما يأتى قول قد قامت الصلوة واختصاصه بالجماعة واضح ومنها موثق سماعة قال قال ابوعبدالله (ع) اذا اقام المؤذن الصلوة فقد حرم الكلام الا ان يكون القوم ليس يعرف لهم امام فان اقامة المؤذن للصلوة انما هو بقول قد قامت الصلوة او يقيد بصحيح زرارة بناءً على ظهوره فى الاتيان بالاقامة والظاهر من الاستثناء اختصاص المورد بالجماعة ومنها صحيح ابن ابى عمير قال سئلت اباعبدالله (ع) عن الرجل يتكلم فى الاقامة قال نعم فاذا قال المؤذن قد قامت الصلوة فقد حرم الكلام على اهل المسجد الا ان يكونوا قد اجتمعوا من شتى وليس لهم امام فلا بأس ان يقول

بعضهم لبعض تقدم يا فلان و نوقش فيه سنداً بان ابن ابيعمير يروى عن حسين بن عثمان فكيف يروى حسين عنه بواسطة ابن مسكان و ان ابن ابيعمير يروى عن ابن مسكان فكيف يروى ابن مسكان عنه و ان ابن ابيعمير لا يروى عن الصادق (ع) فيكون السند مضطرباً و يدخل فى قسم المرسل و يدفع الاول ان حسين بن عثمان مشترك بين ثلثة كلهم ثقات و المرورى عنه لابن ابيعمير هو ابن شريك دون غيره و الموجود فى الرواية بحسب الطبقة هو البجلى و الثانى ان تراوى راويين قد كان امراً متعارفاً بين الرواة و ابنا مسكان و ابيعمير منهم فرواية كل عن الآخر لا بعد فيه اصلاً و الثالث ان ابن ابيعمير كثير السن و الفاصلة بين وفات الصادق (ع) و وفاته ليست بمقدار يوجب امتناع روايته عنه (ع) عادة و على ذلك فلا موجب لرفع اليد عن ظهور الخبر اثباتاً فى روايته عنه (ع) سيما بعد نقل الكليني (قده) مع كثرة دقته و ضبطه فى أمر الحديث و رجاله نظير ذلك عنه فى غير المقام نعم لقصر زمان دركته الصادق (ع) قلت رواياته عنه (ع) فالانصاف ان سند الرواية مما لا خدشة فيه و أما الجمع الدلالى بين الطوائف فمن وجوه الاول حمل المانعة على الحكم الوضعى و المرخصة على الاباحة التكليفية بقريئة الطائفة الثالثة و يدفعه ان سياق الطائفتين من حيث ورودهما فى المهيات المخترعة واحد فلو اخذ بالظهور الثانوى فى الوضع بالنسبة الى الادلة الواردة فى المهيات لا بد من حمل كل من المانعة و المرخصة على الوضع ولو اخذ بالظهور الاولى الطبيعى لها فى التكليف لا بد من حملهما معاً على ذلك فالتفكيك بين الطائفتين بلا موجب الثانى حمل المانعة على صورة الاختيار و المرخصة على الاضرار بقريئة تعيين مصعب الترخيص فى صحيح ابن ابيعمير المتقدم فى الطائفة الرابعة فى مثل تقدم يا فلان و فيه ان تقديم احد للامامة غير منحصر فى القول ضرورة امكانه بالاشارة كما فى بعض الاخبار فلا اضطرار الى التكلم مضافاً الى ان ذلك حكم خاص فى مورد خاص ثبت بدليل خاص فغاية ما يمكن دعوى استفادته منه عرفاً بعد الغاء خصوصية المورد التعدى الى التكلم بما يتعلق بالجماعة كتسوية الصف كما صرح به العلامة (قده) فى محكى المنتهى او تعليم مسائل

الجماعة او ما يتعلق بالصلوة و أما مطلق الكلام فلا فهذا الجمع بلا شاهد بل على خلافه الشاهد لما عرفت عند ذكر الاخبار المرخصة من ان حملها على صورة الاضطرار فـسـى حد ارتكاب خلاف النص من جهة التعليق على المشية فى بعضها الثالث حمل المرخصة على ما قبل قد قامت الصلوة و المانعة على ما بعده ولو بقريته الطائفة الرابعة و فيه انه خلاف تنصيب اكثر المرخصة بقوله بعد ما يقيم الرابع التفصيل بين الجامع و المنفرد وهذا على نحوين احدهما التخصيص باخراج الجامع عن اطلاق المرخصة و تخصيص مورد المانعة به ولوبقريته الطائفة الرابعة و يدفعه ان الخطاب فى تلك الاخبار شخصى فهو فـسـى المنفرد اظهر من الجامع فتخصيص المانعة بطائفتيها بالجامع تأويل بعيد بنظر العرف ثانيهما التخصيص بخروج الجامع عن منصرف ماعدى الاخيرة بالمرة و اختصاص موضوعها من اول الامر بالمنفرد فيجمع بينها بالحمل على الكراهة و اختصاص موضوع الاخيرة بالجامع و ظهورها فى حرمة التكلم تكليفاً على الجامع بعد قد قامت الصلوة بملك ادب الجماعة فهما مختلفان موضوعاً و حكماً فالاخيرة مخصوصة بباب الجماعة و ماعداها مخصوص بباب الاقامة و هذا هو مختار جماعة من المحدثين و قدماء الفقهاء و متأخريهم كالشيخ و السيد و ابن زهرة و صاحب الوافى و المحقق القمى (قده) فى الغنائم و غيرهم و يدفعه اولاً نفي البأس عن التكلم بعد الاقامة فى الجماعة فى صحيح عبيد بن زرارة المتقدم لان الاتيان بصيغة المجهول بقول السائل بعد ما تقام الصلوة و عدم اسناد الاقامة الى شخص ظاهر فى تحقق الاقامة عن غير من يسئل عن جواز كلامه و ذلك فى الجماعة فالسؤال بحسب الظاهر انما هو عن تكلم بعض اهل الجماعة بعد فراغ المؤذن عن الاقامة فنفى البأس فـسـى الجواب صريح فى جواز ذلك حاكم على ظهور الطائفة الرابعة فى الحرمة فمقتضى الجمع بينهما الكراهة و حمل صحيح عبيد بن زرارة على خصوص ما بعد قول قد قامت الصلوة و خصوص التكلم بقول تقدم يا فلان بلا شاهد بل حمل للمطلق على الفرد النادر وثانياً ان لازمه حرمة التكلم بعد قد قامت الصلوة على جميع اهل المسجد بمجرد ارادة الجماعة و هذا بعيد

لاجل المناسبات المغروسة في اذهان العرف من جهتين احديهما منافاته مع استحباب اصل الجماعة ثانيتهما كون التكلم فيما بين فصول الاقامة التي تكون بنفسها مستحبة محرماً تكليفاً وثالثاً ان لازمه خروج الطائفة الرابعة عن اخبار الباب موضوعاً وحكماً وتباينها معها وهذا خلاف سياقها الظاهر في دخل عنوان الاقامة بما هو في مرجوحية التكلم فيها فالاولى هو الجمع بين الطوائف الاربعة من ناحية الهيئة والالتزام بكراهة التكلم في الاقامة مطلقاً للجامع والمنفرد والمختار والمضطر قبل قد قامت الصلوة وبعده وفقاً للمشهور ويكره الكلام بين الاذان والاقامة في صلوة الغداة للنبي المرؤى عن جعفر بن محمد عن آبائه في وصية النبي (ص) لعلى (ع) انه قال وكره الكلام بين الاذان والاقامة في صلوة الغداة (و) السادس ان (يفصل بينهما بركعتين او جلسة او سجدة) او تسبيح او كلام او نحو ذلك مما يهدم السكون بالمعنى المقابل للاعم من القول والفعل بلا خلاف في ذلك ظاهراً أما اصل رجحان طبيعي الفصل بين الاذان والاقامة فيدل عليه مضافاً الى الاجماع صحيح سليمان بن جعفر الجعفرى قال سمعته يقول افرق بين الاذان والاقامة بجلوس او بركعتين وموثق عمار الساباطى عن ابي عبد الله (ع) قال اذا قمت الى صلوة فريضة فأذن واقم وافصل بين الاذان والاقامة بقعود او كلام او بتسبيح اذ الظاهر من الامر بالفارق والفصل فيهما محبوبة الطبيعي بما هو وكون ما ذكر بعده من باب المثال وبيان مصاديق الفصل فيكون التخيير بين كلما يهدم السكون من قول او فعل طبعياً كما يدل عليه الترديد بين المصاديق المذكورة بكلمة او في الخبرين سيما موثق عمار وبالاخص بعد ضم موثقه الآخر اليه عن ابي عبد الله (ع) في حديث قال وسئلته كم الذي يجزى بين الاذان والاقامة من القول قال الحمد لله بل هو مقتضى الجمع بين ما ذكر وبين صحيح الحسن بن شهاب عن ابي عبد الله (ع) قال لا بد من قعود بين الاذان والاقامة وصحيح البيزنطى قال قال القعود بين الاذان والاقامة في الصلوات كلها اذا لم يكن قبل الاقامة صلوة يصلحها وصحيحه الآخر عن ابي بصير عن الرضا (ع) قال سئلته عن القعدة بين الاذان والاقامة

فقال القعدة بينهما اذا لم يكن بينهما نافله الحديث فان ذكر مصاديق متعددة بـ او
التخييرية في تلك الاخبار يكشف عن كونها من باب المثال وكون المدار على طبيعى الفصل
بأى شىء حصل من كلام آدمى او ذكر او تسبيح او صلوة او غيرها واما كون الفصل مستحياً
لا واجباً فيدل عليه امور احدها الاجماع المحصل ثانيها الاخبار المرغبة فى الفصل بذكر
مثوبات اخروية له كصحيح اسحق الجريرى عن ابي عبد الله (ع) قال من جلس فيما بين
الاذان والاقامة كان كالمتشحط بدمه فى سبيل الله ومارواه ابن طاووس (قده) باسناده
عن ابن ابي عمير عن ابيه عن ابي عبد الله (ع) قال رأيت اذن ثم اهوى ثم سجد سجدتين
بين الاذان والاقامة فلما رفع رأسه قال يا ابا عمير من فعل مثل فعلى قد غفر الله له ذنوبه
كلها وقال من اذن ثم سجد فقال لا اله الا انت سجدت لك خاضعاً خاشعاً غفر الله له
ذنوبه و بضمونه خبر آخر فان ذكر الثواب يناسب الاستحباب و المناسب مع الوجوب ذكر
العقاب على تركه لكن يمكن الخدشة فى هذا الوجه بان ترتب مثوبات على بعض مصاديق
الطبيعى لا ينافى مع وجوبه واما الكاشف عن استحباب اصل الطبيعى ذكر المثوبة على
نفسه لا خصوص بعض مصاديقه وهذا مفقود فى المقام و ما خبر عيسى بن عبد الله عن ابيه عن جده
عن على (ع) قال قال رسول الله (ص) للمؤذن فيما بين الاذان والاقامة مثل اجر الشهيد
المتشحط بدمه فى سبيل الله الحديث فقد تقدم فى اول مبحث الاذان انه ذو وجهين
فيحتمل ان يراد به فيما بين اول فصل من الاذان الى اخر فصل من الاقامة و يحتمل ان
يراد به ما بعد الفراغ عن الاذان الى الشروع فى الاقامة فلا ظهور له فى خصوص الثانى
وعلى تقديره فالثواب المذكور فيه يمكن ان يكون بلحاظ نفس الاذان والاقامة لا بلحاظ
عنوان الفصل فهو على اى حال قاصر عن افادة المطلوب ثالثها صحيح عبد الله بن مسكان
قال رأيت ابا عبد الله (ع) اذن واقام من غير ان يفصل بينهما بجلوس بدعى ان اختصاص
الجلوس بالذكر من جهة انحصار مصادق الفصل حسب ملاحظة السائل فيه فهو بصد
بيان عدم الفصل بينهما ولو بتسبيح و نحوه وفيه انه حكاية فعل مجمل اذ لعله (ع) فصل

بغير الجلوس من تسبيح او صلوة فلا يصلح حاكما على ظهور الامر بالفصل فـسـى اللزوم
 فالعمدة فى رفع اليد عن هذا الظهور هو الاجماع وما ذكرنا ظهر ان موثق عمار عن
 ابي عبد الله (ع) فى حديث قال سئلته عن الرجل ينسى ان يفصل بين الاذان والاقامة
 بشيء حتى اخذ فى الصلوة او اقام للصلوة قال ليس عليه شيء وليس له ان يدع ذلك
 عمداً سئل ما الذى يجزى من التسبيح بين الاذان والاقامة قال يقول الحمد لله لا ينافى
 ذلك لان قوله (ع) ليس له ان يدع ذلك عمداً كقوله (ع) فى خبر الحسن بن شهاب
 المتقدم لا بد من قعود محمول بقريئة الاجماع على تأكد الاستحباب ولا فرق فيما ذكر بين
 الصلوات كلها لاطلاق النصوص وأما خبر زريق عن ابي عبد الله (ع) قال من السنة الجلسة
 بين الاذان والاقامة فى صلوة الغداة و صلوة المغرب و صلوة العشاء ليس بين الاذان و
 الاقامة سبحة و من السنة ان يتنفل بين الاذان والاقامة فى صلوة الظهر والعصر فلضعف
 سنده ناخذ بعقده الايجابى من استحباب الجلوس بين الاذان والاقامة فى الصبح و
 العشاءين و استحباب التنفل بينهما فى الظهرين ولكن لا نأخذ بعقده السلبى من عدم
 استحباب الاول بينهما فى الظهرين و عدم استحباب الثانى بينهما فيما عدا الظهرين لان
 غاية ما يثبت بالخبر الضعيف بمعونة ادلة التسامح انما هو الحكم الاثباتى اى الاستحباب
 لا الحكم السلبى كعدم الاستحباب و بعد ذلك فلاحاجة الى ما اتعب به صاحب مصباح الفقيه
 (قده) نفسه الزكية فى دفع التنافى بينه مع سائر اخبار الباب بقى الكلام فيما عليه المشهور
 من استثناء المغرب عن الفصل المزبور كما فى المتن بقوله (الا المغرب فان الاولى ان
 يفصل بينهما بخطوة او سكتة) وفى المعتبر بقوله ويستحب الفصل بينهما بركعتين او جلسة
 او سجدة او خطوة خلا المغرب فانها لا تفصل بين اذانيها الا بخطوة او سكتة او تسبيحة
 و عليه علمائنا و عن المنتهى و التذكرة مثله و الدليل على ذلك منحصر فى مرسل سيف بن
 عمير عن داود بن فرقد عن ابي عبد الله (ع) قال بين كل اذنين قعدة الا المغرب فان
 بينهما نفساً بناً على كون التعبير بالنفس كنايةً عن فصل ما بدعاءً او تسبيحاً و الا فلو اخذ

بظاهره لاقتضى عدم الفصل بشيء ضرورة ان تخلل نفس بين الاذان والاقامة قهرى غالباً وكيف كان فحيث عرفت ان الخبر الضعيف غير صالح لاثبات العقد السلبي لان نفسه غير حجة اصلاً و ادلة التسامح غيرناظرة الى نفي التشريع فمفهوم هذا الخبر المقتضى لعدم استحباب الفصل بالجلوس او الصلوة بين الاذان والاقامة فى المغرب غير حجة فنأخذ باطلاق ساير الاخبار المقتضى لاستحبابه فيها مضافاً الى ما فى خبر معوية بن وهب المروى عن كتاب فلاح السائل من الفصل بالجلوس وبدعاء طويل بين الاذان والاقامة فى المغرب حيث روى عن ابيه قال دخلت على ابي عبد الله (ع) وقت المغرب فاذا هو قد اذن وجلس فسمعت يذعو بدعاء ما سمعت بمثله فسكت حتى فرغ من صلوته ثم قلت يا سيدى لقد سمعت منك دعاء ما سمعت بمثله قط قال هذا دعاء امير المؤمنين (ع) ليلة بات على فراش رسول الله (ص) وهو يا من ليس معه رب يدعى يا من ليس فوقه خالق يخشى يا من ليس دونه آله يبقى يا من ليس له بواب ينادى يا من لا يزداد على كثرة العطاء الا كرمًا وجودًا يا من لا يزداد على عظم الجرم الا رحمة و عفوًا صل على محمد وآله و افعل بى ما انت اهله فانك اهل التقوى و اهل المغفرة و اهل الجود و الخير و الكرم (و) السابع (ان يرفع الصوت به اذا كان ذكرًا) للمستفيضة الدالة عليه كصحيح زرارة عن ابي جعفر (ع) انه قال لا يجزئك من الاذان الا ما اسمعت نفسك او فهمته و افصح بالالف و الهاء و صل على النبى صلى الله عليه وآله كلما ذكرته او ذكره ذاكر عندك فى اذان وغيره و كلما اشتد صوتك من غير ان تجهد نفسك كان من يسمع اكثر و كان أجرك فى ذلك اعظم و صحيح معوية بن وهب انه سئل ابا عبد الله (ع) عن الاذان فقال اجهر به و ارفع به صوتك و اذا اقمت فدون ذلك وغيرهما من الاخبار و قوله (ع) فى الاول من غير ان تجهد نفسك اشارة الى أمر اخلاقى هو التحرز عن انطباق عنوان قبيح على الاذان اذ الاجهار و الضغط فى ترفيع الصوت يوجب تكيفه بكيفية خاصة توجب تنفر الطباع و اشمزاز النفوس عن سماعه و قوله (ع) فى الثانى و اذا اقمت فدون ذلك ظاهر بقرينة المقام فى عدم استحباب رفع الصوت فى الاقامة فلا يستفاد منه

استحباب الاخفات فيها و من فوائد رفع الصوت بالاذان انه اذا كان فى المنزل يفيد كثرة الولد و ذهاب السقم فى صحيح هشام بن الحكم انه شكى الى ابي الحسن الرضا (ع) سقمه و انه لا يولد له فأمره ان يرفع صوته بالاذان فى منزله قال ففعلت فاذهب الله عنى سقمى و كثر ولدى و عن محمد بن راشد انه قال و كنت دائم العله ما انفك عنها فى نفسى و جماعة خدمى فلما سمعت ذلك من هشام عملت به فاذهب الله عنى و من عيالى العليل (و كل ذلك يتأكد فى الإقامة) بلا اشكال فى بعضها كالاستقبال و ترك الكلام فى خلالها بل و فى بعض ما تقدم على السبعة كالطهارة و القيام حيث عرفت ان الاقرب شرطيهما فيها نعم تاكد استحباب الوقف على أواخر الفصول فيها غير ثابت كما ان استحباب رفع الصوت بها فضلاً عن تاكده قد عرفت عدم ثبوته (و يكره الترجيع فى الاذان الا ان يريد الاشعار و كذا يكره قول الصلوة خير من النوم) على المشهور فى ذلك كله و تحقيق المقام ان الترجيع من الرجوع يتصور على انحاء ثلاثة الاول الترجيع فى الكيف الموجب للغناء بالصوت الثانى الترجيع فى اللفظ بتكراره ازيد من مقدار الموظف الثالث الترجيع فى المعنى بتكرار معنى بعض الفصول فى ضمن جملة أخرى موافقة له فى المضمون نظير الصلوة خير من النوم الموافق لحي على الصلوة فى المضمون ضرورة كونه دعوة الى الصلوة غاية الامر بنحو الكناية اى المدلول الالتزامى دون المطابقى كما فى حى على الصلوة و قد سمي هذا القسم بالتثويب قال ابن اثير فى محكى نهايته انما سمي تثويباً لانه من ثاب يثوب اذا رجع فان المؤذن اذا قال حى على الصلوة فقد دعاها اليها فاذا قال بعدها الصلوة خير من النوم فقد رجع الى كلام معناه المبادرة اليها انتهى و اما احكام هذه الاقسام فالاول منها محرم لانطباق عنوان الغناء المحرم عليه و الثانى منها كتكرار الشهادتين او ساير فصول الاذان فى حد نفسه مباح بحسب الاصل لان الزيادة فى المركبات الشرعية غير متصورة اذ الزيادة لو كانت مشروعة فليست زيادة فى المشروع و الا كان من ضم الاجنبى الى المشروع لزيادة كما فصلناه فى الاصول نعم للشارع ان يعتبر ما يكون مشابهاً لاجزاء المركب فى الصورة مخللاً

بالعبادة كما صنع ذلك في خصوص الصلوة بقوله (ع) من زاد في صلوته فعليه الاعادة و
حيث لم يثبت ذلك في الاذان فتكرار كل فصل ازيد من مقداره المقرر في الشرع غير مخل
بمهيبة الاذان بل هو مباح بالاصل فلو انطبق عليه عنوان راجح شرعاً كعنوان اشعار الناس
و تنبيههم على الجماعة صار راجحاً او عنوان قبيح كعنوان التشريع لو فرض تكراره بقصد
الجزئية صار محرماً هذا هو مقتضى القاعدة وقد دلت على ذلك النص كخبر ابي بصير عن
ابي عبد الله (ع) قال لو ان مؤذناً اعاد في الشهادة او في حى على الصلوة او حى على
الفلاح مرتين و الثلث او اكثر من ذلك اذا كان اماماً يريد القوم ليجمعهم لم يكن به بأس و
حيث ان مضمونه موافق للقاعدة فلا بأس بضعف سنده و من هنا علم حكم الترجيع اللفظي
في الاقامة و انه موضوع لاحكام ثلثة الاباحة بالاصل و الرجحان او الحرمة بالعرض و كذا
حكم الترجيع المعنوي كقول الصلوة خير من النوم بعد حى على الصلوة او حى على خير
العمل لانه ليس الا ضم اجنبى مباح الى مستحب مشروع فيكون مباحاً بالاصل راجحاً او
محرماً بالعرض انما الكلام في ثبوت رجحانه او حرمة شرعاً بالخصوص و عدمه فنقول هناك
صاح ثلثة احدها صحيح عبد الله بن سنان المتقدم عن المعتمر في فصول الاقامة المشتمل
على الامر بقول الصلوة خير من النوم بعد حى على خير العمل في خصوص الاذان إما في
صلوة الغداة فقط لو جعلنا اللام في قوله (ع) انما هو في الاذان للعهد الذكرى اشارة
الى صلوة الغداة المتقدم ذكرها في الخبر او في مطلق الصلوة لو جعلنا اللام للجسس
بقريئة المقابلة مع الاقامة و كيف كان فظاهره محبوبية ذلك القول في الاذان إما بنحو الجزئية
او بنحو المطلوب في المطلوب لكن هناك قرينتان على فساد جهة صدور الرواية احديهما
داخلية و هى جعل التهليل في آخر الاذان مرة مع انه خلاف ضرورة المذهب بحيث يعرف
الخاصة بتثنية التهليل في آخر الاذان و العامة بوحده و خلاف الاخبار المتواترة الدالة
على تثنية ذلك و الأخرى خارجية و هى صحيح معوية بن وهب الآتى ثانيها صحيح زرارة
قال قال ابو جعفر (ع) يا زرارة تفتتح الاذان بربيع تكبيرات و تختتمه بتهليلتين و تكبيرتين

وان شئت زدت على التثويب حتى على الفلاح مكان الصلوة خير من النوم والمراد بقوله (ع) زدت على التثويب هو الزيادة بعنوان التثويب ومقتضى ترخيص الشارع فى التثويب وان كان محبوبيته فى الاذان ولوينحو تعدد المطلوب لكن التعليق على المشية بقوله (ع) ان شئت زدت ظاهر فى الاباحة دفعاً لتوهم الحرمة الا ان يقال ان الترخيص فى فعل فى العمل العبادى ظاهر فى الرجحان فتأمل ثالثها صحيح معوية بن وهب قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن التثويب الذى يكون بين الاذان والاقامة فقال لانعرفه والمراد بكون التثويب بين الاذان والاقامة لا بد وان يكون هو الكون الخارجى لا الشرعى اذ الظاهر من السئوال عن التثويب عن الامام (ع) المبين للشرع انما هو السئوال عن حكمه الشرعى فهذا يكشف عن ان كونه الشرعى كان مجهولاً لدى السائل فلما حلة يراد بكونه بين الاذان والاقامة كونه الخارجى المتداول بين العامة وهو بشهادة التاريخ عبارة عن قول الصلوة خير من النوم بعد حتى على الفلاح فانه وان اخترع ابوحنيفة تثويباً بين الاذان والاقامة الا ان الاكثر تعاهداً هو قول الصلوة خير من النوم لان اختراعه كان من الثانى عليه لعائن الله و الظاهر من قوله (ع) لانعرفه عدم عرفان شرعه لوجوده الخارجى او سماعه من مؤذنى العامة يعنى ان ذلك بدعة فهذا الصحيح قرينة على حمل صحيح ابن سنان على التقية ولا ينافيه وجود حتى على خير العمل فيه ضرورة ان شرع هذا الفصل اولا من قبل النبى (ع) مما لا يمكنهم انكاره غاية الامر جعل الصلوة خير من النوم مكانه من قبل الثانى فالجمع بينهما يوجب خروج المؤذن عندهم عن سمة الرافضية ويحصل به التقية فتلخص ان مقتضى الجمع بين الصحاح الثلاثة عدم كون التثويب محبوباً شرعاً فى الاذان مطلقاً لا بعنوان الجزئية و لا بعنوان المطلوب فى المطلوب لا كونه محرماً ذاتاً نعم لو أتى به بعنوان الجزئية كان محرماً من جهة انطباق عنوان التشريع عليه فظهر ان الترجيع اما محرّم بالاصل كالكيفى او مباح بالاصل و راجح او محرّم بالعرض كاللفظى والمعنوى فما ذهب اليه المشهور من كراهته لم يعترف وجهه فى شىء من اقسامه (الرابع) من مواضع البحث (فى احكام الاذان) والاقامة

(وفيه مسائل الاولى من نام فى خلال الاذان والاقامة ثم استيقظ) فعن جماعة انه
 (استحبه له الاستيناف ويجوز البناء وكذا ان اغمى عليه) وتحقيق المقام يقتضى بيان
 ما يتصور للنوم من جهات الخلل و تميز ما هو المخل بهما عن غيره فنقول وعليه التكلان ان
 جهات الخلل المتصورة للنوم اربعة الاولى محو صورة الاذان والاقامة كما لو شرع فى
 احدهما اول الزوال فنام فى الاثناء ثم استيقظ قريب الغروب فان مثل هذا الفصل الطويل
 ماح لصورتها عرفاً ولا ينبغى الاشكال فى البطلان حينئذ الثانية فوات المولات العرفية
 بان لا يطول النوم بمقدار يوجب محو الصورة عرفاً بل يكون الاجزاء اللاحقة بعد النوم متحدة
 مع السابقة قبله لى العرف لكن يوجب فوات المولات عرفاً وربما يتوهم استفادة شرطية هذا
 النحو من المولات من نفس الامر المتعلق بهما بفصولهما بدعوى ظهور الامر بكل فصل فصل
 عقيب الآخر فى اعتبار المتابعة العرفية لكنه توهم فاسد ضرورة ان الامر لا يدعو الا الى
 متعلقه فالمستفاد من الامر بفصولهما عرفاً ليس الامحوبية تلك الفصول ودخلها فى مهية
 الاذان والاقامة و أمّا اعتبار شىء آخر شرطاً او شرطاً فالامر قاصر عن افادته وربما يستدل
 بقول ابي جعفر (ع) فى صحيح زرارة تابع بين الوضوء الى ان قال وكذلك الاذان والاقامة
 فابدء بالاول فالاول فان قلت حتى على الصلوة قبل الشهادتين تشهدت ثم قلت حتى على
 الصلوة بدعوى ظهور القاء فى قوله (ع) فالاول فى اعتبار المتابعة بمعنى التعقيب بلامهلة
 لكنه فاسد ضرورة ان القاء بحسب الطبع لمطلق الترتيب سواء كان الترتيب اعتبارياً مع اتحاد
 الوجود خارجاً كما فى الانشاء والمنشاء يقال انشاء الطلاق فوقه او فى اليجاد والوجود
 نظير اذا اراد الله لشيء ان يقول له كن فيكون فان كن عين يكون خارجاً والتفاوت انما هو
 بالاعتبار العقلانى فى عالم تحليل الصدر عن الصادر و لذا نعبر عنهما بالمعنى المصدرى
 و الاسم المصدرى فالتعبير بقوله فيكون لضيق التعبير وكونه اقل ما يمكن الاشارة به الى
 العينية الوجودية ام كان بحسب الرتبة كترتب المعلول على العلة نظير ترتب حركة المفتاح
 على حركة اليد او طبيعياً بمعنى ترتب الوجود على الوجود خارجاً كما هو الغالب فى موارد

استعمال الفاء غاية الامر تارةً بـلا تـخلل زمان بين المترتـبين وأخرى مع تخلله كما فى مجيئ زيد بعد عمرو بيوم او نصف يوم مثلاً ام كان بحسب الزمان ليفيد التعقيب بلامهله نظير جاء زيد فعمر مع عدم الفصل الزمانى بين مجيئهما فلا ظهور للفاء فى خصوص الأخير فلا يستفاد من الصحيحة عرفاً ازيد من اعتبار الترتيب كما تقدمت الاشارة اليه سابقاً ولذا قلنا هناك بان المستفاد من اخبار الترتيب عدم اعتبار الموالاة العرفية بين الفصول وعلى فرض الشك فى اعتبارها فمقتضى الاصل عدمه الثالثة اخلال النوم من حيث كونه حدثاً وقد عرفت سابقاً عدم شرطية الطهارة فضلاً عن مانعية الحدث للاذان وأماً الاقامة فاشتراط الطهارة فيها وان كان لا يخلو عن قوة كما تقدم لكن اشتراطها فى اكوانها وان شئت قلت قاطعية الحدث لها غير ثابت والتنزيل فى خبرى الشيبانى وابن صالح وخبر ابى هرون المتقدمة ليس لـه اطلاق من جهة القواطع كالتكلم والقهقهة للاجماع على عدم قاطعيتها ولوسلم اطلاق التنزيل فى تلك الاخبار للقواطع فلضعف سندها لا تكون حجة وأماً صحيح على بن جعفر عن اخيه قال سئلته عن المؤذن يحدث فى اذانه او فى اقامته قال ان كان الحدث فى اذانه فلا باس وان كان فى الاقامة فليتوضأ و ليقم اقامة فهو مسوق بقريته فليتوضأ لبيان شرطية الوضوء للاقامة فلا ظهور له فى لزوم استيناف الاقامة غاية الامر الاشعار وهو غير حجة ومن ذلك ظهر صحة البناء على ما اتى من الفصول بل للزوم الاستيناف من رأس وكذلك الاغماء لعين مامر الرابعة اخلال النوم من جهة عدم تكليف حاله وقد عرفت مراراً ان النوم كالاغماء ونحوهما من الاعذار العقلية انما تمنع عن تنجز التكليف لـا عن اصل جعله وتوهم الفرق بين النوم والاغماء من ناحيه الاخبار المفصلة بينهما بايجاب القضاء للاول و نفيه للثانى بدعوى ظهورها فى عدم تكليف حال الاغماء فاسد ضرورة منع كبرى عدم وجوب القضاء فى الاغماء ومنع منافاة ذلك على فرضه للمدعى ضرورة ان عدم الوجوب ربما يكون للتسهيل الا ان الانصاف انه لو فرضنا عدم القضاء فلما صحح للتكليف حال الاغماء لان مصحح التكليف انما هو التدارك قضاءً الا ان يستفاد من الخارج ايجاب القضاء والاجود ان يقال بان

الخروج عن التكليف لا يوجب الاستيناف لان الامر الجديد انما هو بالبقية حيث ان الامر قابل للانبساط على الاجزاء فبعد تحقق بعض الاجزاء خارجاً انما يتعلق الامر الحادث بالحصّة بالبقية ثم انه لا موجب لاستحباب الاستيناف فمافى المتن من استحبابه محل نظرو توهم انه للاحتياط مدفوع بعدم ملاك له فمافى مصباح الفقيه من استحباب الاحتياط شرعاً لو اريد به الاستحباب المولوى فهو خلاف مبناه (قده) فى تعليقه على الرسائل و ان اريد به الاستحباب بمعنى كونه محبوباً لدى الشارع واقعاً و ان لم يأمر به ظاهراً ضرورة ان الاحتياط راجح عقلاً و الراجح العقلى محبوب لدى الشارع جزماً و موضعاً للثواب الانقيادى تفضلاً او استحقاقاً اذ لو صادف الواقع فهو هو ويكون اطاعة حقيقية ذات ثواب ولو لم يصادف فهو اطاعة حكمية ذات ثواب انقيادى باحد النحويين من غير ان يكون مورداً للامر المولوى ضرورة عدم الملازمة عقلاً و عرفاً بين كون شىء محبوباً واقعياً للشارع و بين تعلق الامر المولوى به ظاهراً فهو فى غاية المتانة لكن ليس له موضوع فى المقام لما عرفت من عدم موجب لرجحان الاحتياط عقلاً اذ موضعه وهو الاحتمال غير موجود فى المقام بعد ما رأينا من ان جهات الخلل جهات وهمية ليست موجبة لاحتمال العقلائى الثبوتى و كم فرق بين ابداء الاحتمال و بدوّه فتامل و من هنا ظهر حكم المسئلة (الثانية) وهو انه (اذا اذن المؤمن ثم ارتد جاز) لنفسه (ان يعتد به) اذا رجع عن ارتداده قبل الشروع فى الإقامة و كذا لمن سمع اذانه ذلك (و) لذا جاز ان (يقيم غيره) إماماً ام مأموماً اعتداداً بذلك الاذان لعدم موجب لبطلان اذانه الواقع قبل الارتداد و كذا بالنسبة الى الإقامة (و) أما (لو ارتد) فى اثناء الاذان ثم رجع فلا قوى جواز البناء عليه ضرورة ان الكفار مكلفون بالفروع كتكليفهم بالاصول غاية الامر غير عاملين بتكليفهم فالامر بالاذان او الإقامة حال الارتداد باق و حيث ان الامر بالمركب يتخصص كتخصص نفس المركب على ما حققناه فى محله فالحصّة غير الممتثلة من الامر بالاذان او الإقامة باقية الى ما بعد الارتداد فىأتى ببقية الفصول امثالاً للحصّة الباقية من الامر من غير حاجة الى تكليف جديد بها بعنوان

الباقى حتى يقال بعدم ذلك التكليف فى المقام ولا الى الاستيناف امتثالاً للامر بمجموع المركب فتوهم ان المرتد غير مكلف بالفصول المأتى بها قبل الارتداد كالعدم — يجب الاستيناف بعد الارتداد امتثالاً للامر بالمركب كما اشار اليه المصنف (قده) بقوله (استأنف على قول) فاسد كما هو ظاهر تعبير المصنف (قده) وأما تحقيق ان المرتد الفطرى تقبل توبته ام لا فغير مناسب للمقام قد اسلفناه فى مبحث النجاسات من كتاب الطهارة فليراجع المسئلة (الثالثة يستحب لمن سمع الاذان ان يحكيه مع نفسه) باجماع علماء الاسلام فى اصل استحباب الحكاية و للاخبار المتواترة كصحيح محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) قال كان رسول الله (ص) اذا سمع المؤذن يؤذن قال مثل ما يقول فى كل شئ وهذا الصحيح بلحاظ كلشئ ظاهر كالنص فى عموم الحكاية لجميع الفصول و صحيحه الآخر عن ابي جعفر (ع) انه قال له يا محمد بن مسلم لاتدعن ذكر الله عزوجل على كل حال ولو سمعت المنادى ينادى بالاذان وانت على الخلاء فاذكر الله و قل كما يقول المؤذن وهذا الصحيح بلحاظ اطلاق قل كما يقول ظاهر فى عموم الحكاية و صحيح زرارة قال قلت لابي جعفر (ع) ما اقول اذا سمعت الاذان قال اذكر الله مع كل ذاك و هناك روايات آخر متواترة بين قوية وضعيفة مذكرة فى البحار و المستدرك داله على استحباب الحكاية فاصل الحکم مما لا ينبغى الارتباب فيه نصاً و فتوى انما البحث فى جهات الاولى ان الحكاية هل هى مخصصة بالفصول الذكرية كالشهادتين و التكبير و التهليل ام تعم غيرها كحيعلات الحق هو الثانى لماعرفت من دلالة الصحيح الاول بالظهور كالنص و الصحيح الثانى بالظهور الاطلاقى على التعميم ولا ينافى ذلك ظهور فاذا ذكر الله فى الصحيح الثانى و اذكر الله مع كل ذاك فى الاخير فى الاختصاص بما هو ذكر ان مضافاً الى ظهورهما فى تنزيل ساير الفصول منزلة الذكر و لو يلحاظ كونها ذكر الذكر ضرورة دعوتها الى الصلوة التى هى ذكر او تطبيق الذكر عليها تغليباً يكون ظهور الصحيح الاول فى العموم أقوى من ظهورهما فى الاختصاص لماعرفت من انه كالنص فى ذلك فيكون حاكماً على ظهورهما نعم فى بعض الاخبار الضعيفة المروية عن

المكارم والدعائم وصحيح مسلم ونحوه من صحاح العامة تبديل حيعلات بالحوقلة حيث قال فى محكى الدعائم رويناعن على بن الحسين (ع) ان رسول الله (ص) كان اذا سمع المؤذن قال كما يقول فاذا قال حى على الصلوة حى على الفلاح حى على خير العمل قال لاحول ولا قوة الا بالله لكن حيث تقدم سابقاً ان الخبر الضعيف يمكن الاخذ بعـقده الايجابى من باب التسامح دون عقده السلبى فغاية ما يثبت بهذه الضعاف استحباب الحوقلة عند سماع حيعلات من المؤذن واما عدم استحباب حكاية حيعلات حتى يعارض مع عموم الصحيح المزبور فلا فان قلت مقتضى ذلك الجمع بين الحيعلة و الحوقلة قلت سيأتى انه ان قلنا بتعدد المطلوب فى الحكاية يتخير بينهما وان قلنا بوحدة المطلوب يجمع بينهما الثانية انه ليس فى شىء من اخبار الباب عنوان الحكاية وانما الموجود فيها يقول مثل مايقول او كما يقول نعم فى بعض الضعاف عنوان الاجابة و هى اعم من القولية بان يقول مثل ما يقول المؤذن و الفعلية بان يمشى الى الصلوة وان كانت فى الاول اظهر وكيفما كان فظاهر الموجود فى الاخبار استحباب التلطف بالفصول دون حديث النفس الذى هو فعل جانحى قلبى و دون مخاطبة النفس التى هى التلطف بالفصول سراً كما هو ظاهر تعبير المتن وغيره بالحكاية مع نفسه و لذا حمله المحقق الكركى (قده) فى محكى فوائده على الكتاب على ان المراد بحكايته مع نفسه ان لا يرفع صوته كالمؤذن وان كان ما ذكره (قده) من عدم رفع الصوت فى غير محله اذ لو قلنا بعموم التشبيه فى كما يقول ومثل مايقول من حيث الكم اعنى عدد الفصول والكيف اعنى رفع صوت المؤذن معاً فمقتضى ظهور تلك الادلة استحباب رفع الصوت بالحكاية ولو لم نقل بعمومه من حيث الكيف كان مقتضى اطلاقها جواز رفع الصوت بها فعلى اى تقدير لا وجه للتقييد بعدم رفع صوته كالمؤذن فالاقوى عموم الاستحباب من حيث الكم والكيف فالمستفاد من اخبار الباب ان هناك مشروعاً ثالثاً وراء قسمة الاذان من الاعلامى والذكرى المقدمى للصلوة هو حكاية الاذان بتمامه فللمكلف ان يأخذ به ويتوصل الى المثوبات المذكورة للاذان بذلك ولو لم يرد الاعلام

بدخول الوقت ولا الايتيان بالصلوة فعلاً اختياراً كمرید التأخير الى آخر الوقت او اضطراراً كذوى الاعذار من الحائض والجنب ونحوهما فصح ان يقال ان الاذان المشروع له اقسام ثلاثة اعلامى و صلوتى و حكاىى الثالثة ان الحكاية هل تعم الاقامة ام لا فنقول ليس فى النصوص الصحيحة ما يدل على استحباب حكايتها لاختصاص موضوعها بالاذان و دعوى انه ام من الاقامة لاطلاقه عليها فى بعض الاخبار مدفوعة بان مجرد اطلاقه عليها فى بعض الموارد لا يدل على ارادة الاطلاق من الاذان فى مطلق الموارد نعم يظهر ذلك من خبر الدعائم عن الصادق (ع) قال اذا قال المؤذن الله اكبر فقل الله اكبر فاذا قال اشهد ان لا اله الا الله فقل ان لا اله الا الله الى ان قال فاذا قال قد قامت الصلوة فقل اللهم اقمها و ادمها و اجعلنا من خير صالحى اهلها فلا باس بالاستحباب الانقيادى لها بمعونة ادله التسامح عقلاً و نقلاً الرابعة ان الحكاية هل تعم حال الصلوة ام لا فنقول أمّا النافلة فمقتضى اطلاق الصحاح المتقدمة استحباب الحكاية حالها غاية الامر ان الاخذ بهذا الاستحباب فى النافلة يستلزم انطباق دليل بطلان الصلوة بالكلام عليها قهراً بعد معلومية عدم حرمة قطع النافلة فهو بحسب الطبع مخير بين الاخذ باحد المستحبين من النافلة و الحكاية لكن الاخذ بالثانى يوجب انطباق الاول و رفع اليد عنه قهراً فالبطلان بحكاية حيعلات من هذه الجهة لا لما قيل من منافات ذلك مع الاقبال فى الصلوة الذى هو اهم من حكاية الاذان ضرورة ان حكاية الاذان اقبال على الله بعد وجود نية القرية كما هو المفروض مضافاً الى عدم منافاة ذلك مع الاقبال على الصلوة فى البقية ضروره و وقوع الحكاية بين الاجزاء السابقة و اللاحقة من الصلوة فله الاقبال فى الجميع مع تخلل الحكاية و لا لما قيل من انصراف دليل استحباب الحكاية عن هذه الحالة اذ لا موجب للانصراف و أمّا الفريضة فلحكاية حيعلات فيها جهتان تكليفية هى حرمة قطع الفريضة و وضعيه هى بطلان الصلوة لكونها كلام آدمى فبين أدلة استحباب حكاية الاذان و بين أدلة التكمم العمدى فى الصلوة من حيث الحكم التكليفى اعنى حرمة قطع الفريضة اجتماع موردى حيث

يشمل اطلاق الاول لحال الصلوة ويشمل اطلاق الثانى للتكلم بحيصلات فيكون دليل الحرمة التى قوامها بالالزام فى الترك حاكماً قهراً على دليل الاستحباب الذى قوامه بالاذن فى الترك ومن هذه الجهة يكون الاول بمنزلة ما فيه الاقتضاء والثانى بمنزلة مالا اقتضاء فيه و الا فالمستحب ذوملاك فيه الاقتضاء من هذه الجهة فما هو مبنى المحقق الاردببلى (قده) فى كلية موارد اجتماع الحرام والمستحب كالغناء فى التعزية او فى قراءة القرآن من الالتزام بالتساقط بالتعارض والرجوع الى اصل الاباحة فى غير محله وتوهم خروج حيصلات عن كلام الآدمى المبطل للصلوة ودخولها فى الذكر المستثنى بشهادة تطبيق الذكر عليها فى اخبار الباب مدفوع بان التطبيق كما عرفت تنزىلى وتغليبي والمنساق الى الذهن من ادلة استثناء الذكر بالمناسبات المغروسة فى اذنان العرف هو الحقيقى لا التنزىلى نعم ان قلنا بتعدد مراتب المطلوبة فى استحباب الحكاية بمعنى استحباب حكاية كل فصل فصل فله الاكتفاء بالفصول الذكرية كما ليس بالبعيد قضاءً لاطلاق اذكار الله مع كل ذاك فيجوز للمصلى حذف حيصلات والاقتصار على حكاية ساير الفصول و اذا بنينا على تعدد المطلوب فيجوز له الاتيان بالحوقة مكان الحيلة اخذاً بالاخبار الضعاف المتقدمة فهو عليها مخير بين الامرين الاكتفاء بالفصول الذكرية او الجمع بينها وبين الحوقلة وأما لو قلنا بوحدة المطلوب فى حكاية الاذان كنفسه وان الظاهر من الادلة كون حكاية مجموع الفصول بماهى اذان مستحبة فلايجوز له الحكاية مع حذف حيصلات بقصد الورد لكونه تشريعاً محرماً فلو فعل ارتكب الحرام لكن لم تبطل صلوته ضرورة عدم خروج تلك الفصول بذلك عن عنوان الزيادة الذكرية التى دلت الادلة على عدم بطلان الصلوة بها نعم يجوز له ذلك بقصد الرجاء كما يجوز له الاتيان بالفصول الذكرية بعنوان مطلق الذكر بناءً على هذا القول و يجوز له الاتيان بها مع الحوقلة اخذاً بالاخبار الضعاف للتسامح وعلى اى تقدير فلا بد من ترك حيصلات فى الصلوة وهذا ما وعدناه سابقاً من التخيير بناءً على تعدد المطلوب بعنوان الاذان واشتراط الجمع بناءً على وحدته بعنوان الاذان والتخيير لكن

لابعنوان الاذان فتأمل جيداً الخامسة الظاهر من عنوان مع كل ذاك في صحيح زرارة وكما يقول او مثل ما يقول في ساير الاخبار الذي استفاد منه المشهور عنوان الحكاية تبعية الحكاية للمحكى عنه فمع فصل معتد به بينهما كما لو اراد حكاية التكبير في اول الاذان حين تهليل المؤذن او حكاية التهليل بعد فراغ المؤذن عنه بمقدار معتنى به لا يستحب الحكاية لعدم صدق التبعية والتوامية عرفاً فيخرج عن منصرف النصوص فالحق كما عليه المشهور اعتبار عدم فصل معتد به في الحكاية السادسة ان استحباب الحكاية هل هو مخصوص بالاذان للصلوات اليومية ام يعم كل اذان مشروع ام يعم مطلق الاذان حتى غير المشروع منه الذي يكون بدعة عثمان او معويه كالاذان الثالث يوم الجمعة والاصحاب في ذلك بين مفرط ومفرط حيث خصه بعضهم بالاول بدعوى انصراف الاذان في اخبار الباب الى ذلك وفيه انه لا موجب لهذا الانصراف وعمه بعضهم لغير المشروع بدعوى ان ان مثل التكبير والشهادة ذكر فيشملة اطلاق اذكر الله مع كل ذاك وفيه انه اشتباه موضوعي فان الكلام ليس في استحباب مطلق الذكر ان لا شبهة في محبوبيته كيف و ذكر الله حسن على كل حال و انما الكلام في التكلم بالفصول المذكورة بعنوان الاذان حكاية فاذا لم يكن اصل المهية مشروعاً في مورد فكيف يكون حكايتها مشروعة فخير الاقوال اوسطها ان مقتضى اطلاق ادلة استحباب الحكاية شمولها لكل اذان مشروع سواء كان للصلوات اليومية جماعة ام فرادى ام للاعلام ام في اذن المولود السابعة قد تواترت الاخبار اجمالاً بادعية مأثورة حين سماع فصول الاذان يستفاد منها استحباب الدعاء حين سماعها قطعاً وتلك الادعية منقولة في البحار والمستدرك وجملة من المتون الفقهية المسئلة (الرابعة اذا قال المؤذن) لصلوة الجماعة (قد قامت الصلوة كره الكلام كراهة مغلظة) تستأهل اسم الحرمة لما تقدم من التعبير بلفظة حرم الكلام في جملة من الاخبار بعد الجمع بينها وبين صحيح عبيد و الاجماع و غيرها بالحمل على الكراهة (الا بما يتعلق بتدبير المصلين) من تسوية صف او تقديم امام او نحو ذلك لخروجها عن منصرف تلك النصوص كما قيل المسئلة

(الخامسة) ذهب المصنف (قده) فى المتن والعلامة (قده) فى التذكرة الى انه (يكـره للمؤذن ان يلتفت يميناَ و شمالاً) مع دعوى الاجماع فى التذكرة بقوله (قده) عند علمائنا و تبعهما المتأخرون وقال الشيخ (قده) فى الخلاف ليس بمسنون ان يؤذن الانسان و يدور فى الاذان فى المأذنة ولا فى صومعة و به قال الشافعى و قال ابوحنيفة يستحب ذلك دليلنا ان استحباب ذلك يحتاج الى دليل وايضاً جمعت الفرقة على ان استقبال القبلة بالاذان مستحب و ذلك يمنع من الدوران انتهى وعن الشافعى استحباب الالتفات يميناَ اذا قال حى على الصلوة و يساراً اذا قال حى على الفلاح وعن ابىحنيفة انه يدور بالاذان فى المأذنة و يلوى عنقه اذا كان فى الارض و مال بعض متأخري المتأخرين الى الاستحباب تمسكاً بمرسل الدعائم عن على (ع) قال يستقبل المؤذن القبلة فى الاذان والاقامة فاذا قال حى على الصلوة حى على الفلاح حول وجهه يميناَ و شمالاً لكن فى الحدائق زعم الاجماع المحصل على الكراهة فاخترها و حمل خبر الدعائم على التقية لموافقته العامة اقول الحق بحسب طبع المسئلة مع قطع النظر عن خبر الدعائم مع الشيخ (قده) من عدم الاستحباب اذ ليس فى النصوص ما يدل عليه لكن عدم الاستحباب لا يلزم الكراهة كما اختار الفاضلان (قدهما) هنا و فى التذكرة من الكراهة ليس عليه دليل واجماع التذكرة مع انه منقول يكون فى محل الخلاف لما عرفت من ان الشيخ فى الخلاف نفى الاستحباب فلا يدل على وجود الدليل على الكراهة نعم مقتضى خبر الدعائم بضميمة التسامح هو الاستحباب و ماتقدم عن الحدائق من الحمل على التقية مدفوع بان مخالفة العامة فى مورد التعارض مرجحة للخبر المخالف للعامة كما اشير اليه بقوله (ع) فان الرشد فى خلافهم و اما مجرد موافقة حكمهم فليس اشارة على التقية فالقول بالاستحباب بلا مانع بل يناسبه ملاك شرع اذان الاعلام الذى هو اسماع الناس كما يدل عليه الاخبار الدالة على انه كلما اشتد صوتك كان من يسمع أكثر و أجرك على ذلك أعظم فاسماع جميع اهل البلدة بالالتفات فى المأذنة الى الاطراف راجح شرعاً و لا ينافى ذلك استحباب الاستقبال فى الاذان الذى اشار اليه

المصنف (قده) بقوله (ولكن يلزم سمت القبلة في اذانه) بدعوى ان استحباب الالتفات مع ذلك يستلزم استحباب المتناقضين و ذلك لان اصل استحباب الاستقبال لم يكن عليه دليل معتد به والعمدة فيه التسامح مضافاً الى انها حينئذ من المستحبات المتزاحمة التي هي في الشرع كثيرة على ان استحباب الالتفات مخصوص بمورد يكون فيه فائدة اسماع الناس فلو انحصرت تلك الفائدة في سمت القبلة لم يستحب الالتفات عنها المسئلة (السادسة اذا تشاح الناس في الاذان) فلاصحابنا فيه اقوال ثلثة احدها القرعة مطلقاً اختاره الشيخ (قده) في الخلاف ثانيها الترجيح ببعض الامور الراجحة في الاذان على اختلافهم في ذلك من انه عرفان الوقت او العلم باحكام الاذان كما لعله اليه اشار المصنف (قده) بقوله (قدم الاعلم) او غير ذلك من المستحبات المتقدمة (ومع التساوى) من جهة المرجحات (يقرع بينهم) اختاره جماعة من الاصحاب ثالثها الترجيح بمطلق المرجح ككل صفة كمال كما عن الدروس بل حتى قله الارتزاق كما يظهر من الجواهر ومع التساوى فالقرعة وليعلم ان محل النزاع انما هو المؤذن المنصوب للاذان الذي يعطى اجرته او رزقه من بيت المال والا فالمؤذن الاختياري للصلاة او الاعلام لا معنى للتشاح بينهم ضرورة جواز تعدد هم لاطلاق النصوص والناصب لهذا المؤذن المعطى له من بيت المال هو الحاكم ضرورة ان بيت المال معد لمصالح المسلمين التي منها التأذين وبعد ذلك نقول اما القول الاول فربما يستدل له بان القرعة لكل امر مشكل وفيه بعد الغض عن انه من العمومات الموهونة المحتاجة الى قيام الاجماع في مواردنا ان مورد القرعة على ما حققناه في بابها ان كان هو الكلى نظير الايضاً بعثت احد العبيد فحيث ان تعيين ذلك الكلى في المصداق الخارجى امره بيد من له التعيين كالوصى في باب الوصاية فانه ذوالعهد والولى في باب الولايات اذ له الولاية والمكلف في غير البابين فليس للقرعة بنحو اللزوم فيها مورد فهي مستحبة في تلك الموارد لتأليف القلوب وحفظ الصلح ففي المقام اعنى تشاح الناس في الاذان حيث ان امر نصب المؤذن بيد الحاكم فله مع قطع النظر عن لزوم الترجيح الذي

ستعرف حاله ان ينصب كل مؤذن اراد و اعطاء اجره او رزقه من بيت المال اذ فيه صلاح المسلمين المعد له بيت مالهم فلامورد للقرعة بنحو اللزوم و اما الترجيح حسب احد القولين الاخيرين فلادليل على لزوم مراعاته على الحاكم ضرورة ان وظيفة الحاكم انما هو صرف بيت المال فيما يصلحهم و هذا يصدق بمجرد وجود مصلحة في نصب احد المتشاحين للاذان بان يكون اذانه نافعاً للمسلمين و أمّا تحرى الاصلاح و الارجح و الاعف نظراً و غير ذلك مما ذكره ارباب القولين حتى الامور الراجعة في الاذان فلم يدل على لزومه على الحاكم دليل تعبدى و مجرد الحسن العقلى ليس بمشروع فما في الجواهر وغيره من ان الترجيح يدل عليه العقل و النقل كما ترى نعم رجحان ذلك غير قابل للانكار كما ان لزوم رعاية الاصلاح و الانفع في باب المعاملات على الاولياء كراية ما هو اكثر نفعاً لليتيم في البيع و الشراء بالنسبة الى وليه بملاك حفظ مال اليتيم راجح قطعاً و بالجملة فيكىفى في النصب و وجود المصلحة في ذلك بحيث لا يعد لدى العرف صرفاً له في غير المصلحة و لا يلزم تحرى الاصلاح هذا كله مضافاً الى ان الاحاطة بالارجح و الاصلاح و جميع جهات الصلاح غير ممكنة للحاكم و ان جهات الكمال مختلفة فلا يخلو احد عن بعضها بل في الجواهر ان المرجحات لا تنضبط تحت ضابط فنقول كيف يمكن رعايتها فتلخص ان الحق عدم لزوم القرعة و لارعاية اى مرجح على الحاكم في نصب احد المتشاحين في الاذان بل له نصب ايهم اراد المسئلة (السابعة اذا كانوا جماعة جازان يؤذونوا جميعاً) دفعة او مترتين او بنحو التراسل بان يبني كل على أواخر فصول الآخر سواء في الاذان الاعلامى او الصلوتى و سواء ارادوا ان يصلوا فرادى او جماعة على المشهور بين القدماء و المتأخرين (والافضل) لدى المصنف و العلامة (قد هما) (اذا كان الوقت متسعاً ان يؤذونوا واحداً بعد واحد) و ذهب الشيخ (قد ه) الى عدم استحباب الاذان واحداً بعد واحد و لذا انكر جماعة على الفاضلين (قد هما) افضلية ما ذكر و ذهب جماعة الى عدم استحباب ازيد من اثنين و استشكل جماعة من الطبقة الثالثة فى مشروعية تعدد الاذان الاعلامى لكن صرح طائفة من متأخري

المتأخرين كصاحبى الجواهر ومصباح الفقيه (قدهما) و غيرهما بان الاذان مطلقاً سواءً الاعلامى والصلوتى مستحب عينى لكل احد والحق هو التفصيل بين الصلاتى والاعلامى باطلاق المشروعية فى الاول دون الثانى وذلك لان اطلاقات شرع الاذان الصلوتى وان من اذن واقام وصلى فله كذا او اذا قمت الى فريضة فاذن واقم او الاذان والاقامة فى جميع الصلوات افضل وغير ذلك مما تقدم تقتضى استحبابه عيناً لكل احد سواءً صلى فرادى ام جماعة وسواءً سمع اذان غيره ام لا وسقوط الاذان فى موارد الاجتزاء باذان الغير كالمأمومين باذان الامام او العكس او اجتزاء من يسمع اذان الغير بذلك الاذان قد عرفت انه بنحو الرخصة لاسلب المشروعية عن اذانه وان الظاهر من مثل صلى باذانهم واقامتهم تنزيل الصلوة بلا اذان واقامة منزلة الصلوة معهما فهناك اذان تنزلى وحقيقى ولا يسقط شرع الحقيقى فى مورد شرع التنزلى وانما رخص فى الاجتزاء بالتنزلى كما ان الاجتزاء باذان واحد فى موارد سقوط الاذان كعصر يومى عرفة والجمعة وموارد الجمع بـ الصلوتين رخصى لاعزيمى فلا يوجب سلب مشروعية تعدد الاذان فكما ان لكل واحد من المأمومين ان يجتزى باذان الامام اخذاً بالرخصة الشرعية كذلك لكل منهم ان يؤذن لصلوته فى الجماعة اخذاً باطلاق شرع الاذان لكل صلوة وأماً مع ارادتهم الفرادى فالامر واضح والحاصل انه لا موجب للمنع عن شرع تعدد الاذان الصلوتى نعم قال فى الخلاف اجمعت الفرقة على ما رووه من ان الاذان الثالث بدعة فدل ذلك على جواز الاثنين والمنع عما زاد على ذلك انتهى وقال الشيخ ابوعلى نجل الشيخ (قده) فى محكى شرح النهاية ان الاجماع قائم على ان الزائد على اثنين بدعة لكنك عرفت سابقاً اجمال المراد من الاذان الثالث فى تلك الرواية لاحتمال ان المراد من الثالث الذى يكون بدعة ما ابتدعه معوية او عثمان فى يوم الجمعة فكل اذان ثالث لا ينطبق عليه عنوان البدعة الذى هو بمعنى جعل الحكم فى مقابل الشارع فالتعدد فى الاذان الصلوتى بأى نحو كان من الدفعى والترتب والتراسل مشروع لكن لا بان يقصدوا به عنوان التراسل او الترتيب اذ

لم يندب الى هذه العناوين فى النصوص بل التراسل الطبيعى او غيره بحسب الوقوع فى الخارج الذى ينطبق عليه عنوان الاذان الصلوتى لآس به فما فى المتن وعن العلامة من افضلية ان يؤذنوا واحداً بعد واحد اذا كان الوقت متسعاً مخدوش وأما الاذان الاعلامى فحيث عرفت سابقاً استفادة شرعه من الاخبار الدالة على ملاكات الاذان واجر المؤذنين من غير ان يكون هناك اطلاق لفظى يدل على شرعه بل اطلاقه اصطيدادى فهو كسايير الاطلاقات الاصطيادية برزخ بين اللبيات واللفظيات فلا يستفاد منه استحبابه عيناً لكل احد فيدور امره ثبوتاً بين الاستحباب العينى والكفائى والمتيقن من ادلته اثباتاً هو الكفائى بمعنى لزوم معاملة الكفائية معه كلزوم لحاظ ملاك الاعلام فيه فحيث ان المطلوب فى الواجبات الكفائية على الاطلاق كتجهيزات الميت من صلوته ودفنه وغيرهما انما هو تحقق طبيعى الفعل عن طبيعى المكلف فمالم يتحقق الطبيعى فى الخارج ولم يفرغ المقدمون على ايجاده عن امثاله لا يسقط امره ويصح امثاله لغير المقدمين فلو شرع عدة فى صلوة الميت دفعة واحدة انطبق الطبيعى على مجموعهم وصدق على الجميع انهم ممثـلون للواجب الكفائى ضرورة قيام طبيعى المطلوب بوجوده السعى بالمجموع ولو شرع فيها بعض واتصل به الباقيون فى الاثناء قبل ان يفرغ قام الطبيعى بالمجموع وصح من الجميع وهكذا وعليه فلو شرع جماعة فى الاذان الاعلامى دفعة واحدة او على الترتيب بمعنى شروع الآخر قبل فراغ الاول وهلم جراً او بنحو التراسل صح من الجميع لصدق الطبيعى وقيام السعى بالمجموع أما لو فرغ الاول فاراد ان يشرع الثانى فلو كانت فى الاذان الثانى فائدة الاعلام كما لو فرض عدم سماع جميع اهل البلدة الاذان الاول ولم يوجب التكرار اشتباه الامر عليهم بان يشكوا فى امارية الاول لدخول الوقت مثلاً جاز التكرار ولو من مؤذن واحد وفى محل واحد فضلاً عن مؤذنين وفى مكانين ولو لم تكن فيه فائدة الاعلام لم يكن مشروعاً والوجه واضح المسئلة (الثامنة اذا سمع الامام) او غيره (اذان مؤذن جاز ان يجتزى به فى الجماعة) او غيرها فى الجملة اجمالاً ونوصاً مستفيضة انما الاختلاف فى موارد كجواز

الاجتزاء باذان الغير مطلقاً (وان كان ذلك المؤذن منفرداً) بصلوته بان يقصد الفرادى فيجتزى الامام باذانه حيث منع عنه بعضهم او منفرداً باذانه بان يؤذن لنفسه فيجتزى به غيره اماماً او ماموماً حيث منع عنه الشهيد الثانى (قده) قال فى محكى المسالك والمراد به المنفرد بصلوته لا باذانه بمعنى انه مؤذن للجماعة او للبلد ولو اذن لنفسه لا غير لا يعتد به وكذا القول فى الاقامة انتهى وغير ذلك من موارد الخلاف التى ستعرفها فهناك جهات من البحث الاولى اطلاق الاجتزاء بسماع اذان الغير من حيث الجامع والمنفرد و من حيث قصد المؤذن لنفسه او غيره ام للجماعة او الفرادى والاخبار فى ذلك مستفيضة منها خبر ابي مريم الانصارى قال صلى بنا ابو جعفر (ع) فى قميص بلا ازار ولا رداء ولا اذان ولا اقامة فلما انصرف قلت له عافاك الله صليت بنا بلا ازار ولا رداء ولا اذان ولا اقامة فقال ان قميصى كثيف فهو يجزى ان لا يكون على رداءً وانى مررت بجعفر (ع) وهو يؤذن و يقيم فلم اتكلم فاجزأنى ذلك ومنها خبر عمرو بن خالد عن ابي جعفر (ع) قال كنا معه فسمع اقامة جار له بالصلوة فقال قوموا فقمنا فصلينا معه بغير اذان ولا اقامة وقال يجزيكم اذان جاركم والتحاكم التعاضدى بين الصدر والذيل من حيث التعبير بالاقامة فى الاول وبالاذان فى الثانى مضافاً الى قوله بغير اذان ولا اقامة يوجب ظهور الخبر فى ارادة الاعم من الاذان والاقامة ومنها صحيح عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (ع) قال اذا اذن مؤذن فنقص الاذان وانت تريد ان تصلى باذانه فاتم مانقص هو من اذانه والظاهر من الصلوة فى وانت تريد ان تصلى باذانه هى الصلوة المشروعة بقريته اسناد الامام (ع) ارادة تلك الصلوة الى المكلف وجملة وانت تريد ان تصلى يحتمل كونها بصدد انشاء الرخصة يعنى ان الاجتزاء بذلك الاذان مشروع فجعله وانت تريد كناية حينئذ عن تشريع الاجتزاء غاية الامر بشرط الاتمام لقوله (ع) اتم مانقص هو من اذانه ويحتمل كونها بصدد بيان اشتراط التتميم فى مورد الاخذ بالرخصة الشرعية الثابتة لدى المخاطب يعنى اذا اردت الاخذ بالاجتزاء المعلوم لديك فعليك اتمام الناقص فعلى الاحتمال الاول يكون للخبر

اطلاق من جهة جواز الاجتزاء باذان الغير بخلافه على الثانى فهو حينئذ مسوق لبيان حكم آخر هو لزوم تتميم الاذان الناقص لمن اراد الاخذ به فلا اطلاق له من حيث الاجتزاء باذان الغير وحيث لا مرجح للاحتمال الاول لو لم نقل بالثانى فهذا الخبر غير مفيد لنا فى شىء واما ما يقال من حمل باذانه على الاذان لنفسه وحمل انت تریدان تصلى على الصلوة فرادى فيه ان الظاهر من اذانه هو الاذان الصادر منه لنفسه ام لغيره ومن تصلى صدور الصلوة منه كانت فرادى ام جماعة نعم اطلاق الخبرين الاولين سيما الثانى بملاحظة قوله (ع) يجزيكم اذان جاركم الظاهر فى الحكم الاستمرارى لجميع المكلفين كما هو مقتضى صيغة المضارع وكاف الجمع فى يجزيكم بالنسبة الى كل اذان مسموع كما هو مقتضى اطلاق جاركم مما لا سبيل الى انكاره وبعدهما عرفت سابقاً قوة سندهما فى نفسه واعتضاده بعمل الاصحاب فهما حجة استنادية على الاطلاق وهو المطلوب الثانية ان الاجتزاء بسماع اذان الغير هل هو على نحو الرخصة او العزيمة فنقول قد عرفت ان ادلة الاجتزاء باذان الغير كالمؤمنين باذان الامام ونحوه لا ظهور لها فى سلب المشروعية عن الاذان لكن قد ذهب بعض الفقهاء كالشهيد وصاحب المستند (قدهما) الى سقوط شرع الاذان بعد سماعه عن الغير بدعوى سقوط الامر به بعد السماع اذ مقتضى الجمع بين ادلة شرع الاذان مطلقاً وبين ادلة الاجتزاء باذان الغير تخيير المكلف بين فردى الاذان من الملفوظ و المسموع فبايهما اخذ سقط الامر ولا يكون بعد ذلك مشروعاً وفيه ان الاجتزاء اعم من القناعة بالمسموع عن الملفوظ وسقوط شرع الملفوظ اذ الاجتزاء لا يدل على ذلك مطابقة كما هو واضح ولا التزاماً لعدم الملازمة بين الاكتفاء وسقوط الامر فيبقى اطلاق ادلة شرع الاذان بحاله وان شئت قلت ان يجزيكم لم يدل على وجوب الاجتزاء بل على جوازه فهو قاصر عن تقييد اطلاق ادلة شرع الاذان ومع فرض الشك يستصحب شرعه وهو من استصحب بقاء الحكم مع الشك فى الرافع كما لا يخفى الثالثة لو سمع بعض المأمومين اذان الغير فهل يجوز للامام الاجتزاء بسماعه الحق هو العدم لخروجه عن منصرف اطلاق

الاخبار المتقدمة ضرورة ان الظاهر منها الاجتزاء بالاذان بما هو مسموع لا الاجتزاء بمجرد السماع فيدخل تحت اصاله عدم المشروعية نعم لو اذن بعض المومنين في الجماعة او اقام قبل مجيئ الإمام فلم يسمعه الامام جاز للامام الاجتزاء بذلك لصحيح حفص بن سالم انه سئل ابا عبد الله (ع) اذا قال المؤذن قد قامت الصلوة ايقوم الناس على ارجلهم او يجلسون حتى يجيئ امامهم قال لا بل يقومون على ارجلهم فان جاء امامهم والا فليؤخذ بيد رجل من القوم فيقدم اذ الظاهر منه جواز التاذين والاقامة قبل مجيئ الإمام الرابعة هل يجوز الاجتزاء بسماع بعض الاذان ام لا قد يقال نعم بدعوى ظهور خبر ابي مريم الانصاري في الاجتزاء بالاذان المروري ومن المعلوم ان السماع المروري للاذان الاقامة بحسب العادة لا يتحقق بالنسبة الى جميع فصولها ولومع رفع المؤذن صوته وتانى السماع فى مروره سيما مع لحاظ استحباب الفصل بين فصول الاذان فالعادة قاضية بعدم سماع جميع الفصول حال المرور فالمستفاد من الخبر جواز الاجتزاء بسماع البعض وربما يجاب عنه كما فى مصباح الفقيه بإمكان تانى الباقر (ع) فى المرور واسراع جعفر (ع) فى الاذان والاقامة مع رفع صوته بحيث سمعه من بعيد قبل ان يقرب منه ثم سمع الاقامة الى ان تباعد منه فاستبعد سماع الجميع بالمرور استبعاد لغير البعيد والاولى ان يجاب بان المرور و صلى لاموضوعى فالظاهر من قوله (ع) مررت بجعفر (ع) وهو يؤذن و يقيم وصوله (ع) فى اثناء المرور الى جعفر (ع) حينما يؤذن و يقيم لامروره (ع) عن جعفر (ع) حال استماع الاذان والاقامة فمن الممكن ثبوتاً ان يكون (ع) حينما وصل فى المرور بجعفر (ع) توقف قدر استماع الاذان والاقامة ثم ذهب بالاذان والاقامة المسموعين حتى صلى بالقوم معها فلا ظهور للرواية فى سماع بعض فصولها كى يستدل به على جواز الاجتزاء بذلك فالمتيقن من الادلة عليهذا مشروعية الاجتزاء بسماع الجميع دون البعض فيبقى تحت اصاله عدم المشروعية نعم يجوز التلفيق فى مورد سماع البعض بين المسموع والملفوظ بفحوى جواز تتميم الاذان الناقص والاكتفاء به الخامسة كما يجوز الاجتزاء بسماع الاذان كذلك بسماع

الاقامة لاطلاق خبري ابي مريم وعمروبن خالد المتقدمين فان الاذان والاقامة كما عرفت سابقاً انحلاليان مستقل كل بالاستحباب وليسا بارتباطيين نظير ركعتي النافلة فالظاهر من الاجتزاء بهما في قوله (ع) وهو يؤذن ويقم فلم اتكلم فاجزأني ذلك هو الاجتزاء بسمع كل بما هو مستحب مستقل انحلالى وكذا قوله (ع) في الثانى يجزىكم اذان جاركم بعدما تقدم من ان التحاكم بين فقرتى الرواية من حيث المقابلة بين التعبير بالاقامة فى الصدر وبين التعبير بالاذان فى الذيل يوجب ظهور كل فيما يعم الآخر سيما بعد تطبيق كبرى يجزىكم اذان جاركم على المورد المفروض فيه اقامة الجماعة بلا اذان ولا اقامة والاكتفاء لها بسمعها من الغير السادسة هل يعتبر فى جواز الاجتزاء بالمسموع عدم التكلم بعد السماع ام لا ظاهر قوله (ع) فى خبر ابي مريم فلم اتكلم فاجزأني ذلك هو الاول لكنه محكوم بخبر عمروبن خالد الناص فى تكلم الامام (ع) بعد سماع اقامة الجار بقوله (ع) قوموا وتوهم ان المتيقن منه جواز التكلم بما يرتبط بشئون الصلوة لو سلمناه فهو مدفوع بما تقدم فى اخبار كراهة الكلام فيما بين الاقامة وبعدها من الاطلاق من هذه الجهة فراجع ومع الشك فى جواز الاجتزاء بعد التكلم يستصح الجواز وهذا من قبيل استصحاب بقاء حكم مع الشك فى الراجع كاستصحاب الطهارة مع الشك فى الحدث وقد ظهر من مطاوى ما قدمناه عدم الفرق فى الاجتزاء بالاذان المسموع بين اذان الصلوة واذان الاعلام بمقتضى المطلقات المسئلة (التاسعة من احدث فى اثناء الاذان والاقامة تطهر) استحباباً للاول واحتياطاً اكيراً للثانى (وينى) لما تقدم من عدم اشتراط الطهارة فى الاذان وقوة اشتراطها فى الاقامة (و) لكن (الافضل ان يعيد الاقامة) لاشعار خبر على بن جعفر واطلاق ادلة المنزلة وان كان فيهما تأمل واضح المسئلة (العاشرة من احدث فى الصلوة تطهروا و اعادها) كما يأتى فى محله انشاء الله (و) لكن (لا) يجب ان (يعيد الاقامة) لما عرفت من عدم مانعية الحدث فى اثنائها فضلاً عما بعدها (الا ان يتكلم) فيستحب اعادتها الصحيح محمد بن مسلم المسئلة (الحاد يعشر من صلى خلف امام لا يقتدى به اذن لنفسه و اقام)

لما يأتى انشاء الله من ان الشارع رخص فى الايتمام الصورى باهل السنة لاجل التقية فلا بد وان يأتى بما يقدر عليه من افعال الصلوة ومقدماتها الادبية فلا يسقط الاذان والاقامة بل يبقى الامر بهما على حاله من الوجوب او الاستحباب على اختلاف المسالك مضافاً الى صحيح محمد بن عذافر عن ابي عبد الله (ع) قال اذن خلف من قرأت خلفه (فان خشى فوات الصلوة) ولو بمقدار الركعة ان هو اذن و اقام (اقتصر على تكبيرتين وعلى قوله قد قامت الصلوة) قبلهما مع تهليله بعدهما لمصحح معاذ بن كثير عن ابي عبد الله (ع) قال اذا دخل الرجل المسجد وهو لا يأتى بصاحبه وقد بقى على الامام آية او آيتان فخشى ان هو اذن و اقام ان يركع الامام فليقل قد قامت الصلوة الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله و ليدخل فى الصلوة واستشكل فى المدارك فى السند بالضعف وفى الدلالة من حيث التضمن لتقديم الذكر المستحب على القراءة الواجبة فقال هو مشكل جداً، أقول أما السند فقد عرفت سابقاً اعتباره وأما الدلالة فالظاهر من الرواية بقرينه اذا دخل الرجل المسجد الخ وقوع الفصول المزبورة فى الزمان الفاصل بين دخوله فى المسجد الى ان يصل الى الامام ويمكنه الايتمام الذى نفس ذلك الزمان ظرف لقراءة الامام ما بقى عليه من آية او آيتين فهو من حين الاقتداء لا يتمكن من شئ من القراءة حتى يلزم تقديم المستحب على الواجب ولئن حملت الرواية على مورد يصادف دخوله فى المسجد مع الوصول الى حد امكان الايتمام ودرك بعض القراءة فهى نص فى جواز هذا التقديم ويتوجه على مقالته (قده) حينئذ مانبه عليه القوم من انه اجتهاد فى مقابل النص وان شئت قلت ان الرواية ظاهرة على ما قلنا فى تطبيق قاعدة الميسور على الاذان والاقامة والقراءة معاً ثم اعلم انه كما لا يجوز الاكتفاء باذان المخالف واقامته كذلك لا يجوز الاجتزاءُ بسمعها منه ضرورة ان المخالف بعد منازل منزلة الجدار ونهى عن الاعتداد بصلوته واذانه واقامته فلا اعتداد بالمسموع من اذانه واقامته اذ المسموع فرع الملفوظ وفى طوله لان المدار على الاذان بما هو مسموع لاعلى سماعه بما هو ودعى اطلاق صحيح ابن سنان المتقدم وانت تريد ان

تصلى باذانه الخ من جهة الاكتفاء بسماع الاذان الناقص سواء اراد ان يصلى باذانه منفرداً او فى الجماعة اماماً كان او مأموماً كان النقص سهواً او عمداً كان الاذان من المخالف او غيره كما فى مصباح الفقيه مدفوعة بما تقدم من عدم اطلاق الرواية لكونها مسوقة لبيان علاج الاذان الناقص بالتميم لا لبيان تشريع الاجتزاء بالاذان المسموع والعجب انه (قده) انكر الاطلاق وصرح بالسوق لبيان حكم آخر فى المسئلة الثامنة وصرح بالاطلاق فى هذه المسئلة ومن هنا ظهر ان ما ذكره المصنف (قده) تنمعة لهذه المسئلة بقوله (وان اخل بشيء من فصول الاذان استحباب للماموم ان يتلفظ به) خلاف ظاهر النص كصحيح ابن سنان المتقدم وخلاف الاخبار الدالة على عدم الاعتداد باذان المخالف اذ لافائدة حينئذ فى اتيان المأموم بما تركه الامام من الفصول كما نبه عليه فى المدارك وان كلما اجيب به عن مقالة صاحب المدارك (قده) هنا غير وحيه ثم انه استحباب الاذان او مع الاقامة فى موارد أخر لم يذكرها المصنف (قده) منها (١) عند تغوّل الغول فى مرسل الصدوق (ره)

(١) لسيدنا الاستاد مدظله عبارة احببنا ذكرها بعينها قال دام بقاءه قد وردت فى الروايات المستفيضة المروية فى (يه) و (سن) و (ثم) والجعفرىات الأمر بالاذان لتغوّل الغيلان وهى وان كانت ضعافاً إلا ان تعاضدها سبب للكفاية فى الحكم بالاستحباب ولا اقل بضميمة قاعده التسامح وقد اختلف اهل اللغة فى معنى التغوّل ولعله لاختلافهم فى وجود الغول فعن الهروى تغوّل تغوّلأى تلوّن تلوّنأى تغلّبهم عن الطريق و تهلكهم وعن بعضهم التغوّل هو الخطور بالبال تخيلاً ولعله لما فى الحديث النبوى (ص) لاغول و التحقيق ان الغول ان كان صنفاً من الجن فلاريب فى وجوده لدلالة الكتاب والسنة المتواترة معناً عليه ووجوده (ح) قرينه على لزوم التأويل فى جملة تغولت بجعلها ناظرة الى تلوّنه وان كان غيره فالدليل الاثباتى على وجوده فاقد و مجرد ما ذكر من القصص فى بعض الكتب كأنوان السيد الجزائرى (قده) لا يدل على وجود ما يسمى بالغول و(ح) نقول ان

عن الصادق (ع) انه قال اذا تغولت بكم الغول فأذنوا وفي المروى عن محاسن البرقى عن جابر الجعفى عن محمد بن على (ع) قال قال رسول الله (ص) اذا تغولت بكم الغيلان فاذنوا باذان الصلوة وفي الذكرى عن السهروى ان العرب يقول ان الغيلان فى الفلوات ترى للناس تتغول تغولاً اى تلون تلونا فتظلمهم من الطريق و تهلكهم اقول يمكن ان يقال ان المراد بتغول الغول فى الاخبار تجوهره فى الذهن و تحققه فى الخيال بمعنى تصوير القوة المتخيلية اشباحاً مهيبه من غير ان يكون له وجود فى الخارج كما ورد انه لاغول و حيث ان الاذان ذكر الله القادر على كل شىء المسيطر على العالم فقد امر بدفع الشيطان الباطنى الذى هو قوة الخيال بذكر الله تعالى كما امر بدفع الشيطان الخارجى الذى يوسوس فى صدور الناس و يعاضد الشيطان الباطنى بالاذان كما فى خبر سليمان الجعفرى قال سمعته يقول اذن فى بيتك فانه يطرد الشيطان و يستحب من اجل الصبيان و منها الاذان فى اذن المولود اليمنى و الاقامة فى اليسرى لمرسل الصدوق (ره) عن الصادق (ع) قال المولود اذا ولد يؤذن فى اذنه اليمنى و يقام فى اليسرى و منها الاذان فى اذن من ساء خلقه لصحيح هشام بن سالم عن ابي عبد الله (ع) قال اللحم ينبت اللحم و من تركه اربعين يوماً ساء خلقه و من ساء خلقه فاذنوا فى اذنه (الركن الثانى فى افعال الصلوة و

→ معنى تغول تجوهر الغول اى تحقق وجوده فى عالم الخيال و ذلك لان جعل المبدء نفس الوجود فى ضمن هيئة الماضى ظاهر فى تحقق موجود يطبق عليه عنوان المشتق المنتزع من هذا المبدء و من المعلوم ان تفسير التغول بالتلون يكون على خلاف ظاهر المبدء الذى يكون من الجواهر لا من المعانى الحدثيه نعم ان ثبتت جملة تولعت بدل تغولت كما نسبها المجلسى الاول (قده) الى بعض نسخ الفقيه دلت على المعنى المذكور لان التولع عبارة عن شدة التعلق و لكنها غير ثابتة اذ قد فحصنا فى جملة من نسخ الفقيه مخطوطه 'ومطبوعه' فلم نجد ذلك : انتهى عبارته الشريفة .

هى واجبة و مندوبة فالواجبات) منها قد عدت من سبعة الى احدى عشر و المشهور انها (ثمانية) وقيل سبعة و قد مرّ مراراً ان اختلاف العدد فى مثلها انما هو بالاعتبار فلا اعتداد به و كيف كان فالمشهور ان (الاول النية) و سند الخلاف فيها انها جزئاً او شرط و تحقيق المقام يستدعى تمهيد امور الاول ان الافعال على ضربين قصدية و قهرية ان الفاعل اما فاعل بالقصد كالشمس للضائة و النار للاحراق و اما فاعل بالقصد كالانسان بالنسبة الى افعاله و الافعال القصدية على ضربين عبادية و غيرها فالفاعل الاختيارى لا بد له من تصور الفعل و تصور فائده و التصديق بها و لحاظ وجود شرائطه و فقدان موانعه ثم توقان النفس نحوه المحرك لعضلاته نحو ايجاده و تسمى هذه المرتبة الاخيرة من الارادة اى المحركة للعضلات لدى اهل الميزان بالميل الطبعى الثانى ان الارادة و هى التى يحتاج العمل الاختيارى اليها فى خروجه من القوة الى الفعل اما تفصيلية او اجمالية فالتفصيلية عبارة عن اخطار صورة العمل بسيطاً ام مركباً من الاجزاء و الشرائط او الاعمال المتعددة التى يجمعها غرض وحدانى فى الذهن و احضاره فى عالم النفس كاخطار صورة شراء اللحم بماله من المقدمات كلبس النعال و الثياب و المشى الى السوق و استصحاب الفلوس و نحو ذلك و الموحد لتلك الافعال المتباينة انما هو قيام غرض وحدانى بالجميع لا وجود جامع شخصى او نوعى بينها كما فى طهارة شيخنا الانصارى (قده) و الاجمالية عبارة عن حضور صورة العمل فى الذهن ملفوفة و هذه الصورة كافية فى عالم حركة العضلات نحو العمل فتجتمع تلك الارادة مع الغفلة عن اجزاء العمل تفصيلاً و الشاهد على وجودها انه لو سئل الفاعل من اجزاء عمله لاجاب بما ارتكز فى ذهنه من الصورة لكنه حال العمل غافل عن ان هذا هو جزئه الفلانى و ان شئت عبرت عن الارادة التفصيلية بالنشر و عن الاجمالية باللف الثالث ان الداعى عبارة عن الغرض الذى لا يخلو فعل كل عاقل بما هو عاقل عنه اعنى التصديق بفائدة الفعل فالفائدة للفعل و هى العلة الغائية له يوثق بوجودها العلمى الذى يعبر عنه بالداعى الى الفعل فى الارادة المحركة للعضلات نحوه

فهو خارج عن حقيقة الفعل و مغاير مع قصده نعم ربما يطلق القصد على مجموع مراتب الارادة بنحو من المسامحة فبهذا المعنى يعم الداعى وكيف كان فهو غير القصد بمعنى الارادة و بمعنى الاختيار نعم تختلف مراتب الداعى بالنسبة الى فعل واحد حسب اختلاف مراتب عقول الفاعلين و اغراضهم فى الاعمال الصادرة عنهم الرابع ان الامثال ربما يتوهم انه من مثل مثولاً اذا انتصب قائماً لكنه فاسد ففى المنجد امثال الامر اطاعه و احتذاه و أتى بمثله لكن الحق رجوع الاول الى الثانى اذ الاطاعة من الطوع الذى هو قبول مولوية الأمر عملاً بايجاد ما امر به فاطاعة الأمر هى الاتيان بمثل المأمور به و تطبيق الماتى به معه هذا بحسب المعنى اللغوى العرفى و لقد استعمل فى كلمات الفقهاء (رض) فى ذلك حيث اطلقوا الامثال على الاتيان بالتوصليات التى لا يعتبر فيها الاطاعة كما اطلقوه على الاتيان بالتعبديات التى يعتبر فيها ذلك و لم يرد فى الادلة التعبدية لفظ الامثال حتى نتكلم فى معناه الخامس ان العبادة بمادتها عبارة عن التخصع و التذلل للمعبود ففى المنجد عبده خضع له و ذل له و خدمه فهى حقيقة قصدية قوامها بفعل جانحى وتكون قسماً من الافعال الاختيارية و حيث ان الفعل الجانحى لا يتعدى بنفسه الى الخارج فلما حاله يحتاج الى آلة مبرزة من الافعال الجارحية و بهذا اللحاظ تكون مركباً من فعلين جانحى و جارحى و المبرزة تارة عرفى كالسجود و اخرى اختراعى كما فى العبادات الشرعية و كيف كان فمقوم العبادة فعل جانحى و مبرزه فعل جارحى فالارادة التفصيلية و الداعى و الامثال و نحوها مما هو من لوازم فعل العاقل بما هو عاقل و فاعل مختار باجمعها خارجة عن حقيقة العبادة بماهى عبادة ثم النية قد تطلق على القصد يقال نوى الشئ اذا قصده و بعد ماتبين هذه الامور نقول ان عبادة العمل انما هى بجعله آلة لا يبرز التخصع و التذلل بالنسبة الى ساحة قدس الرب جل سلطانة سواء قصد به امتثال أمره تعالى ام لا و سواء كان داعيه نحو الفعل التقرب به الى الله تعالى ام لا لما عرفت من خروج الداعى و قصد الامر عن حقيقة العبادة نعم هما من محققاتها للملازمة الخارجية

بينهما معها ضرورة ان قصد امتثال امر المولى فى طول الاعتراف بمولويته فهو ملازم خارجاً مع التخضع له بالعمل وهكذا بالنسبة الى الداعى القربى لكن الملازمة غير منعكسة بان يكون التخضع بالعمل للمولى ملازماً خارجاً دائماً مع وجود الداعى القربى او قصد امتثال امره او نحوهما من لوازم افعال العقلاء بما هى افعال اختيارية ضرورة تحقق التخضع و التعبد بالعمل خارجاً من الغافل عن الاغراض و اللوازم المزبورة ففرق واضح بين كون شئ من اللوازم العادية لافعال العقلاء الاختيارية و بين دخله فى قوام العبادة التى هى حقيقة قصدية وراء الاختيار و الداعى و نحن نسلم كون الداعى و قصد الامر من قبيل الاول و انما ننكر كونهما من قبيل الثانى كيف و اكمل مراتب العبادة اعنى وجدان المعبود اهلاً للعبادة تكون خالية عن داعى القربة و قصد الامر نعم هذه المرتبة كما نبه عليه شيخنا الانصارى (قده) لا ينبغى دعواها الا لمن ادعاها بقوله صلوات الله عليه و على آله ماعبدتك خوفاً من نارك و لا طمعاً فى جنتك بل وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك لكن لا يمتنع تحققها لغير المعصومين (ع) كما يرشد اليه تعبيره (قده) بلا يبغي و ان كنا غالباً من جهة مشوبية قصدنا بالاغراض المادية غير واجدين لهذه المرتبة الا ان ذلك لا يوجب عدم تحققها لارباب النفوس الزكية كجماعة من علمائنا قدس الله ارواحهم الشريفة و الحاصل ان العبد اذا وجد فقره و ذله الذاتى و غناء ربه و كبريائه الذاتى تخضع له و تذلل بحسب الفطرة من غير ارادة قرب بعمله او قصد امتثال امر و بذلك تتحقق العبادة و لذا كان سيد مشايخنا قدس الله نفسه الزكية يقول بان ذلك فطرى لكل انسان بل للحيوانات بالنسبة الى البارى جل اسمه و بعد ذلك كيف يمكن دعوى قوام العبادة بداعى القربة بل العبادة تتجمع مع النهى عن العمل فضلاً عن عدم الامر به كما فى العبادات المحرمة فى الشريعة كعبادة الاوثان و السجود للشمس و القمر بناءً على كونه عبادة ذاتية و عبادة الحائض و الجنب فذلك اقوى شاهد على عدم دخل قصد الامر فى قوام العبادة و يدل على ما ذكرنا صحيح عبد الله بن سنان قال كنا جلوساً عند ابي عبد الله (ع) اذ قال له رجل أتخوف ان

اكون منافقاً فقال له اذا خلوت في بيتك نهائياً او ليلاً أليس تصلى قال بلى فقال لمن تصلى قال لله عزوجل قال فكيف تكون منافقاً و انت تصلى لله عزوجل لا لغيره ضرورة دلالة بقرينه لام لله على كفاية مطلق اضافة العمل وربطه اليه تعالى في تحقق العبادة والخروج عن النفاق وفي خبر آخر تريد بهما وجه الله فهذا هو النية المعتبرة في الصلوة لا ما ذكره من الداعي القربى وقصد الأمر ونحوهما فما في العروة من تفسير النية بالقصد الى الفعل بعنوان الامتثال والقربة ويكفي فيها الداعي القلبي في غير محله كما ان تفريط بعض في تسوية العبادة مع سائر الافعال الاختيارية من الاكل والشرب ونحوهما من حيث عدم التوقف على ما عدا الاختيار في غير محله لما عرفت من ان العبادة متميزة عن سائر الافعال الاختيارية بكونها حقيقة قصدية مركبة بلحاظ مبرزها عن فعلين جانحي وجارحي فلا التفريط بتسويتها مع سائر الافعال الاختيارية ولا الافراط باشتراط قصد الامر والوجه وغيرهما فيها كما صدرت عن جماعة من الفقهاء (قدس الله ارواحهم) وحصول القرب قهراً بالعمل العبادي غير كون قصد عنوانه دخيلاً في حقيقة العبادة كما لا يخفى فهذه الامور غير مخلّة بالعبادة لكنها غير دخيلة في قوامها نعم للاتيان بالعمل بقصد العوض عن الجنة او الولد او المال ونحوها مبطل للعبادة ولعله اليه اشار العلامة (قده) في محكي الاجوبة المهنائية من ان نية الثواب والعقاب توجب فساد العبادة ضرورة عدم تحقق التخضع بالعمل مع ذلك ثم ان العبادات الشرعية تكون مختوعة من الشارع كالصلوة والصوم ونحوهما ثم يتعلق الامر الشرعي بها وجوباً او استحباباً فكل واحدة من الحقائق العبادية وظيفه شرعت لان يتعبد بها وما ذكرنا ظهر ما في كلام المحقق الحائري (قده) فانه بعد ما نفى دخل قصد الأمر وداعي القربة ونحوهما في قوام العبادة اورد على نفسه بعدم توقف عبادة العمل على ان يوتى به على نحو يوجب القرب ضرورة صدق العبادة على العبادات المحرمة فاجاب بتسليم عدم توقف تحقق العبادة على ذلك ولكن الظاهر الاتفاق على لزوم قصد الامر اذ فيه ان مسألة النية لم تكن معنونة في كلمات قدماء الفقهاء

فكيف يدعى الاتفاق على دخالة قيد مشكوك القيدية فيها واذ قد تبين حقيقة النية فلنرجع الى ما اختلف فيه الاصحاب واطال البحث فيه جماعة وطواه آخرون من انها جزء أو شرط فنقول الحق انها جزء لكن لا كالأجزاء الصورية التي يقع بعضها بعد بعض بل هي جزء باطنى مقارن مع جميع الاجزاء الصورية من همزة الله اكبر الى ميم السلام عليكم بعد قيام الاجماع والضرورة على اصل لزومها فى العبادة ولا ينافى ذلك كون اول الصلوة التكبير ضرورة انه ناظر الى الاجزاء الصورة المتعاقبة لالجزء الباطنى المستمر حال جميع تلك الاجزاء واستدل لكونها شرطاً بامور منها استصحاب عدم كونها جزءاً اى دخيلة فى مهية العبادة وفيه اولاً انه معارض باستصحاب عدم كونها شرطاً اى تقيد المهية بها وثانياً ان الاصل العملى لا بد وان يكون له اثر شرعى وليس للجزئية اثر بالخاصية ينفى الاستصحاب والشرطية اثر يثبت بذلك بعد مفروغية اصل لزوم الايمان بها بين الكل ومنها انها لو كانت جزءاً لزم وجود نية أخرى مقارنة لها وهكذا الى ان يتسلسل وفيه ان المقارنة مع النية انما تعتبر فى سائر الاجزاء واما نفس النية فهى بنفسها نية فلا تحتاج الى نية أخرى ومنها ما فى مصباح الفقيه من ان المثبت لاعتبار قصد الوجه ونحوه قد تمسك بعدم صدق الاطاعة بدون ذلك كما ان النافى لاعتباره تمسك بصدق الاطاعة بدون ذلك فلولا ان النية شرط غير دخيلة فى نفس المهية لم يكن وجه لتمسك المثبت والنافى معاً بصدق الاطاعة وعدمه وفيه ان هذا التمسك نفيًا واثباتاً بصدق الاطاعة وعدمه قد وقع من القائلين بالجزئية أيضاً فلا كاشفية له عن الشرطية واعجب من ذلك استدلاله (قده) للشرطية بانها لو كانت جزءاً فأتى بها ثم أتى ببعض اجزاء العبادة كالسجدة بداع آخر لزم صحتها والى التالى باطل بالاتفاق فهذا يكشف عن شرطيتها واعتبار تقيد كل جزء بها وان فقدان هذا الشرط فى الصلوة المفروضة اوجب البطلان وفيه ان الداعى الاولى المركز فى النفس ما لم يذهل و يغفل عنه بالمرّة لا يعقل حدوث داع آخر للفاعل بالنسبة الى بعض اجزاء ذلك الفعل ضرورة ان الداعى على ما عرفه به الكل عبارة عن محرك الارادة فاجتماع داعيين مستقلين

بالداعوية صلواتي وعزيمي بالنسبة الى السجود مستحيل عقلاً لاستحالة اجتماع علتين على معلول واحد ولعل الى ذلك اشار (قده) بأمره بالتأمل وربما يقال بان النية ليست بجزء ولا شرط لاستحالة تعلق الامر بها ضرورة انها عبارة عن الارادة وهي ليست اختيارية لكنه فاسدأماً أولاً فلما عرفت من ان النية ليست عبارة عن الارادة وانما هي فعل جانحي ومن البديهي لدى ارباب المعقول ان افعال القلوب كالتصدي والانشاء والبناء وحديث النفس ونحوها انما هي افعال اختيارية فكذلك نية العبادة التي حقيقتها التذلل والتذلل وأماً ثانياً فلان الارادة اختيارية ومجرد عدم اختيارية بعض مباديها لا يخرجها عن الاختيارية ولو بلحاظ البقاء وامكان جعل الصارف عنها كما حققنا ذلك مفصلاً في رسالتنا المفردة في الجبر والاختيار فتلخص ان النية جزء لكن لا كالأجزاء ضرورة انها مقارنسة مع جميع الاجزاء الصورية ومقومة لعباديتها فهي ليست بجزء ولا شرط اصطلاحى فلقد اجاد كاشف الغطاء (قده) (١) حيث عبر عن النية بروح العبادة (و) كيف كان (هي ركن في الصلوة) لما عرفت من انها مقومة للعبادة (و) طبعاً (لواخل بها) فتركها (عامداً او ناسياً لم تنعقد صلوته) نعم لا معنى للزيادة فيها اذ مضافاً الى عدم تعقل الزيادة في الفعل القلبي الظاهر من الزيادة المبطله في قوله (ع) من زاد في صلوته فعليه الاعادة هي الزيادة من سنخ الاجزاء الصورية ثم ان القدماء رضوان الله عليهم لم يتعرضوا للشرح حقيقة النية لوضوح الحال لديهم وانما تعرض له المتأخرون اولهم المصنف (قده) بقوله (وحقيقتها استحضار صفة الصلوة في الذهن) اي اخطارها بمالها من الاجزاء والشرائط في النفس وتبعه على تفسير النية بالصورة المخطرة العلامة (قده) وغيره وفرعوا على ذلك ان الفصل بين همزة تكبيرة الاحرام وبين النية في الصورة المخطرة بلفظة تعالي كاصلى صلوة الظهر اربع ركعات قربة الى الله تعالي هل هو مخل بمقارنة النية مع اول جزء من

(١) قال (قده) في نية الصوم وهي روح العمل فلو خلى منها كان بدأً بلاروح المقرر عفى عنه.

الصلوة ام لا وان الصورة المخطرة هل يكفى وجودها عند همزة تكبيرة الاحرام او يعتبر بقاءها الى اداء راء التكبيرة بعدما اتفقوا على عدم اعتبار استمرارها الى آخر الصلوة بل كفاية الاستدامة الحكمية اعنى بقاء صورتها الاجمالية فى خزانة النفس متمسكاً لذلك على ما فى التذكرة بالتعسر فان ارادوا باعتبار الصورة المخطرة توقف تحقق الفعل عن الفاعل المختار على ذلك فهو حق ضرورة ان كل فعل مالم يخطر صورته التفصيلية بالبال على النحو الذى قدمناه عند التعرض للارادة التفصيلية والاجمالية لا يمكن ان تبقى صورته الاجمالية فى خزانة النفس حتى تتعلق بها الارادة المحركة للعضلات لكن لا يلزم ذلك بالنسبة الى كل فعل مدى العمر الا مرة واحدة ضرورة بقاء صورته الاجمالية بعد ذلك فى النفس وكفاية ذلك فى الارادة المحركة للعضلة اللهم الا ان تصير مغفولاً عنها بالمرة فيحتاج الفاعل الى اخطار الصورة التفصيلية مرة ثانية فبدون ذهولها عن خزانة النفس وأقولها عن افسق الذهن لاحاجة الى اخطار الصورة التفصيلية مرة ثانية ولو ارادوا اعتبارها فى العبادات بخصوصها تعبداً فليس له دليل واذ قد تبين عدم اعتبار الصورة المخطرة فما فرعوا عليه مما تقدم وما يأتى سالبة بانتفاء الموضوع (و) اما ما ذكره المتأخرون كالفاضلين (قد هما) وغيرهما من اعتبار (القصد بها الى امور اربعة الوجوب او الندب والقربة والتعيين و كونها اداءً وقضاً) فتحقيق الحال فيه يقتضى التعرض لكل منها بالاستقلال فنقول أما قصد الوجوب او الندب فقد استدل لاعتباره بوجوه ثلاثة أحدها ما ذكره العلامة (قده) فى التذكرة من ان الفعل الواحد ربما يتصف بالوجوب والندب معاً كما اذا صلى الظهر مثلاً فرادى ثم اعادها جماعة فان الاول واجب والثانى مندوب فاذا اتصف بطبيعى واحد بكل الوصفين يتوقف تحقق اطاعة على توصيف العمل باحدهما فى مرحلة الاتيان ثانياً مانع المتكلمين من ان الحسن والقبح للاشياء انما هما بالوجوه والاعتبارات لا بحسب الذات فضرر اليتيم حسن اذا قصد به التأديب وظلم قبيح اذا قصد به الايذاء فقصد الوجوب او الندب وصفاً دخيل فى حسن الفعل بل ترقى بعضهم عن ذلك وقال بلزوم قصد هما غاية بان ينوى

مثلاً انى اصلى صلوة الظهر واجباً لوجوبه بل قال بعضهم بلزوم قصد ملاك الفعل ثالثها
 انا وان لم نقل بالتنوع فى ناحية الحكم اذ الوجوب والندب ليسا منوعين للطلب لكننا
 نقول به فى ناحية الموضوع ضرورة ان الفرضية والنقلية متباينتان فلا بد فى تعنون العمل
 بكل منهما من قصده بالخصوص فى عالم الاتيان والا فالاتيان بركعتين بعد الفجر مثلاً
 بلا قصد الوجوب او الندب بهما ليس بفريضة الفجر ولا نافلته ولعل المتتبع يقف على
 ازيد من هذه الوجوه لكن فى الجميع نظراً ما الاول فلانا نفرض ما اذا لم يكن فى الذمة
 عدى فعل واحد لا يتصف الا بالوجوب مثلاً كحجة الاسلام فهل يكون لقصد الوجوب فى مثله
 دخل فى تحقق الاطاعة حاشا وكلا فيكشف عن ان قوام العبادة بماهى عبادة ليس بقصد
 الوجوب او الندب نعم ربما يكون تعيين المنوى و تميزه فى عالم الامثال عن غيره موقوفاً على
 ذلك ففى مثله نحتاج الى القصد المزبور لكن لكونه عبرياً الى تعيين المنوى لا لكونه دخيلاً
 فى قوام عبادية العمل فخلط احد الامرين بالآخر اوجب الوقوع فى زعم اعتبار ذلك القصد
 فى تحقق الاطاعة واما الثانى فلانه بعد الغض عما فى اصل كبرى كون الحسن والقبح
 مطلقاً بالوجوه والاعتبارات وفى اصل كبرى كون قصد الوجوب او الندب باحد نحويه من
 الوصفية والغائية محسناً نقول لا ريب ان التعبد بالفعل محسن له فذلك يكفى فى تحقق
 الاطاعة بلا حاجة الى مزيد حسنه بقصد احد الامرين بنحو الوصف او الغاية وأما الثالث
 فلان تباين العنوانين لو كان بلحاظ ملاك الفعل من كونه الزامياً أو غيره فهو مربوط بلحاظ
 الجاعل فى عالم التشريع غير مربوط بعمل المكلف فى عالم التفريغ ولو كان بلحاظ اعتبار
 عنوان الفعل قيماً فى العبادة نظير عنوانى الظهريه والعصريه فهو قيد زائد فى العمل
 وراً عباديته ولا بد وان يؤخذ من الشارح فما لم يكن له دليل نفيه بالبرائة فالحق عدم
 اعتبار قصد الوجوب او الندب فى العبادة واما قصد القرية فقد عرفت سابقاً انه احد محققات
 العبادة غير دخيل فى قوامها وأما التعيين فقد عرفت انه عبرى لاموضوعى وأما قصد الاداء
 أو القضاء فقد استدل لاعتباره فى مصباح الفقيه بان اعتبار قصد الادائية واضح ضروره تقيد

الاداء بوقت خاص فمالم يقصد بالصلوة وقوعها فى وقتها الخاص لا يتحقق عنوان الادائية وان شئت قلت ان خصوصية الوقوع فى وقت خاص خصوصية اخذت فى العبادة لا بد وان تقصد واما قصد القضائية فلو كان الاداء والقضاء من قبيل المطلق والمقيد نظير الرقبة والرقبة المؤمنة لم يكن وجه لاعتباره فى تحقق الاطاعة لكنهما من المتباينين ضرورة تقييد كل بقيد خاص كالوقوع فى الوقت اداً والوقوع فى خارجه قضاءً وما يشهد بذلك ان امثال المطلق فى ضمن المقيد ممكن كامثال طبيعى صلوة الظهر فى ضمن الجماعة بخلاف طبيعى القضاء فامثاله فى ضمن الاداء غير ممكن فهذا يكشف عن ان القضاء للاداء ليس من قبيل المطلق بالنسبة الى المقيد فخصوصية القضائية محتاجة الى القصد وفيه ان قيود الواجب على ضربين قهرية وقصدية فالاول غير محتاج الى القصد ابداً كظرف الفعل زماناً مثل وقوع الصوم فى رمضان او مكاناً كوقوع الصلوة فى مسجد الكوفة ضرورة ان الصائم فى شهر رمضان سواء قصد وقوع صومه فى شهر رمضان ام لم يقصده بل قصد وقوعه فى غيره لا محالة يقع صومه فيه وهكذا بالنسبة الى المكان فالغافل عن شهر رمضان او المعتقد كونه شهر شعبان اذا أتى بالصوم تعبداً فى جميع الشهر فقد تحقق قيد العبادة الذى هو ربطها بزمان خاص قهراً فانطبق المأتى به مع المأمور به وكان مجزياً عقلاً وهكذا فى الغافل عن كون مسجد الكوفة مسجد الكوفة اذا صلى فيه فالآتى بربع ركعات بعنوان الظهر متعبداً بهاموقعاً لها بعد الزوال قد تحقق منه طبيعى صلوة الظهر المأمور به سواء قصد وقوعها فى الوقت ام لا نعم للشارع ان يعتبر قصد الوقوع فى ظرف خاص زمانى او مكانى قيوداً للعبادة لكن ادلة الاثبات قاصرة عن افادة مثله وبالجملة فخصوصية الادائية خصوصية قهرية غير محتاجة الى القصد واما ما ذكره فى بيان لزوم قصد القضائية ففيه اولاً ان الاداء عبارة عن المقيد بالوقوع فى الوقت والقضاء عبارة عن المتجرد عن ذلك القيد لا المقيد بالمتجرد فهما عين المطلق والمقيد مع ان عدم الوقوع فى الوقت الذى هو المراد بالمتجرد لا يعقل اخذه قيوداً فى المهية ضرورة ان العدم كما اعترف به هو (قده) فى غير المقام يستحيل دخله

فى المركب بان يتركب من جزء وجودى و جزء عدمى و ثانياً لو سلمنا امكان قيديّة التجرد عن الوقت فى المهية ثبوتاً و ظهور الادلة فى قيديته للقضاء اثباتاً لكنه قيد قهري لا قصدى ضرورة ان الوقوع فى خارج الوقت بعد مضيّه كالوقوع فيه حين بقائه قهري الحصول قصده المكلف ام لا بل ولو قصد خلافه و من هنا علم ان عدم امكان امتثال المطلق فى ضمن المقيد فى باب الاداء و القضاء انما هو لتصرم القيد بحسب الطبع لا لتباين الاداء و القضاء وعدم كونهما من قبيل المطلق و المقيد فظهر ان عدم اعتبار قصد شىء من الاداء و القضاء يمكن من الوضوح و البدهة و يتفرع على ذلك انه لو كان فى ذمة المكلف قضاء صلوة ظهر مثلاً و أتى بربع ركعات بعنوان الظهر معتقداً دخول زوال اليوم او مع الشك فى دخوله ثم انكشف عدم الزوال فقد انطبقت الصلوة المأتى بها مع ما كانت فى ذمته قهراً و فرغت الذمة عقلاً و من الغريب ان صاحب مصباح الفقيه (قده) مع ما ذكره من لزوم قصد الاداء و القضاء قال بان المكلف لو أتى مثلاً بربع ركعات الظهر فى الغرض بقصد الامر الفعلى من دون ان يقصد شيئاً من عنوانى الاداء و القضاء ثم انكشف عدم دخول الوقت فرغت ذمته من القضاء لا استلزام قصده الامر الفعلى قصد خصوصية القضاء بالاجمال (١) اذ لو كانت خصوصية القضاء تصدية لم يعقل تحققها بدون قصدها بالخصوص فبين مقالتيه (قده) تهافت بين و هل يعتبر قصد القصر و الاتمام المشهور عدمه و قد ادعى عليه الاتفاق بل الاجماع و تحقيق المقام موقوف على تحليل ان القصر و الاتمام هل هما حقيقتان متباينتان بالما هو او ان قصد القصرية و قصد التمامية قيدان معتبران فى المهية الصلوتية اولا هذا و لاذك بل هما حدان لحقيقة واحدة اذ على الاول لا بد من قصدهما بخلافه على الثانى فى وجه و على الثالث مطلقاً فنقول و عليه التكلان قد يقال بالاول بدعوى ان القصر عبارة عن الركعتين بشرط لا لحاظاً و التمام عبارة عن الركعتين بشرط شىء لحاظاً فالبشرط

.....

(١) التعبير بالاجمال يستفاد من خلال كلماته (قده) فى نية الوضوء - المقرر فى عنه .

لائية مقومة للمهية النوعية القصرية و البشروط شيئية مقومة للمهية النوعية التمامية فلا بد فى تحقق امثال الامر المتعلق بكل واحد من النوعين من قصد عنوانه بالخصوص و قد يقال بالثانى بدعوى ان البشروط لائية و البشروط شيئية ليسا بمنوعين بل هما قيدان دخيلان فى الموضوع له فما يظهر من صاحب الجواهر (قده) من ان القصر و التمام من الاحكام اللاحقة فاسد كما ان ما يظهر من المشهور من عدم لزوم قصد هما كذلك و التحقيق ان البشروط لائية عبارة عن قطع امتداد وجود المهية الصلوتية عند الركعتين كما ان البشروط شيئية عبارة عن امتداد وجود تلك المهية الى اربع ركعات فهما حدان لحقيقة واحدة صلوتية نظير قطع امتداد كرباس عند ذرع واحد او امتداده الى ذرعين و من البديهي ان حد الشئ ليس مقوماً للشئ نعم لو ثبت بالدليل التعبدى دخل قصد الحد فى قوام الحقيقة بمعنى لحاظ الشارع عنوان البشروط لائية و عنوان البشروط شيئية اعنى عنوانى القصر و التمام فى قوام الصلوة و تعبدنا بقصد هذين العنوانين كما تعبدنا بقصد عنوانى الظهيرة و العصرية لثب المدعى لكنه لم يثبت بل الظاهر من الآية الشريفة اذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة خلاف ذلك حيث اضاف عنوان القصر الذى هو عبارة عن قطع امتداد الوجود الى الصلوة فيكشف عن ان الحقيقة الصلوتية بوحدها النوعية تطع منها ركعتان بسبب الضرب فى الارض لا ان الضرب فى الارض ممنوع للصلوة الى القصر و الاتمام او للمكلف الى الحاضر و المسافر غاية الامر نرفع اليد عن ظهور الآية فى كون هذا القطع ترخيصياً بالاخبار الدالة على كونه لزومياً و ان التعبير بليس عليكم جناح للإشارة الى ملك الحكم و انه التسهيل فلسان الآية لسان الحكومة على الادلة الاولى المتاعلة لاربع ركعات المركبة من فرض الله و فرض النبى (ص) فى عهدة كل مكلف و ان الضرب فى الارض سبب لقصر ركعتين من تلك الصلوة المجعولة اولاً فى حق كل مكلف فالقصر حكم عارض على الصلوة لاحق بها غير دخيل فى قوامها و بذلك يتضح مراد صاحب الجواهر (قده) من عبارته المتقدمة فلا يرد عليها ايراد هذا المستشكل نعم فيها نوع

مسامحة من جهه اضافة التمام اذ كان الاجود الاقتصار على جعل القصر من الاحكام
اللاحقة للصلوة وكيف كان فدلالة الآية الشريفة على كون القصر و الاتمام من حدود الصلوة
بحقيقتها الواحدة النوعية مما لا شك فيه و قد عرفت سابقاً ان العناوين على ضربين قهرية
لا تتوقف على قصد ها من المكلف في عالم الامتثال و قصدية تتوقف على ذلك و ان القصدية
تارة تكون قصدية بحسب الطبع كالتخضع و التعظيم و أخرى تكون قصدية بالتعبد بمعنى
قيام دليل تعبدى على دخل قصد ها في الأمور به كعنوانى الظهريه و العصرية و حيث ان
القصر و الاتمام ليسا من القصدية بواحد من المعنيين فلا يعتبر قصد هما ابداً فلو قصد
المسافر طبيعى الصلوة ثم سلم عند الركعتين فقد أتى بما هو وظيفته و ان لم يقصد عنوان
القصر لا تيانه بالركعتين و عدم ثبوت اعتبار قصد القصر فان قلت لحاظ الاجزاء لازم كى يقع
العمل فى الخارج على طبق صورته الاجمالية الذهنية فاذا تفاوت فرد مع آخر من حيث
كمية الاجزاء قلّه و كثرة كما هو المفروض فى القصر و التمام فلا بد من لحاظ كل منهما باحضار
صورته الاجمالية فى الذهن بماله من الاجزاء ثم ايقاع العمل على طبق تلك الصورة و مقتضى
ذلك لزوم قصد القصر و التمام و لا اقل من عدم قصد الخلاف قلت نعم القصد الاجمالي لازم
لكن من باب المقدمة لا يقات العمل بلاموضوعية له فلو قصد اربع ركعات مثلاً فى مورد لزوم
القصر لكن فى عالم الخارج لم يأت الا بالركعتين فقد انطبق المأتى به مع الأمور به قهراً
فيكون مجزياً و يكون قصد الخلاف لغواً غير مضر بذلك الا ان يثبت من دليل تعبدى مانعية
ذلك القصد لكنه لم يثبت و مما ذكرنا ظهر فساد ما قيل من ان القصرية و التمامية قيدان
للمهية الصلوتية و ان لم يكونا منوعين لها وجه الظهور انها حدان لا قيدان ولو كانا
قيدين فهما قيدان قهرىي الحصول و ظهر ان المكلف فى مواضع التخيير لو قصد القصر ثم
بداله التمام فى الاثناء صح كالعكس و كان ذلك اخذاً باطلاق دليل التخيير لا العدول
بمعنى قلب ماهية الى اخرى قصداً لانه فى الفرض قد اخذ باطلاق دليل التخيير حيث
قصد الاخذ بالرخصة الشرعية فى القصر ثم رفع اليد عن قصده و اخذ بالامر بربع ركعات

وكيف كان فقد أتى بما هو مجعول في حقه ضرورة ان معنى التخيير في المواطن الاربعة الترخيص في حق المكلف بالقصر لا لزومه فله الاخذ في عالم اداء الوظيفة التعبدية بآى فردى الطبيعة اراد القصير او الطويل و من هنا تبين انه لو غفل الحاضر او المقيم عن كونه كذلك فزعم انه مسافر لكن أتى بربع ركعات بعنوان الظهر اما لزمه انه وظيفة المسافر او لزمه كون المكان الفلانى كحرم الامير (ع) من مواطن التخيير او انعكس الامر كما لو غفل المسافر عن كونه كذلك و زعم ان وظيفة الحاضر او المقيم هو القصر فأتى بركعتين بعنوان الظهر مثلاً صحت الصلوة في الفرضين ضرورة تطابق المأتى به مع المأمور به حسب الفرض من عدم اعتبار قصد عنوانى القصر او التمام فرع لو دخل في الصلوة في مواضع التخيير بقصد القصر ثم شك بعد اكمال السجدين بين الاثنين و الثلث فهل يجوز له البناء على الثلث و اتمام الصلوة اربعاً ام لا فيه اقوال ثلاثة احدها البطلان و لزوم الاتيان بصلوة أخرى قصراً او تماماً ثانيها وجوب علاج الشك بالبناء على الثلث و اتمام الصلوة اربعاً ثم الاتيان بعمل الشك ثالثها جواز ذلك و اوجه الاقوال وفاقاً لجماعة من المتأخرين اوسطها فلنا في المقام دعويان الاولى جواز علاج الشك على النحو المزبور الثانية لزومه بمعنى استلزام جوازه لوجوبه و لكل منهما دليل يخصه اما الاولى فلان قصد القصر لا يوجب قلب مهية الصلوة الى نوع خاص منها هو القصر بحيث لم يكن قابلاً لصيرورته تماماً بعد ذلك لما عرفت آنفاً من ان القصر و التمام حدان لمهية نوعية واحدة لانوعان او قيدان لمهية الصلوة فما بيده في الفرض من الصلوة قابل لان يصير تماماً بعلاج الشك على النحو المتقدم فالأخذ باطلاق دليل التخيير بالنسبة الى عدله التامى ممكن و هو معنى جواز علاج الشك و اتمام الصلوة اربعاً و اما الاخذ بذلك الاطلاق بالنسبة الى عدله القصرى فغير ممكن ضرورة انه انما يتحقق بالتسليم بعد الركعتين لا بمجرد قصد القصر حسب الفرض من ان قصرية الصلوة انما هي باتيان ركعتين مع التسليم كما ان تماميتها انما هي باتيان اربع ركعات مع التسليم بعدها لا بقصد التامية بان يكون هذا القصد في الاثناء سبباً لقلب ما وقع من

الاجزاء عن عنوان القصر و تعنونه بعنوان التمام و بذلك يمكن تصحيح ما تقدم من شيخ الفقهاء (قد ه) فى جواهره من ان القصر و التمام من الاحكام اللاحقة بجعل الاحكام بمعنى المحمولات يعنى ان عنوانى القصر و التمام ينتزعان عن الصلوة بعد تحققها ركعتين مع التسليم بعدها او اربع ركعات مع التسليم بعدها من غير دخل لشيء من العنوانين فى قوام الصلوة وعلیهذا لا يتطرق اليه ما اشرنا اليه سابقاً من المسامحة فى التعبير و بالجملة فالأخذ باطلاق دليل التخيير بالنسبة الى عدله القصرى انما يتحقق بالتسليم بعد الركعتين و ذلك يستلزم انطباق دليل مبطلية الشك فى الثنائية عليه قهراً و هو قوله (ع) فى موثق سماعة لانها الركعتان حيث يدل على ان مطلق الشك فى الصلوة الثنائية مبطل صوري اى مخرج لما بيده عن القابلية لجعله فرداً للوظيفة ظاهراً لا واقعاً بحيث لو تروى فاستقر يقينه على الاثنين لم يمكن جعله فرداً قصراً للوظيفة فبمجرد الشك المزبور يخرج ما بيده عن القابلية للعدل القصرى فالأخذ بذلك الاطلاق يلزم من وجوده عدمه فهو غير ممكن و ينحصر امكان تصحيح الصلوة المزبورة بالأخذ بالعدل الآخر ويمكن الايراد عليه بوجهين احدهما ان من المحتمل ثبوتاً وقوع الركعة الثالثة فى الفرض فالصلوة المزبورة المأتى بها قصراً يحتمل فيها زيادة الركن سهواً و ذلك مبطل اجماعاً ثانيهما ان المفروض دخول المكلف فى الصلوة بعنوان القصر فهى بحسب الطبع ثنائية مشمولة لادله مبطلية مطلق الشك فى الثنائية اذ الشك للثنائية بمنزلة الحدث للصلوة فكما ان الحدث يمنع عن قابلية الصلوة للاتمام كذلك الشك فى المقام يمنع عن قابلية الصلوة لاتمامها اربعاً فعلاج الشك غير جائز و لعله لذا ذهب فى العروة الى ان العدول الى الاربع مشكل لكن يندفع الوجه الاول بان الركعة الثالثة على تقدير وقوعها انما وقعت فى محلها و ليست زيادة فى الصلوة ضرورة انها مشروعة حسب فرض شرع كلا العدلين فى مواضع التخيير فعلى تقدير وقوعها ينطبق عليها قهراً العدل التامى من التخيير غاية الامر ان طرو الشك المزبور حيث يخرج ما بيده عن القابلية للعدل القصرى من التخيير ينحصر امكان التصحيح بعدله التامى و ربما يجاب

عن هذا الوجه باستصحاب عدم الزيادة بدعوى ان المقام حيث كان مورد تصحيح الصلوة
يجرى فيه ذلك الاستصحاب فلا يقاس بسائر موارد الشك فى اعداد ركعات الصلوة التى
لا مجرى لاستصحاب عدم الزيادة فيها نصاً و اجمالاً و ليس الشك فى الثنائية بمنزلة الحدث
لكنه غير وجيه ضرورة ان لزوم البناء على الاكثر فى مطلق الشك فى عدد ركعات الصلوة من
متفردات الخاصة قبال العامة الذين مبناهم البناء على الاقل فلا فرق بين موارد ذلك الشك
من حيث عدم جريان الاستصحاب المزبور فيها و الشك فى الثنائية مبطل صوري بالمعنى
الذى ذكرنا مضافاً الى عدم الجدوى لهذا الاستصحاب اذ لو اريد به اثبات عنوان القصر
فهو يتحقق بنفس التسليم الموجب لدخول الصلوة تحت كبرى مبطلية الشك فى الثنائية و
ذلك خلاف المطلوب المجيب من امكان تصحيح هذه الصلوة ولو اريد به اثبات امكان علاج
الشك و اتمام الصلوة اربعاً فيكفى لذلك اطلاق دليل التخيير فليس لهذا الاصل اثر شرعى
ويندفع الوجه الثانى بما عرفت من ان قصد القصر لا يوجب قلب مهية الصلوة بحيث لا يمكن جعلها
اربعاً و انما القصية بالتسليم المفروض عدمه فليس من العدول المصطلح فى شىء مع ان
الشك فى الثنائية قد عرفت انه مبطل صوري لا واقعى كالحدث فهو بمجرد ما لم يأخذ
المصلى بالعدل القصرى لا يخرج ما بيده عن القابلية لجعله اربعاً و أما الثانية فلان الصلوة
حسب الفرض قابلة للصحة بحسب الطبع بتطبيق ابن على الاكثر عليها فيشملها دليل
حرمة القطع اذ موضوعة الصلوة القابلة بالطبع للصحة لعدم تطرق احتمال الانبطل اليها
من جهة احتمال خلل بفقدان شرط شرعى او عقلى فيها و ما نحن فيه كذلك فيحرم قطعها
و يجب اتمامها و هذا معنى استلزام جواز علاج الشك لوجوبه و توهم ان دليل حرمة القطع
الاجماع و هو لا يجرى فى محل الخلاف كالمقام مدفوع بان معقد الاجماع عنوانى و هو
ما ذكرنا من الصلوة القابلة بحسب الطبع للصحة و هذا العنوان منطبق قهراً على المقام
و انما اختلاف الاصحاب هنا فى ناحية الموضوع اعنى قابلية هذه الصلوة للصحة و عدمها
من جهة الاختلاف فى ان القصر و التمام مهيتان متباينتان او حدان لمهية نوعية واحدة

فالقائل بالبطلان حيث اختار المبنى الاول ذهب الى هذا القول و الا فلو كان مختاره المبنى الثانى لالتزم بالصحة و انت بعد ما عرفت فساد المبنى تبين لك انطباق معـمـد الاجماع على المقام قهراً و ما ذكرناه يستفاد من كلام صاحب الجواهر (قده) فى المقام وان لم يكن بهذا البيان فراجع و تأمل و من ذلك ظهر فساد الاستدلال للقول بالجواز بان مقتضى اطلاق دليل التخيير جواز علاج الشك بالبناء على الثلث و اتمام الصلوة اربعاً لكن حيث يتوقف العلاج على العدول من القصر الى التمام فلا دليل على وجوبه وجه الظهور ما عرفت من ان المقام ليس من العدول المصطلح اعنى قلب مهية الى اخرى قصداً بل الانقلاب قهري و ذلك يستلزم قهرياً انطباق دليل حرمة القطع عليه تنبيه قد تعرض فى مصباح الفقيه هنا لحكم الشك فى كون المأمور به عنوانياً يعتبر قصده فى عالم الامثال كما لو شك فى ان صلوة الحاجة او الاستخارة نوع خاص من الصلوة يعتبر قصد كل منهما بالخصوص فى تحقق امثاله ام لا حتى لا يعتبر فيه ذلك او شك فى غسل الحيض او مس الميت فى ان اضافة الغسل الى كل من سببية تقييدية كى يعتبر قصدهما فى مقام الامثال ام تعليلية كى لا يعتبر و اختار لزوم قصد ذلك العنوان فى امثال المذكورات بمقتضى قاعدة الشغل معللاً بعدم جريان البرائة هنا على حد جريانها فى سائر موارد الدوران بين الاقل و الاكثر او التعيين و التخيير بدعوى ان اعتبار الخصوصية قيماً فى المقام لا يترتب عليه كلفة زائدة على اصل التكليف كى ينفىها البرائة ضرورة اعتبار صدق الاطاعة بالعمل العبادى و لا يحصل العلم بذلك الا مع قصد الخصوصية المشكوك اعتبارها فى العمل فمقتضى الاشتغال لزوم قصده تحصيلاً للعلم بالاطاعة اقول تحقيق المقام يستدعى الاشارة الاجمالية الى ان قصد جهات المأمور به سبباً ام ظرفاً زمانياً او مكانياً ام غاية هل هو دخيل فى قوام المطلوب ام لا فنقول أما السبب كالجنازة فى قوله (ع) اغتسل للجنازة فهو بحسب الطبع مولى للامر بالمسبب كالمسبب كالجنازة فبالمر بالمطلوب بالامر بالغسل انما هو فى طول السبب اى الجنازة فكيف يكون قصد السبب دخيلاً فى قوام المطلوب فالمستفاد عرفاً من مثل قوله (ع)

اغتسل للجنابة إنما هو سببية حدوث الجنابة لمطلوبية طبيعي الغسل الذي هو عبارة عن غسل الجسد من لدن قرنه الى قدمه وأماً اعتبار قصد كون الغسل للجنابة فلا وأماً الظرف زماناً كان كما في اغتسل يوم الجمعة او مكاناً كما في اغتسل عند الموقف فهو عبارة عن ربط الفعل كطبيعي الغسل بذلك الزمان او المكان وهذا الربط قهري يحصل بالطبع بمجرد ايقاع الفعل في ذلك الظرف قصد المكلف ام لا وأماً الغاية كما في اغتسل للزيارة فهي عبارة عن ربط تلك الغاية كالزيارة بذاتها وهو الغسل بان يكون المكلف حال الزيارة مغتسلاً وهذا الربط قهري يحصل بالطبع بايقاع الزيارة عقيب الاغتسال بلا لزوم قصده فالمستفاد عرفاً من الادلة اللفظية بحسب الطبع عدم دخل قصد شئ من الجهات الاربعة في قوام المطلوب نعم للشارع ان يعتبر قصدها في المطلوب تعبداً بدليل خاص لكن لم يقد دليل على ذلك اثباتاً ولذا قلنا في محله بان طبيعة الغسل لا تتعدد بتعدد جهات المطلوبية سبباً ام ظرفاً ام غاية فالمطلوب بجميع تلك الاوامر هو طبيعي الغسل ومن هنا تكون قضية تداخل الاغسال سلبية بانتفاء الموضوع كما فصلناه في كتاب الطهارة والحال في الوضوء كالغسل بعينه واذ قد تبين عدم لزوم قصد شئ من الجهات الاربعة نقول لو فرضنا الشك في اعتبار قصدها وعدم استظهار واحد من الاعتبار وعدمه من الادلة فهو كسائر موارد الشك في الجزئية او الشرطية مجرى للبراءة وما تقدم عن صاحب مصباح الفقيه (قده) من جريان قاعدة الشغل يدفعه ان الاطاعة كما اشرنا اليه في صدر مبحث النية عبارة عن الاتيان بالامور به بايجاد مثله ضرورة ان الامر لا يدعو الا الى متعلقه فالشك في حصول الاطاعة عند عدم قصد الخصوصية المزبورة مسبب عن الشك في اعتبار تلك الخصوصية في المطلوب قصداً والا فلو علمنا تفصيلاً بعدم اعتبارها فيه لم نشك في حصول الاطاعة بدون قصدها ابداً فاذا نفينا احتمال اعتبار ذلك القصد بوجه ظاهرية كالبراءة لم يسبق لنا شك بحسب الظاهر في حصول الاطاعة بدون ذلك القصد نعم العلم بالاطاعة النفس الامرية غير حاصل لكنه غير معتبر جزءاً والحاصل ان المراد بالعلم بحصول الاطاعة الذي

ادعى اعتباره في مقام الامتثال لو كان هو العلم الوجداني التفصيلي فالكبرى ممنوعة ضرورة ان المعبر وجود حجة للعبد يمكنه الاحتجاج بها على المولى ويكفى لذلك الحجج الظاهرية ولو كان هو الحجة الظاهرية فالصغرى ممنوعة ضرورة ان البرائة حجة ظاهرية تنفى اعتبار قصد تلك الخصوصية و بذلك يرتفع الشك ظاهراً عن مرحلة الاطاعة (ولاعبرة باللفظ) في النية عند علمائنا كاهه خلافاً لاكثر الشافعية حيث اعتبروا اللفظ فيها و لذا اختلفوا في ان الفصل بينها و بين لفظه تعالى الواقعة بعد قول النارى قربة الى الله هل هو مخل بالمقارنة المعتمدة ام لا و قد جرى هذا الاختلاف بين الخاصة بنأ على اعتبار الصورة المخطرة كما اشرنا اليه سابقاً دليلنا ان النية المعتمدة في الصلوة كما عرفت حقيقة قصدية قوامها بفعل جانحي فلامدخل للالفاظ فيها نعم اختلف علمائنا في ان اللفظ هل هو حرام او مكروه او مستحب او مباح أما الحرمة فلما عن الشهيد (قده) في البيان من انه احداث شرع و فيه ان التشريع قصدى فبدون قصد الورد لا موجب للحرمة و اما الكراهة فلما عنه (قده) من انه كلام بعد الاقامة و فيه ان كراهة الكلام بعد الاقامة كما عرفت سابقاً مخصوصة بالجماعة نعم قد يقال بعدم كراهة ذلك حتى في الجماعة بدعوى استثناء ما هو من شؤون الصلوة التي منها لفظ النية لكنك عرفت هناك اختصاص الاستثناء بما هو من شؤون الجماعة نظير تقدم يا فلان الوارد في الرواية و اما الاستحباب فلما عن بعضهم من ان اللفظ اعون على خلوص القصد و يمكن استفادة ذلك مما في بعض النصوص من تعليل رجحان رفع اليدين بالتكبير بان فيه احضار النية و القلب اذ بعد ما عرفت من ان حقيقة النية هي الحضور الواقعي لدى ساحة قدس الرب جل و علا و التخص له بالقلب يمكن تنقيح المناط القطعي من تعليل احضار القلب لكل ماله دخل في حصول ذلك فيخرج عن القياس لكن الانساف كما نبه عليه شيخ الفقهاء (قده) في جواهره ان ذلك يختلف باختلاف الناوين و احوالهم فرب شخص يعينه اللفظ على حضور القلب و خشوعه فيكون راجحاً في حقه و رب شخص ليس كذلك فليس اللفظ براجح في حقه (و وقتها عند اول جزء من التكبير و

يجب استمرار حكمها الى آخر الصلوة) هذا على المشهور من ان النية الصورة المخطرة اى الارادة التفصيلية بمعناها المتقدم الذى عرفت لزومها بالنسبة الى كل واحد من افعال الفاعل المختار مدى العمر مرة واحدة لتبقى منها صورة اجمالية فى خزانة النفس يتعلق بها الميل الطبيعى اى الارادة الفاعلية المحركة لعضلات الفاعل نحو ايجاد الفعل ويعبر عن هذه الصورة الاجمالية الخزانة المحركة لارادة الفاعل نحو الفعل بالداعى على خلاف المصطلح كما عرفت اذ بدون حصول الارادة التفصيلية المولدة للاجمالية يختل نظام فعل الفاعل فى عالم ايجاده الخارجى بالنقصان او الزيادة من حيث الاجزاء والشرائط ومع حصولها ينتظم ايجاد الفعل ويقع كل جزء منه فى محله بحسب الطبع ولذا عبرنا فى محله عن قاعدة التجاوز التى هى عبارة عن الاذكريه بقاعدة ملكة الاتيان وقد صرح العلامة (قده) وغيره من قدماء الطبقة الثانية بتفسير النية المعتبرة فى الصلوة بتلك الصورة التفصيلية وفعوا على ذلك ما اشرنا اليه سابقاً من ان الفصل بلفظة تعالى بينها وبين همزة التكبيره هل هو مخل بالمقارنة المعتبرة ام لا وان المقارنة هل هى عند همزة التكبيره او ما بين الالف والراء او غير ذلك من الفروع التى ذكروها فى كتبهم كالتذكرة وغيره مما يرجع لسلامتهم نصاً او كالنص فى كون النية عندهم عين الصورة التفصيلية التى هى كيف نفسانى وكون المعتبر لديهم مقارنة نفس تلك الصورة مع اول جزء من الصلوة هى همزة التكبيره او التكبيره باجمعها ولذا اکتفوا باستدامتها الحكمية الى آخر الصلوة اى بقائها بصورتها الاجمالية الخزانة المعبر عنها بالداعى فى السنة المتأخرين وصرح العلامة (قده) فى التذكرة بان الاستدامة الحقيقه لما كانت متعسرة بالنسبة الى جميع الاجزاء اکتفى بالاستدامة الحكمية نعم على المسلك الحق الذى عرفت من ان النية هى التخضع الذى هو فعل النفس لا كيفها لا يتصور التفصيل والاجمال فيها بل لا بد من بقائها الى آخر الصلوة حقيقة اذ العمل لا بد وان يقع عبادياً بتمامه وعبادته بالتخضع فالاستدامة عليها حقيقة فما فى مصباح الفقيه من ان المعتبر على القول بالصورة المخطرة انبعث

جميع العمل عن الارادة التفصيلية و ذلك يصدق بتحقق تلك الارادة قبل مقدمات العمل و بقاء صورتها الاجمالية في خزانة النفس و نشوء العمل عن ذلك بحيث يصدق كون الفعل اختيارياً صادراً عن الارادة فليس لها وقت محدود و على القول بالداعي نفس تلك الصورة الاجمالية الموجودة في خزانة النفس عبارة عن الداعي و هي باقية من اول العمل الى آخره و تكون الاستدامة حقيقية لاحكمية مدفوع بان مذكروا ان كان حقاً بالنظر الى واقع النية الا انه خلاف صريح كلمات بعضهم و ظاهر آخرين من تفسير النية المعتبر مقارنتها مع اول جزء من الصلوة بنفس الصورة التفصيلية فالتأويل في ظاهر كلماتهم او صريحها بكفاية وجود الصورة التفصيلية قبل مقدمات العمل و مقارنة الصورة الاجمالية اي الداعي المعتبر لدى متأخرى المتأخرين مع اول جزء من العمل بلا موجب نعم فقد ان الدليل على اعتبار مقارنة تلك الصورة مع العمل امر آخر لكنه لا يوجب صرف كلماتهم عما هو صريحها او ظاهرها ليتوافق مع مذهب متأخرى المتأخرين من كفاية الداعي كما ان ما صنعه بعض الاساطين من تصوير الاستدامة الحكمية على مذهب المتأخرين من الداعي بدعوى ان للداعي مراحل ثلاث الاولى مرحلة وجوده في الحس المشترك و هذا مما يلتفت اليه مادام موجوداً الثانية مرحلة وجوده في خزانة النفس وهذا ربما يكون غير ملتفت اليه لظرو النسيان الثالثة مرحلة ذهوله حتى عن خزانة النفس فالذي يعتبر مقارنته مع التكبير عبارة عن المرحلة الاولى والذي يجب استدامة حكماً عبارة عن المرحلة الثانية ليس على ما ينبغي ان قد عرفت ان الموجود في خزانة النفس الذي ربما يظروء عليه النسيان هو الذي سماه المتأخرون بالداعي و فسروا النية به فالاستدامة الحكمية غير متصورة على مسلكهم نعم عدم نقض النية الاولى معتبر على كل مسلك حتى مسلكنا من كفاية التخضع بالعمل ضرورة ان بقاء تعلق ارادة الفاعل و ميله الطبعي بمراده الاجمالي و مقصوده الخزاني مما لا محيص عنه في عالم ايجاد الفعل و هذا التعلق باق ما لم ينقض قصد الخزاني بنية تخالفه فعدم نقض النية الاولى المستمرة حال العمل كناية عن بقاء ذلك القصد الخزاني المعتبر لدى كل احد غاية الامر

بنحو الاستدامة الحكيمة على مسلك المشهور و الحقيقية على مسلك غيرهم ومن هنا يعلم انه لا مسامحة في تعبير المصنف (قده) بقوله (وهو ان لا ينقض النية الاولى) وكيف كان فربما يتوهم منافاة ذلك مع الاخبار الدالة على عدم بطلان الصلوة بالعدول عن نية الفريضة الى النافلة في الاثناء اما لاعتقاد كونها نافلة او لنسيان الفريضة لظهورها في جواز نقض النية الاولى و العدول الى غيرها فلا بد من نقل تلك الاخبار ثم التأمل في مفادها و مقتضى الجمع بينها مع سائر الادلة فمنها صحيح عبد الله بن المغيرة قال في كتاب حريز انه قال اني نسيت اني في صلوة فريضة حتى ركعت وانا انويها تطوعاً قال فقال عليه السلام هي التي قمت فيها اذا كنت قمت و انت تنوي فريضة ثم دخلك الشك فانت في الفريضة و ان كنت دخلت في نافلة فنويتها فريضة فانت في النافلة و ان كنت دخلت في فريضة ثم ذكرت نافلة كانت عليك مضيت (فامض) في الفريضة و الظاهر ان نقل ابن المغيرة عن كتاب حريز كان بنحو الوجادة و التتبع في الاخبار و ملاحظة مثل صحيح حماد الطويل الوارد في تعليم آداب الصلوة يشهد بان كتاب حريز كان معروفاً بين الاصحاب و الامام عليه السلام معروفة الكتب الاربعة بيننا و جلالة قدر حريز تشهد بعدم روايته عن غير الامام (ع) فلا يضر الاضمار و توهم عدم نقل حريز بلا واسطة عن الامام (ع) ازيد من روايتين فذلك يوهن الاعتماد على رواياته لسقوط الواسطة الى الامام (ع) مدفوع بعدم ثبوت ما ذكر بل رواياته عن الصادق (ع) كثيرة ومنها معتبر معوية قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن رجل قام في الصلوة المكتوبة فسهى فظن انها نافلة او قام في النافلة فظن انها مكتوبة قال هي على ما افتتح الصلوة عليه و سند الشيخ الى العياشي في المشيخة ضعفه التفريسي لكن سنده اليه في الفهرست فيه ابو الفضل و ابنه جعفر بن محمد و المظنون انه في المقام جعفر بن محمد الممدوح فالسند الى العياشي حسن و العياشي ثقة لكنه يعتمد على الضعفاء و المراسيل فمراسيله غير حجة و اما مسندها فاذا كان من بعده ثقة كما في هذه الرواية تكون حجة فالرواية معتبرة و منها معتبر ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله (ع) قال سئلته عن

رجل قام فى صلوة فريضة فصلى ركعة و هو ينوى انها نافلة فقال هى التى قمت فيها و لها و قال اذا قمت و انت تنوى الفريضة فدخلك الشك بعد فانت فى الفريضة على الذى قمت له و ان كنت دخلت فيها و انت تنوى نافلة ثم انك تنويها بعد فريضة فانت فى النافلة و انما يحسب للعبد من صلوته التى ابتدأ فى اول صلوته و سنده من حيث الابتداء كسابقه فيكون معتبراً و الاصحاب (رض) فى المقام بين من مال الى التعميم حتى لصورة العمد كصاحب الجواهر (قده) حيث اختار صحة التشريك فى الداعى بالنسبة الى اجزاء الصلوة كان يقصد بسجوده كونه عزيمة و جزءاً للصلوة معاً او بركوعه جزءاً لفريضة اليوم و قضاء الامس و نحو ذلك من اقسام الجمع بين الداعيين بالنسبة الى بعض اجزاء الصلوة و بين من اقتصر على صورة اعتقاد الخلاف بان يعتقد كون صلوته نافلة و هى بحسب الواقع فريضة او العكس و نحوز لك من مصاديق الخطاء فى التطبيق و التحقيق انه هناك قصد مقوم للعبادة هو التخضع بالعمل و هذا القصد لا بد و ان يستمر حال جميع اجزاء الصلوة فلو خلى عنه جزء كان يركع اى ينحنى لرفع شىء من الارض من غير ان يتخضع بذلك فسدت الصلوة عقلاً قضاءً لفقدان ما هو مقوم للركوع العبادى اى التخضع و بالاجماع و الضرورة لقضاءهما بلزوم استمرار نية القرية حال جميع العبادات فبطلان الصلوة بخلو واحد من اجزائها عن التخضع مما لا شبهة فيه عقلاً و نقلاً اللهم الا ببركة لاتعاد فى موارد جريانه نعم هناك قصد آخر معتبر فى جملة من العبادات تعبداً كقصد عنوان الظهريّة او العصريّة و هذا القصد ليس بمقوم للعبادة ضرورة تحقق التخضع بالعمل بدونه و انما دخله فيها تعبدى فيجوز للشارع الاجتزاء بقصد الامر الفعلى عنه او بوجوده فى بعض العمل و قد وقع الاجتزاء فى الشريعة فى مواضع ثلثة احدها ما اذا تردت فائته بين ثلث رباعيات مثلاً كالظهر و العصر و العشاء حيث ورد كفاية الا تيان باربع ركعات بقصد الامر الفعلى فيكشف عن اجتزاء الشارع بهذا القصد عن قصد عنوان الفائتة كائناً ما كان ظهراً ام عصرًا ام عشاءً و ربما يتوهم ان صحة ذلك من جهة استلزام قصد الامر الفعلى لقصد ذلك العنوان اجمالاً لكنه فاسد ضرورة ان

العنوان القصدى قوامه بالقصد فمالم يعلم بالخصوص لا يعقل قصده فلامحيص عن الالتزام بما قلنا من اجتزاء الشارع بقصد الامر الفعلى ثانيها ما اذا قصد المترتب ولم يأت بالمترتب عليه كما اذا قصد العصر و لم يأت بالظهر او العشاء و لم يأت بالمغرب حيث دلت الاخبار على جواز العدول الى الاولى فيستفاد من مثل قوله (ع) انوها الاولى امران احدهما لزوم قصد عنوان الظهريه ثانيهما كفاية هذه النية فى البقية اذ قصد عنوان الظهريه فى الاثنا لا يعقل تأثيره فى قلب الاجزاء السابقة الواقعة بعنوان العصرية عن ذلك العنوان و تلونها بعنوان الظهريه فيعلم ان ذلك على نحو الاجتزاء فجملة انوها الاولى ببركة استحالة انقلاب العنوان القصدى عما وقع عليه الى عنوان قصدى آخر تصدأ دالة على اعتبار عنوانى الظهريه و العصرية و على كفاية العنوان القصدى حين النسيان لبعض العمل و هذا معنى العدول ثالثها مانحن فيه وهو ما اذا نوى بالفريضة النافلة او العكس و قد اختلف فيه آراء الاصحاب فظاهر الشهيد (ره) فى الذكرى الصحة فيما لو نوى الفريضة ثم غربت النية و بقيت فى الخزانة للتعليل باستتاع نية الجملة باقى الافعال فتأمل و ظاهر مصباح الفقيه الصحة ولو مع غروب النية عن الخزانة بمقتضى اطلاق و أنا أنويها فى صحيح ابن المغيرة او انت تنوى فى معتبر ابن ابي يعفور مع تسمية ذلك بالخطأ فى التطبيق و ظاهر الجواهر الميل الى الصحة مطلقاً ولو مع قصد الخلاف عمداً بمقتضى اطلاق كبرى هى التى قمت فيها و هى على ما افتتح الصلوة عليه و انما يحسب للعبد من صلوته التى ابتداءً فى اول صلوته أمّا كلام الشهيد (ره) فهو خلاف ظاهر الاخبار المتقدمة من جهة ان الغروب تارة يكون بالمره حتى عن الخزانة و فى هذه الصورة يكون الاستتاع سالبه بانتفاء الموضوع خارجاً و أمّا كلام صاحب مصباح الفقيه (قده) فهو و ان كان موافقاً لظاهر الاخبار اذ مع بقاء النية الاولى فى الخزانة يلزم من نية الخلاف وجود قصدين متضادين بالنسبة الى عمل وحدانى و هو غير معقول لا اقل من اطلاق و أنا انويها لصورة غروب النية مطلقاً فالأخبار بهذه القرينة ظاهرة فى صورة غروب النية الاولى عن الخزانة او لا اقل من اطلاقها من

جهتها الا انه خلاف الاصطلاح من جهة تسمية ذلك بالخطأ فى التطبيق أما بالنسبة الى صورة بقاء النية الاولى فى الخزانة بان يأتى بالصلوة شاكاً او معتقداً لكونها كذا مع عدم تجديد قصد فلان انطباق المأتى به مع الأمور به حينئذ يكون قهرياً من جهة ان الخطأ فى التطبيق إنما يكون فى مورد تساوى الفعلين فى التحقق القهرى فيأتى المكلف باحد هما معتقداً انه غيره مع كون المأتى به مأموراً به دون ما اذا كان الفعلان معنويين بعنوان قصدى دخيل فى قوام الأمور به فالمنويان حينئذ متباينان بالما هو و معه كيف يتصور فيه الخطأ فى التطبيق نعم حيث ان انطباق العنوان الموجود فى الخزانة كعنوان الفريضة مع ما يأتى به قهرى فيكون الانطباق قهرياً و أما بالنسبة الى صورة غروب النية الاولى بالمره بان يقصد عنواناً مخالفاً لما قصده فى ابتداء الصلوة فلان قضية الخطأ فى التطبيق سالبه بانتفاء الموضوع كيف و ما أتى به غير مأمور به فالاجتزأ به تعبدى لامحالة لا انه من باب الخطأ فى التطبيق و أما كلام صاحب الجواهر (قده) فهو مما لا يساعد ظواهر تلك الاخبار لان قوله (ع) هى التى قمت فيها وقوله (ع) هى على ما افتتح الصلوة عليه وقوله (ع) انما يحسب للعبد من صلوته التى ابتدأ فى اول صلوته لما كانت فى مقام بيان الاجتزأ بقصد العنوان فى بعض الصلوة عن قصده فى الجميع فهو حكم تعبدى على خلاف القاعدة ولا بد من الاقتصار فيه على المورد و من ذلك كله تبين عدم منافاة الاخبار مع ما ذكره المشهور من اعتبار عدم نقض النية الاولى (ولو نوى الخروج من الصلوة) فى الاثناء ثم رفض ذلك قبل ان يقع منه شىء من افعال الصلوة وعاد الى النية الاولى (لم تبطل) الصلوة (على الاظهر) كما عن الشيخ و جماعة و حكى البطلان عن جماعة بل نسب الى المشهور و استدل عليه بأمور منها قاعدة الشغل اذ مع نية الخروج لا يحصل اليقين بفرغ الذمة و فيه ان الشك فى الفراغ ان كان من جهة احتمال مانعية نية الخروج فمقتضى الاصل عدم المانعية و ان كان من جهة احتمال شرطية استمرار النية فى الاكوان المتخللة فالاصل البرائة عنه و هذا الاصل حاكم على قاعدة الشغل و منها اعتبار مقارنة النية لأول العمل

وهي مفقودة مع تجديد النية في الاثنا، وفيه عدم اعتبار الصورة التفصيلية في النية كما عرفت ولوسلم فالمعتبر مقارنة النية للعمل لا لاوله فقط وهي موجودة بعد تجديدها ومنها عدم قابلية الاجزاء اللاحقة للانضمام بالسابقة مع نية الخروج وفيه ان القابلية ليس لها معنى محصل وان رجعت الى شرطية الاستمرار او مانعية نية الخروج فالاصل يقتضى عدمهما ومنها بقاء العمل بلانية بعد نية الخروج وفيه ان ذلك صادرة بل خلاف الوجدان حسب فرض العود الى النية لباقي الافعال وعدم كون الاكوان المتخللة من الصلوة ومنها الاجماع على وجوب استمرار النية وفيه ما فيه ومنها قوله (ع) لاعمل الابنية وفيه ان خبر لاء نفى الجنس محذوف على ما هو الحق من لزوم الخبر في لاء نفى الجنس وعبارة بقرينة تعلق النفي بذات المهية عن الوجود وحيث ان تقدير هذا الخبر في المقام غير ممكن ضرورة تحقق العمل بلا نية خارجاً بالوجدان فلا بد بقرينة المقام اي الصدور عن الشارع من تقدير ما يناسب الشرع وهو صحيح او كامل او مثاب او مسند الى الفاعل و لا مرجح لاحدها فيكون مجملاً من هذه الجهة كما ان المراد بالنية إما التعبد بالعمل او الاختيار او قصد الأمر فيكون مجملاً من هذه الجهة ومع ذلك يمكن استظهار توقف صحة العمل على التعبد به منه ومن ذلك تبين قصور سائر أخبار النية كقوله انما الاعمال بالنيات او لكل امرء ما نوى ونحوهما عن اثبات المدعى مضافاً الى ان الاكوان المتخللة بين افعال الصلوة ليست من الصلوة فالدليل كبرى وصغرى مخدوش ومنها ان للصلوة حالة مستدة حسب تعبير المحقق القمي (قده) او هيئة اتصالية حسب تعبير شيخنا الانصاري (قده) اولها جزء صوري بناءً على ما يستفاد من ادلة القواطع وذلك معتبر من اول الصلوة الى آخرها فنية الخروج حال الاكوان الصلوتية قاطعة لتلك الهيئة وفيه انه لا اطلاق لأدلة القواطع يدل على اعتبار هيئة في الصلوة يقطعها كل شيء لقيام الاجماع والضرورة على عدم قطعها بكثير من الاشياء كحركه اليد او الرأس او نحوهما من الاعضاء وفرقعة الاصابع وغير ذلك وانما دلت الادلة على قطعها باشيء خاصه كالقهقهة والبكاء

فالمستفاد من تلك الأدلة أمر مجمل لا يمكن تحديده ولا التعريف عنه بشيء اللهم إلا بعنوان اجمالى نظير ما يقطعه هذه القواطع المخصوصة فالهيئة الصلوتية المعتبرة عبارة عما يقطعها القواطع الخاصة لاعن مطلق الاكوان الصلوتية ثم ان الهيئة المعتبرة فى الصلوة امر قهرى لا قصدى فلا يضر به نية الخروج ومنها ان نية الخروج قاطعة للصلوة وفيه انه صادرة ومنها ان الجزم فى النية معتبر فى العبادة وهو على ما يظهر من بعض الاساطين عبارة عن قصد الامتثال على جميع التقادير من حيث المقتضى والمنع إما من حيث المقتضى فبوجود قصد الامتثال حال جميع العمل وعدم قصد الخلاف فى الاثناء فلو قصد الخروج عن الصلوة فعلاً فى الركعة الاولى مثلاً او فيما بعد كالركعة الثانية انتفى قصد الامتثال على جميع التقادير وبطلت الصلوة وإما من حيث المنع فبعدم تعليق امتثاله على شيء كجيبى زيد مثلاً فلو علقه فنوى ادامة الصلوة لولاجيبى زيد لم يكن جازماً للامتثال على جميع التقادير وبطلت الصلوة نعم التعليقات التكوينية المخرجة للفعل عن تحت اختيار المكلف كالجنون والموت والحيز والحدث غير الاختيارى غير مضره بقصد الامتثال على جميع التقادير وكذا الموانع المحتملة باحتمال غير عقلاى ضرورة بقاء الاطمينان بالامتثال معها عرفاً كما ان ارادة الخروج فى موارد الترخيصات الشرعية كقتل العقرب والحية ونحو ذلك لا ينافى الجزم بالامتثال لانه اخذ بالترخيص الشرعى لارفع اليد عن الامتثال والبرهان على ذلك على ما استفاد من آخر كلام مقرره تقدم رتبة الامتثال القطعى على الاجمالي فمع التمكن من المرتبة السابقة لاتصل النوبة الى اللاحقة وحيث ان نية الخروج توجب رفع اليد عن الامتثال القطعى فهى مبطله للصلوة ويمكن ان يبرهن عليه بان نية الخروج تبعض للامر وهو تشريع والمشرع ليس بمتثل هذا غاية ما يمكن تقريب ما استفاد من تقريره به وفيه ان الامتثال له مرتبة واحدة هى تطبيق المامور به مع المأتى به وذلك فى التوصليات عبارة عن ايجاد نفس العمل فى الخارج كيفما اتفق وفى التعبديات عبارة عن التخضع بالعمل لله تعالى فاذا حصل كفاى صورة نية الخروج مع عدم الخروج

فقد تحقق الامتثال قطعاً و الاحالة الى العرف فى ذلك خلاف ما نراه بالوجدان من اهل العرف من صدق الامتثال معها و أما برهان تبويض الامر فيه ان نية الخروج عبارة عن قصد رفع اليد عن العمل فى مرحلة الامتثال لدى الوصول الى حد فلانى لغرض ما بلا ارتباط له بمرحلة الجعل حتى يوجب تبويض الامر هذه جملة ادلة القائلين بمبطلية نية الخروج وقد عرفت انها باجمعها قاصرة عن اثبات مدعاهم و أما القائلون بعدم المبطلية فقد استدلوا مضافاً الى الاصل بوجوه أخر كلها ضعيفة منها استصحاب الصحة و فـيـه ان استصحاب صحة الاجزاء السابقة لا يجدى لرفع الشك عن ناحية مبطلية نية الخروج الذى هو منشأ الشك فى صحة الاجزاء اللاحقة بل الامر بالعكس بمعنى ان رفع الشك السببى باصالة عدم المبطلية او شرطية استمرار النية يوجب رفع الشك المسببى عن ناحية صحة الاجزاء اللاحقة و منها لا تبطلوا اعمالكم الشامل باطلاقه لحال نية الخروج فان حرمة قطع الصلوة ملازمة لوجوب المضى الملازم للصحة الملازمة لعدم مبطلية نية الخروج و فيه بسعد الغض عن عدم ظهور الآيه الشريفة فى العباديات ان الشك فى المقام انما هو فى انبطل الصلوة بنية الخروج فحرمة ابطالها موقوفة على احراز صحتها فلا يثبت صحتها بحرمة قطعها و منها استصحاب حرمة القطع الثابتة قبل نية الخروج اذ لا ريب فى حرمة قطع الصلوة قبلها فنستصحبها الى ما بعد نية الخروج و فيه ان بقاء موضوع هذا الاستصحاب و هو الصلوة مشكوك فى المقام حسب فرض الشك فى انبطلها بنية الخروج فلا تتحد القضية المتيقنة مع المشكوك و منها ان تحليل الصلوة التسليم فاذا انحصر محلل الصلوة فى التسليم فلا تنحل بغيره و فيه اولاً ان السلام محلل للصلوة الجامعة للاجزاء و الشرائط الفاقدة للموانع و المفروض فى المقام الشك فى شرطية استمرار النية حال الاكوان المتخللة او مانعية نية الخروج فموضوع السلام المحلل غير محرز و ثانياً ان المخرج عن الصلوة غير منحصر فى السلام بل هناك مخرج قهري هى القواطع و مخرج تعبدى هو السلام فلا يدل تحليل التسليم على عدم قاطعية نية الخروج و منها لا تعاد الصلوة الا من خمس الحديث فان

نية الخروج داخله في اطلاق المستثنى منه وفيه ان لاتعاد ليس دليلاً اولياً ناظراً الى بيان مهية الصلوة حتى ينفي شرطية استمرار النية او مانعية نية الخروج و انما هو دليل ثانوى حكم على الادلة الاولية ناظر الى رفع اليد عن الاجزاء و الشرائط او الموانع المقررة للصلوة بطرو بعض الاعذار كالسهو و النسيان و الاضرار فلا بد في احراز شرطية شىء او مانعيته او احراز عدم ذلك من التماس دليل آخر و قد ظهر مما تقدم تصور ادلة الطرفين فالمقام من صغريات الشك بين الاقل و الاكثر الارتباطيين الذى ذهب المتأخرون كإافة الى كونه مجرى البرائة فتلخص ان مقتضى اصالة البرائة عن الشرطية او استصحاب عدم المانعية صحة الصلوة مع نية الخروج مطلقاً سواء نوى الخروج فعلاً او فيما بعد و سواء كانت النية منجزة او معلقة على امور معلومة او محتملة باحتمال عقلاى او غيره هذا كله اذا لم يأت بشىء حال نية الخروج فلو أتى بفعل كالقراءة او الركوع او نحوهما حالها فحيث انه غيرناو للصلوة بها فلا تحسب من الصلوة جزماً فلو اقتصر على ذلك بطلت صلوته للنقيصة العمدية و أمّا اذا اعاده بقصد الجزئية للصلوة ففي المدارك احتمال انه زيادة فى الصلوة فتكون مبطله لكن الحق هو الصحة لان الزيادة الحقيقية غير معقولة فى المركبات الشرعية ضرورة ان الزيادة فى الشىء لا بد وان تكون من سنخ الشىء فما يأتى به فى تلك المركبات لا يخلو إما ان يكون مأوراً به بنفس الامر المتعلق بالمركب المنبسط على اجزائه فهو من المركب لزيادة فيه أو لا يكون كذلك فهو اجنبى عن المركب و لا معنى لكونه زيادة فيه فالمراد بالزيادة فى قوله (ع) فى موثق سماعة من زاد فى صلوته فعليه الاعادة هو المشابه الصورى كالانحناء الى حد الركوع لكن بقصد الركوع لا لغرض آخر كرفع شىء من الارض او قتل حية و كقراءة سورة الفاتحة بقصد الجزئية لا بقصد القرانية و حيث ان المميز للصلوتية ذلك الفعل عن كونه قراءة القرآن انما هو القصد فلو قصد به الجزء الصلوتى صدق انه زاد فى صلوته و ان قصد به امتثال الامر بقراءة القرآن صدق انه قار للقرآن و لم يصدق انه زاد فى صلوته و كذا الحال بالنسبة الى الانحناء و ما نحن فيه من قبيل الثانى لفرض عدم قصد الصلوتية بذلك الفعل

فلا يكون من الزيادة المبطلّة وهذه قاعدة عامه في باب الزيادة في الصلوة (وكذا) الحال (لو نوى ان يفعل ما ينافيها) من القواطع ولكن لم يفعل فتصح صلوته اذ لا موجب للبطلان عدى استلزامه نية الخروج عن الصلوة اذا كان متذكراً للمنافاة وقد عرفت صحة الصلوة مع نية الخروج مالم يخرج فكذا مع نية فعل المنافى مالم يفعله (فان فعله بطلت) بلا اشكال لما أتى في القواطع من الادلة التعبدية على ذلك ومن الغريب ما عن العلامة (قده) من التفصيل بين المسئلتين فالترجم بمبطلية نية الخروج دون نية فعل المنافى مع انها كما عرفت متلا زمان خارجاً للمتذكر كما نبه على ذلك المحقق الثاني وكاشف اللثام (قدهما) وبه اعترضنا على مقالة العلامة (قده) وربما يورد على مقالتهما كما في الجواهر بان قصد المحال ليس بمحال فقصد فعل المنافى دون الخروج عن الصلوة بمكان — من الامكان لكنه كما ترى ضرورة ان فرض المحال بمعنى اجتماع المتنافيين في القوة المتخيلة و ان لم يكن محالاً لكن قصده الذي هو في المقام عبارة عن الارادة المحركة للعضلات نحو الفعل غير معقول بداهة ان تعلق الميل الطبعي باحد المتنافيين بل مطلق الشوق مساوق مع عدم تعلقه بالآخر وبالعكس بالعكس (وكذا) تبطل (لو نوى بشيء من افعال الصلوة الرياء او غير الصلوة) أما الرياء ففيه جهات من البحث الاولى في حرمة تكلّيفاً و لاخلاف في ذلك ظاهراً من احد كما يدل عليه الاخبار المتظافرة الدالة على ان المرائى مشرك و الاخبار المتواترة الدالة على تحذيرات شديدة و توبيخات شنيعة بالنسبة الى المرائى كصحيح زرارة قالى و قال ابو عبد الله (ع) من عمل للناس كان ثوابه على الناس يا زرارة كل رياء شرك و قال (ع) قال الله عزوجل من عمل لى و لغيرى فهو لمن عمل له و صحيح يزيد بن خليفة قال قال ابو عبد الله (ع) ما على احدكم لو كان على قلة جبل حتى ينتهى اليه اجله تريدون تراؤن الناس ان من عمل للناس كان ثوابه على الناس و من عمل لله كان ثوابه على الله ان كل رياء شرك و صحيح على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال قال رسول الله (ص) يؤمر برجال الى النار الى ان قال فيقول لهم خازن النار

اشقياء ما كان حالكم قالوا كنا نعمل لغير الله فقبل لنا خذوا ثوابكم ممن عملتم له و موثق مسعدة بن زياد عن جعفر بن محمد عن آبائه ان رسول الله (ص) سئل فيما النجاة غداً فقال انما النجاة في ان لاتخادعوا الله فيخدكم فانه من يخادع الله يخدعه و يخلع منه الايمان و نفسه يخدع لويشعر قيل له فكيف يخادع الله قال يعمل بما امره الله ثم يريد به غيره فاتقوا الله في الرياء فانه الشرك بالله ان المرأى يدعى يوم القيمة باربعة اسماء يا فاجر يا كافر يا غادر يا خاسر حبط عملك و بطل اجرك فلا خلاص لك اليوم فالتمس اجرک ممن كنت تعمل له الى غير ذلك مما هو مذكور في الوسائل و من هنا يعلم ان مافى بعض تلك الاخبار من أظهر للناس ما يحب الله عزوجل و بارز الله بما كرهه لقي الله و هو ماقت له وفي بعضها الآخر من تزین للناس بما يجب الله و بارز الله في السر بما يكره الله لقي الله وهو عليه غضبان له ماقت يراد به حرمة الرياء الجبهة الثانية في بطلان العمل العبادى بالرياء و لا خلاف فيه ظاهراً في الجملة عدى مانسب الى السيد (ره) من بطلان الأجر دون العمل كما في جملة من كتب الاصحاب كمفتاح الكرامة و الحقائق و غيرها ففي الاول و في الانتصار صحتها اذا نوى الرياء و ان لم يشب عليها نظراً الى ان الاخلاص واجب آخر و ان النهى عن الرياء لا الفعل بنيته انتهى و لكننا راجعنا النسخة الموجودة عندنا من الانتصار من اولها الى آخرها فلم نجد فيها ذلك و كيف كان فما يمكن التمسك به للبطلان وجوه ثلاثة الاول مقتضى القاعدة تارة بتقريب ان الاخلاص معتبر في العمل العبادى فلو كان مشوباً كما في صورة الرياء لم يصح و لعل الى جوابه نظر مانسب الى السيد (ره) في العبارة المتقدمة من ان الاخلاص واجب آخر و حاصله تسليم الكبرى أعنى وجوب الاخلاص فى العبادة و منع الصغرى اعنى كونه شرطاً بل واجباً تكليفاً لكن الاولى منع الكبرى اذ لا دليل على اعتبار الاخلاص بعنوانه شرطاً او تكليفاً فى العبادة ضرورة عدم دخله فى قوام العبادة التى هى عبارة عن التخضع بالعمل كما تقدم كيف و لا يتصور الاخلاص فى العبادة الا بعد فرض تحقق العبادة بدونه حتى تكون ظرفاً له نعم الحصة الخاصة منه و هى المقابلة للرياء معتبرة

فى العبادة بدليل خاص تعبدى لكن الشأن انما هو فى مقتضى القاعدة الاولية وانه هل هناك مع قطع النظر عن هذا الدليل التعبدى قاعدة تقتضى اعتبار الاخلاص بعنوانه فى العبادة ومن البديهي فقدان مثل هذه القاعدة نعم الاخلاص فى العبادة راجح عقلاً حيث يوجب كمالها و أخرى بتقريب ان الرياء ينافى حقيقة العبادة التى هى الاتيان بالعمل لله تعالى ضرورة ان الاتيان به بداعى محمده الناس يخرجه عن كونه لله تعالى كما يبدل عليه خبر أبى بصير قال سمعت ابا عبد الله (ع) يقول يجاه بالعبد يوم القيمة قد صلى فيقول يارب قد صليت ابتغاء وجهك فيقال له بل صليت ليقال ما احسن صلوة فلان اذ هبوا به الى النار ثم ذكر مثل ذلك فى القتال وقراءة القرآن والصدقة وهذا الوجه وان كان حقاً الا انه مخصوص بصورة واحدة هى كون الرياء علّة تامة للعمل بان ينحصر داعى الشخص على العمل بمحمده الناس ولم يرد به الله تعالى أبداً او يشمل صورتين أخريين احديهما كون كل واحد من وجه الله ومحمده الناس جزء السبب ثابتهما كون كل منهما علّة تامة ليكون الداعى لى الاجتماع هو الجامع بينهما كما هو الشأن فى جميع موارد توارد علتين مستقلتين على معلول واحد ضرورة استحالة تأثير كل منهما بالاستقلال فى المعـلـول المفروض صلاحية كل للتأثير بالاستقلال لولا الآخر فلا بد وان يستند التأثير الى الجامع بينهما الموجود خارجاً فى ضمنهما ففى هاتين الصورتين وان تحققت العبادة عقلاً حسب فرض داعوية وجه الله تعالى لكن الانصاف عدم صدق العبادة فيهما عرفاً فغاية هذا الوجه شموله لهذه الصور الثلث دون سائر ما يتصور للرياء من الصور العشرة التى ذكرها فى العروة والمدعى فى باب افساد الرياء كونه كالحدث مبطلاً للعبادة بمجرد تحققه كيفما اتفق فهذا الوجه اخص من المدعى الثانى ان الرياء حرام شرعاً نصاً وفتوى ولا يمكن التقرب بالمحرم ولعل الى جواب هذا الوجه يشير ما نسب الى السيد (ره) فى العبارة المتقدمة عن مفتاح الكرامة من ان النهى عن الرياء لا الفعل بنيته وحاصله ان متعلق النهى هو عنوان الرياء المنطبق على العمل و متعلق الامر العبادى نفس العمل فلا يبطل به و

عليهذا فلا بد إما من توجيه الاستدلال بأنه لا يطاع الله من حيث يعصى بمعنى ان توأمية العمل مع المحرم تمنع عن صدق الاطاعة به عرفاً وإمّا الجواب عن مقالة السيد (ره) بان المنهى عنه وان كان العنوان والمأمور به هو المعنون لكنهما متحدان وجوداً و به يتحد مصب الامر والنهي نظير اتحاد الكون الصلوتي مع الغصبي والاولى ان يجاب عن مقالته (قده) بمنع كون المنهى عنوان الرياء دون الفعل بنيتة ضرورة ان الرياء عبارة عن ارائة العمل للغير لا مجرد قصد روية الغير فمتعلق النهى الريائي هو العمل المقصود به الرياء فيكون من النهى فى العبادة الذى لا يرب فى كونه مفسداً غاية الامر انه لا يجرى فى الخصوصيات المكتنفة لكثير من الصور الآتية فهذا الوجه اخص من المدعى الثالث الاخبار كصحيح زرارة و حمران عن ابي جعفر (ع) قال لو ان عبداً عمل عملاً يطلب به وجه الله والدار الآخرة و ادخل فيه رضا احد من الناس كان مشركاً حيث يدل على ان جعل العمل العبادى ظرفاً لرضا احد من الناس عبارة عن الاشراك فى العمل فيدخل تحت كبرى بطلان العبادة باشارك غيره تعالى فيه الذى يدل عليه موثق (١) على بن سالم الذى هو عمدة ادلة الباب قال سمعت ابا عبد الله (ع) يقول قال الله تعالى انا اغنى الاغنياء عن الشريك فمن اشرك معى غيرى فى عمل لم اقبله الا ما كان لى خالصاً أما السند فقد عرفت سابقاً ان على بن ابي حمزة البطائنى الذى هو ابن سالم فى هذا السند وان كان واقفياً مرمياً بالكذب فيما نسب الى الغضائرى لكن مناشىء تضعيفه ضعيفة لا تخرجه عن الوثاقة فى القول التى تستفاد من تصريح شيخ الطائفة (قده) فى العدة بأنه من جملة من عملت الطائفة باخباره حيث انه (قده) فى مقام نفي التنافى بين الخلل فى المذهب مع الوثاقة فى القول ذكر ان الطائفة عملت باخبار جمع من ارباب المذاهب الباطلة من الفطحية والواقفة وغيرهم

(١) وقد روى هذا الحديث الا هو اذى الثقة فى كتاب زهد هـ عن عثمان بن عيسى الموثق عن ابن سالم فراجع الوسائل ، باب ٨ ، من العبادات ، حديث ٨ .

وعد منهم على بن ابي حمزة البطائنى و تستفاد وثاقته من رواية عدة من اصحاب الاجماع كالبنظى وغيره عنه فالسند معتبر و أما الدلالة فالقبول له مرتبتان احديهما قبول اجزائى هو تصديق مصداقية العمل المأتى به للمأمور به الموجب لسقوط الامر والمستلزم لعدم العقاب وعدم وجوب الاعادة أو القضاء ثانيتهما قبول اجزى هو اعطاء الاجر على ذلك العمل و هما وان كانا بحسب الطبع متلازمين لكن للأمر ان يجعل للمرتبة الثانية من القبول اعنى ترتب الأجر شرائط خاصة وقد وقع ذلك فى الشريعة المقدسة بالنسبة الى الاعمال العبادية حيث دلت الاخبار الكثيرة على اشتراط ترتب الأجر عليها بشرائط خاصة كالخلوع عن الرذائل الاخلاقية من الحسد وغيره وحضور القلب حال جميع العبادة وغير ذلك فرب عبادة صحيحة واجدة للمرتبة الاولى من القبول لتطابق العمل مع المأمور به فاقدة للمرتبة الثانية من جهه التخلق بالاخلاق الذميمة والخلوع عن حضور القلب فى جميع العمل فاذا تعلق النفى بطبيعى القبول كما فى المقام بقوله لم اقبله يفيد السالبة الكلية فيشمل باطلاقه لكلتا المرتبتين و يقتضى فساد العمل وعدم مصداقيته للمأمور به لدى الأمر ثم العمل الذى يكون مرجع ضمير لم اقبله لاشبهه فى ان المراد به المأمور به لاغيره كما لاشبهه فى ان وحدة العمل المأمور به كالصلوة بعد ما كانت مركبة من مقولات متباينة كالقراءة التى هى من مقولة كيف المسموع وهيئة الركوع او السجود التى هى من مقولة الجودة و من الفعل النحوى الذى لا يدخل تحت مقولة اصلاً كالهوى الى الركوع بناءً على كونه جزءاً للصلوة ورفع اليدين للتكبير، فما هى بلحاظ وحدة الأمر المتعلق بتلك الافعال المتباينة ضرورة عدم تعلق الامر بكل من الاجزاء بالاستقلال وعدم انحلال الامر الوحدانى المتعلق بطبيعى الصلوة الى اوامر متعددة حسب تعدد اجزائها نعم هو منبسط على جميع الاجزاء فكل جزء مطلوب ضمنى بطلب وحدانى استقلالى متعلق بالكل فالمستفاد من قوله (ع) من اشرك معى غيرى فى عمل لم اقبله ان العمل المأمور به اذا وقع ظرفاً لاشراك غيره تعالى خرج عن كونه مصداقاً للمأمور به ولا نعننى بالبطلان الا هذا وقوله الا ما كان لى خالصاً

حيث يكون استثناءً من جملة لم اقبله يدل على اعتبار الخلوص عن الرياء في صحة العبادة لا مطلق الخلوص و من ذلك يظهر ان الرياء في العبادة بمنزلة الحدث بمجرد وقوعه ولو في جزء منها يبطلها فلقد اجاد شيخ الفقهاء (قده) في جواهره حيث قال و من تأمل النصوص الواردة في الرياء و التجنب عنه يمكن ان يقطع بعدم قبول العبادة التي دخل (يعنى الرياء) فيها ولو باوصافها كالجماعية و المسجدية و نحوهما فضلاً عن اجزائها انتهى فما اعترض عليه في مصباح الفقيه من فساد خصوص الجزء المقصود به الرياء بدعوى ان اجزاء العمل عمل عند العرف و العقل و من المعلوم ان الصلوة و القنوت ليسا مصداقين للعام على سبيل التواطؤ لا استحالة كون رياءً واحد فردين من العام فصدقه عليهما على سبيل التشكيك بمعنى ان صدقه على القنوت لذاته و على الصلوة بواسطته و لازمه كون كل واحد من الاجزاء بحياله موضوعاً مستقلاً للرواية انتهى في غير محله لما عرفت من عدم مطلوبة كل جزء بالاستقلال بل بطلب استقلالي وحداني متعلق بالكل و ان عدم القبول في الرواية قد علق على نفس العمل المأمور به بمجرد وقوعه ظرفاً للرياء مضافاً الى ان ما ذكره من كون الكل و الجزء من قبيل الكلى المشكك فيه ما لا يخفى اذ الكلى المشكك عبارة عن طبيعي ذي مراتب مختلفة شدة و ضعفاً كالنور حيثما تقوى و ضعف و ليس كذلك الكل و الجزء ولو سلم فصدق الكلى المشكك على كل واحدة من مراتبه يكون على نحو الحقيقة وبلا واسطة و عليه لا مجال لما ذكره بعد ذلك من ان صدقه على القنوت لذاته و على الصلوة بواسطته فكلامه (قده) هذا مع انه خلاف الصناعة بين فقرتيه تهافت و أعجب من الجميع ما قاله من ان كل جزء مأمور به بالامر الغيرى اذ كبرى وجوب المقدمة و صغرى كون الجزء مقدمة داخلية ممنوعتان اشد المنع و بالجملة فبعد كون موضوع البطلان في الادلة وقوع العمل ظرفاً للرياء و كون وحدة العمل شرعاً بلحاظ وحدة الامر لا معنى لاستقلال كل جزء من العمل بالموضوعية للبطلان بمعنى ان العرف الملتفت الى هذه الوحدة لا يحكم بان الرياء في السجود مثلاً رياءً في السجود بخصوصه بل رياءً في الصلوة فما ذهب اليه هذا المحقق تبعاً لشيخنا الانصارى (قدهما)

من استقلال الابعاض بذلك كما ترى كما ان رجوع ضمير لم اقبله الى العمل يفيد ان الرياء جهة تعليلية للبطلان وانه بمنزلة الحدث ونحوه من القواطع فى ابطال العمل بمجرد وقوعه فيه فما افاده المحقق المزبور بعد تسليم عدم استقلال الابعاض بذلك من ان بطلان العمل بالرياء لا يخلو إما ان يكون لاجل منافاته مع الخلوص او لاجل حرمة تكليفاً و اياماً كان فبعد عدم الاعتداد بالجزء الماتى به رياءً واعادته لا يقصد الرياء يصدق الاتيان بعمل خالص لم يكن شيئاً من اجزائه منهياً عنه فالرياء فى الجزء على اى تقدير لا يكون مبطلاً للعمل فى غير محله ضرورة انه تصرف فى ظاهر الدليل بجعله كنائياً ناظرًا الى فقدان الخلوص او حرمة الرياء مع انه ظاهر فى كون الرياء بعنوانه مبطلاً فلقد اجاد شيخ الفقهاء فى جواهره و صاحب العروة و السيد البروجردى قدس الله ارواحهم فى جعلهم الرياء بمنزلة القواطع للعمل العبادى وعدم اعتدادهم بما حام حوله جماعة من المتأخرين من ان الرياء المبطل هل هو جزء السبب او تمامه فان قلت دليل مبطلية الرياء كقوله من اشرك معى غيرى فى عمل لم اقبله قاصر عن الشمول للعمل الذى لم يعتد المكلف بجزئه الماتى به رياءً بل اعاده بلارياء اذ المنساق منه غير ذلك و ان شئت قلت بطلان العمل بالرياء مشروط بعدم اعادة ذلك الجزء لا يقصد الرياء قلت ان اريد الاشتراط شرعاً فهو خلاف اطلاق الدليل و تقييد بلامقيد و ان اريد الاشتراط طبعاً فهو فرع كون ابعاض العمل فرداً للعام فى قوله من اشرك معى غيرى فى عمل و قد عرفت خلافه اللهم الا ان يدعى انصراف الدليل عن مثل هذا العمل و هو كما ترى و أما الرياء فى جزء الواجب كطول الركوع او المرة الثانية و الثالثة من التسيحات الاربعة بناً على كونها من امتداد الواجب وسبباً لتحقق الفرد الافضل لا من المندوب فى الواجب فبناً على مسلك شيخنا الانصارى (قدسه) و من تبعه كصاحب مصباح الفقيه و المحقق الحائرى (قد هما) من استقلال ابعاض العمل بالموضوعية لدليل البطلان يمكن القول بالصحة ضرورة ان مقداراً من الانحاء الكافى لتحقق اصل الركوع به لم يكن رياءً حسب الفرض و مقداره المحقق لامتداده وقع رياءً فلا يضر

بطلانه بصحة اصل العمل وهكذا بالنسبة الى امتداد الواجب بالسبحانيات اذ المـرّة الاولى المحققة لطبيعي التسبيح لم تكن رياءً و ماعداها المحقق لامتداد الواجب وقع رياءً فلا يضر بطلانه و أمّا بناءً على مسلكتنا الحق من عدم الاستقلال فحيث ان مجموع ما وقع جزءاً للعمل اذ التعدد انما يتحقق بالفصول العدمية فالرياء واقع في العمل و مبطل له بمقتضى اطلاق دليله فتبين من جميع ما ذكرنا ان الرياء مبطل للعمل العبادي لكن لا من جهة استلزامه الزيادة المبطلّة اذ يمكن دفع شبهة البطلان من هذه الجهة بعد ما عرفت سابقاً من ان الزيادة الحقيقية غير متصورة في المركبات الشرعية و المتصور فيها هو الاتيان بما ليس بأمور به لكنه مشابه صورة مع الأمور به و ذلك يحتاج الى دليل تعبدى وقد ثبت في باب الصلوة بمثل قوله (ع) في موثق سماعة من زاد في صلوته فعليه الاعادة بان هذا السنخ من الزيادة اى المشابه الصورى للمأمور به غير معقول في المقام ضرورة ان المزيد عليه لا بد و ان يتقدم على المزيد و ليس كذلك هنا لان الجزء المأتى به رياءً كالركوع ليس على وفق أمره كى يعد من الصلوة فالمزيد عليه بعد لم يتحقق و المأتى به ثانياً لا بقصد الرياء قد وقع على وفق أمره فأين الزيادة حتى تكون مبطلّة اللهم الا ان يقال بان الرياء في الاول يمنع عن وقوع الثانى على وفق الأمر اذ بمجرد الشروع فى اعادة الجزء لا بقصد الرياء ينطبق عنوان الزيادة قهراً على المأتى به رياءً لعدم دخل التقدم و التأخر فى قوام صدق الزيادة عرفاً فى الصلوة فيدخل تحت عموم مبطلية الزيادة و لا من جهة عدم استمرار النية لما عرفت من عدم الدليل على لزوم استمرارها بهذا المعنى و لا من جهة الاجماع لما تقدم من عدم ثبوته و كونه على فرض الثبوت مدركياً بل من جهة الدليل التعبدى المتقدم ثم انه يحتمل ان يقال بالصحة فيما اذا تحقق الرياء فى الحصة الامتدادية للجزء كما اذا ركع لا بقصد الرياء و بعد تحقق سعى الركوع اطال الركوع بقصد الرياء فيقال بان انطباق الرياء على الحصة الامتدادية مبطل لها و بعد بطلان هذه الحصة بالرياء يبقى سعى الركوع لامع الرياء و تصح الصلوة لان ابطال الرياء للمقدار الزائد عن الجزء بمنزلة انقطاع الحصة الامتدادية

و هذا بمنزلة تحقق الفصل العدمي بين الجزء السابق و اللاحق و العمل صحيح عليه هذا لكن الحق ان حين تطبيق الرياء على الحصّة الامتدادية قد طبّق الرياء على الجزء و لو باعتبار حصته الامتدادية فيصدق الرياء في العمل و يبطل الجهة الثالثة في حقيقة الرياء و بيان الشقوق المتصورة له من حيث الوقوع و من حيث جهة الوقوع فنقول و عليه التكلان ان الرياء بحسب المادّة من الرؤيّة و من طبع المادّة ان يكون معناها محفوظاً في ضمن جميع الهيئات العارضة عليها غاية الامر ان الهيئة متكفلة لخصوصية زائدة و ان كانت تلك الخصوصية عبارة عن الاشارة الى حصّة خاصة من الجامع المادي فهية الماضى مثلاً متكفلة لخصوصية تحقق الفعل بلانظر الى زمان و انما يفهم في مورد اسناد الفعل الى فاعل زمانى بالاستلزام و لذا يكون مثل : كان الله : صحيحاً بلاتجوز في الهيئة و هيئة المضارع متكفلة لخصوصية ترقّب الفعل و هكذا فهية : رثاء : متكفلة لخصوصية زائدة على اصل الرؤيّة و هذه الخصوصية تختلف بحسب اللغة و الاصطلاح فلا بد من بيان ذلك ثم النظر في توافقه مع العرف العام و المستفاد من النصوص و عدمه أما اهل اللغة فقد فسروها بالتظاهر بشيئ حسن على خلاف الواقع كالتظاهر بكون شيئ حنطة مع كونه بحسب الواقع شعيراً فانه حكاية عملية على خلاف الواقع فالرياء بحسب اللغة سنخ تمويه في الاعم من القول و العمل و أما اهل الاصطلاح فقد فسرها علماء الاخلاق بطلب المنزلة عند الناس بالعمل و هذا التفسير بظاهره غير وجيه ضرورة خلوه عن مفاد اصل المادّة بحسب اللغة و العرف العام اي الرؤيّة فلا بد و ان يراد به الارائة لطلب المنزلة عند الناس كما انه مرادهم ومع ذلك فيه خصوصية من جهتين (الاولى) اختصاصه بمورد يكون قوامه بعدم طلب المنزلة عند الناس فينحصر بالعبادات التي قوامها بالتقرب الى الله دون الناس و أما غيرها من الافعال و الاقوال كالترزين بلباس فاخر أو الاطعام او اظهار العالم علمه او تعريف شخص عن عالم او نحو ذلك بداعي طلب المنزلة عند الناس فحيث ان الدواعي غير دخيلة في قوام الشياء فليست متقومة بعدم طلب المنزلة حتى يكون ارادتها تظاهراً بالشياء على خلاف واقع

فتسميته بالرياء خلاف مفاد الهيئة بحسب اللغة والعرف العام مع ان ظاهر كلمات هؤلاء عموم التعريف و لذا قسموا الرياء الى الرياء فى البدن و العمل و اللباس و غير ذلك من الشقوق المذكورة فى كتب الاخلاق (وبالجملة) فطلب المنزلة بغير العبادات من الافعال و الاقوال ليس برياءً فى شىء بحسب العرف و اللغة فليس حراماً شرعاً بل و لا قبيحاً عقلاً اذ لا موجب للقبح العقلى فيه ما لم يطرء عليه عنوان آخر قبيح كالاستطالة على الناس او الظلم او التكبر او نحو ذلك من الرذائل الاخلاقية القبيحة عقلاً و المحرمة شرعاً (الثانية) عدم شموله للتظاهر بعمل على خلاف واقعه من غير ان يطلب به المنزلة عند الناس كما اذا كان لمحض الخوف من عدو او جائر و دفع شرهما بذلك العمل فانه رياءً لغة و عرفاً لانه حكاية عملية على خلاف الواقع مع انه ليس طلب المنزلة عند الناس اصلاً (والحاصل) ان ما ذكره علماء الاخلاق فى تعريف الرياء الذى قسموه الى واجب و حرام و مكروه ليس حجة للفقيه لاثبات موضوع الحكم الشرعى أى الحرمة و ان كان الالتزام به فى عالم العمل حسناً فلقد اجاد أحد محققهم على ما نقل عنه فى البحار من الاعتراف بان الرياء الذى عرفوه فى كتب الاخلاق ليس هو المحرم شرعاً و أمّا بحسب العرف العام فالرياء عبارة عن التمويه و التلبيس فى قول او عمل بارائته على خلاف واقعه فهو بحسب العرف و اللغة متقارب المفهوم و أمّا بحسب النصوص فقد ورد فى الكتاب العزيز فى موارد اربعة احدها التعبير برئاء الناس فى سورة البقرة فى مورد الانفاق ثانيها التعبير بذلك فى سورة الانفال فى مورد الجهاد ثالثها التعبير ببرائون الناس فى سورة الانفال فى مورد الانفاق رابعها التعبير ببرائون فى سورة الماعون و المستفاد من الاخبار الواردة فى شأن نزول هذه الآيات اشتغالها على خصوصية أخرى غير عنوان الرياء كخروج طائفة بعنوان الجهاد و عدم حضورهم له بل اشتغالهم بالمعاصى من الخمر و الميسر و الزنا ثم ارائتهم للناس انهم كانوا من المجاهدين فهذا حرام من جهتين احديهما الاشتغال بالمعاصى و الاخرى الكذب العملى بارائته ما لم يفعلوا و كتوأمية الانفاق مع تكذيب الدين فى سورة الماعون و نظير ذلك سائر الآيات

المباركة فلا يستفاد منها ان الرياء بعنوانه اى بما لفهمومه من السّعة محرم شرعاً وأمّا الاخبار فهى على طوائف ثلث (الاولى) ماوردت فى الخلوص قولاً وعملاً و بيان مراتبه و الترغيب فى خلوص العبادة عن كل شوب و خلوص العمل عن اشراك الغير حتى بالنسبة الى مقدماته كما يظهر من كلام الرضا (ع) فى خبر الحسن بن على الوشا حين منعه عن صب الماء على يديه (ع) للوضوء فستله عن سر ذلك فقال (ع) اما سمعت الله عزوجل يقول فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً و لا يشرك بعبادة ربه احداً و ها انا اذا اتوضوء للصلوة و هى العبادة فاكره ان يشركنى فيها احد : فانه يدل على توسعة دائرة الخلوص فى العمل الى حد الاشراك فى المقدمات وانه ينبغى للعابد فى مقام خلوص عمله ان يتصدى بنفسه لجميع شئون العمل حتى مقدماته فلا تعرض فى هذه الطائفة لحكم الرياء تكليفاً او وضعاً (الثانية) ماوردت فى ان الملك يصعد بعمل العبد مبهتجاً به فاذا صعد بحسناته يقول الله عزوجل اجعلوها فى سجين انه ليس اياى اراد به و هذه الطائفة ساكتة عن حكم فساد العمل او حرمة الرياء فيه (الثالثة) مايدل على الفساد لكن لا بعنوان الرياء بل بعنوان اشراك غيره تعالى فى العمل كما تقدم فى صحيح على بن سالم : من اشرك معى غيرى فى عمل لم اقبله الا ماكان لى خالصاً : او بعنوان ادخال رضا احد من الناس فيه كما تقدم فى صحيح زرارة و حمران : لو ان عبداً عمل عملاً يطلب به وجه الله و الدار الآخرة و ادخل فيه رضا احد من الناس كان مشركاً : وقد تقدم وجه دلالتها على الفساد او بعنوان طلب محمداً الناس ليقال ما احسن صلوة فلان كما تقدم فى خبر ابي بصير : فيقول يارب صليت ابتغاءً وجهك فيقال له بل صليت ليقال ما احسن صلوة فلان : ولا يضر ضعف سنده بالجوهري بعد توافق مضمونه للعقل و الاجماع كما ستعرف فظهر انه لم يدل دليل على ان الرياء بعنوانه محرم او مبطل بل المحرم و المبطل مايدخل تحت احد العناوين الثلاثة و بهذا اللحاظ يتصور له مراتب اربع (الاولى) ان يكون قصد غيره تعالى هو العلة التامة للعمل كما يدل عليه خبر ابي بصير : صليت ليقال الخ : و الصّحة فى هذه

المرتبة سالبة بانتفاء الموضوع ضرورة فقدان مقوم العبادية اعنى ربط العمل بالله تعالى فالفساد عقلى قهرى وهو المتيقن من معقد الاجماع ولذا لانحتاج فى بطلانه الى نص خاص حتى يضرنا ضعف سند خبر أبى بصير (الثانية) ان يكون كل من قصده تعالى و قصد غيره جزءاً العلة بحيث لو انفرد كل صار علة مستقلة للعمل و طبعاً يكون جامعها هو العلة لدى الاجتماع كما فى كل علتين مستقلتين اجتماعتا على معلول واحد و لا ريب فى صدق عنوان : اشرك معى غيرى : على ذلك فيشملة صحيح على بن سالم (الثالثة) ان يكون قصد غيره تعالى داعياً له نحو العباداة بحيث لو انفرد لم يكن علة مستقلة و الظاهر صدق عنوان : اشرك معى غيرى : لدى العرف على هذا (الرابعة) ان يكون قصد غيره تعالى مؤثراً فى العمل على نحو الاعداد دون الداعوية فان صدق عليه عنوان الاشراك فهو والا يدخل تحت عنوان : ادخل فيه رضا احد من الناس : جزءاً و يكون محرماً مبطلاً فهذا العنوان اعم العناوين الثلاثة الموضوعية للحرمة و الابطال فى هذه الطائفة و أمّا ما عدى ذلك من الصور كمجرد الخطور بالبال من دون تأثير له فى العمل ولو بنحو الاعداد و كالاتجاه بالعمل و السرور برؤية الغير فحيث لا ينطبق عليه شىء من هذه العناوين فليس بمحرم و لا مبطل بل الابتهاج و السرور فى طول نفس العمل فكيف يعقل دخلهما فى ذات العمل باحد انحاء الدخول من العلية التامة او جزء العلة او الداعوية او الاعداد فالفرق بين المحرم المبطل وغيره هو كونه لونا للعمل او طارئاً بعده و الا فمجرد الابتهاج و السرور لا يوجب شيئاً بل يظهر من بعض الاخبار العامة و من صحيح زرارة ان ذلك لازم طبعى لكل احد ففى الثانى عن الباقر (ع) قال سئلت عن الرجل يعمل الشىء من الخير فيراه انسان فيسره ذلك قال لا بأس ما من احد الا و هو يجب ان يظهر له فى الناس الخير اذا لم يكن صنع ذلك لذلك : بل لو كان اراءة العمل للناس و تحسينه بقصد التعليم و الترغيب فى ذلك فهو حسن عقلاً راجح شرعاً و ليس من الرياء المصطلح المحرم او المبطل فى شىء كما دل عليه جملة من الاخبار ففى صحيح ابن ابى يعفور قال قال ابو عبد الله (ع) كونوا دعاة

للناس بغير السننكم ليروا منكم الورع والاجتهاد والصلوة والخير فان ذلك داعيه وفى صحيح عبيد قال قلت لابي عبد الله (ع) الرجل يدخل فى الصلوة فيجود صلوته ويحسنها رجاءً ان يستجر بعض من يراه الى هواه قال ليس هذا من الرياء : نعم لو انجر تحسين العمل لذلك الى تلوين العمل بذلك القصد بحيث صار قصده مؤثراً فى العمل باحدا نحاء التأثير الاربعة المتقدمة دخل تحت احد العناوين الثلاثة المتقدمة وكان محرماً مبطلاً بمقتضى تلك الادلة فلا ينبغي ان تصير ادلة الرياء سبباً لتترك تحسين العمل خوفاً من دخول الرياء فيه كما لا ينبغي ان تصير ادلة رجحان التحسين للتعليم والترغيب سبباً لعدم المبالاة بالرياء معتدراً بارادة التعليم اذ كل منهما من تسويلات الشيطان فطوبى لمن التزم الحد الوسط ولم يسلك سبيل الافراط بالرياء ولا سبيل التفريط بترك تحسين العمل وفقنا الله واخواننا المؤمنين لذلك واما الرياء فى التوصليات فظاهر كلمات علماء الاخلاق حرمة وذهب صاحب الجواهر (قده) الى العدم والاولى ان يقال انه مالم يتعنون بعنوان آخر قبيح ليس بمحرماً ابداً لعدم الدليل على ذلك فلو تعنون به كالاطعام متظاهراً به الجود ممن ليس بجواد واقعاً فانه كذب عملى ضرورة عدم حكاية فعله عن واقع خارجى كالجود فينطبق عليه عناوين عديدة قبيحة كالاغراء بالجهل وغش المسلمين والكذب العملى ونحو ذلك ويكون محرماً بمقتضى ادلة حرمة تلك العناوين (نعم) لو لم يترتب عليه مفسدة لم يكن بمحرم ضرورة ان الكذب وغيره من العناوين المزبورة ليست من المحرمات الذاتية بل الحق ان قبحها انما هو بالوجوه والاعتبارات بلحاظ المفسد المترتبة عليها خارجاً فلو لم تترتب لم تكن قبيحة عقلاً ولا محرمة شرعاً .

وأما اعجاب المرء بنفسه من جهة عمته او بعمله فلم يقل احد بكونه محرماً او مبطلاً عدى مانقله صاحب الجواهر عن بعض مشايخه (قد هما) وما يمكن الاستدلال به لذلك تعابير ثلاثة واقعة فى بعض النصوص (منها) التعبير بالتباعد كما فى صحيح ابي عبيدة عن ابي جعفر (ع) قال قال رسول الله (ص) قال الله تعالى ان من عبادى المؤمنين لمن

يجتهد في عبادتي فيقوم من رقاده ولذيد وساده فيجتهد لي الليالي فيتعب نفسه في عبادتي فاضربه بالنعاس الليلة والليلتين نظراً مني له وابقاءً عليه فينام حتى يصبح فيقوم وهو ماقت زارئ عليها ولو اخلى بينه وبين ما يريد من عبادتي لدخله العجب من ذلك فيصيره العجب الى الفتنة بأعماله فيأتيه من ذلك ما فيه هلاكه لعجبه بأعماله ورضاه عن نفسه حتى يظن انه قد فاق العابدين وجاز في عبادته حد التقصير فيتباعد مني عند ذلك وهو يظن انه يتقرب الي (الحديث) (ومنها) التعبير بالهلاك كما في الصحيح المزبور وفي جملة من الاخبار: من دخله العجب هلك: (ومنها) ما وقع جواباً عن السؤال عن العجب المفسد كما في خبر علي بن سويد عن ابي الحسن (ع) قال سئلت عن العجب الذي يفسد العمل فقال العجب درجات منها ان يزين للعبد سوء عمله فيراه حسناً فيعجبه ويحسب انه يحسن صنعاً ومنها ان يؤمن العبد بربه فيمن على الله عزوجل والله عليه فيه الأمن: ولنمهد للجواب عن هذا الاستدلال مقدمة هي ان حقيقة العجب عبارته عن استكبار العمل او النفس بسبب العمل و يترتب عليه تخيل تفوقه على غيره من العابدين فيستصغر عمل غيره وربما يوجب ذلك العجب عليه تعالى بعمله الذي زعم الاتيان به على احسن وجه بل الادلال اي المنه عليه تعالى ومطالبه اجر عمله منه بانتظار اجرائه تعالى على يده خوارق العادات واعطائه له شبه المعجزات فاذا راي خلاف توقعه وآيس من تمكنه عن الامور المزبورة ربما انسلبت عقائده الحقة وانجر الى ترك الطاعات والوظائف الشرعية كما شاهدنا ذلك من بعض المرتاضين ومثل هذا الشخص طبعاً يتباعد عن الله تعالى وهذه آثار واقعية للعجب شبه الاحلام لدى العقلاء فان العاقل كيف يستكبر عملاً قوامه بالتدليل و اظهار الانكسار به لدى الرب الذي هو حقيقة العبادة فضلاً عن ان يمن على معبوده الذي تدلل له بما تدلل به ويستكبر نفسه لذلك و يطالب به عوضاً لعمله فيكون كمن باع عمله وجعله احد طرفي المعايضة ومن هنا نقول بان احسن ماورد في ذم العجب كلام مولانا اميرالمؤمنين روجي فداه: اعجاب المرء بنفسه دليل على ضعف عقله: اذا عرفت ذلك

(فنقول) ان الاخبار المذكورة لاتزيد على ذكر الآثار الواقعية للعجب من تخيل تفوق العابدين و التباعد عن الله تعالى ونحو ذلك بلاتعرض للفساد فيها أما التباعد كما فى الخبر الاول فلانه ذو مراتب حتى ان فعل المكروه يوجب مرتبة من البعد عنه تعالى و هكذا الهلاك كما فى ذلك الخبر و فى غيره فهما اعم من الفساد و أما الخبر الاخير فمضافاً الى ضعف سنده قاصر الدلالة اذ لم يقع فى كلام الامام (ع) الا ان للعجب درجات مع ذكر درجتين منها احديهما ما يكون مفسدية العجب للعمل فيها سالبة بانتفاء الموضوع اذ لم يأت بعمل حسن حتى يفسده العجب بل أتى بعمل سيئ و زعم انه حسن و الاهمال من جهة سائر درجات العجب التى منها ان يعمل العبد عملاً صالحاً ثم يعجب به من غير ان يمن به على الله تعالى فنفس الطفرة عن جواب السائل دليل على ردع توهمه افساد العجب (هذا كله) بحسب النصوص و أما بحسب القاعدة فلاموجب لمفسدية العجب كيف و هو فى طول العمل العبادى و متعلق به لما عرفت من ان حقيقته استكبار العمل بعد التدلل و اظهار الانكسار به لدى المعبود فلا ينافى عبادية العبادة نعم هو من الرذائل النفسانية الكاشفة عن الخسة الباطنية فما تقدم عن بعض مشايخ صاحب الجواهر (قده) من مفسدية العجب فى غير محله و ما فى العروة من الاحتياط اللزومى فى ذلك مما لوجه له .

و أما الرياء المتأخر عن العمل المعبر عنه بالرياء بترك الضد كان يحكى للناس تركه منافيات الصلوة حالها و يقصد به الرياء فهو بحسب طبعه رياءً فى غير العمل العبادى فقهرراً لا يكون مسبطاً ولو فرض رجوعه الى الرياء بنفس العمل فهو قلب للموضوع و خلف الفرض من الرياء بترك الضد فالرياء المتأخر المبطل غير معقول رأساً و ربما يستدل لابطال الرياء المتأخر بخبرين احد هما مرسل على بن اسباط عن بعض اصحابه عن ابي جعفر (ع) انه قال الابقاء على العمل اشد من العمل قال و ما الابقاء على العمل قال يصل الرجل بصلة و ينفق نفقة لله وحده لاشريك له فكتبت له سرّاً ثم يذكرها فتمحى فكتبت له علانية ثم يذكرها فتمحى و كتبت له رياءً : اذ الظاهر من قوله (ع) : يذكرها : بقرينه المقام هو الذكر غير

المرضى شرعاً وقد رتب عليه المحو فيدل على ان الرياء المتأخر يفسد العمل المتقدم
ثانيهما معتبر السكونى عن ابى عبد الله (ع) قال قال امير المؤمنين (ع) ثلاث علامات
للمرائى ينشط اذا رأى الناس و يكسل اذا كان وحده و يحب ان يحمد فى جميع اموره
: فان حب المحمده على عمل لا بد و ان يتأخر عنه و انت خبير بقصورهما عن اثبات المدعى
أما الاول فلانه مع قصور سنده بالارسال قاصر دلالة اذ المحو بالمعنى الحقيقى بان يتغير
العمل الصادر عن المكلف كالانفاق فى مورد الرواية عما وقع عليه و يندم فى ظرف صدوره
غير معقول ولذا نقول لاحبط و لا تكفير بالمعنى الحقيقى فهذه قرينة عقلية على ان المراد
هو المحو من حيث الأثر المرغوب شرعاً اى الاجر و المراد به فى هذه الرواية محو اجر
السر و كتب اجر العلانية ثم محو ذلك و كتب اجر الريائى و حيث ان الرياء بعنوانه لم يدل
دليل على حرمة او ابطاله كما عرفت فمفاد هذه الرواية تقليل اجر العمل و تعدد مراتبه
حسب تكرر ذكره فلا يربط له بفسد رياء المتأخر و عليه فلاحاجة الى مثل ما صنعه صاحب
الجواهر (قده) فى الجواب من ان الخبر بمجرد له لا يقاوم سائر الادلة و لا يصلح لمعارضتها
و أما الثانى فلان وجود علامات للمرائى لا يلزم مفسد رياء بعنوانه فضلاً عن المتأخر منه
هذا كله حال حقيقة الرياء و شقوق وقوعه فى العمل و أما شقوق جهة وقوعه فجهة الوقوع
تارة طلب محمده الناس و المنزلة عندهم بالعمل و هذا لا يخلو عن ارادة استماله غيره
تعالى بسبب العمل إما بالاستقلال او بنحو الاشراك فيكون باطلاً حيث يشمله إما عنوان: بل
صليت ليقال ما احسن صلوة فلان : او عنوان : من اشرك معى غيرى فى عمل : اللذان
عرفت انهما من العناوين المبطله و اخرى خوف المضرة إما من جائر كما اذا توقف دفع ضره
على تحسين عمل عبادى او من جاهل كما اذا ابتلى بمن يزعم كون عبادته مندوبة كصلوة
الليل او تحسين فريضة كقراءة سورة فلانية فيها او دعاء فلانى فى قنوتها مثلاً من شرائط
الايمان او العدالة مطلقاً او فى حق طائفة خاصة كالروحانيين فصار خوف الجائر داعياً له
نحو تحسين عبادته او خوف الجاهل داعياً له نحو القيام بصلوة الليل او قراءة دعاء ابيحزمة

الثمالي مثلاً فى قنوت الصلوة وهذا ليس بمبطل ابداً ضرورة عدم انطباق شىء من العناوين المبطله عليه أمّا عنوان :ليقال ما احسن الخ : فواضح حيث لم يصل لذلك و أما عنوان : اشراك غيره تعالى فى عمله : فلوضح ان الاتيان بعمل عبادى خوفاً من فلان غير الاتيان به لاستماله فلان الذى لا يخلوعنه الاشراك و ان شئت التوضيح فراجع العرف بالنسبة الى داعوية التشويق نحو عبادة فهل يرى ذلك من اشراك غيره تعالى فى العبادة حاشا وكلا فكدلك داعوية الخوف نحوها (وتمام السر) فى ذلك ان حقيقة اشراك الغير جعله معبوداً بالحصة وليس كذلك فى مورد داعوية التشويق او الخوف بالوجدان ومن ذلك ظهر عدم شمول عنوان : ادخل فيه رضا احد من الناس : للفرض بطريق اولى هذا كله حال نية الرياء .

وأما نية غير الصلوة فقد اختلف الاصحاب فى حقيقتها و انها غير الضائم او عينها كما اختلفوا فى حكمها من حيث البطلان وعدمه فعن جامع المقاصد ان المراد بها ان جزئية الصلوة وتعظيم زيد قد تعلقا بصورة الركوع المأتى به وهو شىء واحد احدهما تعلق به من جهه القرية و الآخر من جهة تخالفها ومع تحقق التضاد والتنافى لا يبقى ذلك البعض من الصلوة معتبراً وعن كاشف اللثام (قده) البطلان معللاً بانه نية الخروج وعن الشهيد (قده) فى الذكرى البطلان معللاً بعدم الاستمرار الواجب وقد اختار فى الجواهر الفرق بينها مع الضائم وان امثلة الاصحاب لنية غير الصلوة فيها خلط من جهة عدم بعض الضائم كنية التبريد بالوضوء من تلك الامثلة لكن فى مصباح الفقيه لم يفرق بينهما بدعوى ان المهيات المتباينة تنتزع عن فعل واحد فبلحاظ قصد الضائم ينطبق عليه عناوين مختلفة كعنوان الاتيان بالمبرد وعنوان الوضوء القربى (والتحقيق) ان العناوين على انحاء فمنها العناوين المنتزعة عن الحدود بحسب الخصوصيات المكتنفة بالشىء ومنها العناوين الانطباقيه ومنها العناوين المشيرة الى الفعل بحسب الآثار المترتبة عليه (بيان ذلك) ان الفعل عبارة عن الحركة الفاعلية وهى امر غير مقولى كيف وليس لها جنس

ولافضل غاية الامر انها تختلف باختلاف الاضافات الى الاشياء زماناً او مكاناً او غيرهما
فالحركة الفاعليه بلحاظ عبورها عن القلم و وقوعها على الكاغذ تتعنون بعنوان الكتابة
و بلحاظ عبورها عن المنشار و وقوعها على الخشبة مع الشق تتعنون بعنوان السنجارة
وهكذا فهذه هي العناوين المنتزعة عن الحدود بحسب الخصوصيات المكتنفة وحيث ان
الحركة بما هي فعل جارحي قد تكون تامة مع فعل جانحي ينطبق عليها عنوان قصدي
بلحاظ ذلك الفعل فالانحاء لزيد بقصد التعظيم تعظيم و تحويل الوجه عنه بقصد
التوهين توهين فهذه هي العناوين الانطباقيه و هنا عنوان ثالث مشير الى الفعل بلحاظ
أثره كقصد التبريد بالوضوء أما الاخير فمالم يكن ذلك العنوان تمام العلة للفعل لا يبطل و
ان كان منافياً للاخلاص لعدم الدليل على اعتبار الاخلاص بهذا المقدار و أما الثاني
فحيث ان التضاد بين العناوين الشرعية كقصدي النغلية و الفرضية موجود و هو واضح وكذا
بينها مع غيرها ضرورة ان القاصد بالركوع تعظيم زيد غير متعبد لدى العرف فقصد غير
عنوان الصلوة كالنفل في الفريضة و الفرض في النافلة او التعظيم بالركوع فيهما يبطل للصلوة
و من هنا يعلم حكم الاول و نظر صاحب الجواهر (قده) من الفرق بين نية غير الصلوة مع
الضائم الى الاولين فالحق معه و لا يتوجه عليه ايراد صاحب مصباح الفقيه (قده) (ولا يجوز
نقل النية) من صلوة الى اخرى (الافى موارد) مخصوصة (كنقل الظهر يوم الجمعة الى النافلة
لمن نسي قراءة الجمعة و قرء غيرها) و نقل المنفرد الفريضة الى النافلة لا دراك الجماعة
(ونقل الفريضة الحاضرة الى حاضرة سابقة عليها مع سعة الوقت) وقد تقدم تفصيل بعضها
في باب الاوقات و سيأتى تحقيق بعض آخر انشاء الله في بابي الجمعة و الجماعة .

(الثاني) من افعال الصلوة (تكبيرة الاحرام) وتسمى بالافتتاح بناءً على عدم كون النية
جزئاً و عدم كون القيام جزءاً مقارناً للنية و التكبيرة و لا شرطاً للتكبيرة و الا كان التكبيرة
ثالث الافعال كما يظهر من الشيخ (قده) و التحقيق ان النية اذا كانت شرطاً للصلوة و
القيام كذلك كانت التكبيرة اول الافعال و اذا كانت النية شرطاً و كان القيام جزءاً للصلوة

مقارناً لاجزائها لم يكن وجه لجعل القيام او التكبير اولاً دون العكس نعم ان كان القيام جزءاً مقدماً ومقارناً معاً كان هو الاول والامر في ذلك سهل إنما البحث في جهات (الاولى) ان تحريم منافيات الصلوة هل هو بعد تمامية التكبير ام يعم الاثنان فقد يقال بالاول بدعوى ان التكبير سبب للتحريم ومقتضى تعليقه عليها في قوله (ع) : تحريمها التكبير : ترتب التحريم على تحققه باجمعه اذ من المعلوم ان المسبب لا يتحقق الا بعد تمامية السبب وربما يورد عليه بمنافاة ذلك مع اطلاق ادلة حرمة المنافيات تكليفاً الشامل لحال التكبير واجاب السيد (قده) في الناصريات عن الاشكال بان تحقق آخر جزء التكبير كاشف عن جزئية اول جزئها لها ورده الشهيد (قده) في الذكرى بان الكشف ينافى ما عليه المشهور من لزوم مقارنة النية لاول جزء من الصلوة ولا تقارن على هذا الوجه بينهما ويدفعه ان الكشف في كلام السيد ليس الكشف المصطلح في مقابل النقل المذكور في البيع الفضولي ولا الشرط المتأخر بل الاحراز اذ بتحقيق آخر جزء من التكبير يحرز اتصاف اول جزئها وغيره من اجزائها بالجزئية للتكبير المحرمة على ان لزوم المقارنة مبني على اعتبار الصورة المخطرة في باب النية وقد اطبق المتأخرون على عدم اعتبارها وكفاية الداعي القريب ولو بوجوده الخزاني غير الملتفت اليه فعلاً بحيث لو سئل عن داعيه لاجاب بكونه التقرب ومن المعلوم ان مقارنة النية لاول الجزء عليهما هذا مما لا معنى له وقد اجاب عن الاشكال في المدارك بان حرمة المنافيات تكليفاً لا يربط لها بتكبير الاحرام (وتحقيق المقام) انه ليس في الادلة السمعية ما يدل على حرمة المنافيات تكليفاً أما ادلة القواطع فلانها إما بلسان الوضع او النقص او الاعادة وهذه الثلاثة باجمعتها ظاهرة في الوضع دون التكليف وما في بعضها من النهي ناظر بقريئة تعلقه بالمهيات المخترعة لاسيما مع سبقه بواحد من الالسنه الثلاثة المزبورة الى الوضع وأما : تحريمها التكبير بفتح وضم عدم ظهور مادة الحرمة بحسب العرف واللغة في التكليف بل في المنوعية نقول ان تعلقه بالتكبير الذي هو جزء من المهية المخترعة قريئة على ارادة الوضع منه اعنى جعل الرادعة عن المنافيات التي

هى امور وضعية نظير جعل الرادعة بالاحرام عن التروك فى الحج ولذا نقول بان الاحرام امر وجودى وان ابيت عن ذلك فالممنوعة التى هو ظاهر التحريم لها حصتان تكليفية وضعية وحيث ان ادلة القواطع كما عرفت ناظرة الى الوضع فهى حاكمة على اطلاق التحريم فى هذا الخبر معينة لحصة خاصة من الممنوعة فيه هى الوضعية ولئن ابيت عن ذلك كله فهو مجمل من حيث ارادة احدى الحصتين وعلى اى تقدير فلا ظهور له فى حرمة المنافيات تكليفاً فلم يبق إلا الاجماع والضرورة على حرمتها تكليفاً فى الصلوة وحيث انها دليل لسيى فالقدر المتيقن منه غير تكبيرة الاحرام التى بها يتحقق الدخول فى الصلوة فلقد اجماع صاحب المدارك (قده) فيما افاد من ان حرمة المنافيات تكليفاً امر آخر لا يربط له بتكبيرة الاحرام (وبالجملة) فلا اطلاق لدليل حرمة المنافيات تكليفاً يشمل التكبيرة حتى يعارض مع دليل جزئية التكبيرة وتحقق الدخول فى الصلوة بها نعم لو كان له اطلاق لقلنا بحرمتها تكليفاً حال التكبيرة كما نقول بحرمتها وضماً كذلك لاطلاق دليلها و ما تقدم من ان المسبب لا يتحقق الا بعد تمامية السبب مدفوع بان التحريم ليس من الافعال التوليدية بان يتولد عن التكبيرة حتى يكون مسبباً وانما هو من العناوين التطبيقية القصدية بمعنى ان قصد جزئية الصلوة والدخول فيها بالتكبيرة يوجب تعنونها من اول جزئها وهو الهزمة الى آخر جزئها وهو الرأء بعنوان التحريم لا ان ذلك العنوان ينطبق عليها قهراً كيفما صدرت بل لا بد من الالتفات الى كونها اول جزء يدخل به فى الصلوة وقصده بها فتطبيق عنوان التحريم على جميع اجزاء التكبيرة يوجب شمول عموم حرمة المنافيات وضماً او تكليفاً لو قلنا به لجميع تلك الاجزاء غاية الامر حيث ان تحقق نفس التكبيرة تدريجى بلحاظ تعدد اجزائها فكذلك تطبيق عنوان التحريم عليها و شمول عموم الحرمة لها قهراً بتحقيق آخر جزء من التكبيرة يحرز تحقق هذا الامر المتدرج فى الوجود باجمعه و تمامية التطبيق كما هو الشأن فى جميع المتدرجات فى الوجود كالخط فبتحقق آخر جزء من ذراع من الخط يحرز تحقق مجموع ذلك الخط المحدود بذلك الحد وهذا هو مراد السيد (قده) من الكشف كما انه

مراد من قال بان جزء الجزء جزء^١ فلا استيحاش من هذا التعبير ولا حاجة الى تغيير العبارة بما فى مصباح الفقيه من التلبس بالصلوة ان كون جزء الجزء جزءاً يوجب صدق التلبس بالصلوة بمجرد الاشتغال بالتكبير فتأمل (١) .

(و) الجهة الثانية ان تكبيرة الاحرام (هى ركن) تبطل الصلوة بالخلل فيها اجماعاً على اختلاف بينهم فى اختصاص ذلك بالنقصان (و) انه (لا تصح الصلوة من دونها ولو اخل بها نسياناً) او عمومها للزيادة كما عليه المشهور بل ادعى عليه اجماع علماء الاسلام الا من شذ وان استشكل فى ذلك بعضهم حيث عبر بقوله : كانه اجماعى : وكيف كان فيدل على البطلان بالخلل النقصانى مطلقاً جملة من الاخبار منها صحيح زرارة قال سئلت ابا جعفر (ع) عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح قال يعيد ومنها صحيح محمد بن مسلم عن احدهما (ع) فى الذى يذكر انه لم يكبر فى اول صلوته فقال اذا استيقن انه لم يكبر فليعد ولكن كيف يستيقن : ولام الامر فى قوله (ع) : فليعد : مؤكّد لظهوره فى وجوب الاعادة وقوله (ع) : ولكن كيف يستيقن : يحتمل فيه وجوه ثلاثة احدها دفع وسوسة المكلف وبيان ان الملتفت الى انه يريد ان يدخل فى الصلوة لانسى بحسب العادة مدخل الصلوة الذى هو التكبيره ثانيها بيان جريان قاعدة الفراغ بالنسبة الى التكبيره ثالثها الارشاد الى جريان استصحاب القهقرى بالنسبه الى الافعال السابقة الى التكبيره الراجع الى امارية اليقين لتحقق الافعال الماضية والظاهر الاول ومنها موثق عبيد بن زرارة قال سئلت ابا عبد الله

(١) اشارة الى ان العنوان القصدى بسيط غير منبسط على الاجزاء فهو نظير المنشآت بالعمود و انما يتحقق بها مثلاً التملك بالعمود يحصل من قوله : بعث : باجمعه لا انسه ينبسط على جميع : بعث : الا ان يقال بالفرق بين عناوين المنشآت والعناوين القصدية الاخرى ان هى قابلة للانبساط كعنوان التعظيم المطبّق على جميع القيام وعنوان التعبد المطبّق على جميع اجزاء الصلوة .

(ع) عن رجل اقام الصلوة فنسى ان يكبر حتى افتتح الصلوة قال يعيد الصلوة ومنها حسن ذريح بن محمد المحاربي عن ابي عبد الله (ع) قال سألت عن الرجل ينسى ان يكبر حتى قرأ قال يكبر ومنها صحيح علي بن يقطين قال سألت ابا الحسن (ع) عن الرجل ينسى ان يفتتح الصلوة حتى يركع قال يعيد الصلوة ومنها خبر محمد بن سهل عن الرضا (ع) قال الامام يحمل اوهام من خلفه الا تكبيرة الافتتاح ومنها موثق عمار قال سألت عن رجل سهى خلف الامام فلم يفتتح الصلوة قال يعيد الصلوة ولا صلوة بغير افتتاح و تطبيق : لا صلوة بغير افتتاح : على مورد السهو بعد الحكم بالاعادة الكاشف عن اطلاق جزئية التكبيرة يوجب الظهور في ارادة نفي الحقيقة واقعاً دون نفيها ادعاءً فيكون نصاً في الفساد ومنها صحيح البقباق او ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله (ع) انه قال في الرجل يصلى فلم يفتتح بالتكبير هل تجزئه تكبيرة الركوع قال لا بل يعيد صلوته اذا حفظ انه لم يكبر : فان تطبيق لا : في الجواب على الاجزاء في السئوال الظاهر في الوضع يجعله نصاً في الفساد ويستفاد من ذلك كون التكبيرة قصدية اذ لو كانت جزئية تكبيرة الاجرام مطلقة غير متقومة بقصد الدخول في الصلوة الذي يكفي فيه العلم الارتكازي بذلك لكان انطباق التكبير المأتي به على تكبيرة الاحرام قهراً لعدم الامر بما أتى به من القرائة و تكبير الركوع حسب فرض كون تكبيرة الافتتاح مدخل الصلوة فيكون الامر بتكبيرة الافتتاح باقياً منطبقاً قهراً على التكبير المأتي به خارجاً بمقتضى الاتحاد في النوع و دخولهما تحت جامع وحداني وكانت الصلوة عليهما هذا صحيحة (وحيثئذ) فلوتذكر قبل ان يركع يأتي بالقرائة بعد التكبيرة ولو تذكر بعده فترك القرائة مشمول للاتعادلانها تركت سهواً بالاستلزام فلا يقال ان القرائة لم تنس كيف وقد أتى بها المكلف اذ ماتى به لم يكن مأموراً به و ما امر به نسي استلزاماً بالحكم بفساد الصلوة و لزوم الاعادة يكشف عن كون التكبيرة قصدية بالمعنى المزبور و في قبال هذا لاخبار اخبار منافية لها منها صحيح زرارة عن ابي جعفر (ع) قال قلت له الرجل ينسى أول تكبيرة من الافتتاح فقال ان ذكرها قبل الركوع كبر ثم قرأ ركع و ان ذكرها في الصلوة كبرها في قيامه

فى موضع التكبير قبل القراءة و بعد القراءة قلت فان ذكرها بعد الصلوة قال فليقضها ولا شيئاً عليه : فان الظاهر من قوله (ع) : فان ذكرها قبل الركوع : هو ما بعد الشروع فى القراءة ان قبله لم يتحقق منه شيئاً من الصلوة حتى يصدق التذکر و من قوله (ع) : وان ذكرها فى الصلوة : يقرينه المقابلة مع الفقرة الاولى هو ما بعد الشروع فى الركوع وقوله (ع) : فى موضع التكبير : الخ تفسير لقوله (ع) : فى قيامه : و بيان لكون محل تدارك التكبيرة بعد الشروع فى الركوع هو حالة القيام للركعة الثانية سواءً قبل القراءة و بعدها فيستفاد منه تقوم للتكبيرة بالقيام و حيث ان مورد السؤال و الجواب فى الرواية هو التكبيرة فضمير : فليقضها : راجع اليها وقوله (ع) : لاشيئاً عليه : ناظر الى عدم وجوب اعادة الصلوة فيكون الخبر معارضاً مع الاخبار المتقدمة الدالة على وجوب اعادة الصلوة بنسيان التكبيرة مطلقاً و لذا تصدى الاصحاب لدفع التعارض بينهما فقال الشيخ (قد ه) بارجاع ضمير : فليقضها : الى الصلوة لكنه مخالف لسياق الرواية حيث عرفت ان مورد السؤال و الجواب فيها التكبيرة و مناصف لجملة : و لاشيئاً عليه : ضرورة ثبوت الاعادة عليه (حينئذ) و غير مجد لرفع التعارض بالنسبة الى اثناء الصلوة بعد الركوع اذ مقتضى هذا الصحيح صحة الصلوة و الاكتفاء بتدارك التكبيرة و مقتضى صريح صحيح على بن يقطين المتقدم فساد الصلوة و لزوم الاعادة فى هذه الصورة و لذا حمله صاحب الوسائل (قد ه) على غير تكبيرة الاحرام من تكبيرات الافتتاح و حمل قضاء التكبيرة على الاستحباب و الانصاف ان هذا الحمل حسن موافق لظاهر من التبويض فى قوله : ينسى اول تكبيرة من الافتتاح : اذ حمل من على البيانية ليكون المعنى انه ينسى تكبيرة هى الافتتاح أى الاحرام بلا موجب مع استبعاد الفرق (حينئذ) بين موارد التذکر من وجوب الاعادة قبل الركوع و عدمه بعده ان لو لم تكن جزئيتها مطلقاً لم يجب الاعادة مطلقاً و مع كونها مطلقاً لزم الاعادة كذلك و كيف كان فهذه الرواية غير صالحة للمعارضة مع الاخبار المتقدمة و منها صحيح الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال سئلته عن رجل نسي ان يكبر حتى دخل فى الصلوة فقال أليس كان من نيته ان يكبر قلت نعم قال فليمض فى صلوته

وهذا الخبر موافق لمذهب بعض العامة وهو الزهري المكتفى بنية التكبير عنها قياساً ببابي الصوم واحرام الحج حيث اكتفى للدخول فيهما بمجرد النية فليحمل على التقية ومنها صحيح البنزطي عن ابي الحسن الرضا (ع) قال قلت له رجل نسي ان يكبر تكبيرة الافتتاح حتى كبر للركوع فقال اجزاه : وقد اجاب عن الخبر في كشف اللثام بانه يحتمل فيه احتمالاً ظاهراً كون تكبيرة الاحرام غير قصدية فالمصلى يجعل التكبير المأتى به بقصد الركوع مكان تكبيرة الاحرام فيقرأ ثم يكبر للركوع ويركع بشرط ان لا يكون مأموماً والا وجب له متابعة الامام و تصح صلوته وفيه ان اطلاق الخبر يشمل ما اذا دخل في الركوع ويمكن له ان يقول بصحة الصلوة في هذه الصورة أيضاً و بعد امكن احتساب تكبيرة الركوع تكبيرة الافتتاح لا يكون هناك الا فوات القراءة جهلاً قصورياً او سهواً استلزامياً و مقتضى عموم لاتعاد صفة الصلوة فالتقييد بما قبل الركوع كالتقييد بغير المأموم خلاف اطلاق الرواية و أما ظهورها في عدم قصدية تكبيرة الاحرام فمعارض بظهور صحيح البقباقي المتقدم في كونها قصدية و قد جمع بينهما المحقق الحائري (قده) من ناحية الهيئة بالحمل على الاستحباب لكنه غير سديد اذ الجمع الدلالي من ناحية الهيئة في طول الجمع من ناحية المادة مع ان الخبرين بينهما تباين كلي مادة لما عرفت من ظهور هذا الصحيح في عدم قصدية تكبيرة الاحرام و ظهور صحيح البقباقي في كونها قصدية فيتعارضان و ان شئت قلت بين الحكم باجزاء تكبيرة الركوع عن الافتتاح في هذا مع الحكم بعدم اجزائها عنه في ذلك تباين كلي و معه كيف تصل النوبة الى الجمع من ناحية الهيئة فلا بد من الترجيح جهة و حيث ان مفاد صحيح البنزطي مخالف لمذهب الخاصة موافق لمذهب بعض العامة مضافاً الى اختلاف السنة المعارضات في نفسها ففي بعضها التفصيل المتقدم في صحيح زرارة و في بعضها الاكتفاء بالنية و في بعضها اجزاء تكبيرة الركوع عن الافتتاح فليحمل على التقية و منها موثق ابي بصير قال سئل عن ابا عبد الله (ع) عن رجل قام في الصلوة فنسى ان يكبر فبدأ بالقراءة فقال ان ذكرها وهو قائم قبل ان يركع فليكبر و ان ركع فليمض في صلوته : وربما يناقش في سنده بوجود حسين

بن عثمان و ابي بصير لكن لا وقع له عندنا لثبوت وثاقة ابن عثمان وعدم ثبوت اشتراك ابي بصير وقد حمل الشيخ (قده) هذا الخبر و الخبر السابق على صورة الشك في تكبيره الافتتاح دون اليقين بتركها بدعوى اطلاق النسيان عرفاً على مورد الشك فيكون بصدده امارية اليقين لكنه حمل بلا شاهد و يأتي هنا نظير ما تقدم في سابقه من الجمع من ناحية الهيئة مع جوابه .

(فالاولى) في الجواب منع صلاحيته للمعارضة مع الاخبار المتقدمة من جهات (احديها) الاجماع المحقق على بطلان الصلوة بترك تكبيره الافتتاح سهواً وعمداً مع ان الجمع من ناحية الهيئة سبيله واضح جداً فعدم اعتناء الفقهاء قدس الله ارواحهم طراً سلفاً و خلفاً بذلك و اتفاهم على البطلان بالخلل المنقضى كاشف عن اعراضهم عن مثل هذا الخبر و ذلك يوهن جهة صدوره لا اصل الصدور كما توهمه بعض من انكر موهينه اعراض المشهور بدعوى ان ذلك لا يوجب قلب روية الحديث عن الوثاقة الى الضعف فالانصاف ان منكر هذا الوهن لم يتبين عنده مراد القائلين بان الاعراض موهنة (ثانيها) التعبيرات الواردة في اخبار الاعادة التي تجعلها كالنص في الفساد كما اشرنا اليه سابقاً (ثالثها) اختلاف نفس الاخبار المعارضة في كيفية عدم الفساد من الاكتفاء تارة بالنية و اخرى بتكبيره الركوع و ثالثة بالتفصيل بين ما قبل الركوع و ما بعده (رابعها) حمل هذا الخبر كغيره من المعارضات على التقية و يمكن تقريبه بوجهين احدهما ما يظهر من صاحب الحدائق (قده) من عدم لزوم توافق مضمون الخبر مع مذهب العامة في الحمل على التقية بل كفاية مجرد جعل الخلاف بين الشيعة في الحكم و هذا الحكم و ان كان وجيهاً ثبوتاً حيث ورد في باب المواقيت الذي جملة من اخباره غير موافقة و لا مخالفة للعامة قوله (ع) : نحن نلقى الخلاف بينكم لنحقق به دماءكم : وقوله (ع) : لو اتفقوا عرفوا و لو عرفوا اخذوا برقابهم : لكن لا كبروية له اثباتاً بان يكون مجرد امكان كون المورد من موارد جعل الخلاف بين الشيعة في الحكم كافياً للحمل على التقية و الا امكن حمل جل الاحكام على التقية و هو مخالف لضرورة الفقه

(بل الحق) ان الحمل على التقية يحتاج الى شاهد اثباتى إما داخل من نفس تعبيرات الرواية وهذا غير عزيز في ابواب الفقه وإما خارجى من موافقة مضمون احد المتعارضين مع مذهب العامة ثانيهما ان الشاهد على التقية موجود فى المقام لان مضمون موثق ابى بصير حتى بناءً على الحمل على الاستحباب موافق مع مذهب بعض العامة من معاصرى الصادق (ع) اى الازاعى و سفيان الثورى و سعدان بن مسيب فان للعامة فى تكبيرة الاحرام اربعة اقوال احدها وجوبها على نحو الركنية كما يقول بها الخاصة ثانيها وجوبها على نحو اجزاء تكبيرة الركوع عنها لدى الترك سهواً ثالثها كفاية نية التكبيرة عنها رابعها استحبابها من رأس (فظهر) ان شيئاً من هذه الاخبار لا يصلح لمعارضة تلك (فالحق) مع المشهور فى بطلان الصلوة بترك تكبيرة الافتتاح سهواً وعمداً هذا كله حال النقيصة .

وأما الزيادة فقد يستدل للبطلان بها مطلقاً ولو سهواً بوجوه (منها) الاجماع إما بتقريب ان الاجماع قائم على ان تكبيرة الاحرام ركن حتى ان الاردبيلى (قد ه) قال : كانه اجماعى : مع أن دأبه المناقشة فى الاجماع و الاجماع قائم على أن الركن ما يخل تركه او زيادته سهواً وعمداً وفيه ان الركن عرفاً ما لا بد من وجوده وأما الاخلال بزيادته فلا وأما قيام الاجماع على عموم الركن لذلك فممنوع كيف وقد صرح جماعة باختصاص الركنية فى التكبير بالنقيصة وإما بتقريب ان الاجماع قائم على نفس الحكم اعنى عنوان بطلان الصلوة بالخلل فى تكبيرة الاحرام نقيصة ام زيادة وفيه منع تحقق هذا الاجماع بعد تصريح جماعة بعدم اخلال زيادتها سهواً (ومنها) ما ذكره المحقق القمى (قد ه) من ان العبادات توظيفية فزيادة جزء فيها كنقصه مخلت وفيه ان توظيفية العبادات إنما هى فى جهة الاثبات اعنى تركب المهمة من اجزاء و شرائط خاصة لافى جهة النفى بان يكون لدليل جزئية جزء او شرط فلانى عقد سلب يدل على البطلان بزيادته نعم مقتضاه عدم مشروعية الزائد وأما اخلال الزائد بالمهية فهو اول الكلام كيف و الحكم بمخلية الزائد خلاف التوظيف الشرعى لعدم دليل عليه من الشرع و بعبارة أخرى الموانع كالاجزاء و الشرائط توظيفية فاذا لم يدل دليل على

مانعية شيوع فالاصل مع عدم مانعيته (ومنها) ما تمسك به شيخنا الانصارى (قده) من قوله (ع) : من زاد فى صلوته فعلية الاعادة : حيث يشمل بعمومه زيادة التكبير (وفيه) اولان اخبار الزيادة مخصوصة بشهادة نفسها بالعمدية لما فى بعضها من قوله (ع) : اذا استيقن انه زاد : بالتقريب الذى ذكرناه فى الاصول فلا تشمل الزيادة السهوية و ثانياً على فرض شمولها لذلك ان عمومه محكوم بعقد المستثنى منه للاتعاد و دعوى قصور لاتعاد عن شمول التكبير لانها مدخل للصلوة و مقوم لها فلا يطلق على الصلوة الصلوة الا بها فاذا خرج النقيصة عن مصب لاتعاد فكذلك الزيادة مدفوعة بان الصلوة على ما حققناه فى محله اسم للجامع الاعم من الواجد للتكبير و الفاقد لها و يشهد به فى خصوص المقام اطلاقها على فاقد التكبير فى اخبار الباب كثيراً سئوالاً و جواباً كقوله (ع) : يذكر انه لم يكبر فى اول صلوته و قول السائل : اقام الصلوة فنسى ان يكبر : و قوله (ع) : يعيد الصلوة : و غير ذلك من موارد الاستعمالات فالمراد بالصلوة فى المقام ما أتى به المكلف تعبدًا ناسيًا لتكبيره الافتتاح و دعوى ان التوجه المذكور فى عقد استثناء بعض اخبار لاتعاد ناظر الى التكبير مدفوعة بان المراد من التوجه هو التعبد لله بالعمل (وبالجملة) فتطبيق الصلوة عرفاً و شرعاً على فاقد التكبير مما لا ريب فيه (فالانصاف) ان التمسك بلا تعاد لعدم بطلان الصلوة بزيادة تكبير الاحرام سهواً لا محذور فيه غاية الامر ان اطلاقه من جهة النقيصة السهوية محكوم بما ذكرنا من الاخبار الدالة على بطلان الصلوة بها (ومنها) ما ذكره بعض الاعاظم (ره) فى صلوته من انه لا ريب نصاً و فتوى فى بطلان الصلوة بترك تكبير الاحرام مطلقاً وقد ثبت بالاستقراء ان كلما كان تركه مبطلاً مطلقاً فزيادته كذلك (وفيه) ان هذا الاستقراء لا يوجب القطع ضرورة ان تنقيح المناط القطعى انما يمكن فى مورد تكون الخصوصية ملغاة بنظر العرف كما فى باب النجاسات حيث ان خصوصية الثوب فى قوله (ع) : اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه : ملغاة لدى العرف فيفهم من ذلك كبرى : بول غير مأكول اللحم نجس : ولذا لا يختص ببعض افراد المكلفين كزرارة المخاطب بذاك الخطاب و هذا بخلاف

باب المهيئات المخترعة الشرعية اذ لا يفهم من بطلان الصلوة مثلاً بالخلل فى جزء نقيصة و زيادة سنخ الجزئية واقعاً فاسراً الحكم من جزء الى آخر قياس باطل (ومنها) ان زيادة التكبير تقطع الهيئة الاتصالية المعتبرة فى الصلوة فتكون مبطله لذلك (وفيه) ان الهيئة الاتصالية التى كشف شيخنا الانصارى (قده) اعتبارها فى الصلوة من ادلة القواطع عنوان انتزاعى مجمل حيث لم تقع بنفسها فى موضوع دليل تعبدى نظير : ائت بالهيئة الاتصالية حتى يرجع فى مفهومها الى العرف و انما انتزعتها بالاستلزام عن ادلة القواطع قضاءً للتقابل بين القطع والوصل و تواردهما على محل واحد و حيث ان هناك طائفتين من الادلة احديهما تدل على قطع الصلوة بأمور لا يضر كثير منها بالهيئة الاتصالية العرفية كالتكلم بلفظة : ق : مثلاً و الاخرى تدل على عدم قطعها بأمور يضر كثير منها بالهيئته المزبورة كفرقة الاصابع و اللعب باللحية و حمل الطفل و ارضاعه و المشى بخطوة اوخطوتين او ثلث خطوات فيكشف عن اجمال الهيئة الاتصالية المعتبرة شرعاً فى الصلوة و دورانها سعة و ضيقاً مدار ادلة القواطع فكلما لم يقم دليل على كونه من القواطع كزيادة التكبير فلا دليل على كونه مضرًا بتلك الهيئة بل مقتضى الاصل عدم اضراره بها (ومنها) ان زيادة التكبير منهي عنها و النهى فى العبادة يقتضى الفساد (وفيه) منع ثبوت ذلك النهى و الالم يقعون فى مشكلة التمسك بما ذكر و يذكر (ومنها) ان التكبير الزائدة حيث لم يقم دليل على جزئيتها للمهية فهى زيادة تشريعية و الزيادة التشريعية مبطله (وفيه) منع الصغرى و الكبرى معاً أما الاول فلان قوام التشريع بالاسناد الى الشارع و مع النسيان كيف يتحقق ذلك القصد و أما الثانى فلان الحكم بابطال الصلوة بالزيادة التشريعية تشريع اذ غاية ما يثبت بادلة الاجزاء والشرائط عدم كون الزيادة مشروعة و أما كونها مبطله فلا (ومنها) ما ذكره صاحب الجواهر (قده) من التمسك باصالة الاشتغال و إن قلنا بان الصلوة اسم للاعم اى المسمى بدعوى اجمال المراد من الصلوة فى : اقيموا الصلوة : او صلوا كما رأيتونى اصلى : و عدم العلم بشمولها لواحدة التكبيرتين و مقتضى الاشتغال بالصلوة و الشك فى

فردية المأتى به لها استينافها (وفيه) ان المقام مجرى اصالة البرائة ولوقلنا بان الصلوة اسم للصحيح فان الحجة الاستنادية للعبد فى عالم العمل بحسب قانون المحاوره انما هو ظاهر كلام المولى لا مراده الواقعى فان تطابق مع المراد فنعم الوفاق وان لم يتطابق فالمكلف معذور ضرورة عدم استناد ذلك الى تقصيره فالاطلاق اللفظى للصلوة بالنسبة الى ماعدا ما دل دليل تعبدى على كونه جزءاً او شرطاً أو مانعاً محكم عرفاً حاكم على اصالة الاشتغال عقلاً وهذا الاطلاق او الاطلاق المقامى كافيان للحكم بالصحة وان ابيت عنهما فاصالة البرائة محكمة ولو لم تحرز الصحة الواقعية ان بيان ما هو الصحيح وظيفه للشارع وليس على العبد الا الاتيان بما وصل اليه من الاجزاء و الشرائط الدخيلة فى الصحّة فتدبر .

(و) الجهة الثالثة ان تكبيرة الاحرام (صورتها) ان يقول (أَللهُ اكبر) عند علمائنا كما فى المعتمر وعن المنتهى وعندنا وعند الاكثر كما فى الذكرى (وبالجملة) قضية ضرورة فقه الشيعة ذلك بلاخلاف بينهم فيه الا فى بعض الخصوصيات كتعريف أكبر او زيادة كبرياً ونحو ذلك خلافاً للعامة فلهم اقوال كثيرة فى المسئلة كالاكتفاء بمجرد النية او الاتيان بكل لفظ يفيد معنى التكبير او غير ذلك مما تقدمت الاشارة الى بعضها واستدل لذلك بنامور (منها) مرسل الصدوق (ره) قال كان رسول الله (ص) اتم الناس صلوة وأجزهم كان اذا دخل فى صلوته قال اللهُ اكبر بسم الله الرحمن الرحيم : وفيه ان الظاهر من اوجز جواز الاتيان بهذه الصورة لاداء التكبيرة وأما انحصاره فيها بحيث يكون لفعله (ص) عقد السلب ينفى وجود عدل تخييرى له فلا (والحاصل) ان الفعل مجمل قاصر عن اثبات جهته وانه كان بنحو التعيين او احد عدلى التخيير لجنس التكبير الذى هو جزء الصلوة بل ربما يقال بان التعبير بأوجز على خلاف المطلوب ادل حيث يكشف عن وجود فرد اطنب له وان كان لا يخلو عن شىء (ومنها) صحيحة حماد الطويلة الواردة لتعليم الصلوة حيث قال الصادق (ع) فيها : اللهُ اكبر : وفيه انه كسابقه فعل مجمل الجهة فليس له عقد السلب يصلح لتقييد

اطلاق قولى دال على كفاية جنس التكبير لو كان (ومنها) عمومات التأسى نظير: لكم فى رسول الله اسوة حسنة: وفيه ان غاية ما يثبت بتلك العمومات عدم حرمة ما صدر عنـه (ص) ضرورة منافاة صدور الحرام مع العصمة وأما رجحانه فضلاً عن وجوبه وفضلاً عن تعيينه وعدم عدل تخييري له فلا ضرورة صدور المباح عن المعصوم (ع) لعدم منافاته مع العصمة فرجحان التأسى وحسنه انما هو فى طول إحراز رجحان ما صدر وحسنه فلا استدلال بنفس عمومات التأسى لاثبات الرجحان فضلاً عن الزائد دورى (ومنها) قوله (ص) صلوا كما رأيتمونى أصلى وفيه ان تطبيقه على شىء موقوف على إحراز كونه من الصلوة من الخارج قضاءً لقوله (ص) اصلى فاثبات كونه من الصلوة بنفس هذا الدليل دورى على أننا نقطع باشتغال صلوته (ص) تلك على الجزء المستحسى كالقنوت فلا يدل على وجوب كل ما صدر منه (ص) فى تلك الصلوة فضلاً عن تعيينه وعدم عدل تخييري له مضافاً الى ان الظاهر كونه لتعليم كيفية الصلوة فهيةً: صلوا: للارشاد الى الكيفية فلا يعقل كونه لانشاء الحكم الشرعى قضاءً لاستحالة الجمع بين اللحاظين فى لسان واحد وقصور دليل واحد عن كونه زامد لسولين (وبالجملة) فلاريب فى مصداقية ما صدر منه (ص) عند تعليم كيفية الصلوة للصلوة المأمور بها وحصول امتثال الامر به وأما تعيين مصداقها فى ذلك بحيث لونقص شىء مما صدر منه (ص) او زيد عليه خرج عن كونه امتثالاً للمطلقات على فرض وجودها فهذا الدليل قاصر عن افادته وان شئت قلت ليس له كغيره ما تقدم عقد السلب يصلح لتقييد اطلاق قولى دال على كفاية جنس التكبير لو كان ومنها خبر المجالس ان قوله (ع) فيه: لا تفتح الصلوة الا بها: كالنص فى المطلوب وفيه ان السند وان لم يناقش فيه من حيث وجود ماجيلويه لانه وان لم يوثق فى الرجال لكن كونه من مشايخ الصدوق (ره) وكثرة روايته عنه مترصياً كاف فى الاطمينان بوثاقته الذى عليه المدار فى حجية الاخبار لكنه ضعيف بوجود مجهولين فيه اللهم ان يجبر ضعف السند بان هذا المتن وهو مجيبٌ نفر من اليهود عند النسي (ص) و سؤالهم عن مسائل روى عن اختصاص المفيد والخصال وغيرها قريباً بالتواتر

ولا اقل من كونه مستفيضاً قطعاً لكن الانصاف عدم كفاية ذلك لجبر الضعف ضرورة اختلاف المتون بحسب بعض الخصوصيات فجملة: لا تفتح الصلوة الا بها: التي هي محل الاستشهاد مخصصة بهذا المتن المروى بهذا السند الضعيف وربما يناقش فيه دلالة من جهة وجود الواو قبل لفظة الجلالة اذ المدعى حصر صورة التكبير باللّه اكبر بلا زيادة ولا نقيصة هيئة ومادة فوجود الواو يضر بالاستدلال بهذه الرواية للمدعى الا ان لفظة الواو غير موجودة في بعض نسخ الرواية كالمروى في الوسائل ومقتضى تقديم اصله عدم الزيادة على عدم النقيصة وان كان تقديم مافيه الواو لكن عدم مناسبة ذلك مع المقام اذ لا معنى للعطف هنا بحسب الادبية يوجب العكس فالعمدة في رفع اليد عن الرواية ضعف السند .

وان قد ثبت عدم دليل ظاهر في عقد السلب من جهة صورة اللّه اكبر يقع الكلام في انه هل لنا اطلاق يدل على جزئية جنس التكبير للصلوة يمكن الاستدلال به على صحة مثل اللّه اكبر كبيراً او اللّه الاكبر او اللّه كبيراً او نحو ذلك ام لا (فنقول) الحق هو الثاني فان الاخبار الدالة على انه يجزى تكبيرة واحدة والثلاث افضل والسبع افضل مسوقة لبيان اجزاء الواحدة وفضلية الزائد ساكتة عن جزئية جنس التكبير وعدمها وليس في ساير الادلة ما يوهم ذلك عدى النبوى المروى لدى الفريقين: تحريمها التكبير وتحليلها التسليم : والمراد بقوله (ص) تحريمها التكبير : بقريئة المقابلة مع : تحليلها التسليم : أنّ الصلوة لها مدخل هو سنخ التكبير ومخرج هو سنخ التسليم وأما بيان جزئية جنس التكبير فهو ساكت عنه فكما ليس هناك دليل ظاهر في عقد السلب كذلك ليس هناك مطلق يدل على كفاية الجنس بأى صورة تحقق (وحينئذ) نقول لا ريب نصاً وفتوىً وبحسب أكتعارف اى السيرة المستمرة من زمن الائمة (ع) و الاصحاب قديماً وحديثاً وجميع الشيعة الى زماننا هذا في ان اللّه اكبر بلا زيادة ولا نقيصة صورته تكبيرة الاحرام فامثال الواجب بهذه الصورة وكونها مصداقاً له مقطوع لا يرتاب فيه احدٌ وأما وجود عدل تخييرى لها يحصل به الامتثال فهو مشكوك ويدور الامر بين تعيين الصورة المعهودة مع التخيير بينها وبين غيرها وحيث ان

مورد الشك عبارة عن الموضوع و الامر الوضعى اعنى صداقية غير تلك الصورة لتكبيرة الاحرام دون الحكم الشرعى كالوجوب او الحرمة فلامجرى لاصالة البرائة اذ الاصل الموضوعى قاصر عن الاثبات فضلاً عن الحكمى بل مقتضى الاصل عدم المصادقية و ذلك ينتج التعيين فليقاس المقام بباب الشبهات الحكمية الدائرة بين الاقل و الاكثر التى قلنا فيها بالبرائة و لذا ذهب جمهور الاصوليين فى الدوران بين التعيين و التخيير الى التعيين و دعوى ان المشكوك فى باب الشبهات الحكمية هو الموضوع ككون الجزء الفلانى واجباً او الفلعل الفلانى حراماً ام لا و بهذا اللحاظ يدور الامر فيها بين التعيين و التخيير و مع ذلك يقولون فيها بالبرائة فليكن كذلك فى المقام مدفوعة بان الدوران بين التعيين و التخيير على ضربين احدهما ما يكون مصب الحكم فيه الفرد الخاص فيشك فى ان الموضوع هل يعم الطبيعى ام الخصوصية مقومة له نظير اكرم هذا العالم فيما اذا شك فى ان موضوع الوجوب هل هو طبيعى العالم و تطبيقه على هذا الفرد الخاص من باب تطبيق العام على احد افراده ام خصوص هذا الفرد و فى هذا القسم لا مجال لتعميم الحكم بالنسبة الى ما عدا ذلك الفرد لانه القاء للخصوصية لا دفع لاحتمالها بمعونة الاصل بل مقتضى الاستصحاب عدم التعميم ثانيهما ما يكون مصب الحكم فيه الطبيعى فيشك فى دخل خصوصية فرد خاص فى قوام الموضوع يوجب تخصص ذلك الحكم به و فى هذا القسم لا مجال للتخصيص اذ مقتضى الاصل عدمه فالفرق بين القسمين ان مصب اليقين بالحكم فى الاول هو الفرد دون الطبيعى و فى الثانى عكس ذلك فمرجع الثانى الى الدوران بين الاطلاق و التقييد الذى لا ريب فى جريان البرائة عن القيد الزائد فيه بخلاف الاول فهو المورد للدوران بين التعيين و التخيير الذى ذهب الجمهور الى التعيين فيه و ما نحن فيه من قبيل الاول ضرورة ان صداقية الله اكبر لتكبيرة الاحرام متيقن بالنص و الفتوى بل بضرورة الفقه و مذهب الخاصة و صداقية طبيعى التكبير باى صورة تحقق لذلك مشكوك فمقتضى الاصل فيه التعيين و عدم كفاية غير الصورة المعهودة (فان قلت) نعم مقتضى الاصل الاولى ذلك لكن الاطلاق

الاصطیادی للاخبار الواردة فى تكبيرة الاحرام حاكم على هذا الاصل دليل على كفاية طبيعى التكبير بيان ذلك ان الاخبار المزبورة وان لم يكن لها اطلاق لفظى يدل بمنطوقه على ان طبيعى التكبير محقق لتكبيرة الاحرام لكن يمكن اصطیاد الاطلاق من مجموعها بلحاظ مادة التكبير الموجودة فى جميعها حيث يستكشف منها ان هذه المادة مطلوبة فى باب تكبيرة الاحرام فهى المحققة لها دون هيئة خاصة من هيئاتها وهذا هو المراد بالاطلاق الاصطیادى لتلك الاخبار ومعه لا مجرى للاصل هناك (قلت) كلا لا مجال لهذا الاصطیاد فى المقام ضرورة وجود العهد الذهنى فى البين يوجب صرف الاضافة او اللام الموجودة فى تلك الاخبار اليه بيان ذلك ان اللام فى مثل قوله (ص) تحريمها التكبير لا يمكن ان يكون للجنس ضرورة عدم ذكر متعلق التكبير وانه الله تعالى او غيره كعدم ذكر الصيغة وانها اية واحدة من الصيغ المفيدة لمعنى التكبير اى التعظيم فلا يستقيم المعنى الا بالحمل على العهد و تخصيصه بالعهد من جهة المتعلق وانه الله تعالى بلا موجب لا يمكن كونه من جهة الصيغة ولا رادع عن هذا الاحتمال اثباتاً سيما مع ما شاهد من معهودية صيغة خاصة نصاً وفتوى وسيرة فلا ينعقد للرواية ظهور فى مصداقية ما عدى الصيغة المعهودة وحيث ان المعهود غير مخصوص بشخص خاص بل يعم اذهان العموم ولو بلحاظ الخارج يكون العهد ذهنياً لا خارجياً فالعهد الذهنى معين لمصداق التكبير الذى جعل تحريماً للصلوة بعد تعذر جعل اللام للجنس ومانع عن اصطیاد الاطلاق عن مادة التكبير ومن هذا البيان ظهر حال الاصطیاد عن مثل تكبيرة الافتتاح ان كل من لام الافتتاح و اضافة التكبير اليه لا بد وان يكون للعهد اشارة الى المعهود خارجاً فى اذهان العموم وكذا الحال فى مثل كبر فلامجال لاصطیاد الاطلاق من ناحية المادة فى شىء من الاخبار الواردة فى الباب ومنه يتضح الحال فى الجواب عن التمسك بالاطلاق المقامى وكيف كان فلا شك فى ان الشك دائر بين التعيين والتخير ومقتضى الاشتغال التعيين (و) من ذلك تبين انه (لا تنعقد) الصلوة (بمعناها) يعنى تكبيرة

الاحرام فى ضمن غير الصورة المزبورة بلامجال شبهة فى ذلك .

(و) انما الكلام فيما (لو اخل بحرف منها) فلو كان غير همزة الجلالة (لم تنسـعقد صلوته) جزماً و أمأ لو كان هى بان سقطت فى الدرج سواءً كان باجزاء الصلوة كالتلفظ بالنية ولو لم نقل بوجوبه أو بما هو من شئونها كالأدعية المأثورة قبلها أو سائر التكبيرات السبع الافتتاحية المندوبة أو بالاجنبى من ذكر و نحوه فقد اختلف فيها فذهب جماعة الى عدم انعقاد الصلوة للاخلال بجزئها المقوم اذ جزء الجزء جزء و ذهب جماعة الى عدم الاخلال لعدم جزئية الهمزة للفظة الجلالة (وتحقيق المقام) ان هناك خلافين احدهما بين الفقهاء فى ان الالف واللام هل هما جزء للفظة الجلالة ام لا ذهب الى كل فريق ثانيهما بـين النحاة فى ان حرف التعريف هل هو اللام أو مع الهمزة ذهب الخليل الى الثانى مستشهداً بابيات و ذهب جمهور النحاة تبعاً لـ استادهم سيبويه الى الاول بدعوى ان الهمزة انما جئى بها لدفع محذور الابتداء بالساكن فانه متعذر على قول و متعسر على آخر هو الحق و ما يتوهم فيه الابتداء بالساكن فى بعض اللغات الخارجية لم يبتدأ فيه بالسكون بسـل بالكسرة فالحق مع سيبويه (١) فى كون حرف التعريف خصوص اللام و ليس للخليل دليل على مدعاه عدى ابيات استعمل فيها لفظة أل مفصولة عن الكلمة بدعوى انها لو لم تكن جزءاً لم تستعمل كذلك مع ان الشعر لا يصلح دليلاً على الهيئات الموجودة فيه بعد امكان اقتضاء الضرورة الشعرية لها و انما يكون دليلاً على المواد و عليه فحيث ان حرف التعريف ربما يدخل على الكلمة لاجل الزنية دون التعريف كما فى لفظة الجلالة فالحق فى الخلاف الاول مع جماعة من المحققين القائلين بعدم جزئية أل للفظة الجلالة بأن يكون مجموع

(١) الا ان يقال بان الظاهر مع الخليل و ان كان دليله عليلاً لكن الانصاف ان سقوط الهمزة فى الدرج يسقط الاستظهار من ثبوتها عند الفصل على جزئيتها للكلمة عن الحجية تدبر تعرف - منه .

اللاحق والملحق به علماً للذات المستجمعة لصفات الكمال ان لا دليل على ذلك فلفظة الله مركبة من أل وآله لا انها مفردة وعليه فالبحث عن اخلال سقوط الهزمة فى الدرج وعدمه سالبة بانتفاء الموضوع ضرورة عدم جزئية الهزمة لتلك اللفظة فيتحقق تكبيره الاحرام مع سقوطها بلاشبهة وتنعقد الصلوة بلا اشكال وعلى فرض الشك فى الجزئية فليس هناك اصل موضوعى رافع للشك لكن الاصل الحكيم يقتضى البرائة عن وجوب الاتيان بالهزمة كما هو الشأن فى كلية موارد الشك فى الجزئية للمهيات المركبة الا ان يرجع المقام الى الدوران بين التعيين والتخير لكن الانصاف ان القدر المتيقن موجود فى المقام لما ذكره فى بيان مادة الله وانها ماخوذة من آله .

وعلى ما ذكرنا لا يبقى مورد لكثير مما ذكره الاصحاب (رض) هنا لكن لا بأس بالتعرض لبعضها تبعاً لهم قدس الله ارواحهم (فنقول) ذهب صاحب المدارك (قده) الى وجوب سقوط الهزمة فى الدرج حين الوصل بلفظ النية وحرمة التلفظ بها (حينئذ) بسدوى استلزامه إما مخالفة الشرع ان النية وان كانت قلبية لا يعتبر التلفظ بها لكن الدرج مقتضى للسقوط فالتلفظ بالهزمة حينئذ لغو محرّم وإما مخالفة اهل اللغة ان مقتضى قانـون المحاوراة سقوطها فى الدرج ورده صاحب مصباح الفقيه (قده) بان اسقاط الهزمة حال الوصل وان كان حسناً الا ان اثباتها غير ممنوع ان لا يوجب اللحن وما ذكره (قده) متين وقد اوضحنا ذلك سابقاً عند التعرض للجزم فى الاذان والاقامة بتقسيم اللحن الى اقسام وبيان عدم كون مثله لحناً بحسب القواعد الادبية (لكن لنا كلام آخر) هو انه على فرض كون اثبات الهزمة فى الدرج لحناً بحسب قواعد الادب وقانون المحاوراة والغض عما ذكرنا من انتفاء الموضوع اولاً لعدم جزئية أل للفظه الجلالة وانتفاء الحكم ثانياً على فرض الشك فى الموضوع لاقتضاء البرائة عدم وجوب الاتيان بها (نقول) ما المراد باللحن فلو اريد به اللحن فى الكلام اعنى عدم اتصال الجملتين :الله اكبر وما قبله : بسبب اثبات الهزمة و ان زعم المتكلم اتصالهما فهو حق لكنه غير محل بالكلمة ولو اريد به اللحن فى الكلمة اعنى سببية

اللعن الكلامي باثبات الهمزة لصيرورة كلمة : الله : غلطاً فهو وان كان ممكناً ثبوتاً لكن لا دليل عليه اثباتاً و المفروض ان المأمور به بالامر الصلوتي الشامل لأجزائها انما هو الاتيان بلفظة : الله اكبر : فاذا اتى بها صحيحاً فقد امتثل الوظيفة و لو كان ما قبلها لغواً و يلحظ مجموع الكلام ملحوناً فمقتضى الصناعة عدم حرمة اثبات الهمزة فى الدرج و ربما يستدل لوجوب اثبات الهمزة بصحيح ابن سنان عن ابي عبد الله (ع) قال الامام يجزيه تكبيرة واحدة و يجزيك ثلاثاً مترسلاً اذا كنت وحدك : لكن الاستدلال موقوف على تمامية جهات ثلاث احديها كون : مترسلاً : قيداً لجميع الثلاث دون المجموع ثانيها كون الترسل بمعنى القطع و اثبات الهمزة الملازم للتانى ثالثها كون الترسل واجباً وضعاً اى شرطاً لصحة التكبيرات لامستحياً شرطاً لكمالها ليكون المعنى ان المنفرد يجب عليه اثبات الهمزة فى كل واحدة من التكبيرات الثلاث و الكل محل تأمل بل منع أما الاول فلعدم ظهور للكلام فى كون : مترسلاً : قيداً للجميع بل الظاهر كونه قيداً للمجموع يعنى ان الآتى بثلاث تكبيرات يترسل و من المعلوم ان المقتصر على تكبيرة واحدة مع الوصل بلفظ النية او نحوه ليس آتياً بثلاث تكبيرات فهو خارج عن موضوع هذه الرواية و لذا لو جعل الاولى من الثلاث تكبيرة الاحرام على ما سياتى من ان المصلى مختار فى جعل اى التكبيرات الافتتاحية شاء تكبيرة الاحرام لم يقل احد بلزوم الترسل فى الاخيرتين و أما الثانى فلان الترسل عبارة عن التانى فى عالم التلفظ و هو اعم من اثبات الهمزة و عدمه فيصدق مع اسقاط الهمزة و أما الثالث فلعدم ظهور للخبر فى وجوب الترسل كيف و لا يجب على المنفرد ثلاث تكبيرات بل يكفى الواحدة بالاتفاق (نعم) لو ثبت من الخارج وجوب الترسل بالمعنى المقصود وضعاً فى التكبيرتين المندوبتين لثم ذلك لكن انى لنا باثبات ذلك فلا استدلال دورى و ربما يستدل لوجوب الاثبات كما فى مصباح الفقيه بان تكبيرة الاحرام تفتح بها الصلوة و الافتتاح هو الابتداء فمع سقوط الهمزة لم تبدأ بها و فيه ان الافتتاح عنوان قصدى عبارة عن قصد الدخول فى الصلوة بتكبيرة الاحرام لا الابتداء الخارجى و ذلك يتحقق مع اسقاط

الهمزة نعم لو قلنا بجزئية الهمزة للفظه الجلالة امكن الاستدلال لوجوب اثباتها في الدرج باصالة الاشتغال حيث نشك في ان الشارع هل جوز اسقاطها في الدرج حسب قانون المحاورة حتى يكون الاتيان بالتكبيره بدون الهمزة حال الوصل مسقطاً للامر بالصلاة ام لم يجوزه حتى لا يكون مسقطاً ومن المعلوم ان الشك في السقوط مجرى قاعدة الاشتغال فالاولى هو الاستدلال لوجوب الاثبات بذلك على هذا القول لكن حيث عرفت عدم ثبوت الجزئية فهذا الاستدلال سالبه بانتفاء الموضوع الا ان الاحوط بملاحظة ذهاب المشهور ودعوى الاجماع وبعض المناقشات المتقدمة عدم اسقاطها في الدرج بل لا يترك هذا الاحتياط هذا كله حال همزة الله و أمّا راء اكبر فهل يجب اخذ الاعراب منها ام يجوز ضمها بما يليها قولان ربما يستدل للاول بقوله (ع) : التكبير جزم: لكنه مخدوش سنداً حيث لم يثبت بخبر معتبر و دلالة حيث فسر الجزم في بعض اخباره بافصاح الالف والهاء وقد تقدم في مبحث الاذان و الاقامة تفصيل ذلك كله و أمّا تعريف اكبر بان يقال الله الاكبر : فحيث انه تغيير لصورة التكبير التي عرفت ان مقتضى القاعدة فيها التعيين فلا يجوز و أمّا زيادة بعض الالفاظ مثل : كبيراً : او : من أن يوصف : او : من كل شئ ؛ : أو نحو ذلك بعد الله اكبر فالحق جوازها وعدم اخلالها بالصلاة لانها غير مسانحة مع الصلاة صورة حتى يشملها من زاد في صلوته : وليست بكلام آدمي حتى يشملها دليل الابطال بذلك لانها من متعلقات الذكر اى التكبير فهي بحسب الطبع جائزة (نعم) لو قصد بها الجزئية للصلاة كانت تشريعاً محرماً تكليفاً لا وضعاً لما تقدم سابقاً من عدم الدليل على مبطلية الزيادة التشريعية و ان نفس توقيفه العبادة و كون المهية مخترعه تقتضى وصول المخلات كالاجزاء و الشرائط من قبل الشارع و المفروض عدم دليل تعبدى على كون هذه الزيادة مخلّقة فالاصل عدمه و ان كان الاحوط ترك ذلك بل لا يترك جداً .

(فان لم يتمكن من التلفظ بها) اى التكبيره (كالا عجم) اى الذى لا يحسن القراءة و لو كان من اهل اللسان فان كان ما قبل الوقت فقد ذهب جماعة الى وجوب التعلم عليه

و الدليل على ذلك احد امرين على سبيل منع الخلو احدهما بالالتزام بالوجوب التعليقي بمعنى كون الوقت قيداً للواجب دون الوجوب فهو حالى و هذا هو المختار كما برهنا عليه فى محله و مقتضاه بحكم العقل تحصيل المقدمات الوجودية التى منها التعلم لمن لا يحسن القراءة اذ القرائه كيف مسموع فلا بد له من وجود ذهنى فالتعلم و ايجاد صورته العلية فى الذهن مقدمة وجودية لايجاد ذلك الكيف المسموع فى الخارج ثانيهما بالالتزام بوجوب المقدمات المفوتة قبل الوقت اى الامور التى ترك تحصيلها قبل الوقت يوجب فوت الواجب فى وقته و قد قال به المنكرون للواجب التعليقى بدعوى ان ملاك الواجب تام فى وقته و المفروض استلزام ترك المقدمات قبل الوقت فوت الواجب فى الوقت فيجب عقلاً تحصيل تلك المقدمات حفظاً لذلك الواجب و قد سماه بعضهم بتتيمم الجعل و يدفعه ان اللازم على المكلف بحكم العقل انما هو الخروج عن عهدة تكليف المولى و تفرغ العهدة عن ذلك لا ادخال نفسه تحت التكليف و المفروض ان الوقت قيد لأصل التكليف قبله لا تكليف حتى يجب الخروج عن عهده و مع عدم تحقق المقدمات قبل الوقت لا ينتجز التكليف بعده من جهة عجز المكلف عن امثاله فتحصيل القدرة قبل الوقت على امثال الواجب بعده بتحصيل تلك المقدمات ادخال لنفسه تحت التكليف و لا دليل على لزوم ذلك و ان شئت قلت انما نحن مـكـلفون بامثال الاوامر و النواهي المولوية لا بتحصيل الملاكات الواقعية فما اورده بعض الاساطين على مقالة المحقق الخراسانى (قدهما) القائل بلزوم تحصيل غرض المولى من أنا غيرمكلفين بتحصيل الغرض و ارد بعينه على مقالته فى امثال المقام من المقدمات المفوتة حيث التزم بوجوبها مع انكاره الواجب التعليقى و ذلك لان الغرض لازم للملاك فوجوب تحصيل الملاك معناه لزوم تحصيل الغرض و أما ان كان بعد الوقت مع التمكن من التعلم (لزمه التعلم ولا يتشاغل بالصلوة مع سعة الوقت) لذلك بلاخلاف و لا اشكال حتى على القول بالواجب المشروط ضرورة تحقق الشرط فيتنجز فى حقه التكليف بالصلوة التامة و المفروض تمكنه من تحصيل مقدماتها عقلاً أمثالاً لذلك التكليف و لا يجزى غيره فان كان حين تنجز

الخطاب او فعليته بدخول الوقت على القولين من التعليق و المشروط عاجزاً عن التعلم لكن راجياً زوال العجز الى آخر الوقت فلاخلاف ظاهراً في انه يجب عليه انتظار زوال العجز الى ان يتضيق الوقت و في الجواهر ان الحق ذلك و ان قلنا بجواز البدار لاولى الاعذار و السرفيما قاله (قده) ان ادلة الاعذار لا تشمل الركنيات فان لسان مثل قوله (ع) ما غلب الله عليه فهو اولى بالعدر : لسان الحكومة على ما تكون جزئيته مقصورة بحال الاختيار كغير الاركان و أمّا ما تكون جزئيته مطلقة كالاركان فادلة الاعذار قاصرة عن الحكومة عليها و المفروض ان تكبيرة الاحرام ركن تبطل الصلوة بتركها عمدًا و سهواً فمع رجاء زوال العجز عن التعلم و حصول القدرة على الاتيان بها صحيحة في الوقت يكون المكلف قادراً على امتثال أمرها فيجب الانتظار عقلاً امتثالاً للجزء المطلق غير المقيد بالاختيار حتى على القول بجواز البدار لأولى الاعذار كما هو الحق الذي حققناه غير مرة فقياس المقام بباب الاعذار زاعماً ان وجوب الانتظار هنا انما هو من باب عدم جواز البدار لأولى الاعذار فهو من قبيل العاجز عن الطهارة المائية اول الوقت مع رجاء زوال عذره في الوقت كما في مصباح الفقيه ليس على ما ينبغي بل الحق مع صاحب الجواهر (قده) في عدم ارتباط للمقام بباب الاعذار فتأمل .

(فان ضاق) الوقت عن التعلم او كان من اول الوقت آيساً عن زوال عجزه ففى مجموع الوقت بان لم يحتمله احتمالاً و الا كان من الرجاء فله صور عديدة (الاولى) ان يكون قادراً على الملحون كالتمتام و الفسيفاء و الالئغ و الالئغ و غير ذلك مما سياتى تفصيله ففى باب القراءة انشاء الله فيأتى به كيفما قدر و يجزى و قد استدل لذلك بامور منها الاخبار الدالة على ان سين بلال شين عند الله و فيه ان ذلك ورد في مقام الاحتجاج مع المشركين و دفع توبيخهم عن بلال حيث قالوا ان رسول الله (ص) ليس له الا هذا الغراب الاسود الذى لا شين له فنزل جبرئيل عن الله بذلك دفعاً للتوبيخ عن بلال فلا يمكن استفادة الكبرى الفقهية منه مضافاً الى ان مورده الاذان المستحب الاعلامى فلا يمكن التعدى عنه الى

الواجب ضرورة وجود الاجر التفضلى فى المستحب فمن الممكن كون قبول الملحون مكان الصحيح بلحاظ ذلك الاجر رفع وجود هذا الاحتمال ثبوتاً وعدم ظهور الدليل فى خلافه اثباتاً يكون التعدى الى غير مورد ه من القياس الممنوع شرعاً ومنها الاخبار الواردة فى فضل القرآن الدالة على ان قراءة القرآن اذا كانت ملحونه و بغير العربية ممن لا يحسن القراءة يصعد بها الملك قراءة صحيحة عربية وفيه نظير ما فى سابقه من ورود ه للترغيب فى قراءة القرآن وفى مورد المستحب فالتعدى الى الواجب قياس لا نقول به ومنها ما كان يقوله سيد مشايخنا المحقق آية الله النجف آبادى (قده) من ان المحاكاة محفوظة مع اللحن فى حق من لا يحسن القراءة (بيان ذلك) ان العبد اذا كان مأموراً بأداء تحية خاصة بعبارة مخصوصة لدى مولاه او الرعية لدى السلطان فحضر محضر المولى او السلطان لأداء التحية المأمور بها بعبارتها الخاصة لكنه لعجزه عن اداء العبارة صحيحة اداها ملحونة فهذه العبارة الملحونه حاكية لدى العرف عن العبارة المأمور بها ولذا يقبلها السلطان مكان تلك و يعطى ذلك العبد أجر مؤدى تلك التحية بعبارتها الصحيحة وهذه قاعدة عامة فى المحاورات العرفية فهكذا فى الشرعيات (ولكن) يمكن الخدشة فيه بانه فرق بين ما يكون المطلوب فيه المعنى كالتحية فقبول الملحون مكان الصحيح منه بعد احراز المعنى ولو بقرينة المقام على وفق القاعدة و بين ما يكون المطلوب فيه نفس اللفظ و العبارة الخاصة ولولم يلتفت اكثر المكلفين بذلك الى المعنى كما فى القراءة اذ المأمور به انما هو التلطف بهذه العبارة الخاصة و ايجاد هذا الكيف المسموع لا بما هو حاك عما فى اللوح المحفوظ (فحينئذ) يضر اللحن بالقراءة اذ لا يكون الملحون مصداقاً لما امر به بعد الالتفات الى مطلوبية نفس اللفظ لا بما هو حاك عن المعنى او كون الملك تحية المولى بتلك الالفاظ (وبالجملة) فالاغلاط الواقعة فى القراءة ممن لا يحسنها من المكلفين كثيرة فلوكلمات المحاكاة مع ذلك محفوظة خرج صورة التكبير التى عليها المدار فى باب القرائة دون المعنى عن كونها تلك الصورة اللهم الا ان يلتزم بالنقل و لكنه بالنسبة الى الجميع كما ترى .

و منها موثق مسعدة بن صدقة المروى فى قرب الاسناد (١) قال سمعت جعفر بن محمد عليه السلام و سئل عما قد لا يجوز و عما قد لا يجوز من النية من الاضرار فى اليمين قال ان النيات قد تجوز فى موضع و لا تجوز فى آخر فاما ما تجوز فيه فاذا كان مظلوماً فما حلف به و نوى اليمين فعلى نيته فاما اذا كان ظالماً فاليمين على نية المظلوم ثم قال لو كانت النيات من أهل الفسق يؤخذ بها أهلها اذا اخذ كل من نوى الزنا بالزنا و كل من نوى السرقة بالسرقة و كل من نوى القتل بالقتل و لكن الله تبارك و تعالى عدل كريم ليس الجور من شأنه و لكنه يثيب على نيات الخير أهلها و اضرارهم عليها و لا يؤخذ أهل الفسوق حتى يعملوا و ذلك انك قد ترى من المحرم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح و كذلك الأخرس فى القراءة فى الصلوة و التشهد و ما اشبه ذلك فهذا بمنزلة العجم المحرم لا يراد منه ما يراد من العاقل المتكلم الفصيح و لو ذهب العالم المتكلم الفصيح حتى يدع ما قد علم انه يلزمه و يعمل به و ينبغى له ان يقوم به حتى يكون ذلك منه بالنبطية و الفارسية (الحديث) اذ المراد من النية من الاضرار بقريئة تقارن قصدين هو التورية و من قوله (ع) فاليمين على نية المظلوم انه يؤخذ بظاهر يمين الظالم الذى هو على حسب قصد المظلوم اذا كان الحلف منه و لا يقبل منه دعوى التورية ان القاهر ليس مكرهاً فاذا قصد على طبق قصد المظلوم تنجز و نفذ و من قوله (ع) من المحرم (٢) من العجم الذى فى لسانه ثقل يتعسر او يتعذر عليه اداء بعض الحروف فينطبق على محل البحث اعنى من لا يحسن قراءة تكبيرة الاحرام فقوله (ع) لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح يدل على المطلوب من صحة المحل من القادر عليه و قبوله مكان الصحيح و يمكن الخدشة فيه بان هذه الفقرة بصدده بيان النفي اعنى عدم كون العاجز مكلفاً بما يتلفظ به القادر دون الاثبات اعنى قبول

(١) الصفحة ٢٣ .

(٢) المحرم من حرم عن الكلام .

الملحون من العاجز مكان الصحيح من القادر وحيث ان القاعدة الاولى فى كل مركب انتفاء بانتفاء جزئه فلا بد إما من سقوط القراءة او اصل الصلوة من هذا الشخص غاية الامر ان القاعدة الثانوية المستفادة من مثل الميسور اقتضت بقاء التكليف بالباقي فهذه الفقرة فى نفسها مع قطع النظر عن قاعدة الميسور قاصرة عن اثبات المدعى ومع لحاظ تلك القاعدة تكون هى الدليل دون هذه الفقرة نعم فقرة : وكذلك الاخرس فى القراءة فى الصلوة والتشهد الخ : تدل على المطلوب اذ فرض الاخرس فى القراءة وفى التشهد فرض لوجود القراءة والتشهد للاخرس كما دل على صحّة صلوته خبر السكونى فهاتان القرينتان الداخلية والخارجية تكشفان عن صحّة قراءة الاخرس ومن المعلوم ان قرائته الاشارة ببدلية الاشارة عن قراءة الاخرس وقبولها مكان الصحيح تدل بالفحوى على قبول الملحون مكان الصحيح من العاجز بل نفس تشبيه الاخرس بالمرمى من العجم فى الرواية بقوله (ع) وكذلك وبقوله (ع) فهذا بمنزلة : دليل على ذلك وكذا فحوى كفاية الترجمة بكل لغة كانت كما يدل عليها قوله (ع) فى آخر الرواية حتى يكون ذلك منه بالنبطية والفارسية : فالانصاف ان الرواية وان لم تكن خالية عن شبه اجمال واضطراب لكنه غير مخل بالمراد بعد ضم الصدر الى الذيل واستظهار المراد من مجموعهما ولكن الوجود الاستدلال لصحّة الملحون من القادر عاينه وقبوله مكان الصحيح بقاعدة الميسور التى هى قاعدّة عقلائية ممضاة لدى الشارع كما بيناه فى غير موضع وقد اتفق الاصحاب على العمل بها فى المقام وتطبيقها عليه وبذلك ينجر وهنّها وهذه القاعدة حاكمة على عقد الوضع من القاعدة الاولى المقتضية لانتفاء المركب بانتفاء جزئه حيث تدل على ان الملحون فرد تنزلى فلم ينتف الجزئ كى يوجب انتفاء المركب فى الركنيات .

(الثانية) ان يكون عاجزاً حتى عن الملحون من تكبيرة الاحرام فالمشهور انه (احرم بترجمتها) على اختلافهم فى اطلاق الترجمة لكل لغة كما هو المشهور او اختصاصها بلغته كما عن العلامة (قده) وكيف كان فقد استدل لذلك بامور (منها) قوله (ع) فى موثق عمار

المتقدم : لاصولة بغير افتتاح : بتقريب انه هناك افتتاح للصلوة يدل عليه هذا الموثق و كون هذا الافتتاح بتكبيره الاحرام يدل عليه الاجماع و الضرورة فاذا تعذر الثاني كما فى المقام بقى مطلق الافتتاح و لو بالترجمة مطلوباً بمقتضى اطلاق الموثق (وفيه) ان الافتتاح فى الموثق لا يراد منه الجنس قطعاً و ذلك واضح فلا بد و ان يكون اشارة الى المصداق الخاص المعهود فبعد تعذره كما هو المفروض لظهور للموثق فى مطلوبية مطلق الافتتاح (ومنها) قوله (ص) تحريمها التكبير : و تقريبه واضح مما تقدم كجوابه و هو عدم امكان حمل السلام على الجنس و انه اشارة الى المعهود و لعل ذلك مراد من قال بان التكبير مصدر جعلى كالحوقلة و الحيعلة و نحوهما و الا فهو بظاهره غير سديد بل قد عرفت سابقاً عدم اطلاق مادى مقامى لنا فى الادلة يصلح لاثبات مطلوبية مطلق التعظيم و التكبير باية صورة كان فضلاً عن شموله الترجمة فما صنعه صاحب مصباح الفقيه (قده) هنا من دعوى الاطلاق و انكار دعوى العهد و الانصراف الى مصداق خاص مع انه مخالف لما ادعاه قبيل ذلك عند التعرض لصورة التكبير من دعوى سوق الخبر لبيان حكم آخر و عدم اطلاق له كى نحتاج الى دعوى العهد و الانصراف ليس على ما ينبغي (نعم) له (قده) بيان آخر لاثبات كفاية الترجمة هو اجراء الميسور فى المعنى بعد تعذر اللفظ بتقريب ان مطلوبية التكبير ليست بلحاظ لفظها من حيث هو بل بلحاظ معناها المنشأ بها من الشئ على الله بصفة الكبرياء و ان لم يشعر المكلف بذلك المعنى و لذا لا يجب قصده فاذا تعذر اللفظ كان المعنى بكل لفظ تيسر ولو الترجمة ميسور ذلك لدى العرف فيجب الاتيان به بمقتضى قاعدة الميسور نظير ما لو امر المولى عبده بان يتكلم عند ملاقة زيد بكلام خاص يحصل به مدح زيد بصفة كمال فان العرف يحكم بوجود الاتيان بذلك الكلام عند ملاقة زيد و ان لم يلتفت الى معناه و مرادفه عند تعذر نفسه فكذلك فى المقام (لكنه) غير سديد اذ المطلوب فى باب القراءة نفس الالفاظ الخاصة بماهى كيف مسموع بلا اعتبار للمعنى حتى ان المشهور ان قصد المعنى مخل و من البديهي ان المعنى ليس ميسور اللفظ لدى

العرف فلامجال لاجراء الميسور فيه بعد تعذر اللفظ وهذا بخلاف ما اذا كان المطلوب المعنى كالتحية فبعد تعذر لفظ يكون ادائه بلفظ آخر ميسور ذلك عرفاً وما ذكره من المثال من هذا القبيل فتتظير المقام به في غير محله (فالاولى) ان يستدل لكفاية الترجمة بذيل موثق مسعدة المتقدم: حتى يكون ذلك بالنبطية و الفارسية: وعلى فرض اجماله وعدم صلاحيته لاثبات المطلوب فبفحوى دليل الاخرس الدال على كفاية الاشارة كما يأتى انشاء الله (وكيف كان) فلاريب بحسب النص و الفتوى في كفاية الترجمة من أى لغة كانت اذ لا موجب للاختصاص بلغته كما لافرق بين (خدا بزرگ) بكسر الكاف و (خدا بزرگ است) كما لوجه لترجيح لفظة (يزدان) او (ايزد) على لفظة (خدا) كما زعمه كاشف اللثام (قده) بدعوى ان (خدا) مرادف للمالك كالرب والمرادف لله هو لفظة (يزدان) و (ايزد) اذ لو اريد ما هو علم للذات بلحاظ الاستجماع لصفات الكمال و الجمال فليس في الفارسية لفظ يكون كذلك حتى (ايزد) و (يزدان) ولو اريد ما يشير الى موجود بالذات لفظة (خدا) كذلك اذ هو بمعنى (خود آي) والامر سهل في ذلك .

(الثالثة) ان يكون اخرساً (والاخرس) ان تمكن عن التنطق بتكبيره الاحرام ولو بمقدار وجب عليه ان (ينطق بها بقدر الامكان) للميسور و فحوى خبر السكونى الآتى و أمّا الاستدلال بنفس دليل التكبيره نظير تحريمها التكبير: بدعوى ان: الله اكبر: مثلاً من الاخرس القادر على التنطق به هو عبارة عن تكبيره الاحرام في حقه فيشمله كبرى: تحريمها التكبير: فغير سديد لان دليل وجوب التكبيره لو كان بنحو القضية الخارجية نظير: يافلان قل في صلوتك الله اكبر: وكان المخاطب اخرساً وجب الحكم بكفاية ما يقدر على التنطق به بمقتضى نفس الدليل صوناً لكلام الحكيم عن اللغوية و أمّا اذا كان بنحو القضية الحقيقية اعنى معلق فيه الحكم على طبيعى المكلف لا خصوص فرد منه كما في المقام فتطبيق الكبرى على الاخرس فرع اثبات فردية ما يقدر على التنطق به بصورة: الله اكبر: و المفروض ارادة اثبات الفردية بنفس تطبيق الكبرى هذا دور (فالانصاف) ان اثبات المطلوب بذلك مع

قطع النظر عن الميسور و فحوى خبر السكونى الآتى غير ممكن (فان عجز عن النطق اصلاً)
 ففيه اقوال احدها انه (عقد قلبه بمعناها مع الاشارة) من دون تقييد الاشارة بشيء خاص
 كما فى المتن وعن النافع و التبصرة ثانيها ذلك مع تقييد الاشارة بالاصبع و اضافة تحريك
 اللسان كما عن جماعة ثالثها الاقتصار على الاشارة باصبعه و عدم ذكر عقد قلبه و تحريك
 لسانه كما عن المبسوط و التحرير رابعها انه يعقد قلبه و يشير باصبعه كما عن الارشاد
 و المدارك خامسها انه يحرك لسانه و يشير باصبعه كما عن التذكرة و الذكرى سادسها انه
 يحرك لسانه و يشير باصبعه او شفته و لهاته مع العجز عن تحريك اللسان كما عن نهاية
 الاحكام سابعها انه يحرك لسانه فشفيته و لهاته و يشير باصبعه كما عن الموجز الحاوى و
 كشف الالتباس ثامنها انه يعقد قلبه و يحرك لسانه و شفته و لهواته كما عن كشف اللثام
 (و التحقيق) ان العاجز عن التتعلق مطلقاً على ثلاثة اقسام (فتارة) يكون عجزه طارئاً
 فصوره تكبيرة الاحرام موجودة فى ذهنه و الاشارة الى تلك الصورة بالاصبع و تحريك لسانه
 كافية بلا اشكال بمقتضى خبر السكونى الآتى و أما عقد القلب على المعنى فلا دليل على
 لزومه بعد ما عرفت سابقاً من عدم لزومه فى حق الناطق لعدم الدليل على لحاظ المعنى فى
 باب القراءة مطلقاً بل كون المدار على نفس الصورة بماهى كيف مسموع فضلاً عن لزومه فى
 حق الاخرس (و اخرى) يكون عجزه خلقياً من غير ان يكون به صمم و حينئذ ان امكن ايجاد
 الصورة اللفظية فى ذهنه بالاسماع بان لم يكن ابكم و تمكن من ذلك و جب الاشارة الى تلك
 الصورة بمقتضى معتبر السكونى الوارد فى الحجج (١) عن ابي عبد الله (ع) ان علياً (ع) قال
 تلبية الاخرس و تشهد و قراءة القرآن فى الصلوة تحريك لسانه و اشارته باصبعه : أمّا
 السند فربما يناقش فيه بعدم وثاقة السكونى لكنك عرفت مراراً اعتباره لان الشيخ (قده)
 الذى قال بان السكونى عامى قال فى العدة بان الطائفة عملت باخبار السكونى فضعفه

(١) الوسائل ، الباب ٣٩ ، من احرام الحج .

من حيث مذهبه لا يضر باعتبار روايته و لذا بنى جمع على اعتبار اخبار السكونى حتى قال السيد السند المحقق المدقق سلطان الحكماء الآلهيين والفقهاء الربانيين فى روايته بان من الاغلاط المشهورة الحكم بضعف روايات السكونى فراجع و لاحظ و انصف و كيف كان فلا ينبغي الارتياح فى اعتبار سند الخبر و أمّا دلالة على كفاية الاشارة فواضحة و حيث عرفت سابقاً ان المطلوب فى باب القراءة حكاية نفس اللفظ دون المعنى بل مطلوبة صرف ايجاد اللفظ الذى تكون حكايته عن مماثله الاولى طبعية فقيام الاشارة مقام اللفظ فى الاخرس تعبدى بمقتضى هذا الخبر بلا مجال للتمسك لاثبات بديلة الاشارة بالميسور و لاجل تعبدية البدلية بأخذ بكلاقيديها من تحريك اللسان و الاشارة باصبعه نعم بعدما ثبت بالتعبد اصل البدلية يمكن التمسك بالميسور لقيود البدل ككفاية الاشارة بالاصبع لى تعذر تحريك اللسان او العكس او الاشارة بغيرهما مما تقدم فى كلمات الاصحاب لى تعذرهما من غير منافاة ذلك مع عدم امكان التمسك بالميسور لاصل اثبات البدلية والوجه واضح (وثالثة) يكون عجزه خلقياً مقروناً بالصمم فلا يمكن تلقين الصورة اللفظية فى ذهنه كما هو الغالب فى الاخرس خارجاً و حينئذ فهل يكفى الاشارة الى المعنى ولو بعد تفهيمه ذلك المعنى بالاشارة و نحوها ام لا بد من كتب الصورة و الاشارة باصبعه الى الصورة المكتوبة وجهان من ان العجز عن الاشارة الى الصورة اللفظية الذهنية لما كان هو الغالب فى الاخرس خارجاً فالقاء كبرى كفاية الاشارة يستلزم عرفاً كفاية الاشارة الى المعنى و من ان مع التمكن من الاشارة الى الصورة اللفظية ولو المكتوبة منها لاتصل النوبة الى المعنى بعد ما عرفت من عدم لحاظه فى باب القراءة اصلاً و معه لا استلزام عرفاً فى البين و الاظهر بحسب الصناعة هو الثانى و الاحوط الجمع بينهما مع التمكن من تفهيم المعنى و الا تعين الاشارة الى المكتوبة و مع العجز عن ذلك سقطت القراءة و ربما يقال بوجود المكث عليه بمقدارها و لا دليل عليه (والترتيب فيها) اى فى صورة اللّٰه اكبر (واجب) عقلاً قضاء الكون المشروع بالاجماع و الضرورة صورة خاصة و مع تغييرها بتقديم بعض الحروف او تأخيرها

تخرج عن كونها تلك الصورة (و) لذا (لوعكس) الترتيب (لم ينعقد الصلوة) جزمًا و المشهور اعتبار الموالاة فيها فلو ارادوا عدم الفصل بين الحروف والكلمات مطلقاً ولولم يكن مخللاً بالصورة الخاصة و بعبارة اخرى موالاة لم تكن مقومة لتلك الصورة فلا دليل على اعتبارها شرعاً و مقتضى الاصل البرائة عنه لدوران الامر بالنسبة اليه بين الاقل و الاكثر فلا ينافى ما بنينا عليه فى اصل الصورة من الاشتغال اذ الدوران من جهتها انما هو بين التعيين و التخيير فلا تغفل و أمّا ان ارادوا عدم الفصل المخل اى الموالاة المقومة للصورة فاعتبار مثلها عقلي بمقتضى اعتبار صورة خاصة .

(و) (الجهة الرابعة) ان المطلوب فى باب التكبير هل هو الكلى فى المعين، أم بنحو الجنس فيكون المطلوب الركنى طبيعى تكبيرة الاحرام غاية الامر ان مصداقه دائر بين الاقل و الاكثر فتارة يكون مجموع سبع تكبيرات، اذ أتى بالجميع و اخرى ستة و ثالثة خمسة و هكذا الى الواحد كما قال بهذا الاحتمال المجلسى الاول (قده) و تبعه جماعة او بنحو الابهام الطبيعى و التعيين القهرى بان يكون المطلوب واحدة غير معينة تتعين باختيار الله بسعد اتيان المكلف فاذا أتى بازيد من تكبيرة واحدة يختار الله ايها شاء و اذا أتى بواحدة تعينت فرداً للمأمور به كما مال اليه المحقق القمى (قده) فى بعض كلماته أو بنحو الصاع من الصيرة المحتاج الى التعيين بالقصد بمعنى ان (المصلى بالخيار فى التكبيرات السبع ايها شاء جعلها تكبيرة الافتتاح) فى عالم القصد كما قال به المشهور ام ليس بنحو الكلى فى المعين بل المطلوب واحدة خاصة هى الاولى من السبع كما اختاره صاحب الحقائق و تبعه المحدث الكاشانى (قدهما) او هى الاخيرة فيكون الستة الباقية مقدمات مسنونة قبل الورود فى الصلوة نظير الاذان و الاقامة فتسمية ما عدا الاخيرة بالافتتاحية انما هو باعتبار ارادة الدخول فى الصلوة و تسميتها بذلك باعتبار الدخول بها فيما كما قال به السيد ابوالمكارم و ابوالصلاح و سلار وغيرهم احتمالات بل اقوال و (تحقيق المقام) موقوف على البحث من جهتين .

(الاولى) ان التخيير بين الاقل والاكثر هل يتصور عقلاً فى التدريجيات بعد ما لا ريب فى تصويره فى الدفعيات كما اذا قيل جئنى بماء فأتى المكلف بطبق فيه اناثات عديدة من الماء مع كفاية اتيانه باناء واحد من الماء ان لا ريب لى احد فى امثال الأمور به فى كلاً الفرضين غاية الامر تحقق طبيعى الأمور به تارة فى ضمن افراد عديدة واخرى فى ضمن فرد واحد وهذا ما لا اشكال ولا خلاف فيه انما الخلاف فى الاشكال فى التدريجيات (وليعلم) ان المتدرج فى الوجود (تارة) مستمر الوجود بمعنى كونه امتداداً وجودياً تعدده وتميز فرد منه عن الآخر انما هو بالفصل العدمى نظير الخط ان ما لم ينقطع امتداده ولم يرفع عنه اليد يعد خطأ واحداً ولو بلغ فى الامتداد ما بلغ وانما يتعدد بتحقيق الفصل العدمى فى البين وانقطاع الامتداد الوجودى غاية الامر اختلاف افراد طبيعى الخط وكون بعضها طويلاً وبعضها قصيراً ومن هذا القبيل ما اذا أمر بطبيعى ذكر الله (١) مثلاً فان المكلف مادام مشتغلاً بالتسبيح او التحميد او التهليل يعد مشتغلاً بامثال طبيعى الذكر فاذا أتى بالحوقة او الحمد لآلاف مرة مستمرة يعد فرداً واحداً لطبيعى ذكر الله غاية الامر انه فرد طويل بالقياس الى الاكتفاء بمائة مرة ثم رفع اليد عنه (واخرى) متخصص بخصوصية فرديه منحايزة عن الاخرى كما اذا امر بالاتيان بالحمد لفلو قال الحمد لله ثلاث مرات متواليات بلا تنفس بينها عدت افراداً متعددة للمأمور به ضرورة تشخص كل فرد بالخصوصية المأخوذة فى متعلق الامر فتحقق هاء الحمد لله مفرد للمأمور به غاية الامر يمكن ادخال الافراد المتعددة تحت جامع وحدانى كالحمد لفلو قلنا بكونه حقيقياً عبارة عن الوجود السعى كما هو الحق ام قلنا بكونه عنواناً انتزاعياً عن الافراد الخارجية كما ربما يحتمل .

(١) ربما يستشكل فى مقايسة الذكر وما يشبهه بالخط فى كون فرده بالفصل العدمى اذ كل جملة ذكرة بحيال ذاتها الا ان الصدق العرفى كاف للتنتظير فتدبر .

إذا عرفت ذلك فاعلم ان التخيير بين الاقل والاكثر فى القسم الاول ليس —بذلك الاشكال لدى القوم لماعرفت من كونه بمنزلة امتداد الوجود وانما الاشكال كله لديهم فى القسم الثانى فرما يتمسك لاستحالة التخيير بين الاقل والاكثر فيه بان الواجب هو الذى لا يجوز تركه الا الى بدل او ما يكون له ملاك ملزم و شىء من الامرين غير موجود فى الفرد الثانى من التدريجيات ضرورة ان التكبير الثانية مثلاً يجوز تركها لا الى بدل و لیس ملاكها لازم الاستيفاء و ان شئت قررت هذا الوجه بان انطباق طبيعى التكبير مع الاولى قهرى و الاجزاء عقلى او ان الاسقاط طبعى فلا يعقل ايجاد طبيعى المطلوب ثانياً فى ضمن تكبير اخرى لانه لغوٌ و لذا اختار صاحب الحقائق (قده) تعيين تكبير الاحرام فى واحدة وكونها الاولى ليس الا (وفيه) منع فقدان الامرين فى ذلك أما الاول فلان ترك التكبير الثانية ليس بدون البدل بل يكون الى بدل هو الاولى و دعوى تحقق المطلوب بالاولى وعدم كون الثانية عدلاً له مدفوعه بان المطلوب لم يقيد بحصة خاصة من الطبيعى فمقتضى اطلاقه مطلوبة نفس الجامع سواء قام بفرد واحد من الطبيعى ام بافراد متعددة من غير فرق بين القول بان الجامع حقيقى عبارة عن الوجود السعى كما هو الحق او بانه انتزاعى عبارة عن عنوان التكبير المنتزع عن افرادها الخارجية و أياً ما كان فالمطلوب لدى تعدد افراد الطبيعى خارجاً قائم بالجميع و لدى وحدته قائم بالواحد فيختلف مصداق المأمور به سعة و ضيقاً باختلاف مايقوم به الطبيعى خارجاً قلة و كثرة و يكون ذلك بمنزلة الفرد الطويل و القصير فالمكلف بالخيار فى عالم الامثال بين فردى المطلوب من الطويل و القصير و ذلك هو التوسعة فى مرحلة الامثال لا انه امثال عقيب الامثال كى يتوهم استحالته و الا فلو كان مجرد تشخص الافراد خارجاً سبباً لاستحالة قيام طبيعى المطلوب بازيد من واحد لجرى ذلك فى الدفعيات كما اذا اتى بطبق فيه اناثات عديدة من الماء امتثالاً لقول المولى جئنى بالماء و كان الاشكال مشترك الوجود غير مخصوص بالتدريجيات فالفرد الواحد الذى اقتصر عليه فى عالم امثال الطبيعى عدلٌ لسائر ما يمكن امتثال

الطبيعى بها من الافراد فترك التكبيرة الثانية يكون الى بدل هو الاولى المأتى بها قبلاً مضافاً الى ان التعريف المذكور صناعى مشير الى الفرق بين حقيقة الواجب وحقيقة المستحب والا فلك ان تقول بان الواجب ما يجب ايجاده فاذا كان سعيًا فيتصف الجامع الموجود فى ضمن الفرد الاول تارة وفى ضمن الافراد الدفعية الاولى ثانية وفى ضمن الافراد الطولية ثالثة بالوجوب وليس فى العقل ما يحيله وان كانت الاوهام لا تقبله لانغراس دعوى الاستحالة فى الازهان وأما الثانى فلان ملك الواجب اى الطبيعى قائم بما يختص به المكلف فرداً لطبيعى المأمور به طويلاً كان كغير واحدة من التكبيرات ام قصيراً كالواحدة والتعبير بالملزم ان صح فهو للاشارة الى ان هذا الملك لا بد وان يتحقق فى الخارج فاذا كان مركزه الطبيعى فيقوم به لامحالة فى ضمن فرد او أفراد عرضية ام طولية وأما كون الاسقاط طبيعياً فتقريبه انه لا ريب فى تحقق امثال الطبيعى بصرف الوجود اعنى اول الوجود فتحقق الفرد الاول علة لسقوط الامر ومعه لا يبقى مورد لامثال الطبيعى بالفرد الثانى وان شئت قلت ان العقل يرى الفرد الاول كافياً لامثال الامر بالطبيعى به ولا يعتبر بعد ذلك بقاءً لذلك الامر وهذا معنى مادار فى الالسن فى زماننا من ان الانطباق قهري و الاجزاء عقلى وربما يجاب عنه كما فى مصباح الفقيه بان المكلف اذا كان قاصداً من اول الامر الاتيان بازيد من فرد واحد فمادام مشتغلاً بالفرد الثانى يصدق عرفاً انه ممثل للامر بالطبيعى لكن يدفعه ان المستدل يدعى استحالة وقوع الفرد الثانى امثلاً للامر بالطبيعى ثبوتاً من جهة عليّة الاتيان بالفرد الاول لسقوط ذلك الامر و لا اقل من عدم اعتبار بقاء الامر بعد ذلك عقلاً فمجرد دعوى الصدق العرفى لا يرد الامتناع الثبوتى بل لا بد من علاج الاستحالة .

(فنقول) ومن الله الاستعانة ان متعلق الامر ابدأ هو المعقول الثانى اى المشتاق بالذات الذى هو عبارة عن الوجود الذهنى لكن لا بما هو هو ضرورة عدم تعلق غرض بنفس الوجود الذهنى بل بما هو حاك عن الوجود الخارجى الذى هو المشتاق بالعرض

فمتعلق الامر ليس نفس الافراد الخارجية بتشخصاتها الفردية ولا الوجود الذهني بما هو
 هو ضرورة عدم تعدية الى الخارج بل الوجود الذهني بما هو مرآة للخارج فتارة يقيد بقيد
 عدمى اى يؤخذ بشرط لا عن التعدد كما يقال جئنى بالماء فى كأس واحد وهذا انما
 يكون فى مورد قيام الملاك بالفرد الواحد الذى لا يكون له ثان فى الوجود بان يكون الوجود
 الثانى مخلأً بالملاك واخرى يقيد بقيد وجودى اى يؤخذ بشرط الاجتماع كما يقال جئنى
 بهؤلاء العشرة فيكون من العام المجموعى وهذا فيما كان الملاك الواحد البسيط قائماً
 بالعشرة بماهى مجموع عشرة آحاد و ثالثة يقيد بقيد الجميع اى يلاحظ كل فرد من افراد
 الطبيعى بالاستقلال فى ناحية متعلق الامر نظير : فمن شهد منكم الشهر فليصمه : حيث
 لوحظ كل يوم من ايام الشهر فرداً مستقلاً للصوم الواجب وهذا فيما كان كل واحد من
 افراد الصوم ذاملاً مستقلاً فيكون من العام الاستغراقى و رابعة لا يقيد بشيء من القيود
 الثلاثة بل يلاحظ الطبيعى مجرداً عن كل قيد فيجعل متعلقاً للامر نظير جئنى بالماء حيث
 ان المتعلق كما عرفت هو العنوان الحاكى عن الخارج فالطلب المتعلق به يستدعى تلبسه
 بالوجود فالأمر به فى هذا القسم عبارة عن الجامع السىال الذى يتحقق فى ضمن الواحد
 والمتعدد اذ لم يلاحظ الوحدة والتعدد ولا شىء من خصوصيات أخرى المتصور
 اعتوارها للطبيعى المفردة له بافراد فى ناحية ذلك الجامع وهذا هو المراد بالوجود
 السعى لا ان المراد به الوجود الممتد الخارجى المنسلخ واقعاً عن التشخصات الفردية
 كما قد يتوهم حتى يقال بانه ليس وراء نفس الافراد الخارجية شىء يسمى بالوجود السعى
 بل المراد ان للعقل رفض تلك التشخصات فى الخارج و لحاظ نفس وجود
 الطبيعى كالماء او اللحم مثلاً فى الخارج فنعبر عنه بالطبيعى بلحاظ رفض القيود عن
 ناحيته وبالوجود السعى بلحاظ تحققه فى عالم العين و الا فكلاهما تعبيران عن حقيقة
 واحدة موجودة فى الخارج و ان شئت فهم مانقول فانظر الى ماتفهم من المعهود الذهني
 و انه هل يأتى فى ذهنك عند استماع جملة : اشتر اللحم من السوق : فرداً من اللحم او

افراد منه او مفهومه او الوجود الخارجى مع رفض التشخيصات و ان شئت فقايس المقام بالكلى فى المعين مع تفاوت لحاظ البدلية العِدلية فى الاخير مع المحدودية وعدمهما فى السعى والغرض من الاطناب الاشارة الى دفع بعض الاشكالات الناشئة عن عدم الغور فى المراد من الوجود السعى (ثم) ان الوجوب والندب ليسا نوعين متباينين من الطلب ضرورة ان البعث امر انشائى بسيط اشد البساطة لاجزء له اصلاً حتى يتركب من جنس وفصل و يتصور له النوع و ليس من الكليات المشككة ذات المراتب التى يكون كل مرتبة منها نوعاً برأسه و يكون مابه الاشتراك فيها عين مابه الامتياز كالنور حيثما تقوى و ضعف و انما هو معنى بسيط ايجادى صادر عن الامر يعتبر العرف بقاءه فى العناء المناسب له و هو الذهن العام مادام لبقائه المصحح عند العقلاء (نعم) ان صدر البعث عن المولى من دون اقترانه بالاذن فى الترك يحكم العقل بعدم جواز مخالفته و عدم معذورية المكلف فى ذلك و ينتزع من هذا البعث باعتبار ذاك الحكم العقلانى عنوان الوجوب و ان كان هناك اذن فى الترك يحكم العقل بجواز مخالفته و ينتزع منه باعتبار ذاك الحكم العقلانى عنوان الندب فالوجوب والندب وصفان انتزاعيان عن الطلب بلحاظ حكم العقل فى طول وجود الترخيص و عدمه فلقد اجاد صاحب الجواهر (قده) حيث قال بانهما من الصفات المقارنة للطلب و لا ينافى ما ذكرنا تفاوت ملاك الوجوب و الندب من حيث لزوم الاستيفاء و عدمه اذ الملاك بما هو ليس فيه علية للالزام و عدمه بعد دخالة اختيار المولى الناشى عن مصالح شتى التى منها التسهيل مثلاً مضافاً الى عدم تلون البعث بما هو بعث بلون الملاك لتفاوت الصقعين بل وكذا الارادة ان صح اتصافها بالملزمة و غيرها لا توجب تلوين البعث باللونين اللهم الا للاشارة الى سنخ منشأه من الارادة المنبعثة عن الملاك و على اى حال فالبعث انما يتعلق بالطبيعى بما هو طبيعى و اختيار التطبيق بيد المكلف فله ان يطبقه على افراد كثيرة مالم يطرء عليه عنوان فيه حبه اخلال بغرض المولى مثلاً .

اذا عرفت ذلك فنقول ان الدليل المتكفل للامر بالطبيعى اذا كان مطلقاً لم يقيد باول

الوجود و ثانيه و لا بشيىء من القيود الثلاثة المتصورة للمتعلق سواءً كان فى الواجبات نظير الامر بالتكبيره فى الصلوة ام فى المستحبات نظير الامر بصلوة التحية فى المسجد فمقتضى اطلاق المادّة المطلوبة نفس الطبيعى و المفروض ان الهيئة لم تتكفل الالبعث نحو تلك المادّة بلحاظ تلبسها بالوجود فان اكتفى المكلف فى مرحلة الامتثال بالفرد الاول من الطبيعى فلا ريب فى تحقق امتثال الطبيعى بذلك و هذا هو المراد بالاجزاء العقلى و ان لم يكتف به فأتى بفرد آخر فقد اوجد الطبيعى فى ضمن فردين فوسّع بذلك دائرة امتثاله و للمولى اختيارهما او احدهما فى عالم استيفاء غرضه القائم حسب الفرض و بمقتضى اطلاق الدليل بنفس الطبيعى دون حصّة خاصّة منه اذ المفروض تمامية كل من الفردين من حيث الفردية للطبيعى و المصادقية للمأمور به و المصّيبه للارادة و المركزية للملاك فالالتيان بالفرد الثانى ليس تبديلاً للامتثال كما قد يتوهم اذ لازمه قلب الفرد الاول عما وقع عليه و ذلك مستحيل و لامن الامتثال عقيب الامتثال كما قد يتوهم كى يقال بكونه لغواً او مستحيلاً بل هو توسعة فى عالم امتثال نفس الطبيعى المأمور به و لذا لا تكون مقصورة بمورد أفضلية (١) الفرد الثانى بعنوان الاعادة للاجاده كما هو مسلك صاحب مصباح الفقيه (قده) بل يعم مورد تساوى افراد الطبيعى من حيث الفضل غايه الامر ان ماعدى الفرد الاول لا يتصف بالوجوب اذ بعد تحققه لا يحكم العقل بحرمه مخالفة البعث فى ساير الافراد لكن حيث كان البعث بسيطاً غير متقوم بوصف الوجوب و كان لبقائه بعد ذلك مصحح لى العقلاء كما

(١) لا يقال لامصحح لبقاء الامر فى وعاء الاعتبار اذا لم يتصور للفرد الثانى مزية فيرجع الامر الى ما سلكه صاحب مصباح الفقيه (قده) لانا نقول اولاً الكلام هنا مع المنكرين و ثانياً قد اشرنا فى بعض مباحث هذا الكتاب الى ان المصحح المتصور عدم استناد منع الفيض الى الشارع فى ناحيه انطلاق اختيار المكلف للتعبيد بامر المولى ثانياً و ثالثاً و كونه فى طريق امتثال الامر بالطبيعى ازيد من مره طائعاً له طالباً لاجره .

عرفت يكون اصل البعث باقياً وقهراً يتصف بوصف الندب من غير استلزام ذلك تنوع الطلب كما لا يخفى اللهم الا ان يقال بانه لا يصح لبقاء الامر اذا لم يتصور للفرد الثانى مزيشة فيرجع الامر الى الاعادة للاجادة كما ذهب اليه صاحب مصباح الفقيه (قده) ولكن الكلام انما هو مع المنكرين فتأمل هذا بحسب الثبوت وأما بحسب الاثبات فيشير إلى التخيير المزبور ماورد فى باب اعادة الصلوة المأتى بها فرادى جماعة من قوله (ع) يختار الله احبهما اليه (١) وما ورد فى باب اعادة الوضوء لمن نسى البسمله (٢) وغير ذلك وحصرت ذلك بالموارد المذكورة مع ان الكبرى العقلية غير قابلة للتخصيص وعدم انفهام الخصوصية لدى العرف مما لا وجه له .

وأما عليّة الاتيان بالفرد الاول لسقوط الامر فحديث شعري ان لو اريد بذلك العلية التكوينية للفعل النحوى بما هو حركة فاعليه صادرة عن المكلف لانعدام الامر بما هو معنى ايجادى او امر اعتبارى اى فعل اختياري للمولى او امر اعتبارى فى وعاء الاعتبار على حـ سببية النار للاحراق فلا ريب ان ذلك مستحيل ضرورة لزوم السنخية بين العلة والمعلول و هى هنا مفقودة ان أئ سنخية بين فعل شخص وفعل شخص آخر قد تصرم او بين فعل شخص و امر اعتبارى ولو اريد بذلك العلية الاعتبارية بمعنى عدم اعتبار عرف العقلاء بعد ذلك بقاءً للامر فى الوعاء المناسب له فهذا افتراء على العقلاء ان كل عاقل بحسب فطرته الاولى غير المشوبة بالتخديش يعتبر بقاء الامر مادام له مصحح كافضلية الفرد الثانى مثلاً او لغرض التوسعة فى مرحلة الامتثال ولذا ترى الفقهاء (رض) يحكمون بذلك فى المستحبات فيلتزمون باتصاف الفرد الثانى والثالث بالاستحباب مع ان القاعدة العقلية غير قابلة للتخصيص ولا فرق بحسب الصناعات من جهة الاستحالة وعدمها بين الواجبات و.....

(١) الوسائل ، الباب ٥٤ ، من الجماعة ، حديث ١٠ .

(٢) الوسائل ، الباب ٢٦ ، من الوضوء ، حديث ٦ .

المستحبات لما عرفت من بساطة الطلب وعدم كونه ذا نوعين وجوبى وندبى وان الوجوب والندب وصفان انتزاعيان عنه بلحاظ حكم العقل فى طول وجود الترخيص وعدمه فهذا الحكم منهم يشهد بوجود المصحح لاعتبار الامر بقاءً لغرض التوسعة فى مرحلة الامتثال من غير ان تكون هناك قاعدة عقلية مخصوصة بباب دون باب (فتلخص) ان التخييريين الاقل والاكثر فى التدريجيات كالدفعيات لا استحالة فيه (وعليهذا) فلا استحالة ثبوتاً فى تخيير المصلى بين الاتيان بالتكبيرات السبع الافتتاحية بعنوان تكبيرة الاحرام وقصد افتتاح الصلوة بالمجموع وبين الاتيان ببعضها كالسته او الخمسة لذلك لتحقق امثال طبيعى تكبيرة الاحرام فى الصورتين (فحاصل) البحث فى الجهة الاولى عدم مخالفة مقالة المجلسى الاول (قده) مع القاعدة واما كون التكبيرة كالكلى فى المعين من جهة الوجود السعى من أخرى .

(الثانية) فى بيان مفاد الادلة التعبدية اثباتاً (فنقول) هناك اخبار عديدة مضمونها يوافق ما ذهب اليه التقى المجلسى (قده) (فمنها) صحيح زيد الشحام (١) قال قلت لابي عبد الله (ع) الافتتاح فقال تكبيرة تجزيك قلت فالسبع قال ذلك الفضل : اذا الافتتاح فى نفسه عنوان قصدى وبلحاظ ما يفتح او يفتح به له مراتب مختلفة يقال افتتح الباب بمقدار دخول شخص واحد كما يقال افتتح باحد مصراعيه ويقال افتتح بكلا مصراعيه فالظاهر من قول السائل : الافتتاح : هو السؤال عن هذا العنوان القصدى مبهماً من جهة السؤال عن كونه جزءاً او شرطاً و من جهة السؤال عن عدده او سائر الجهات لكن الجواب بقوله (ع) تكبيرة تجزيك : يكشف عن جهة السؤال وانها عدد تكبيرة الافتتاح كما ان التعبير بالاجزاء يكشف عن عنوان تكبيرة واحدة بعنوان الاجزاء فى عالم الافتتاح ومقتضاه عنوان ازيد من تكبيرة واحدة بعنوان الافتتاح والظاهر من قول السائل : فالسبع : ارتكازه

(١) الوسائل ، الباب ١ ، من تكبيرة الاحرام ، حديث ١ .

بمشروعية سبع تكبيرات و سئواله عن تعنونها بالافتتاح وعدمه فالجواب بقوله (ع) ذلك الفضل : ظاهر في كون السبع فضلاً في عالم الافتتاح ضرورة لزوم السخية و الاشتراك في اصل الحقيقة في صدق الفضل و الزيادة على الشيء؛ و الا كان من ضم الاجنبي بمثله لا فضلاً و زيادة في الشيء؛ فظهور هذا الصحيح في تعنون مجموع سبع تكبيرات بعنوان الافتتاح مما لا ينبغي الارتياح فيه (ومنها) صحيح زرارة (١) قال ادنى ما يجزى من التكبير في التوجه تكبيرة واحدة و ثلاث تكبيرات احسن و سبع أفضل : اذا المراد من التكبير في التوجه هو تكبيرة الافتتاح فيكون كسابقه من حيث الظهور في تعنون السبع بعنوان الافتتاح (ومنها) صحيحه (٢) الآخر قال رأيت اهاجعفر (ع) او قال سمعته استفتح الصلوة بسبع تكبيرات و لا : فان الاستفعال يطلق على ارادة الدخول في الفعل و على نفس الدخول فالاستفتاح عليها اعم من كون بعض التكبيرات السبع مقدمة للافتتاح و واحدة منها افتتاح الصلوة الا ان حمله على الاول يستلزم التفكيك بين التكبيرات السبع في سياق واحد يجعل واحدة منها نفس الافتتاح و الباقي مقدمة له فالظاهر من هذا الخبر تعنون الجميع بعنوان الافتتاح (ومنها) خبر ابي بصير (٣) عن ابي عبد الله (ع) قال اذا افتتحت الصلوة فكبر ان شئت واحدة و ان شئت ثلاثاً و ان شئت خمساً و ان شئت سبعاً و كل ذلك مجز عنك غير انك اذا كنت اما لم تجهر الا بتكبيرة : والمراد بقوله (ع) اذا افتتحت : وان احتمل كونه ارادة الدخول نظير اذا قمت الى الصلوة لكنه خلاف الظاهر فظهوره الاولى في كون مجموع السبع افتتاحاً سيما بملاحظة قوله (ع) و كل ذلك مجز عنك : غير قابل للانكار و استثناء الامام بقوله (ع) لم تجهر الا بتكبيرة : لا يدل على كون تكبيرة الافتتاح واحدة

- ١) الوسائل ، الباب ١ ، من تكبيرة الاحرام ، حديث ٨
- ٢) الوسائل ، الباب ٧ ، من تكبيرة الاحرام ، حديث ٢
- ٣) الوسائل ، الباب ٧ ، من تكبيرة الاحرام ، حديث ٣

اذ غاية ما يدل عليه هذه الفقرة اختصاص الجهر في حق الامام بتكبيرة واحدة لمـلاك
الاعلام بالوحدة او امر آخر لانعلمه و أما كون مفتاح الصلوة واحدة فلا (ومنها) صحيح
زرارة (١) عن ابي جعفر (ع) قال ادنى ما يجرى من التكبير في التوجه الى الصلوة تكبيرة
واحدة و ثلاث تكبيرات و خمس و سبع افضل : و هذا أظهر في المدعى من الصحيح
السابق من جهة التصريح بكون التوجه الى الصلوة بالسبع افضل (ومنها) خبر الحسن
بن راشد (٢) قال سئلت ابا الحسن الرضا (ع) عن تكبيرة الافتتاح فقال سبع قلت روى عن
النبي (ص) انه كان يكبر واحدة فقال ان النبي (ص) كان يكبر واحدة يجهر بها ويسرستاً :
و هذا اظهر من الكل في افتتاحية مجموع التكبيرات السبع الا انه ضعيف السند باحمد بن
عبد الله الخليجي فانه مهمل في الرجال لكن فيما تقدم غنى و كفاية فلو كنا نحن و هذه
الاخبار لقلنا بكون مجموع السبع افتتاحاً خلافاً للمشهور من كون الافتتاح واحدة ولم يصلح
لمعارضة ذلك بعض الاشعارات كتاء الوحدة في التكبيرة لكن الذي ثبطنا عن ذلك امران
الاول قيام الاجماع المحصل على عدم كون التكبيرات السبع تكبيرة الاحرام و ان امكن
الخدشه فيه بكونه عن مدرك الثاني صحيح الفضل بن شاذان (٣) الحاكم على جمـيع
الاخبار المتقدمة عن الرضا (ع) قال انما صارت التكبيرات في اول الصلوة سبعة لان اصل
الصلوة ركعتان و استفتاحهما بسبع تكبيرات تكبيرة الافتتاح و تكبيرة الركوع و تكبيرتسى
السجدتين و تكبيرة الركوع في الثانية و تكبيرتسى السجدتين فاذا كبر الانسان فى اول
الصلوة سبع تكبيرات ثم نسي شيئاً من تكبيرات الاستفتاح من بعد او سهى عنها لم يدخل
عليه نقص فى صلوته : اذا المراد بكون اصل الصلوة ركعتين هو فرض الله الذي لا يدخله
.....

- ١) الوسائل ، الباب ٧ ، من تكبيرة الاحرام ، حديث ٩ .
- ٢) الوسائل ، الباب ١٢ ، من تكبيرة الاحرام ، حديث ٢ .
- ٣) الوسائل ، الباب ٧ ، من تكبيرة الاحرام ، حديث ٦ .

سهو و لذا جعل لمدوباته بدل هو ست تكبيرات قبل الصلوة بملاك البدلية للتكبيرات المندوبة الواقعة قبل ركوعين و اربع سجعات من غير منافاة ذلك مع الاتيان بنفس المبدل منه لدى الذكر ضرورة تعدد ملاك ست تكبيرات و كون احد ملاكاته ذلك نظير ماورد فى حكمة جعل الوتيرة من القيام مقام الوتر لمن فاته ذلك فى محله و قد عنون الامام (ع) اولاً جميع السبع بعنوان الاستفتاح ثم فسر ذلك بكون واحدة منها افتتاح الصلوة و الباقي افتتاح اجزائها من ركوعى الركعتين و سجعاتهما الاربع فهذا الصحيح له حكومة تفسيرية على الاخبار المذكورة يدل على حصر افتتاح الصلوة فى تكبيرة واحدة كما عليه المشهور و من ذلك كله ظهر ان قول المجلسى الاول (قده) خلاف مقتضى الجمع بين مجموع الادلة كما ظهر انه لولا هذا الصحيح لكان قوله (قده) هو الحق الموافق لظواهر اخبار كثيرة فما صنعه صاحب الحدائق (قده) من اطناب الكلام فى رد مقالته مدعيًا كونه خلاف ظواهر الادلة ليس على ما ينبغى بل بعض تعبيراته اسائة للأدب بالنسبة لاساحة قدس مقامه كما نبه عليه شيخ الفقهاء فى جواهره قدس الله ارواحهم جميعاً .

(وأما القول الثانى) اعنى كون تكبيرة الاحرام من قبيل الكلى فى المعين على نحو الاهمال جعلاً و المتعين بالاتيان خارجاً فقد قواه صاحب الجواهر (قده) ونحن لانقرره على نحو الاهمال كى يتوجه عليه عدم تعقل ذلك فى متعلق التكليف ضرورة ان التكليف يستدعى الوجود و هو مساوق مع التعين و التشخص فلا يعقل الاهمال فى متعلقه بل نقرره على نحو الفرد البدلى و حاصل ما يظهر من الجواهر فى الاستدلال عليه انه لا ريب بحسب الاجماع و الضرورة فى عدم كون مجموع السبع تكبيرة الاحرام بل كونها واحدة و حيث لم يدل شىء من الادلة على كونها خصوص الاولى او الاخيرة ولا على كون المصلى مخيراً فى جعل ايها شاء تكبيرة الاحرام فلا يبقى الا كونها احدى السبع على نحو الفرد البدلى و فيه ان تكبيرة الاحرام لا تخلو ما ان تكون قهرية غير محتاجة الى قصد افتتاح الصلوة بها و عليها فبمجرد تحقق الاولى ينطبق عليها قهراً عنوان تكبيرة الاحرام فيتعين الواجب

بحسب الطبع فى الفرد الاول ولا يبقى بعد ذلك ما يمكن انطباق هذا العنوان عليه وإما ان تكون قصدية محتاجة الى قصد افتتاح الصلوة بها وعليها لا بد من كون اختيار التعيين بيد المصلى ضرورة توقف تعنون الشئىء بعنوان قصدى على نشو معنونه خارجاً عن قصد ذلك العنوان كى يتلون بلونه فمال يقصد المصلى بخصوص إحدى التكبيرات السبع افتتاح الصلوة لا تتعنون بعنوان الافتتاح فتوهم انا نقصد عنوان الافتتاح باحديها على نحو البديل مندفع بوضوح عدم كفاية هذا المقدار فى تلوين القصد ذلك الشئىء بذاك العنوان اذ المبهم لا وجود له و الابهام لا يوجد المعين مضافاً الى ما تقدم سابقاً من ظهور صحيح الحلبى الدال على عدم اجزاء تكبيرة الركوع عن تكبيرة الاحرام للناسى فى كون تكبيرة الاحرام قصدية بالمعنى المزبور ولقد تفتن صاحب الجواهر (قده) لهذا الاشكال حيث صرح اخيراً بانه لو استظهرنا من الاخبار قصدية تكبيرة الاحرام لم يتم هذا القول فنحن نقول نعم قد استظهرنا منها ذلك فالقول الثانى كالاول خلاف ما يستفاد من الادلة .

(وأما القول الرابع) اعنى تعيين تكبيرة الاحرام فى الاولى فقد اختاره صاحب الحدائق (قده) وبالغ فى الاستدلال له بالادلة عقلية ونقلية وهى امور (منها) القاعدة الاصولية وهى ان الطبيعى يتحقق باول فرد منه فبمجرد تحقق الاولى من التكبيرات يتحقق طبيعى تكبيرة الاحرام ويسقط الامر بها (وفيه) ان الافتتاح كما عرفت عنوان قصدى لا بد فى تعنون التكبيرة به من قصد افتتاح الصلوة بخصوصها فبدونه كما هو المفروض لا يتحقق طبيعى المطلوب حتى يسقط الامر فلا بد من كون اختيار التعيين بيد المصلى ومعه لا يتعين فى الاولى قهراً (ومنها) المستفيضة (١) الواردة فى محاوره سيد الشهداء روحى فداه ومجاوبته مع جده (ص) فى تكبيرة الاحرام وانه (ص) كبر فلم يحاوره الحسين (ع) ثم كبر ثانياً فلم يحاوره الى ان كبر سابعاً فحاوره : إذ الظاهر من هذه الاخبار ان الحسين (ع) لو

(١) الوسائل ، الباب ٧ ، من تكبيرة الاحرام .

حاور جده (ص) في التكبير الاولى لم يكبر (ص) بعد ولو لا كون تكبيره الاحرام هي الاولى لم يجز ذلك فتدل بالاستلزام على تعيين تكبيره الاحرام في الاولى (وفيه) اولاً ان تلك الاخبار غير متحدة اللسان على عدم محاوره الحسين (ع) الا في الاخير بل السنن مختلفة ففي بعضها انه (ع) حاوره (ص) في الاولى وانه خرج رسول الله (ص) الى الصلوة وقد كان الحسين (ع) ابطاءً عن الكلام حتى تخوفوا انه لا يتكلم وان يكون به خرس فخرج به (ص) حامله على عاتقه وصف الناس خلفه فاقامه على يمينه فافتتح رسول الله (ص) الصلوة فكبر الحسين (ع) فلما سمع رسول الله (ص) تكبيره عاد فكبر الحسين (ع) حتى كبر رسول الله (ص) سبع تكبيرات وكبر الحسين (ع) فجرت بذلك السنة وفي بعضها تعليل تكبيره (ص) سبع تكبيرات بان كل واحدة من سبع تكبيرات يخرق حجاباً من الحجب السبعة التي خلقها الله وفي هذه الاخبار نكتة يعرفها نية هي ان اتيان المصلي بكل واحدة من التكبيرات الافتتاحية مع التوجه تقديم خطوة عن حضيض الماديات الى اوج القرب الآلهي وانياً انه لا ملازمة بين عدم محاورته (ع) الا في الاخير وبين قصده (ص) عنوان افتتاح الصلوة بخصوص الاولى فلم لا يجوز انه (ص) حيث كان يعلم بعلم النبوة ان الحسين (ع) لا يحاور الا في الاخير فقد قصد ذلك العنوان بالاخيرة دون الاولى مع ان قصده (ص) ذلك بالاولى والاتيان بالبواقي لمحاوره الحسين (ع) ينافي جرى السنة بالسبع كما وقع التعبير به في غير واحد من تلك الاخبار (والحاصل) ان هذه الاخبار لا تزيد على حكاية فعل النبي (ص) و الفعل مجمل قاصر عن اثبات جهته فلا دلالة في شيء منها على المدعى (ومنها) صحيح زرارة (١) عن ابي جعفر (ع) قال قلت له الرجل ينسى اول تكبيره من افتتاح فقال ان ذكرها قبل الركوع كبر ثم قرأ ثم ركع وان ذكرها في الصلوة كبرها في قيامه في موضع التكبير قبل القراءة وبعد القراءة قلت فان ذكرها بعد الصلوة قال فليقضها

(١) الوسائل ، الباب ٣ ، من صلاة الخوف ، حديث ٨ .

ولا شيء عليه : بتقريب ان الامر باعادة التكبيرة قبل الركوع يدل على انها جزء الواجب وما يقال من ان الاصحاب متفقون والنصوص دالة على بطلان الصلوة بوقوع خلل فى تكبيرة الاحرام منها ولا اقل من جهة النقيصة مع ان ذيل الرواية يدل على صحة الصلوة مع النقيصة وجوب قضاء التكبيرة فقط مدفوع بإمكان التفكيك بين فقرات رواية واحدة من حيث اصالة الجهة بحمل بعضها دون بعض على التقية فهذه الفقرة إما مأولة او محمولة على التقية (وحيثئذ) نقول ان من فى قوله : من الافتتاح : بيانية يعنى اول تكبيرة هى الافتتاح فيدل على ان تكبيرة الافتتاح هى اول التكبيرات بعد ما ثبت من الخارج بالاجماع ان تكبيرة الافتتاح واحدة ويؤكد ذلك ان تسمية باقى التكبيرات بالافتتاح مجازاً بعلاقة المجاورة مع الاولى صحيحة بخلافه على القول بكون تكبيرة الافتتاح ماعدا الاولى فلا تصح تسمية ما قبلها بالافتتاح ضرورة كونها خارجة عن الصلوة فهى من المقدمات نظير الاقامة (وفيه) ان ظهور من اولا وبالذات فى التبويض ويؤكد ذلك كلمة : اول : المناسبة مع التبويض فحملها على البيانية خلاف الظاهر فالرواية بظهورها الطبيعى تدل على قول المجلسى الاول (قده) من كون تكبيرة الافتتاح هى الطبيعى وكون تطبيقها على الاولى من جهة انها احدى حصص الطبيعى ويؤكد ذلك انه على هذا القول يمكن التحفظ على اصالة الجهة فى جميع فقرات الرواية اذ مع نسيان الاولى يتحقق الطبيعى بغيرها فصحة الصلوة معه تكون على وفق القاعدة فمع قابلية الرواية لمعنى صحيح موافق للقاعدة لا داعى الى حملها على معنى مخالف للظاهر موجب لحمل بعض فقراتها على التقية غاية الامر التصرف (حيثئذ) فى ظهور : فليقضها : بالحمل على الاستحباب لان المفروض على هذا القول عدم فقدان تلك الصلوة للتحريم لحصوله بما اتى به من التكبيرات ولا يتوهم شمول الصحيحة لما اذا لم يأت بالبقية لان الظاهر ببركة كلمه : اول : ان المنسى واحدة وان ماعداها قد أتى بها ثم انه على فرض تسليم وحدة تكبيرة الاحرام فلا فرق فى صحة تسمية باقى التكبيرات بالافتتاح مجازاً بين كون تكبيرة الاحرام هى الاولى ام الاخيرة ضرورة وجود علاقة المجاورة فى الطرفين

بلا استلزامه كون التكبيرات الواقعة قبلها خارجة عن الصلوة لاماكان كونها اجزاءً مستحبة واقعة في اول الصلوة فكونها من المقدمات نظير الاقامة اول الكلام (ومنها) صحيحه الآخر (١) الوارد في باب صلوة الخوف عن ابيجعفر (ع) انه قال الذي يخاف اللصوص و السبع يصلى صلوة الموافقة على دابته الى ان قال ولا يدور الى القبلة ولكن اينما دارت به دابته غير انه يستقبل القبلة باول تكبيرة حين يتوجه : بتقريب ان الظاهر من قوله (ع) حين يتوجه : كونه ظرف زمان متعلقاً بيستقبل كما هو شأن كل ظرف يعنى يستقبل القبلة حينما يتوجه الى الصلوة باول تكبيرة فالامر بالاستقبال لاول التكبيرات الافتتاحية يدل على كونها تكبيرة الاحرام (وفيه) ان الرواية مسوقة لبيان عدم وجوب الاستقبال فى سائر اجزاء الصلوة وكفاية الاستقبال بتكبيرة الاحرام من بين التكبيرات الافتتاحية فيمكن ان يكون : حين يتوجه : بدلاً عن اول تكبيرة بمعنى انه حين التوجه الى الصلوة الحاصل بالتكبيرة يستقبل ليس الا و يكون مفاد الرواية على هذا انه يكفى الاستقبال فى التكبيرة التوجيهية فهى ساكنة عن حكم عدم الاتيان بتكبيرة ماقبل هذه التكبيرة و ان شئت قلت بعد كون الرواية مسوقة لبيان حكم آخر غير بيان محل تكبيرة الاحرام لا يستفاد من كلمة : اول : لزوم الابتداء بها فمفادها انه اذا توجه الى الصلوة و اراد عقدها يأتى بتكبيرة الى القبلة و هذا اعم من كون هـذـه التكبيرة اول التكبيرات السبع الافتتاحية و عليها فتسميتها بالاول بلحاظ ساير اجزاء الصلوة دون باقى التكبيرات فتأمل (ومنها) صحيح الحلبي (٢) عن ابيعبدالله (ع) قال اذا افتتحت الصلوة فارفع كفيك ثم ابسطهما بسطاً ثم كبر ثلاث تكبيرات ثم قل اللهم انت الملك الحق المبين لا اله الا انت سبحانك انى ظلمت نفسى فاغفرلى ذنبى انه لا يغفر الذنوب الا انت ثم تكبر تكبيرتين ثم قل لبيك و سعديك و الخير فى يدك و الشر ليس اليك

(١) الوسائل ، الباب ٣ ، من صلاة الخوف ، حديث ٨ .

(٢) الوسائل ، الباب ٨ ، من تكبيرة الاحرام ، حديث ١ .

والمهدى من هديت لاملجاء منك الا اليك سبحانك وحنانك تباركت و تعاليت سبحانك رب البيت ثم تكبر تكبيرتين ثم تقول وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض عالم الغيب والشهادة حنيفاً مسلماً وما انا من المشركين ان صلوتى ونسكى ومحياى ومماتى لله رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت وانا من المسلمين ثم تعوذ من الشيطان الرجيم ثم اقرأ فاتحة الكتاب: بتقريب ان تطبيق عنوان الافتتاح على اول ما يتحقق من سبع تكبيرات يدل على كونه تكبيرة الافتتاح (وفيه) ان قوله: اذا افتتحت الصلوة: يعنى اذا اردت الشروع فيها نظير اذا قمت للصلوة فاغسلوا الآيه وقد امر بعد ذلك بسبع تكبيرات فقد طبق عنوان الافتتاح على مجموع السبع فتخصيص الاولى بالتطبيق بلاوجه فالرواية بظهورها الطبعى تدل على قول المجلسى الاول (قده) ولو فسر اذا افتتحت باذا اتيت بتكبيرة الاحرام لزم كون التكبيرات ثمانية وهذا مخالف للنص والاجماع وقد استدل فى مصباح الفقيه لهذا القول بما حاصله تسليم ظهور الاخبار فى حصول الافتتاح بالجميع غاية الامر تقييد ذلك بمعونة الاجماع ونحوه باحدى السبعة وحيث انها قصدية فيعتبر الاتيان بها بقصد التلبس فى الصلوة وهذا ينطبق قهراً مع الاولى من التكبيرات (وفيه) ان ذلك تسليم لقول المجلسى الاول (قده) فلو اريد بالتلبس فى الصلوة مجرد الشروع فيها فليس هناك وراء قصد الصلوتية اى العبادية عنوان قصدى ولو اريد به عنوان الافتتاح فهو وان كان قصدياً وراء نفس الصلوة كما تقدم لكنه ليس بقهرى الانطباق على اول التكبيرات ويمكن للمكلف ان يقصد الافتتاح بغير الاول فالقول الرابع كالاولين خلاف ما يستفاد من الادلة.

(وأما القول الخامس) اعنى تعين الاخيرة للتحريم فقد استدل له بوجوه (منها) قوله فى فقه الرضا: واعلم ان السابعة هى الفريضة وهى تكبيرة الافتتاح وبها تحريم الصلوة: بدعوى انجبار ضعفه بالشهرة (وفيه) عدم ثبوت كونه رواية وعلى فرضه فهو مرسل والشهرة على وفق مضمونه غير الشهرة الاستنادية المعلوم عدمها لعدم تداول الكتاب بين الاصحاب (ومنها) صحيح الحلبي المتقدم فى القول الرابع بتقريب ان ذكر دعاء التوجه عقيب الاخيرة

يكشف عن كونها التحريمية (وفيه) ان الروايات من جهة ترتيب ذكر الادعية مختلفة والادعية المأثورة كلها مناسبة مع تكبيرة الافتتاح (ومنها) صحيح معاوية بن عمار (١) عن ابي عبد الله (ع) قال التكبير في الصلوات الفرض الخمس الصلوات خمس و تسعون تكبيرة منها تكبيرات القنوت خمسة : وفي الوسائل : قال الكليني ورواه عن ابيه عن عبد الله بن المغيرة مثله وفسرهن في الظهر احدى وعشرين تكبيرة وفي العصر احدى وعشرين تكبيرة وفي المغرب ست عشرة تكبيرة وفي الفجر احدى عشرة تكبيرة وخمس تكبيرات القنوت في خمس صلوات : بتقريب ان هذا العدد انما يتم مع كون الاخيرة تكبيرة الاحرام و الا زاد عدد تكبيرات الصلوة (وفيه) اولا ان ظهور الصحيح من جهة السكوت في مقام البيان في كون ما عدى تكبيرة الاحرام من السبع الافتتاحية خارجة عن الصلوة محكوم بالظهور البياني للمستفيضة الدالة على انها اجزاء مستحبة للصلوة فيحمل على تعدد مراتب الفضل و ثانياً على فرض تكافؤ الدليلين وعدم حكومة احدى على الآخران وقوع ما عداها من السبع في الصلوة اعم من كونها من اجزائها فمن الجائز كونها مستحبة في ظرف الصلوة قبل سائر الاجزاء بعنوان البدل الاحتياطي لما ينسى من تكبيرات الركوع و السجود كما دل على هذا النحو من البدلية صحيح الفضل بن شاذان المتقدم في الجواب عن القول الثاني و البديل الاحتياطي للجزء لا يلزم ان يكون جزءاً (ومنها) خبر الحسن بن راشد قال سئلت ابا الحسن الرضا (ع) عن تكبيرة الافتتاح فقال سبع قلت روى عن النبي (ص) انه كان يكبر واحدة فقال ان النبي (ص) كان يكبر واحدة يجهر بها و يسرّاً : بتقريب ان ظاهره مداومة النبي (ص) على الاجهار بتكبيرة واحدة وقد دلّت النصوص على استحباب اسماع الامام للمأموم كل ما يقول في الصلوات الجهرية و النبي (ص) لا يداوم على ترك المستحب فيكشف ذلك عن اتيانه ببقية التكبيرات قبل الصلوة فيكون الاخيرة هي تكبيرة الاحرام الواجبة اذ لو

(١) الوسائل ، الباب ٥ ، من تكبيره الاحرام .

كان أتى بسائر التكبيرات بعد الافتتاح و يسربها لزم التخصيص و ذلك مدفوع باصالة عدمه (وفيه) مضافاً الى ضعف السند امكان كون التكبيرات مستحبة في ظرف الصلوة بل يمكن الاجهار بتكبيره مستحبة اعلاناً و اصالة العموم ليست اماره معينة لحال التكبيره من انها واجبة ام مستحبة (نعم) لا يرد عليه انه حكاية فعل مجمل اذ الظاهر ان الامام (ع) انما يكون في مقام التعليم بالنقل و توهم ان مرسل الصدوق الدال على ان النبي (ص) كان اتى الناس صلوة و اوجزههم كان اذا دخل في صلوته قال اللّٰه اكبر ، بسم اللّٰه الرحمن الرحيم يكون بياناً بالنسبة الى الواحدة التي كان يجهر بها في هذه الرواية و انها الاخيرة فبذلك يتم دلالتها على تعيين الاخيرة مدفوع بان المرسل بمقتضى صريحه في مقام الاجاز لا التفصيل فلا يمكن ان يكون بياناً للواحدة الافتتاحية من بين السبع في تلك الرواية فتدبر جيداً .

و اذ لم يثبت شيء من هذه الاقوال تعيين القول الثالث المشهور الذي اختاره المصنف (قد ه) في ظاهر المتن من التخيير في جعل احدي السبعة تكبيرة الاحرام بالقصد و قد استدل له بالمطلقات الآمرة بسبع تكبيرات التي منها خبر ابن راشد المتقدم حيث يدل باطلاقه اللفظي من جهة نقل الامام (ع) ذلك الفعل على وجوب تكبيرة واحدة فيما بين السبعة و طبعاً تتعين باختيار المصلى وقصده (وفيه) انه مسوق لبيان كفاية الاجهار بواحدة (فالاولى) الاستدلال له بالاطلاق المقامى لتلك الاخبار حيث لم يقيد التحريمة فيها بخصوص واحدة منها بعد ما عرفت سابقاً من قيام النص و الاجماع على عدم وجوب ازيد من تكبيرة واحدة منها فقهرأ يتخير المصلى في جعل ايها شاء تكبيرة الاحرام .

(تنبيهان) (الاول) ان الظاهر من اطلاقات الادلة عموم استحباب التكبيرات السبع الافتتاحية للنافلة (الثاني) قد عرفت سابقاً ان عدم محاورة الحسين (ع) مع النبي (ص) الا في الاخيرة احد ملاكات تشريع التكبيرات الافتتاحية و هذا بظاهره ينافى مع كماله الباطنى ولا يليق بساحته المقدسة فمأوجه ذلك بحيث لا يوجب النقص فيه (ع) فقد وجهه المجلسي

(قدّه) بخوفه (ع) من الناس ويدفعه ان ذلك نقص غيرلائق بمقامه (ع) ووجهه صاحب الحدائق (قدّه) بان المعصومين (ع) لهم مقامان مقام معجز لا يشاركهم فيه احد و مقام غير معجز يتساوون فيه مع سائر الناس فى الصفات فى القوس الصعودى لا يظهر منهم النقائص من صفات البشر العادى بخلاف القوس النزولى فيظهر منهم ذلك و يدفعه ان كما لا تتم الروحية و صفاتهم الباطنية لا تنفك عنهم ابداً حتى يتصور لهم قوس نزولى فى عالم الصفات ولا ينافى ذلك التظاهر بخلافها احياناً لمصلحة المساواة مع الناس فى العادات البشرية (والتحقيق) ان المعصومين عليهم السلام واجدون بالفعل لجميع الكمالات الوجودية باتم مراتبها الممكنة للوجود الامكانى و لا تنطبق الى ساحة قدس مقامهم شائبة نقص ابداً و لا يشغلهم شأن عن شأن اصلاً كما اشرنا الى ذلك اجمالاً فى كتاب الخمس عند تحليل مفاد اخبار التحليل و دفعنا عنه توهم استلزامه الغلو المذموم و بينا عدم التنافى بين المخلوقية و وجدان المخلوق بايهاب من الخالق كما لا باهراً للعقول و كيف كان فالجواب انه كما تكون الكناية فى الاقوال بان لا يكون المعنى الحقيقى لللفظ مراداً جدياً فكذلك بالنسبة الى الافعال و كما ان الملائك و المصالح بالنسبة الى اقوالهم ربما تكون فى لوازمها فكذلك بالنسبة الى افعالهم ربما تكون الملائك فى لوازمها دون نفسها كما تشهد بذلك القضايا المنقولة عنهم (ع) كقضية الطير المشوى و دعاء النبى (ص) و طلبه من الله تعالى ان يحضر معه احب خلقه اليه فيشاركه فى اكله و لما حضر على (ع) حمد الله (ص) على اجابة دعائه و اكلاماً فان اكل طير مشوى و ان كان طعام الجنة غيرهم لمثل على (ع) المكتفى من الدنيا بطميره و من طعمه بقرصيه فغرضه (ص) من ذلك لازمه الذى هو اثبات اولوية على بعده صلى الله عليهما و آلهما من جميع الخلق بمنصبه اى الخلافة الآلهية و قضية دفن فاطمة بنت الاسد (ع) و خطاب النبى لها بعد الدفن بقوله (ص) ابنك ابنك على (ع) لاجعفر و لاعقيل اذ لم يكن الناس حين ذاك مكلفين بولاية على (ع) حتى يلقنها (ص) فاطمة فالغرض اثبات لازمه الذى هو الاخبار عن نصب على (ع) بالخلافه

من قبل الله تعالى وكقضية ركوب الحسين (ع) على ظهر النبي (ص) حينما يسجد وابطائه (ص) السجود لذلك فان مقام الحسين (ع) ارفع من اللعب ومقام النبي الاعظم (ص) ارفع من المجاملة مع لعبه فالغرض اثبات لازمه الذي هو كثرة حبه (ص) له (ع) وكعدم محاوره الحسين (ع) مع النبي (ص) وسكوته في المقام اذ فيه نكتة لطيفة اراد النبي (ص) افهامها للناس بهذه القضية هي علو شأن الحسين (ع) الموجب لوصول الحكم الواقعي الى مرحلة الفعلية والتنجز لخطره الشريف وانما اثبت (ص) تلك اللوازم بمثل تلك القضايا كي لا يحذفها الداسون عن التاريخ نحو ما صنعوا بمناقب آل الله اذ يحسبونها قضايا جزئية بل ربما يزعمون نقصاً لصاحبها في بعضها كقضية عدم محاوره الحسين (ع) مع النبي (ص) فيرغبون في حفظها ونقلها الى اولى الالباب الذين يفهمون لوازمها من ان عدم محاوره الحسين (ع) سبب لتشريع الست وغير ذلك من المطالب الراقية والمقامات الشامخة لاهل بيت العصمة والطهارة صلوات الله عليهم اجمعين ورزقنا شفاعتهم يوم الدين .

(و) (الجهة الخامسة) انه (لوكبر) للاحرام (ونوى الافتتاح ثم كبر) ثانياً (ونوى الافتتاح) أيضاً (بطلت صلوته) على المشهور بلا خلاف اجد فيه بين القدماء والمتأخرين كما في الجواهر وظاهرهم كما عن صريح آخرين عدم الفرق بين العائد والناسي أما في صورة العمد فلا ينبغي الاشكال في البطلان لمكان الزيادة العمدية وأما في صورة النسيان فقد استدل للبطلان بأمر تقدم كثيرها لدى التعرض لركنية تكبير الاحرام منها التوقيفية وقد عرفت ان مقتضاها عدم النقيصة لا الزيادة ومنها التشريع وقد عرفت عدم استلزامه الفساد كبروياً وعدم تحقق التشريع الذي هو عنوان قصدى مع الغفلة صغروباً كما هو المفروض ومنها عموم من زاد وقد عرفت اختصاصه بالزيادة العمدية ببركة لاتعاد ومنها الاجماع وقد عرفت عدم ثبوته بالنسبة الى الزيادة السهوية ومنها الاستقراء وان كل مورد كانت النقيصة مبطله مطلقاً كانت الزيادة كذلك وقد تقدم انه ظنى ومنها انها قاطعة للهيئة الاتصالية العرفية وقد عرفت عدم ثبوت اعتبار هيئته كذائية للصلوة (نعم) محال الصورة موجب

لانتهاء الموضوع لكن الاتيان بالتكبيره لايمحوها (فالحق) ان زيادة تكبيره الاحرام نسياناً غير مضره بالصلاة ثم انه على القول بابطال التكبيره الثانية للاولى هل تنعقد الصلاة الثانية قيل نعم بدعوى ان ابطالها للاولى لا يستلزم بطلانها بنفسها و اجيب عنه بعدم تحقق الاثر المرغوب من التكبيره الواجبه منها والا لما ابطلت الاولى لكنه كما ترى (والتحقيق) ان ابطال الثانية للاولى انما هو لصدق الزيادة عليها وهذا يتوقف على كون الثانية مسانحة فى الصورة للاولى وعدم كونها مأموراً بها والاتيان بها بعنوان الزيادة فبانتهاء احد تلك القيود الثلاثة ينتفى موضوع الزيادة المبطله فلا يكون مثل اللعب باللحيه مبطلاً لعدم كونه مسانحاً مع الصلاة فى الصورة و ما أتى به مما امر به لا تكون زيادة بالبدية و ما أتى به غفلة لم يكن زيادة لعدم قصد الزيادة فالتكبيره الثانية انما تكون مبطله لعدم الامر بها و ما لم يكن مأموراً به كيف يمكن ان يقع جزءاً من المأمور به وكيف يتوهم تعلق الامر به بعد الاتيان به خارجاً اذ لا يعقل طلب الحاصل (ثم) انه ما ذكرنا فى معنى الزيادة العمديه علم انه لو كبر للصلاة أخرى لم تبطل الاولى و ذلك لكونه مأموراً به بامر صلوتى آخر و عدم الاتيان به فى تلك الصلاة بعنوان التزييد فيها و لذا يكون اقحام الصلاة فى الصلاة على وفق القاعدة و توهم صدق الزيادة عليه لظهور قوله : لان السجود زيادة فى المكتوبة : فى الاعم مما ذكر مدفوع بان هذا التعليل بنفسه ليس كافياً فى انفهام الزيادة اذ ليس مسوقاً الا لبيان ان السجدة زيادة و أمّا ان كل زيادة مبطله فلا و لذا يدور الامر بين شيئين التنزيل فى سجدة العزيمة و التعميم فى الزيادة المبطله و الاخذ بالاحتمال الاخير مع انه بلاشاهد موجب للتخصيص الاكثر المستهجن و سيأتى بعض الكلام فى هذا التعليل فانتظر و أمّا التسليمه للصلاة الثانية فلا توجب بطلان الاولى اذ ليست من كلام الآدمى كما لا توجب الخروج عنها اذ ليست تحليلها بل تحليل الصلاة المقحمة (و) ما ذكرنا علم انه (ان كبر ثالثة و نوى الافتتاح) بها (انعقدت الصلاة أخيراً) لو اتى بالثانية عمداً اذ الثالثة وقعت على وفق امرها بعد بطلان الصلاة بالثانية .

(الجهة السادسة) في واجبات التكبير و مندوباتها (ويجب ان يكبر) للاحرام قائماً فلو كبر قاعداً مع القدرة (على القيام (او و هو آخذ في القيام لم تنعقد صلوته)
عامداً كان ام ناسياً فهنا امران احدهما وجوب القيام حال تكبيره الاحرام ثانيهما كونه ركناً تبطل الصلوة بتركه مطلقاً عمدأ و سهواً و الظاهر انه لاخلاف بين الاصحاب في شيء من الامرين على اختلاف في معنى ركنية القيام و انه جزء مستقل ركني مقارن لجزء آخر كذلك ام شرط ركني لجزء ركني ام الركن حصة خاصة من التكبيره هي الملازمة مع القيام سيأتى تحقيقه انشاء الله في مبحث القيام وكيف كان فيدل على اصل الوجوب المطلقات الدالة على وجوب القيام في الصلوة كقول الباقر (ع) في صحيح زارة (١) : و قم منتصباً فان رسول الله (ص) قال من لم يقم صلبه فلا صلوة له : حيث يشمل باطلاته التكبيره التي هي من اجزاء الصلوة و على الوجوب و الركنية معاً موثق (٢) عمار في حديث قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن رجل وجبت عليه صلوة من قعود فنسى حتى قام و افتتح الصلوة و هو قائم ثم ذكر قال يقعد و يفتتح الصلوة و هو قاعد و لا يعتد بافتتاحه الصلوة و هو قائم و كذلك ان وجبت عليه الصلوة من قيام فنسى حتى افتتح الصلوة و هو قاعد فعليه ان يقطع صلوته و يقوم فيفتتح الصلوة و هو قائم و لا يقتدى (ولا يعتدى) بافتتاحه و هو قاعد : فان الامر باعادة الصلوة في صورة ترك القيام نسياناً يدل على كون قيام تكبيره الاحرام ركناً فيكون حاكماً على عقد استثناء لاتعاد الحاصر بظاهره اركان الصلوة في خمسة لم يعد منها هذا القيام بل ظاهر قوله (ع) : فيفتتح الصلوة و هو قائم : كون الركنية على النحو الاخير اى الحصة الخاصة من التكبيره و مقتضى اطلاق الادلة عموم وجوب القيام في التكبيره للمنفرد و الامام و المأموم و يدل على الحكم في المأموم مضافاً الى المطلقات خصوص صحيح سليمان بن خالد (٣) قال قال ابو عبد الله (ع) في الرجل

(١) الوسائل ، الباب ٢ ، من القيام ، حديث ١ .

(٢) الوسائل ، الباب ١٣ ، من القيام .

(٣) الوسائل ، الباب ٤٥ ، من الجماعة ، حديث ١ .

اذا ادرك الامام وهو راکع فكبر وهو مقيم صلبه ثم ركع قبل ان يرفع الامام رأسه فقد ادرك الركوع وصحيح زيد الشحام (١) انه سئل ابا عبد الله (ع) عن رجل انتهى الى الامام وهو راکع قال اذا كبر و اقام صلبه ثم ركع فقد ادرك : فان الامام (ع) في الصحيحين في مقام بيان ما يتحقق به الايتمام وقيد تكبيرة الاحرام التي يدخل بها المأموم في الصلوة بكونها عن قيام فما عن الشيخ (قده) في المبسوط والخلاف والمصنف (قده) في المعتبر من نفي وجوبه عن المأموم وانه ان كبر تكبيرة واحدة للافتتاح والركوع وأتى ببعض التكبير منحنيًا صحت صلوته مستدلًا اولهما بان الاصحاب حكموا بصحة هذا التكبير وانعقاد الصلوة به ولم يفصلوا بين ان يكبر قائمًا او يأتي به منحنيًا فمن ادعى البطلان احتاج الى الدليل : انتهى في غير محله (وهل يعتبر) الاستقرار في القيام ام لا وجهان بل قولان مال صاحب الجواهر (قده) الى الاول لكن ستعرف في مبحث القيام ان الاستقرار تارة في مقابل المشي اعنى قرار البدن وبهذا المعنى يعتبر في الصلوة بمقتضى معتبر السكونى و اخرى في مقابل الاضطراب اعنى القيام الاطمينانى وبهذا المعنى لا دليل على اعتباره مالم يستلزم محو صورة الصلوة الا الاجماع المدعى في كلمات الاصحاب والظاهر التسالم عليه فتأمل وربما يستدل له بقوله (ع) في خبر سليمان بن صالح (٢) و ليتمكن في الاقامة كما يتمكن في الصلوة : وفيه مضافاً الى ضعف السند انه في المقيس محمول على ضرب من الاستحباب وذلك يوهن ظهوره في الوجوب بالنسبة الى المقيس عليه مضافاً الى ان كيف الحكم في المقيس عليه غير معلوم لكونه ناظرًا الى المعهود فلا يدل الخبر على ازيد من رجحان التمكن (ثم) انه ربما يقال بوجوب القيام قبل التكبيرة مستدلًا بما في صحيح حماد (٣) الطويل : فقام ابو عبد الله

(١) الوسائل ، الباب ٤٥ ، من الجماعة ، حديث ٣ .

(٢) الوسائل ، الباب ١٣ ، من الاذان والاقامة ، حديث ١٢ .

(٣) الوسائل ، الباب ١ ، من افعال الصلاة ، حديث ١ .

(ع) مستقبل القبلة منتصباً فارسل يديه جميعاً على فخذيه قدضم اصابعه و قرن بين قدميه حتى كان بينهما ثلاثة اصابع مفرجات واستقبل باصابع رجليه جميعاً لم يحرفهما عن القبلة بخشوع واستكانة فقال الله أكبر : اذ عقد القيام قبل التكبيرة يدل على وجوبه قبلها و فيه مضافاً الى اماكن كونه ناظراً الى الامر العادى من جهة استلزام الاتيان بالتكبيرة قائماً عاده لعقد القيام ثم التكبيرة انه محكوم بقوله (ع) فى موثق عمار المتقدم : ويقوم فيفتح الصلوة وهو قائم : اذ قوله (ع) وهو قائم : يكشف عن ان يقوم : ناظر الى تحقيق القيام حال التكبيرة هذا كله حال الواجب فى التكبيرة .

(و) أما (المسنون فيها) فامور اقتصر المصنف (قده) على (اربع) احدها (ان يأتى بلفظ الجلالة من غير مدّ بين حروفها) اى لا يشبع همزة : الله : بحيث يتولد منه الالف وفيه مطالب منها ان المدّ مبطل ام لا ومنها انه ماعنى استحباب تركه ان لم نقل بالبطلان ومنها انه لو شككنا فى الصحة والفساد فلم نحرز احدهما من الادلة فهل هناك اصل يرجع اليه ثم ما هو ذلك الاصل أما المطلب الاول فلاريد ان لغة العرب فيها امالة واشباع وتفخيم واستعلاء واستطالة ونحوها من الطوارى المغيرة للفظ بل الاشباع فى لغة العرب بحيث يحصل به الحرف كما فى الحقائق ولا سيما فى المسجعات كما فى كشف اللثام شايع بل لا يختص بلغة العرب اذ ورد فى غيرها كثيراً ولا كلام فى ذلك انما الكلام فى ان الاشباع فى فتح الهمزة او مدّ الالف هل هو لحن ام لا وعلى فرض ثبوت اللحن فهل هو معفو ام لا (فنقول) ومن الله الاستعانة ان الاشباع على ضربين احدهما ما يكون كالمالة لا يتولد منه الحرف عرفاً بل ما يشبه الحرف وهذا صحيح بل ربما يكون محسناً للكلام موجباً لظهور حرف منه كالواو فى داود لا موجباً للتغيير كما فى الامالة والفرق بينهما ان الامالة هى الميل من العالى الى السافل والاشباع فى الالف عكسه اى الميل من السافل الى العالى وهذا القسم من الاشباع يكون فى بعض اللغات من اقسام الحركة وليس حرفاً برأسه فان هناك حركات غير الحركات الثلاثة الاعرابية هى ما بين الحركة و

الحروف فى اللغة العربية فتفخيم همزة: الله : بحيث يشبع حركة الهمزة بسبب قرب الجوار
جائز بل الظاهر تحسين الكلام به مضافاً الى الصدق العرفى فيكون صحيحاً ولا مانع بعد
ذلك عن القول بتوليد الحرف بحسب الدقة الفلسفية الكاشفة عن توليد الالف حـيين
الاشباع ثانيهما ما يتولد منه الحرف عرفاً فتارة يقصد بها كلمة ذات الحرف المتولد بان
يجعلها حاكية عن كلمة أخرى تدل على معنى آخر غير معنى: الله : واخرى لا يقصد بها
ذلك ففى الاول لا اشكال فى البطلان نظير: الله : ممدودة الهمزة فانه ان قصد بها
الحكاية عن: الله : مع همزة الاستفهام بطلت بلا اشكال لتغير الصورة حيث اتى بالالف
لا الهمزة وفى الثانى ربما يقال بعدم الابطال كما فى الحدائق وكشف اللثام ومصباح
الفقيه معللاً فى الاول بشيوع الاشباع وفى الثانى بكثرتة فى المسجعات وفى الاخير
بعدم كونه لحناً ولعلمهم ذهبوا الى الصحة بتوهم ان ذلك من خصوصيات المحاوررة ولكن
التوهم فاسد ان لا منافاة بين كون امرعلى خلاف قانون المحاوررة وكونه معفواً لبعض
الجهات كضرورة الشعر او غيرها ومن المعلوم ان: الله : بالالف الممدودة غلـط
(فالحق) ان الاشباع ان وصل الى حد الالف فهو لحن مبطل لامعفو (وأما المطلب
الثانى) فلامعنى لاستحباب ترك الاشباع على اى تقدير لانه ان قلنا بالصحة لعدم كونه
غلطاً كما فى القسم الاول من الاشباع فقد عرفت انه ربما يكون محسناً فيكون راجحاً وان قلنا
بالبطلان لكونه غلطاً كما فى القسم الثانى منه فلامعنى لاستحباب الترك بل هو واجب عقلاً
ولذا وجه الاستحباب فى مصباح الفقيه باحوطية الترك مراعاة لاحتمال البطلان غيرالراجح
فتامل (وأما المطلب الثالث) فلا شبهة نصاً وفتوى فى ثبوت فتح همزة الله اكبر انما الشك
على تقديره، أما فى ان الاشباع صورة اخرى للفظ الله اكبر بمعنى ان: الله : بالالف
الممدودة هل هو عدل لآله بالهمزة المفتوحة ام لا وعليهذا يكون المقام من الدوران بين
التعيين والتخيير او فى ان المأتى به بالالف الممدودة هل هو مصداق لكلمة الله
المفتوحة همزتها ولو ببيركة العفو المحاورى ام لا وعليهذا يكون المقام من الشك فى المحصل

وقد ظهر مما بيناه في المطلب الاول ان الحق هو الثانى اعنى كون الشك على تقديره فى المحصل وتوضيحه ان هذه الهمزة كما تكون مفتوحة فى استعمال الشرع نصاً وفتوى كذلك مفتوحة فى استعمال العرف نظماً و نثراً فنحن نعلم بان الله وضع بالفتح فليس له عدل فى الشرع و العرف كى يكون صورة اخرى لألله اكبر بل الصورة معلومة و انما الشك فى جواز تغييرها و صيرورتها بذلك لحناً بمعنى ان التلفظ مع الاشباع المولد للالف كـاف و محصل لها ام لا و لا مجرى لاستصحاب الصورة بعد انعدامها و حصول التغيير فيها وجدانها كى يرفع الشك المزبور كما ان ما يقال من ان الشك فى المحصل انما هو فى المفهوم المبين و انما الدوران فى المقام بين التعيين و التخيير غريب لما عرفت من تبين المفهوم و معلومية الصورة فهذا التفسير للشك فى المحصل عين ما قلنا و عرفناه به فالمرجع قاعدة الاشتغال المقتضية للزوم الاتيان بالمفتوحة دون الممدودة كما هو الشأن فى كلية موارد الشك فى المحصل و بعبارة اخرى تارة نشك فى ان كلمة : الله : لها وضعان بالفتح و المدّ و اخرى نشك فى ان الاستعمال بوجه واحد او بوجهين فهل : الله : لحن معفوٌّ ام لا فعلى الاول يكون من قبيل التعيين و التخيير و يجرى الاشتغال من تلك الجهة و على الثانى يكون من قبيل الشك فى المحصل و يجرى الاشتغال من هذه الجهة و هو الحق كما عرفت هذا كله فى همزة الله و أما بالنسبة الى الالف فى : لاه : من الله فربما يقال بان مدّه غلط لانه تغيير للصورة المعهودة من الله اكبر و الحق ان ذات الالف شىءٌ امتدادى و هو كيف مسموع امتدادى قابل للطول و القصر فان لم يصل طوله الى حد بشع شنيع عرفاً ماح للصورة فلما منع عن كثرة المد الى ذاك الحد لانه فرد كساير الافراد فليس بمبطل و كذا الامر فى جميع المدات فان المقدار اللازم معلوم الصّحّة و أمّا الزائد عليه فان لم يكن ماحياً فلما منع عنه اذ الواضع لم يضع الالف على فرد خاص اعنى ما هو بمقدار مد الف او الفين او ثلاثة الفات بل على الطبيعى فهو قابل للفردية الطويلة و الفردية القصيرة .

(و) الثانى من المسنونات الاربعة ان يأتى (بلفظ اكبر على وزن افعل) فلا يقول

أكبار : و الكلام فيه من حيث اشباع الراء و الباء هو الكلام فى الهمزة بلا تفاوت بينها من هذه الجهة (نعم) يمكن ان يقال بان زيادة الراء فى اكبر بالتشديد لا توجب البطلان و الاعادة لان الزائد واقع فى الطرف فهو غير مربوط بصيغة : اكبر : مضافاً الى انه زيادة حرف واحد فى الصلوة فيكون مشمول لاتعاد (لكن) الانصاف ان تشديد الراء الذى هو عين زيادة الحرف يوجب حصول التغيير فى الصيغة فيكون مبطلاً اذ لم يأت المصلى بالصيغة المأمور بها نعم لو كان ذلك سهواً او بسبق اللسان لم يكن به بأس لحدوث لاتعاد كما ان التفصيل فى مورد الاشباع بين توليد الالف وبين ما يشبهه به له وجه وجيه اذ به يفرق بين الاشباع و الامالة (و) الثالث (ان يسمع الامام من خلفه تلفظه بها) على المشهور بل عن المنتهى لانعرف فيه خلافاً و هو كاف للاستحباب العقلى للتسامح بل يدل عليه شرعاً اطلاق معتبر ابى بصير عن ابى عبد الله (ع) قال ينبغى للامام ان يسمع من خلفه كلما يقول و لا ينبغى من خلفه ان يسمعوا شيئاً مما يقول : فان ظاهر ينبغى هو الاستحباب و يمكن التمسك له بالمستفيضة المتقدمة الدالة على الجهر بوحدة و السر بماعداها من السبع الافتتاحية بعد قيام الاجماع على انها التحريم و دلاله صحيح الفضل بن شاذان المتقدم على ان تكبيرة الافتتاح واحدة فانها المناسبة مع الجهر دون اخواتها و ان قلنا سابقاً بامكان المناقشة فى هذه المناسبة و اما الاجهار فهو للاسماع بقريته داخلية هى المقام اى الايتام و قريته خارجية هى التلازم الغالبى بينهما و بعد ذلك فلامجال لملاحظة النسبة بين الدليلين حتى يقال بانها العموم من وجه فلا ترجيح (نعم) ربما يناقش فى بعض اخبار الاجهار كخبر حسن بن راشد الحاكى لفعل النبى (ص) و انه كان يجهر بوحدة و يسرستاً : باجمال الفعل فلا يفهم منه عموم الحكم للامام (لكنه) مدفوع اولاً باطلاق بعضها الآخر كصحيح الحلبي : و ان كنت اماماً فانه يجزيك ان تكبر واحدة تجهر فيها و تسرستاً : و خبر ابى بصير : غير انك اذا كنت اماماً لم تجهر الا بتكبيرة واحدة : اذ ظاهرهما كون وظيفة الامام هو الاسماع و ثانياً بان فعل النبى (ص) و ان كان مجمل لكن الظاهر ان

حكايته لبيان الحكم الشرعى العمومى فنقله باللفظ يصير ذا لسان ويمكن التمسك باطلاقه وهل يعم ذلك الحكم للمنفرد وجهان اقويهما الثانى اذ لم يدل عليه دليل عدا خبر الحسن بن راشد المتقدم بدعوى اطلاقه من جهة اجهار النبى (ص) بوحدة وعدم تقييد ذلك بكونه فى الجماعة وفيه انه ناظر الى اصل التشريع احتجاجاً على من انكر تشريع السبع مضافاً الى ان صلوته (ص) كانت بجماعة بل نقل فعله (ص) مجمل من هذه الجهة لانه نقل لتشريع السبع كما عرفت .

(و) المستحب الرابع (ان يرفع المصلى يديه بها) على المشهور نقلاً و تحصيلاً كما فى الجواهر وفى المعتبر نفى الخلاف فيه بين العلماء وفى المنتهى بين اهل العلم وعن جامع المقاصد بين علماء الاسلام وعن امالى الصدوق ان من دين الامامية الاقرار به ويدل عليه اخبار (١) كثيرة منها صحيح صفوان بن مهران الجمال قال رأيت ابا عبد الله (ع) اذا كبر فى الصلوة يرفع يديه حتى يكاد يبلغ اذنيه ومنها صحيح معاوية بن عمار قال رأيت ابا عبد الله (ع) حين افتتح الصلوة يرفع يديه اسفل من وجهه قليلاً ومنها صحيح عبد الله بن سنان قال رأيت ابا عبد الله (ع) يصلى يرفع يديه حيال وجهه حين استفتح ومنها صحيح الآخر عن ابي عبد الله (ع) فى قول الله عز وجل فصل لربك وانحر قال هو رفع يديك حذاء وجهك ومنها صحيح على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال قال على الامام ان يرفع يده فى الصلوة ليس على غيره ان يرفع يده فى الصلوة ورواه الحميرى فى قرب الاسناد (٢) وقال فى آخره ان يرفع يديه فى التكبير ومنها صحيح معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) فى وصية النبى (ص) قال و عليك برفع يديك فى الصلوة و تقلبيهما ومنها صحيح منصور بن حازم قال رأيت ابا عبد الله (ع) افتتح الصلوة فرفع يديه حيال وجهه

(١) الوسائل ، الباب ٩ ، من تكبيرة الاحرام .

(٢) الصفحة ٩٥ .

واستقبل القبلة ببطن كفيه ومنها صحيح اسماعيل بن جابر عن ابي عبد الله (ع) فى رسالة طويلة كتبها الى اصحابه الى ان قال دعوا رفع ايديكم فى الصلوة الا مرة واحدة حين يفتح الصلوة فان الناس قد شهر وكم بذلك والله المستعان ولا حول ولا قوة الا بالله ومنها صحيح الفضل بن شاذان عن الرضا (ع) قال انما ترفع اليدين بالتكبير لان رفع اليدين ضرب من الابتهاج والتبتل والتضرع فاحب الله عزوجل ان يكون العبد فى وقت ذكره له متبتلاً متضرعاً مبتهلاً ولان فى رفع اليدين احضار النية واقبال القلب على ما قال وقصد لان الفرض من الذكر الاستفتاح وكل سنة فانما تؤدى على جهة الفرض فلما ان كان فى الاستفتاح الذى هو الفرض رفع اليدين احب ان يؤدى السنة على جهة ما يؤدى الفرض الى غير ذلك مما سيمر عليك بعضها .

واستقصاء الكلام فى المقام يقع فى نواحي (الناحية الاولى) فى ان رفع اليدين واجب ام لا وقد ذهب المشهور الى الاستحباب بل ادعى عليه الاجماع كما تقدم واختار السيد المرتضى (قده) وجوبه فى جميع تكبيرات الصلوة مدعياً عليه الاجماع فى انتصاره المعد لمتفردات الشيعة قال وما انفردت به الامامية القول بوجوب رفع اليدين فى كل تكبيرات الصلوة لان اباحنيفة واصحابه والثورى لا يرون رفع اليدين بالتكبير الا فى الافتتاح للصلوة الى ان قال والحجة فيما ذهبنا اليه طريقة الاجماع وبراءة الذمة : هكذا فى نسختنا المخطوطة من الانتصار ولكن حكى مكان : لان : الا ان : وتبعه فى خصوص تكبيرة الاحرام من القدماء الكاتب ومن المتأخرين كاشف اللثام والمحدث الكاشانى فى المفاتيح وصاحب الحدائق (قدهم) لظواهر الاوامر الواردة كتاباً وسنة وحمل صاحب الجواهر (قده) كلام السيد على تأكد الاستحباب او مطلق الثبوت بقريظة الاجماع اذ لم يوافق احد من القدماء الا الكاتب ومن المتأخرين الا من عرفت واعتذر جماعه منهم المحقق القسى (قده) بان الوجوب عند القدماء يراد منه مطلق الثبوت لا ما اصطلح عليه المتأخرون ومنهم الوحيد البهبهاني (قده) فى حاشية المدارك حيث نقل عن الشيخ (ره) بان الوجوب

ضربان ضرب في تركه العقاب وضرب في تركه العتاب واستدل به على ان الوجوب عند القدماء اعم من الاستحباب وهذا الاعتذار جيد لكنه لا يناسب استدلال السيد (قده) بعد الاجماع بالبراءة لانه لا اشتغال في غير الواجب وكيف كان فما يمكن الاستدلال به للوجوب اخبار اربعة (الاول) صحيح الحلبي (١) عن ابي عبد الله (ع) قال اذا افتتحت الصلوة فارفع كفيك ثم ابسطهما بسطاً ثم كبر ثلاث تكبيرات ثم قل اللهم انت الملك الحق المبين (الحديث) وفيه ان ظهور الامر في الوجوب غير مراد في هذا الحديث لكونه مسوقاً للبيان المستحبات والظهور السياقي وان لم يكن حجة نوعاً لكنه في هذا الحديث حجة من جهة تراكم المستحبات فيه فهو قرينة مانعة عن انعقاد ظهور الامر بالرفع في الوجوب (الثاني) صحيح معاوية بن عمار المتقدم المشتمل على وصية النبي (ص) لعلي (ع) : عليك الخ : وفيه ان عليك : في نفسه وان كان ظاهراً في اشتغال الذمة وجوباً لكنه غير مراد في هذا الحديث بشهادة القرائن وهي كون غالب وصايا النبي (ص) لعلي (ع) استحبابية فتراكم المستحبات فيها يوجب عدم انعقاد ظهور لها في الوجوب فوزان : عليك : في هذا الحديث وزان قوله (ص) عليك بصلوة الليل .

(الثالث) صحيح ابن سنان المتقدم المفسر لقول الله عزوجل فصل لربك وانحر بقوله (ع) هو رفع يديك حداً وجهك : وفيه ان الآية قد فسرت بمعاني عديدها احدها ما ذكره فمن معانيها النحيرة والقيام الاعتدالي فيمكن ان يكون المعنى المفسر به الآية في صحيح ابن سنان من المعاني التأويلية للآية ومعها لا يمكن الاستدلال بهيئة الامر فيها على الوجوب واجاب عن ذلك في الحقائق بعدم المانع عن الاخذ بجميع المعاني لعدم استبعاد تعدد المعنى ويدفعه ان ذلك انما يجوز اذا كانت المعاني من قبيل مصاديق مختلفة لعام واحد او كان المعنى المفسر به الآية معنى مجازياً لا غير او كان على نحو عموم

(١) الوسائل ، الباب ٨ ، من تكبيرة الاحرام ، حديث ١ .

المجاز وأما إذا كان المعنى من قبيل المصاديق التي تكون مصداقيتها للعام بنحو من التنزيل والاعتبار فلا يجوز الاستدلال للوجوب بالهيئة والمعنى المذكور للنحر في الرواية من هذا القبيل فانه من المصاديق الخفية التي لا يعرفها العرف كنحر الشيطان او نحر النفس حال التكبير (نعم) للامام (ع) ان يحتج للحكم بواحد من المعاني الباطنية لكن في ذلك لا يؤخذ الحكم من المعنى الباطني بل من الامام (ع) لامما احتج به (ع) نظير الاستدلال لعدم مس الحائض القرآن بقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون مع ان ضمير : يمه : يرجع الى : كتاب مكنون : وهو من المعاني ولا يدل على النهي عن المس الظاهري الا بالمعنى الباطني المستفاد من حكم الامام (ع) واستدلاله ففي المقام لا يمكن استفادة المعنى الباطني من الآية لان القرآن ورد بلسان اهل المحاورة وهم لا يستفيدون الرفع من النحر (نعم) يمكن اخذ المصداق من الرواية بمعنى الاخذ بدلالة الخبر على ان النحر هو الرفع واخذ مطلق الرجحان من القرآن (والحاصل) ان تفسير القرآن على انحاء فمنها بيان الحكم والتمسك له بالآية فهذا حجة واجب الاتباع ومنها بيان الرفع ظهور الآية بمعنى بيان عدم كونه مراداً فهذا مقبول واجب الاتباع ومنها ببيان الموضوع وابقاء الظهور على حاله مع كونه خلاف المتفاهم عند اهل المحاورة فهذا من البواطن غير واجب الاتباع فبيان المأول دون جهة الحكم ليس بحجة مع امكان التحفظ على الظهور فان القرآن والتفسير واللغة وردت على النحيرة وربما يرد مقالة صاحب الحدائق بان الحكم مختص بالنبي (ص) ولا قاعدة تدل على الاشتراك لكن يدفعه ان الامام (ع) قد خاطب به ابن سنان فلو كان الحكم مختصاً به (ص) لم يكن للخطاب وجه .

(الرابع) صحيح زرارة (١) عن ابي جعفر (ع) قال اذا قمت في الصلوة فكبرت فارفع يديك ولا تجاوز بكفيك اذ نيك اي حيال خديك : و ظهور هذا الصحيح في الوجوب غير

(١) الوسائل ، الباب ١٠ ، من تكبير الاحرام ، حديث ٢ .

قابل للانكار و احتمال كون الامر بالرفع توطئة للنهي عن التجاوز بعيد لعدم المناقاة بين سوق الحديث لبيان كل من الحكمين استقلالاً لكنه محكوم باخبار آخر تدل على عدم الوجوب منها صحيح على بن جعفر المتقدم ان فيه : ليس على غيره ان يرفع يده فى الصلوة فان ظاهره عدم الوجوب والا لما نفى عن غير الامام و توهم ان مقتضى نفي رفع اليدين عن غير الامام عدم كونه مشروعا فى حقهم وهذا مخالف لضرورة المذهب مدفوع بان مفاد الخبر نفي العهدة عن غير الامام بالاضافة الى الامام لانفى التشريع عن غيره فالنفي حيثى فان قلت عليهذا لا يدل الخبر على نفي العهدة عن غير الامام مطلقاً لان النفي اضافى قلت لا موجب لرفع اليد عن اطلاق غيره فى الخبر فالحصر حقيقى لا اضافى و توهم ان المراد بالرفع كونه للقنوت مدفوع بان الظاهر من رفع اليدين ما هو المعهود بين الفريقين من رفعهما فى التكبير الافتتاحية مضافاً الى وجود : فى التكبير : فى خبر قرب الاسناد وقد عرفت ان قوله (ع) : ليس على غيره : ليس ناظراً الى المأمومين فقط لاطلاق : غيره : فحصر العهدة انما هو على الامام والمعنى ان التكبير على الامام فقط لاعلى غيره مأموماً كان ام منفرداً و ليس الحصر اضافياً حتى لا يشمل المنفرد و حينئذ يدور الامر بين حصر الروايات على تعدد مراتب الفضل فى الرفع بمعنى كون استحبابه على الامام أكد من غيره او تخصيص ظاهر صحيح زرارة بصحيح ابن جعفر والقول بوجوب الرفع على الامام فى تكبير الافتتاح فقط و من البديهي ان الاول اولى لان الثانى موجب للتخصيص الاكثر المستهجن كما هو واضح ومنها (١) صحيح زرارة قال قال ابو عبد الله (ع) رفعك يدك فى الصلوة زينتها : اذ الزينة لا تكون مقومة والخدشة فى السند بوجود عمرو بن شمر مدفوعة بوجود يونس الذى لا يروى الا عن ثقة ومنها ما رواه الطبرسى (قده) عن مقاتل بن حنان عن الاصمغ بن بناته عن امير المؤمنين (ع) قال لما نزلت هذه السورة (الكوثر) قال

(١) الوسائل ، الباب ٢ ، من الركوع .

النبي (ص) لجبرئيل (ع) ما هذه النحيرة التي امرنى بها ربي قال ليست بنحيرة ولكنه يأمرك اذا تحرمت للصلوة ان ترفع يديك اذا كبرت و اذا ركعت و اذا رفعت راسك ممن الركوع و اذا سجدت فانه صلوتنا و صلوة الملائكة فى السموات السبع و ان لكل شئ زينة و ان زينة الصلوة رفع الايدي عند كل تكبيرة : لكن الطبرسى حيث لم يذكر السند فهو ضعيف لا يعتمد عليه نعم لبعض طرق آخر مسند أوردته الشيخ (ره) فى أماليه لكن ليس فيه جملة : و ان لكل شئ زينة الخ : مضافاً الى ضعف سنده بالمجهول و المهمل و منها صحيح الفضل بن شاذان المتقدم المشتمل على تعليل رفع اليدين بالتكبير بالاستهال و التبتل و التضرع و احضار النية و اقبال القلب فاحب الله عزوجل ذلك للعبد فى وقت ذكره له فان هذا التعليل ينافى الوجوب فبذلك كله مضافاً الى قرائن أخر كقيام الشهرة بـلـ الاجماع على الاستحباب و ان خفاء الواجب عليهم محال عادة يرفع اليد عن ظهور صحيح زرارة فى وجوب الرفع و يحمل على الاستحباب نعم استدل فى الحدائق للوجوب علاوة عما تقدم بالاخبار الحاكية لفعل المعصوم (ع) كصاح صفوان و معاوية و ابن سنان و منصور المتقدمة لكنها لعدم اشتغالها على الامر غايتها نقل العمل العبادى لا يستفاد منها ازيد من الرجحان فلا يمكن الاستدلال بها للوجوب .

(الناحية الثانية) فى كيفية الرفع و فيها جهتان من البحث (الاولى) فى اقتران الرفع بالتكبيرة و انه مطلوب فى محل التكبيرة سواء قبلها او حينها او بعدها ام قيد لها ام الاعم منهما بمعنى تعدد المطلوب من حيث جميع تلك الاقسام ثم الاقتران المطلوب إما منحصراً او على نحو احدى مراتب المطلوب هل هو لطبيعى الرفع كما قد يقال او على نحو الابتداء بالابتداء و الانتهاء بالانتهاء كما عليه المشهور (فنقول) و من الله الاستعانة ان الاخبار من هذه الجهة على طوائف منها ما يدل على مطلوبة الرفع كصحيح الفضل بن شاذان المتقدم من حيث التعليل لانه علل الرفع بانه ابتهاج فهو مطلوب بنفسه و بأنه سبب لاحضار النية و اقبال القلب فهو مطلوب تمهيداً لذلك و صحيح زرارة المتقدم الدال

على ان رفع اليدين فى الصلوة زينة وصحيح ابن مسكان (١) عن ابي عبد الله (ع) قال فى الرجل يرفع يده كلما هوى للركوع والسجود وكلما رفع رأسه من ركوع او سجود قال هى العبودية وما عن الشهيد (ره) فى الذكرى قال روى الحسين بن سعيد فى كتابه عن علي (ع) باسناده رفع اليدين فى التكبير هو العبودية ومنها ما يدل على مطلوبة الرفع قبل التكبير كصحيح الحلبي المتقدم : اذا افتتحت الصلوة فارفع كفيك ثم ابسطهما بسطاً ثم كبير : (الحديث) ومنها ما يدل على مطلوبة الرفع بعد التكبير كصحيح زرارة المتقدم : اذا اقامت الصلوة فكبرت فارفع يديك : (الحديث) لظهور ثم والفاء فى الترتيب فدعوى عدم ظهورهما لاستعمالهما فى مطلق الجمع مدفوعة بانه خلاف ظهورهما الطبيعى فلا يصار اليه الا بالقرينة ومنها ما يدل على المطلوب الحينى اعنى مقارنة الرفع مع التكبير كصحيح ابن سنان المتقدم : يرفع يديه حيال وجهه حين استفتح وصحيح الفضل بن شاذان المتقدم : انما ترفع اليدين بالتكبير : (الحديث) وصحيح معاوية بن عمار المتقدم : حين افتتح الصلوة يرفع يديه : وهذه الطائفة ناصّة فى مطلوبة المقارنة وما عداها ظاهرة فى مطلوبة مطلق الرفع او التقديم والتأخير فتحكيم النص على الظاهر والجمع بين هذه الطوائف يكون المطلوب اقتران الرفع مع التكبير إما على نحو القيدية او الاستقلال بلا موجب بعد امكان التحفظ على ظاهر كل والجمع بينها بتعدد مراتب المطلوبة فى الرفع من حيث الطبيعى والاقتران والتقديم والتأخير غاية الامران المقارنة افضل (ثم) ان رفع اليدين كما سيأتى فى الجهة الثانية مطلوب الى حذاء الاذن فهو فعل استمرارى فاذا تحقق الرفع الاستمرارى حين الافتتاح والتكبير كما هو مدلول الطائفة الاخيرة كان التكبير والافتتاح مقارناً مع الرفع الاستمرارى فطبعاً يكون ابتداءً التكبير بابتداء الرفع وانتهائه بانتهائه بل هذا المعنى يستفاد من صحيح زرارة المتقدم : ترفع يديك فى افتتاح الصلوة

قبالة وجهك : ان مقتضى جعل افتتاح الصلوة طرفاً للرفع استمرار الرفع المصدرى من مبدء تحققة الى منتهى قبالة وجهك حال التكبير وهذا معنى الابتداء بالابتداء والانتهاء بالانتهاء الذى عليه المشهور وكذا يستفاد من صحيح صفوان بن مهران الجمال قال رأيت ابا عبد الله (ع) اذا كبر فى الصلوة يرفع يديه حتى كاد تبلغ اذنيه : لو جعلنا الشرط طرفاً للجزء لكنه خلاف الظاهر وكيف كان فمذهب المشهور فى كيفية الاقتران هو المستفاد من جملة من الاخبار .

(الثانية) فى مقدار الرفع وقد حدده جماعة كالمصنف (قده) بكونه (الى حذإذنيه) وفسره فى الجواهر بشحمتى الاذنين مستدلاً بان شحمة الاذن اول الغاية فيصدق الرفع الى الاذنين بالوصول اليها وبما فى المعتمد من نسبة ذلك الى الرواية وبما فى فقه الرضا من النص على ذلك وبالنهى عن مجاوزة الاذنين فى النصوص لصدقه مع محاذاة الشحمتين ويدفع الاول ان ذلك احد مصاديق الرفع الى الاذنين وأما انحصاره فيه فلا والثانى انه لا يثبت متناً معتبراً والثالث عدم حجيته والاخير ان الظاهر منه عدم مجاوزة مجموع الاذنين (والتحقيق) ان الاخبار من جهة مقدار الرفع مختلفة فى صحيح معاوية بن عمار يرفع يديه اسفل من وجهه قليلاً وفى صحيح ابن سنان يرفع يديه حيال وجهه وفى صحيحه الآخر رفع يديك حذاء وجهك وفى صحيح منصور بن حازم يرفع يديه حيال وجهه وفى صحيح صفوان بن مهران يرفع يديه حتى كاد تبلغ اذنيه وفى صحيح زرارة ترفع يديك فى افتتاح الصلوة قبالة وجهك ولا ترفعهما كل ذلك وفى صحيحه الآخر فارفع يديك ولا تجاوز بكفيك اذنيك اى حيال خديك : فربما يقال كما فى الجواهر بان المطلق والمقيد فى المقام بعد معلومية عدم ارادة مطلق الرفع يكون المقيد قرينه على رجوع المقيدات الى جامع وبياناً لذلك الجامع معاً وحيث عرفت ان شحمة الاذن اول الغاية والمقيدات متقاربة فذلك هو الجامع الذى ترجع اليه المقيدات ويدفعه ان رجوع المقيدات الى جامع وان كان ممكناً ثبوتاً لكن لا بد له من دليل اثباتاً يكشف عن كون ذلك مراد المتكلم

كى يجوز الاخذ به فى عالم استظهار الحكم الشرعى من الادلة و مجرد امكان الارجاع ثبوتاً لا يكفى لذلك فوجود المقيد بنفسه لا يصلح قرينه على الارجاع فضلاً عن كونه بياناً للجامع بعد امكان كونه على نحو تعدد مراتب المطلوبة (وبالجملة) فحمل المطلق على المقيد وان كان ممكناً ثبوتاً فى المستحبات وغيرها لكنه موقوف على بيانية المقيد للمراد من المطلق اثباتاً بان يكون دليل القيد ناظراً الى دليل المطلق معيّنًا لمصّبه و المقيد انما يكون مرجعاً بعد الحمل فلا يكون بنفسه معيّنًا لمصّب المطلق وعلیهذا يمكن التحفظ على ظهور كل واحد من المقيدات فى كونه مطلوباً بنفسه و الجمع بين الجميع بتعدد مراتب المطلوبة كما عليه تسالم الاصحاب فى باب المستحبات و حيث لا ظهور لشيء من المقيدات فى المقام فى البيانية ليكون مرجعاً للجميع فناخذ بظهور كل منها و نجمع بينها بتعدد مراتب المطلوبة فى رفع اليدين من اسفل الوجه الى حيال الخدين الذى هو ملازم مع حذاء الاذنين (نعم) ربما يقال كما يظهر من جماعة بحمل المطلق على المقيد و بيانية المقيد فى الواجبات لجهة من الجهات و ان كان مقتضى القاعدة الاولية عدم الحمل قال فى مصباح الفقيه : اذ الداعى للحمل كون المقيد بظاهره بياناً لما اريد من الاطلاق بعد فرض وحدة التكليف كما هو شرط الحمل و هذا انما هو فيما اذا كان التكليف الزامياً كما لو ورد مثلاً انه يجب على من افطرت رقبة و ورد ان افطرت فاعتق رقبة مؤمنة فانه متى تعين الاتيان بالمقيد فى مقام الخروج عن عهدة هذا التكليف اعنى كفارة الافطار كما هو مقتضى ظاهر الامر بالمقيد امتنع الاجتزاء باى فرد يكون من افراد المطلق الخ : انتهى (اقول) ما قيل او يمكن ان يقال فى وجه حمل المطلق على المقيد فى الواجبات امور خمسة يستفاد كثير منها من هذه العبارة (احدها) وحدة السبب المذكور فى لسان الدليل نظير ان افطرت فاعتق رقبة و ان افطرت فاعتق رقبة مؤمنة فان الظاهر من مثلها سببية الافطار لوجوب كل من المطلق كعتق رقبة و المقيد كعتق رقبة مؤمنة فاتحاد السبب يكشف عن اتحاد المسبب و حيث ان دائرة المقيد اضيق من المطلق فطبعاً يكون بياناً للمراد من

المطلق اذ لا يعقل ان يكون الشيء سبباً للمطلق على وجه الاطلاق و للمقيد بما هو —
 ذوالخصوصية فلاجرم يكون سبباً للمقيد لا للمطلق و هذا معنى حمل المطلق على المقيد فى
 ذوات الاسباب و هذا الوجه يظهر من المثال المذكور فى كلامه (و فيه) ان ذلك لا ينتج
 كبرى حمل المطلق على المقيد فى الواجبات اذ كثيراً ما لا يعلم وحدة السبب فلا يكون المقيد
 فى مثله بياناً للمطلق اذ المفروض عدم كاشف عن وحدة الملاك و لظهور للمقيد فى نفسه
 فى ذلك و الا لم يفرق بين الواجبات و المستحبات (ثانيها) وحدة التكليف كما فى الصلوة
 فاننا نعلم انه لا يجب على كل مكلف فى كل يوم الا صلوة واحدة للظهور مثلاً و هكذا فى ساير
 الواجبات كالصوم و الحج و غيرهما فالتكليف فيها واحد و ليس من قبيل حكيم لموضوعين
 و طبعاً يكون دليل المقيد ناظراً الى تقييد المطلق و هذا الوجه يظهر من قوله بعد فرض
 وحدة التكليف (و فيه) ان ذلك انما يتم لو لم يمكن تعدد مراتب المطلوبية فى
 الواجبات ثبوتاً و حيث يمكن ذلك فيمكن التحفظ على ظهور التكليف فى دليل المقيد بكونه
 من مراتب مطلوب واحد كما يمكن تعدد المراتب فى ملاك ذاك المطلوب و معه لا يصلح
 دليل المقيد بنفسه بياناً للمراد من المطلق (نعم) قد يقرر هذا الوجه بنحو آخر كما فى
 تعليقه المحقق الاصفهاني (قد هـ) على كفاية الاصول حاصله ان الواحد بما هو واحد
 لا يعقل ان يتعلق به بعثان مستقلان فلا يعقل تعلق البعث بالمطلق بما هو مطلق مستقلاً
 فى دليله تارة و بما هو مستقلاً فى دليل المقيد أخرى و لا يمكن ان يكون دليل المقيد ناظراً
 الى الواجب التخييري لعدم المغايرة بين المطلق و المقيد فلا بد من جعل المقيد بياناً
 للمطلق حتى يكون البعث فيه ارشاداً الى القيدية ليس الا و لعل هذا التقريب يظهر من
 قول صاحب مصباح الفقيه (قد هـ) او وجوباً تخييرياً الخ (و فيه) ان وجود القيد للمطلق
 من قبيل الفصل للجنس حيث لا يمكن انفكاكه عنه لا فى الوجود الخارجى اذ لا استقلال
 لوجود الايمان مالم يوجد فى الرقبة فهو وجود فى الموضوع ولا فى التلفظ بان يقال اعتق
 ايماناً فالطلب المتعلق بالمطلق فى ضمن المقيد انما هو توطئة لطلب القيد و معه يمكن

التحفظ على ظهوره في الالزام على نحو تعدد مراتب المطلوبة فالمطلق مطلوب بما هو مطلق والمقيد مطلوب بما هو حاوٍ للقيد وهذا اهون من التصرف في ظاهر دليل المقيد بالغاء الطلب فيه عن الاستقلال رأساً وجعله ارشادياً ناظراً الى بيان المراد من المطلق (ثالثها) كون متعلق الامر صرف الوجود بمعنى طارد العدم كما هو مسلك بعض الاساطين فـلو اخذنا بالمطلق فلنازمه تحقق الواجب باول الوجود واهمال دليل المقيد رأساً فلو كان هو الواجب واقعاً لم يمثل بعد اصلاً بخلاف ما اذا اخذنا بدليل المقيد وحملنا عليه المطلق فقد اخذنا بكل الدليلين وتحقق الواجب باول الوجود الذي هو المقيد وهذا الوجه يظهر من قوله باى فرد يكون من افراد المطلق (وفيه) بعد الغرض عما في ذلك المسلك من كون متعلق الامر صرف الوجود بل المتعلق هو الطبيعي على ما بيناه في محله انه بناءً على تعدد مراتب المطلوبة قد اخذ بحصة من المقيد وامتثلها لدى الاخذ بالمطلق غاية الامر عصيان المقيد لا اهماله فاللزام في حمل المطلق على المقيد اثبات نظر دليل المقيد الى المطلق و الا فمجرد كون متعلق الامر صرف الوجود لا يكفي لذلك (رابعها) كون التكليف في الواجبات الزامياً غير مرخوس في تركه بخلاف المندوبات فنفس الرخصة في الترك فيها كافية لعدم حمل المطلق على المقيد و أما في الواجبات فحيث ان المكلف ملزم على الامتثال فلا يجوز له الاكتفاء بالمطلق بل يجب عليه الاتيان بالمقيد وهذا يكشف عن بيانية المقيد للمطلق وهذا الوجه يظهر من قوله وهذا انما هو فيما اذا كان التكليف الزامياً (وفيه) ان الالزام في المقيد باق غاية الامر عصيانه لا اهماله لا مكان التحفظ على الالزام في ناحية المقيد بكونه من مراتب مطلوب واحد (خامسها) التمسك بذيل فهم العرف وانه يرى دليل المقيد كاشفاً عن المراد الجدى من المطلق غاية الامر ثبت من الخارج خلاف ذلك في المستغبات للقرائن الدالة على تعدد مراتب المطلوبة فيها وهذا الوجه لا يستفاد من كلام صاحب مصباح الفقيه (قده) (وفيه) ان الادلة الدالة على تعدد مراتب المطلوبة في الواجبات كثيرة كادلة الاعذار و لاتعاد وغيرهما مما دل على وجود

مراتب تنزلية بل تنزلية للواجبات فصوله القادر المختار الكاملة الجامعة لجميع الاجزاء
والشرائط مطلوبة و صلوة الغرقى و المهديم عليهم التى هى عبارة عن تكبيرات فقط مطلوبة
و بينهما مراتب متوسطة (فتلخص) ان التحفظ على ظواهر المقيدات و الجمع بينها
بالحمل على تعدد مراتب المطلوبة ممكن فى الواجبات و المستحبات معاً ما لم يثبت نظر
المقيد الى بيان المراد من المطلق بالفرق بينهما من هذه الجهة (نعم) المتيقن من
تعدد مراتب المطلوبة فى الواجبات بمعونة الاجماع غير ضرورة العمد لبطلان العمل
الناقص عمداً بالاجماع و عدم تحقق الاطاعة بالحصة معه و (عليهذا) فمقتضى الجمع بين
اخبار الباب تعدد مراتب المطلوبة فى مقدار الرفع من اسفل من الوجه الى حبال الخدين
(الناحية الثالثة) فى التنبيه على امور (الاول) ان استحباب الرفع هل يخص اليدين
ام يعم اليد الواحدة ربما يقال بالثانى كما فى العروة و استدلاله بامور منها ان التثنية
بمنزلة العام الاصولى المنحل الى الافراد فرفع اليدين فى الاخبار يشمل باطلاقه رفع يد
واحدة و رده فى الجواهر بان الهيئة مأخوذة فى التثنية فلا يجوز الغائبها و التحقيق ان رفع
اليدين حيث نسب الى فاعل واحد فلا ظهور له فى الاطلاق من جهه يد واحدة و بعبارة
اخرى ليست التثنية بمنزلة الجمع فى الانحلال الا ان يثبت العموم من الخارج بمعونة كشف
الملاك من ناحية التعليقات مثلاً و لذا يكون من الامور نفس التعليقات كما فى صحيح الفضل
بن شاذان: لان رفع اليدين ضرب من الابتهاال و التبتل و التضرع: و ما فيه: و لان فى رفع
اليدين احضار النية و اقبال القلب على ما قال و قصد: و ما فى صحيح زرارة: رفع السيدين
فى الصلوة زينة: و ما فى صحيح ابن مسكان: هى العبودية: و فيه ان التعليل انما يصلح
للتعميم فيما اذا امكن جعله كبرى مستقلة نظير لا تشرب الخمر لانه مسكر اذا يمكن جعل
الكبرى لا تشرب المسكر و لا يمكن ذلك فى ملاكات الوظائف التعبدية اذ هى بنفسها مجعولة
فملاكاتهما علل لجعلها المولى فلا يمكن جعل التعليل علة لجعل المصدق للوظيفة
التعبدية من قبل غير المولى و بعبارة واضحة الوظائف التعبدية طراً مخترعات شرعية فاذا

بين الشارع لها ملاكات فهي علل لتشريعها المولوى لا انها بنفسها عناوين تعبدية او
 مشرعة للوظائف التعبدية فلا يمكن التعدى عن المعلل الى مصداق آخر وان شئت فسقايس
 المقام بالعرفيات فيما اذا جعل السلطان مثلاً مصداقاً خاصاً للتعظيم فى حضوره وعلله
 بعلته فهل يتعدى العرف عن ذلك المصداق الى كل ما يحصل به تلك العلة ومنها صحيح
 على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال قال على الامام ان يرفع يده فى الصلوة
 ليس على غيره ان يرفع يده فى الصلوة : بدعوى ان اليد جنس تشمل باطلاقها الواحدة و
 فيه ان الخبر مسوق لاثبات الرفع على الامام و نفيه عن غيره و ليس مسوقاً لبيان اصل
 استحباب الرفع كى يمكن الاخذ باطلاقه (وبالجملة) لم يدل دليل على عموم استحباب
 الرفع ليد واحدة فالحق وفاقاً للمشهور اختصاصه باليدين و الاحسن الاتيان برفع يـ
 واحدة لو اختاره رجاءاً .

(الثانى) المشهور كراهة رفع اليدين فوق الاذنين و استدلالها بامور منها المرسل
 المروى عن المعتبر و المنتهى عن على (ع) ان النبى (ص) مر برجل صلى و قد رفع يديه
 فوق رأسه فقال ما لى ارى قوما يرفعون ايديهم فوق رؤسهم كأنها اذان خيل شمس : (معرب
 جموش) و بمضمونه روى من طرق العامة عن نهاية ابن الأثير فى مادة شين بتفاوت يسير و
 منها قوله (ع) فى صحيح زرارة : ولا تجاوز بكفك اذنيك : و منها قوله (ع) فى معتبر ابى
 بصير : فلا تجاوز اذنيك و لا ترفع يديك بالدعاء فى المكتوبة : اذ الظاهر من النهى و ان
 كان هو الحرمة لكن لوروده فى المستحب يحمل على الحزاة (ولكن) يمكن الخدشة فى
 الكراهة ثبوتاً و اثباتاً أما الاول فبان الكراهة فى العبادة و ان صححناها فى محلها الا ان
 ذلك بالنسبة الى ما يكون دخيلاً فى العبادة جزءاً او شرطاً لا ما يكون خارجاً عنها كرفع اليد
 فوق الاذن فى المقام الا ان يقال بان الكراهة فى العبادة تعم الخصوصيات المكتنفة بها
 كما فى الصلوة فى معاطن الابل و مسانحن فيه من هذا القبيل لان الرفع فعل استمرارى
 امتدادى و فردية الفرد فى الامتدادى انما هى بالفصل العدمى فمال ينقطع يعد فرداً

واحداً فالرفع الى مافوق الاذنين احد مصاديق الرفع و الى حذائهما مصداق آخر والى اسفل من ذلك مصداق ثالث و هكذا فيمكن القول بالكراهة بل عليها يمكن ان يقال ان التجاوز عن الاذنين مكروه مع تسليم لزوم كون المكروه جزءاً او شرطاً الا ان الالتزام به بلا موجب و أمّا الثاني فلان المرسل ضعيف سنداً و هو واضح و دلالة لعدم العلم بارادة الرفع في التكبير و لا يمكن تنميته بالتسامح لعدم اثباته الحكم الشرعي و على فرضه فهو مخصوص بالمستحبات و لا يتأتى في المكروهات و النهى عن التجاوز في الخبرين يمكن ان يكون ناظراً الى تحديد الرفع المستحب و انه ما لم يتجاوز الاذنين كما يرشد اليه التعبير باسفل من وجهه قليلاً في صحيح معاوية بن عمار و بلاترفعهما كل ذلك في صحيح زرارة يعني لا ترفع يديك في عالم امثال الرفع المحدود شرعاً اكثر من ذلك الذي وصفت لك و هو قبالة وجهك فهذان التعبيران في مقام تحديد الرفع المستحب حاكمان على ظهور النهى عن المجاوزة في الخبرين في وجود حجازة في الرفع فوق الاذنين نعم يمكن ان يقال بان تراكم الاخبار المذكورة منضماً الى تسالم الاصحاب على الكراهة كاف لاثبات ذلك فتأمل .

(الثالث) يستحب استقبال القبلة بباطن الكفين حال رفع اليدين للتكبير لما في

صحيح ابن حازم : و استقبال القبلة بباطن كفيه : .

(الرابع) المشهور استحباب ضم الاصابع حال رفع اليدين بالتكبير و استدلاله بامور

منها ما في صحيح حماد الطويل الوارد لتعليم آداب الصلوة و سننها من قوله : فارسل يديه جميعاً على فخذه قد ضم اصابعه الى ان قال و قال بخشوع الله اكبر : اذ الظاهران ضم الاصابع توطئة لرفع اليدين و حيث ان الامام (ع) في الصحيح بصدد تسليم خصوصيات الصلوة و آدابها فلا يمكن حمل ذلك على فعل عادي و من هنا يعلم ان عدم ذكر رفع اليدين فيه انما هو لنسيان حماد و الا فكيف يمكن خلو مثل هذه الصلوة التعليمية عن اول آداب الصلوة الذي هو رفع اليدين (وفيه) ان غاية ما يدل عليه هذا الصحيح ضم

الاصابع حال ارسال اليدين على الفخذين واما استمراره الى حال رفعهما فلا فهو و ان
امكن ثبوتاً لكن لا ظهور للصحيح فيه اثباتاً و توهم استحباب الضم الى حال الرفع مدفوع
موضوعاً بكونه فى مورد الشك فى المقتضى الذى قلنا فى الاصول بعدم حجيته و محمولاً بعدم
اثباته الاستحباب الشرعى و منها ما روى عن اصل زيد النرسى انه رأى ابا الحسن الاول (ع)
اذا كبر فى الصلوة الزق اصابع يديه الابهام و السبابة و الوسطى و التليها و فرج بينها
و بين الخنصر : بناءً على مسلك المحقق المتتبع الشيخ الشريعة الاصفهاني (قد ه) من ان
توافق كثير مما فى اصل زيد النرسى الذى بايدنا مع ما نقل عنه فى الكافى و التهذيب
يكشف عن اشتهاى هذا الاصل لدى القدماء و اعتمادهم عليه فيكون حجة لكنك عرفت فى
مبحث العصير العنبى من الطهارة و بعض مباحث الصلوة ان ذلك مجرد حدس لا يوجب
الاطمينان بصدور كل ما يوجد فى هذا الاصل الذى بايدنا غير الموجود فى الكتب المعتمدة
اذ لا ملازمة بين التوافق المزبور مع كون ما بايدنا عين ذلك الاصل الذى كان لدى القدماء
فالسند ضعيف مضافاً الى اشتمال الخبر على التفريق بين الخنصر وغيرها مع انه لم يقل به
الاصحاب .

(الخامس) المشهور بين الفقهاء بل نفى الشيخ (قد ه) فى الخلاف عنه الخلاف عدم
استحباب التكبير بعد الركوع قبل سمع الله لمن حمده و كفى لذلك اصالة عدم الجعل بعد
عدم دليل يدل عليه بل الاطلاق المقامى للاخبار الواردة لتعداد تكبيرات الصلوة حيث
لم يعد فيها هذه التكبيرة ينفى استحبابها و ربما يستدل لاستحبابها بامور منها ما عن
مجمع البيان عن مقاتل بن حنان فى تفسير النخيرة : ولكنه يأمرك اذا تحرمت للصلوة ان ترفع
يديك اذا كبرت و اذا ركعت و اذا رفعت رأسك من الركوع و اذا سجدت : بدعوى عطف
اذا ركعت و اذا رفعت رأسك من الركوع على اذا تحرمت يعنى و اذا ركعت و رفعت رأسك
من الركوع ان ترفع يديك اذا كبرت و هو مطلق غير مقيد بما بعد سمع الله لمن حمده
فلا ينافى ذلك ما دل على استحباب التكبير بعده لا مكان الجمع بين المفادين و فيه

مضافاً الى ضعف السند أن عطف الشرطية على الشرطية الاولى خلاف الظاهر بل الظاهر عطفها على اذا كبرت فيكون ناظراً الى رفع اليدين بعد رفع الرأس من الركوع ساكتاً عن استحباب التكبير (حينئذ) نعم لو كان الظاهر عطفها على الشرطية الاولى وصح السند لكان مقتضى الجمع بين الدليلين استحباب التكبير قبل سمع الله لمن حمده وبعده لما عرفت سابقاً من عدم موجب لحمل المطلق على المقيد لا سيما في المستحبات ما لم يحرز ببيان المقيد للمراد من المطلق ومنها ما عن الحميري في احتجاج البحار عن القائم (ع) من قوله : اذا انتقل من حالة الى أخرى فعليه التكبير : اذ من الحالات حالة الانتقال من الركوع قبل سمع الله لمن حمده وفيه مضافاً الى ضعف السند لما اشرنا اليه في بعض المباحث السالفة من عدم ثبوت طريق معتبر لمسائل على بن جعفر المروية في غير قـرب الاسناد والتهذيب ان الاخذ باطلاق الخبر غير ممكن لاستلزامه التخصيص الاكثر المستهجن اذ لا تكبير في كل انتقال صلوتي ومنها ما روى العامة عن ابي هريرة انه صلى وكبر عند كل خفض ورفع ثم قال اني لاشبهكم صلوة برسول الله (ص) وعن عمران بن حصين من انه صلى خلف على (ع) وهو يكبر عند كل رفع وخفض ثم اخذ بيده بعد الفراغ وقال ذكرني هذا صلوة رسول الله (ص) : وفيه عدم حجية الخبرين لدينا ومنها صحيحا ابني عمار ومسكان ففي الاول قال رأيت ابا عبد الله (ع) يرفع يديه اذا ركع واذا رفع رأسه من الركوع واذا سجد واذا رفع رأسه عن السجود واذا أراد أن يسجد الثانية : وفي الثاني عن ابي عبد الله (ع) قال في الرجل يرفع يده كلما اهوى للركوع والسجود وكلما رفع رأسه من ركوع او سجود قال هي العبودية : وفيه عدم المنافاة بينهما وبين كون التكبير بعد سمع الله كما دل عليه بعض الاخبار لكنه خلاف مسلكنا الصانع من عدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات اذا لم يكن لدليل القيد نظر الى دليل المطلق فمقتضاه الجمع بينهما بتعدد مراتب المطلوبة قبل سمع الله وبعده الا ان ذلك خلاف السيرة المستمرة على التكبير بعده لاقبله والالتزام بترك المستحب من جميع المسلمين بعيد

فى الغاية .

(السادس) لا يختص استحباب رفع اليدين بتكبيرة الاحرام بل يعم جميع تكبيرات الصلوة قبل الركوع و السجود وبعدهما لنص صحيحى ابى عمار و مسكان المتقدمين آنفاً بذلك و عدم ذكر ما بعد السجود الثانى فى الاول لا يضر بعد شمول اطلاق الثانى له و كون باب المستحبات كما عرفت باب تعدد مراتب المطلوبة بلاموجب لحمل المطلق على المقيد فيها كالواجبات ما لم يثبت نظر المقيد الى المطلق .

الواجب (الثالث) من افعال الصلوة (القيام) بالضرورة من الدين فى الجملة على اختلاف فى انه جزء او شرط (و) انه هل (هو ركن مع القدرة) مطلقاً (فمن اخل به) زيادة او نقصاناً (عمداً او سهواً بطلت صلوته) ام فى الجملة فلا تبطل الا بالنقصان مطلقاً و قد استدل على اصل اعتباره بالكتاب و السنة و الاجماع و قبل الخوض فى ذلك لا بد من ذكر احتمالات كيفية اعتباره و هى خمسة احدها ان يكون جزءاً مستقلاً للصلوة فى عرض ساير الاجزاء كالفاتحة بالنسبة الى السورة و لازمه صحة الصلوة اذا نوى و كبر و قام ثم قعد و أتى بسائر الاجزاء قاعداً و لم يقل بهذا الاحتمال احد من الاصحاب و لم يدل عليه دليل ثانيها ان يكون جزءاً مقارناً لسائر الاجزاء و يكتسب لون الوجوب من الجزء الوجوبى و الاستحباب من أجزء الاستحبابى و الركنية من التكبيرة و الركوع ذهب اليه الشهيد (ره) و لازم ذلك عدم جزئية القيام للاكوان المتخللة فمن قال بان هدم القيام يبطل الصلوة فلا بد عليه من دليل خاص ان لم يثبت حسب الفرض وجوب القيام مطلقاً فى الصلوة حتى يستند البطلان الى فقدان الصلوة للقيام الواجب ثالثها ان يكون جزءاً مستمراً حيثما اعتبر من اول التكبيرة الى آخر التسليمة و لعله ظاهر مشهور القداماء و لازمه وجوب القيام فى القنوت و جزئيته فى الاكوان المتخللة رابعها ان يكون شرطاً للاجزاء مع اكتساب و وصف الركنية من الاركان كالتكبيرة و الركوع خامسها ان يكون فيه ملاك النفسية و الغيرية معاً نظير مناسك الحج ان كل منسك عبادة مستقلة فله ملاك نفسى و مجموع المناسك عبادة

واحدة فلكل دخل في ملاك الآخر بهذا اللحاظ فالقيام جزء في نفسه وله دخل في ملاك ما يقارنه من الاجزاء و بهذا اللحاظ يتصف بالركنية وغيرها (اذا عرفت ذلك) فقد استدل لاعتبار القيام بالادلة اللفظية واللبية وحيث ان الاجماع محتمل المدركية فالعمدة هي اللفظية (فمنها) قوله تعالى الذين يذكرون الله قياماً و قعوداً و على جنوبهم (وفيه) ان الآية في نفسها مجملة لا ظهور لها في اعتبار القيام في الصلوة فضلاً عن نحو الاعتبار من الجزئية والشرطية والركنية وغيرها كيف وقد ورد في تفسيرها انها نزلت في شأن على و فاطمة الزهراء سلام الله عليهما لمدامتهما على ذكر الله حتى حال النوم على جنوبهما نعم قد طبق الذكر في الادلة على الصلوة كما في قوله تعالى اقم الصلوة لذكرى و قوله تعالى اذا نودى للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله : لكنه لا يوجب ظهور اطلاقه في خصوص الصلوة كما في آية نعم بعد ما ورد في مصحح ابن ابي حمزة الآتي في تفسيرها بالقيام الصلوتي يكون بالشرط أقرب لان الحال وصف فهو قيد فالقيام حيث وقع في الآية حالاً للمصلي يدل على كونه قيداً خارجاً عن حقيقة الصلوة و ان ما يسمى بالصلوة يتحقق بدون القيام و عليه فليس بجزء و لاركن (ومنها) مصحح ابن ابي حمزة (١) عن ابي جعفر (ع) في قول الله عزوجل الذين يذكرون الله قياماً و قعوداً و على جنوبهم قال الصحيح يصلى قائماً : و قعوداً : المريض يصلى جالساً : و على جنوبهم : الذي يكون اضعف من المريض الذي يصلى جالساً : و هذا الخبر يدل على اصل الاعتبار دون الجزئية والركنية لو لم نقل بظهوره في الشرطية و عدم الركنية بتقريب تقدم في الآية فان ملابسات الفعل كالزمان و المكان أولاً و بالذات ملابسات للفاعل و ثانياً و بالعرض ملابسات للفعل فضلاً عن الحال التي هي من ملابسات نفس الفاعل حتى في الجملة كما في الآية و الخبر فظهورهما في خروج القيام عن حقيقة الصلوة عليهما مما لا ينبغي الارتياح فيه ولو ابيت فلا أقل من اجمالهما

(١) الوسائل ، الباب ١ ، من القيام ، حديث ١ .

من جهة نحو اعتباره و هل الآيه بعد تبين المراد منها بسبب الرواية حجة بنفسها او الحجة هي الرواية خلاف بين الاصحاب و الحق انه لو اريد نفي الحجية عن الآيه مطلقاً حتى بعد ورود الرواية فهو ممنوع ضرورة امكان كشف حجة عن حجة أخرى و لو اريد اثبات الحجية لها بالاستقلال فهو ممنوع ضرورة عدم ظهور الآيه في نفسها في ذلك عرفاً (ومنها) صحيح زارة (١) قال قال ابو جعفر (ع) في حديث و قم منتصباً فان رسول الله (ص) قال من لم يقم صلبه فلا صلوة له : و الاستدلال بهذا الصحيح تارة من جهة الامر بالقيام و عليه يدل على اصل الاعتبار دون الجزئية فضلاً عن الركنية و أخرى من جهة التعليل بدعوى ظهوره لاء نفي الجنس في نفي الحقيقة فظاهر التعليل نفي مهية الصلوة بدون القيام و مقتضاه كونه من علل قوام الصلوة لا قيماً خارجاً عن حقيقتها و لاجزءاً مطلقاً بل على نحو الركنية و انت خبير بان ورود خلاف ما ذكر في الشرعيات و العرفيات كثير و لا اقل في المهيات التي يعلم من الخارج صدقها مع فقدان متلو : إلا : بل قد استعمل لاء نفي الجنس في نفي الكمال نظير لصلوة لجار المسجد الا في المسجد و أما استعمال هذه الجملة في الشرط نظير لصلوة الا بظهور و لصلوة الا الى القبلة و غير ذلك فكثير جداً فالمتيقن منها في هذا النحو من الاستعمال اصل اعتبار ذلك الشيء في المهية كالقيام للصلوة أما نحو اعتباره شرطاً ام جزءاً ركناً ام غيره فلا بد و ان يثبت من الخارج فهذا الصحيح صدراً و ذيلاً قاصر عن اثبات الجزئية فضلاً عن الركنية .

(ثم) انهم اختلفوا في معنى ركنية القيام بعد الفراغ عن عدم ورود لفظة الركن في النصوص بالنسبة الى شيء من المركبات الشرعية فذهب جماعة الى انه ما تبطل الصلوة بالاخلاق به مطلقاً زيادة ام نقصاً عمداً او سهواً و ذهب آخرون الى اختصاص البطلان بالنقص مطلقاً أما الركنية بالمعنى الاول فقد استدل لها بوجوده عقلية و غيرها أما العقلية

(١) الوسائل ، الباب ٢ ، من القيام ، حديث ١ .

(فمنها) اصالة الركنية في المركبات الشرعية قياساً بالمعاجين العرفية فانها تخرج عن كونها معاجين ذات أثر خاص بمجرد الاخلاص بها زيادة ام نقصاً (وفيه) ان الزيادة في المركبات الشرعية غير متصورة اذ ما فرضته زائداً لا يخلو إما ان يكون من سنخ المزيد فيه اى مشروعاً فهو و ليس بزائد او يكون من غير سنخه فليس بزيادة ضرورة لزوم السخية بين الزائد و المزيد فيه بل هو من ضم الاجنبى الى ذلك المركب مع انه على فرض تصور الزيادة لكن ملاك المركبات الشرعية غير مكشوف لدينا فمن الممكن عدم كون الزيادة مخلّة في اعتبار الشارع بل زيادة كل شىء في كل مركب خارجى ليست بمخلّة كالسكر (ومنها) ماتمسك به صاحب الجواهر (قده) في بعض الموارد دون بعض من ان الصلوة اسم للصحيح و هو مبين مفهوماً مجمل مصداقاً فكلما شكنا في تحقق مصداقها فمقتضى قاعدة الاشتغال الاتيان به بحيث يعلم بتحقيقه و لا يعلم ذلك الا بعدم زيادة و لانقيصة (وفيه) منع كون الصلوة اسماً للعنوان المبين مفهومه و المجمل مصداقه بل هو اسم لذوات الاجزاء و الشروط فكلما شك في كونه جزءاً او شرطاً لها فمقتضى البرائة عدم لزوم الاتيان به فيها كما في جميع المركبات الشرعية عدا ما ثبت ركنيته بدليل خاص كالخمسة الواقعة في عقد الاستثناء من صحيح لاتعاد بناءً على نظر الصحيح الى النسيان و على فرض كون الشك في المحصل فكلما كان بيان المحصل من وظيفة الشارع كما في جميع المركبات الشرعية فمقتضى الاصل البرائة عن لزوم المشكوك ضرورة عدم استناد فوات الواجب على تقدير دخل المشكوك فيه واقعاً الى تقصير المكلف اذ المفروض عدم وصوله اليه (ومنها) ان العبادة وظيفة توقيفية فلا يجوز الزيادة و النقيصة فيها (وفيه) ان التوقيفية في عالم العمل بمعنى عدم الاخلاص بشىء مما ثبت دخله في العبادة مسلمة و أمّا في عالم الجعل بمعنى اخذ الاجزاء و الشروط بشرط لا عن غيرها حتى تكون الزيادة مخلّة بها فغير ثابتة ان قد عرفت امكان عدم اخلاص الزيادة في اعتبار الشارع و أمّا النقلى فهو موثق ابي بصير (١) قال قال ابو عبد الله (ع) من

(١) الوسائل ، الباب ١٩ ، من خلل الصلوة ، حديث ٢ .

زاد في صلوته فعلية الاعادة: بدعوى اطلاقه من جهة المتعلق اى الاجزاء و الشرائط و من جهة حالات المكلف اى العمد و السهو غيرهما فحاصل مفاده ان الزيادة مخلّة بالصلوة مطلقاً (وفيه) ان حذف المتعلق يفيد العموم فالاستدلال بالموثق موقوف على وجود معين لمتعلق الزيادة او امكن الاخذ بعمومه أمّا المعين فهو منحصر في الباب ببادل على الاعادة بزيادة ركعه سواء حملناه على مجموع الركعة او خصوص الركوع و تعيين المتعلق بعمونة هذه الاخبار يخرج الموثق عن الصلاحية لاثبات ركنية القيام و أمّا عموم المتعلق فغير قابل للأخذ بضرورة استلزامه التخصيص الاكثر المستهجن و عليه فالموثق مجمل (نعم) لنا ان نحمله بمناسبة المقام بعد وضح عدم تصور الزيادة الحقيقية في المركبات الشرعية كما عرفت على تنزيل الزيادة شرعاً فيعتبر كون الزائد مسانخاً صورياً مع المزيد فيه بمعنى ان الشارع اعتبر ما يسانخ الاجزاء صورة منزلة الزائد لكن يتوجه على الاستدلال حينئذ ان الموثق حيث يكون من الادلة الاولية لانه دليل على ما يخل بالصلوة كما ان لاصلوة الا بظهور دليل على شرطها و لاصلوة الا بفاحة الكتاب دليل على جزئها فهو ادلة الاجزاء و الشرائط و الموانع في عرض واحد من حيث كونها باجمعها من الادلة الاولية الناطرة الى تركيب المهية فهي محكومة بالادلة الثانوية كصحيح لاتعاد (١) الدال على عدم ركنية ماعدا الخمسة و الواقعة في عقد المستثنى و نظير لاتعاد سائر ادلة الاعذار حيث تحكم على دليل اعتبار القيام وغيره من الاجزاء و الشرائط و تخصصها بالنتيجة بصورة العمد و الاختيار و لذا لا يلاحظ النسبة بينهما كما لا نلاحظ بين كل حاكم مع محكوم فظهر ان ركنية القيام بمعنى اخلال زيادته ولو سهواً مما لم يدل عليه دليل .

و أمّا الركنية بمعنى اخلال نقصانه فهي و ان كانت مقتضى نفس ادلة الاجزاء و الشرائط لكل مركب بلا حاجة الى التشبث لها بذيل اصالة الركنية ضرورة انتفاء المركب بانتفاء جزئه

(١) الوسائل ، الباب ٢٩ ، من القراءة ، حديث ٥ .

او قيده لكن هذا الاصل قد اخذه الشارع منا في مركباته بمقتضى ادله الاعذار الدالة على سقوط الاجزاء و الشرائط بالاضطرار و النسيان وغيرهما و خصوص لاتعاد الوارد فى الصلوة فانها تدل على تعدد مراتب المطلوبة فيها و ان الافراد الفاقدة لبعض الاجزاء و الشرائط انما هى افراد تنزلية لطبيعى الصلوة مثلاً و ربما يستدل لاصالة الركنية فى جانب النقيصة تارة بالاجماع و فيه انه غير حاصل و منقوله ليس بحجة و أخرى بوجه عقلى إما بتقريب ان الناسى لا يمكن توجيه الخطاب نحوه بالنسبة الى الجزء المنسى ضرورة خروجه عن النسيان بمجرد الالتفات الى الخطاب فالامر الاولى المتعلق بالمركب ساقط فى حقه بعذره و الامر الثانوى بالبقية غير قابل لتوجيهه اليه فجزئية المنسى بحالها مقتضية للزوم الاتيان بالمركب تام الاجزاء و الشرائط اداءً لو تذكر فى الوقت و قضاءً لو تذكر بعده او بتقريب ان الامر الثانى غير قابل للتأثير فى الناسى لانه فى اعتقاده يمثل الامر الاول وليس المقام من التردد بين الاقل و الاكثر أما بالنسبة الى اعتقاد الناسى فلما عرفت من انه يعتقد الاكثر و أما بالنسبة الى الجعل فلعدم تعقل التردد فيه فلا أمر بالاقل من قبل الشارع اصلاً لكونه حسب الفرض لغواً غير قابل للداعية اذ الداعى للناسى نحو الفعل انما هو الامر بالاكثر و الحاصل اننا نسلم امكان صحّة عبادة الناسى بدليل ثانوى و لانقول بدلية الاقل عن الاكثر كما يظهر من شيخنا الانصارى (قده) لكن الاشكال انما هو فى امكان توصل الشارع الى تفهيم الناسى صحّة صلوته بمجرد الامر بالاكثر و عدمه بل حيث ان الداعى له نفس الامر الاول الذى يعتقده فلا يمكن التوصل به الى ذلك و يتوجه على التقريب الاول انه ليس هناك امر ثانوى يتعلق بماعدا المنسى كى يقال بعدم امكان توجيهه نحو الناسى ضرورة ان النسيان سبب لسقوط حصّة من الامر المنبسطه على الجزء المنسى لالثبوت امر جديد بالبقية بل هى مأمور بها بنفس الامر الاول المنبسط على عشرة اجزاء مثلاً اذ بعد سقوط حصته المنبسطه على المنسى يبقى منبسطاً على تسعة اجزاء و مع تسليم التعدد فالنسيان جهة تعليلية للامر الجديد لا تقييدية فليس موضوع الامر الثانى عنوان الناسى بل

ذات المكلف بعلّة النسيان فيخاطب بعنوانه العام دون الخاص وعلى التقريب الثانى
 ما عرفت من انه ليس هناك امران تعلق احدهما بالاكثرو الآخر بالاقل بل هناك امر واحد
 منبسط على الاقل بعد سقوط حصته المنبسطة على الاكثر بسبب النسيان والناسى يمثل
 ذلك الامر مع خطائه فى حده حيث زعمه طويلاً مع انه قصير فى الواقع فالتريد فى عالم
 الاثبات بهذا اللحاظ دون الثبوت ولا يضر ذلك بصحة العمل ضرورة عدم لزوم الجزم فى
 النية بالنسبة الى نفس الامر فضلاً عن حده ومع تسليم تعدد الامر لكن كون الثانى لغواً
 ممنوع اذ ملاكه تصحيح عمل الناسى تسهياً عليه من حيث انطباقه القهرى مع الامر الواقعى
 الموجب للاجزاء عقلاً فبهذا النحو يتوصل الشارع الى تفهيم الناسى صحة عمله بعد ما
 عرفت من عدم لزوم الجزم بالامر فى امثاله فظهر ان اصالة الركنية باى معنى اريد منها غير
 جارية فى المقام .

(نعم) قد دلى الدليل الخاص على ركنية القيام فى موضعين (احدهما) حال تكبيرة
 الاحرام والدليل موثق عمار (١) فى حديث قال سألت ابا عبد الله (ع) الى ان قال وكذلك
 ان وجبت عليه الصلوة من قيام فنسى حتى افتتح الصلوة وهو قاعد فعليه ان يقطع صلوته
 ويقوم فيفتتح الصلوة وهوقائم ولا يقتدى (يعتدى) بافتتاحه وهو قاعد : والمتيقن منه
 بطلان الصلوة لعدم وقوع التكبيرة حال القيام فيستفاد من الخبر ان القيام الخاص ركن فى
 الجملة فى الصلوة وأما انه جزء لها او شرط للتكبيرة فلا (ثانيهما) قبل الركوع والدليل
 الاجماع على لزوم كونه عن قيام وحيث لا لسان للاجماع لانه لبي فالتيقن منه ان الركوع
 ركن وكونه عن قيام ركن أما جزئية القيام على نحو الركنية فلا فقد ظهر مما ذكرنا فساد ظاهر
 مشهور القدماء على ما قيل من ان القيام جزء مستمر ركنى للصلوة حيثما اعتبر فيه من اول
 التكبيرة الى آخر التسليم تبطل الصلوة بالاخلاق به زيادة ام نقيصة عمداً أو سهواً لما عرفت

(١) الوسائل ، الباب ١٣ ، من القيام ، حديث ٢ .

من عدم ثبوت جزئية القيام للصلوة ولا ركنيته في غير الموضعين على اشكال فيهما ان لا يتصور للقيام الركني زيادة بالاستقلال أمّا القيام حال التكبيرة فلان نفس تكبيرة الاحرام كما تقدم في محلها لم يثبت اخلاص زيادتها سهواً بالصلوة فكذا القيام المقارن لها سواء كان شرطاً لها او جزءاً للصلوة و أمّا القيام قبل الركوع فلعدم ثبوت استناد البطلان اليه في الفروع المتعلقة به فمنها ما اذا اتى بتكبيرة الاحرام فنسى القراءة وركع حيث حكموا بصحة الصلوة مع انها خالية عن القيام المتصل بالركوع ان لا يمكن الالتزام بتداخل القيامين اى المقارن للتكبيرة و المتصل بالركوع ضرورة استحاله تداخل فعلين في فعل واحد و ليس المقام من قبيل توارد عنوانين على معنون واحد نظير العالم و الهاشمى بالنسبة الى شخص واحد كما هو واضح بل الركن لا بد و ان يكون هو الحصة الواقعة من القيام قبل الركوع وحيث انها مفقودة في الفرض فلا محيص عن الالتزام بعدم ركنية القيام المتصل بالركوع بما هو ومنها ما اذا قرأ الحمد فنسى السورة وركع حيث حكموا بصحة الصلوة مع خلوها عن القيام المتصل بالركوع ومنها ما اذا نسى السجدة فقام و اشتغل بالركعة اللاحقة و قبل الوصول الى حد الركوع تذكر حيث حكموا بلزوم القعود و الاتيان بالسجدة ثم القيام لاداء الركعة و صحّة الصلوة بعد ذلك مع زيادة القيام المتصل بالركوع و نحو ذلك من الفروع المتصورة لزيادة القيام بعنوان كونه قبل الركوع او نقصه بدون زيادة نفس الركوع او نقصه ان قد حكم فيها الاصحاب طراً بالصحة و ذلك آية عدم الركنية بل هذه الفروع تكشفاناً عن عدم التزام مشهور القدماء في الحقيقة بكون القيام جزءاً ركنياً و ان ظاهر كلامهم خلاف واقع مذهبهم و ان مرادهم من ركنية القيام المتصل بالركوع لزوم كون الركوع عن قيام بمعنى ربط الركوع بالقيام و دخل هذا التقييد و الربط في قوام الركوع كائناً ذات القيد أى القيام ما كان نظير دخل الصوم في الاعتكاف ان المستفاد من بقاء الوصلة في قوله (ع) لا اعتكاف الا بصوم : دخل ربط الاعتكاف بالصوم في قوامه كائناً ذات القيد أى الصوم ما كان من المندوب او الواجب اداءً كصوم شهر رمضان او قضاءً كقضائه اصلياً كان الوجوب كالمذكورات ام عرضياً

كالمنذور بل كان لنفسه ام لغيره تبرعاً او نيابة .

ولاجل ما ذكرنا اعترض المحقق الثانى (قده) على ظاهر المشهور من الركنية بعدم ملائمتها مع حكمهم بالصحة فى ناسى القراءة وابعاضها ولدفع مثل هذا الاعتراض استتم الشهيد (ره) فى الذكرى باكتساب القيام وصفى الوجوب والندب والركنية وغيرها من الاجزاء المقارنه له كما نقلناه عنه سابقاً لكن اعترض المحقق الثانى (قده) على هذا التوجيه بان لازمه استحباب القيام حال القنوت مع انه بنفسه القيام المتصل بالركوع فاجيب عنه تارة بان القيام واجب مستمر الى حال القنوت وفيه انه لم يدل عليه دليل بل خلف فرض الشهيد (ره) واخرى بان القيام المتصل بالركوع انما هو الواقع بعد القنوت قبل الركوع وفيه باننا نفرض كون آن الفراغ من القنوت آن هدم القيام والهوى الى الركوع نظير كون آن الفراغ من التكبيره آن هدم القيام فى صورة نسيان القراءة كما فى الفرع السابق اذ لا ريب فى صحة الصلوة لى الكل فى الصورتين (نعم) يمكن الجواب بان القيام القنوتى واجب فعلاً لكونه متصلاً بالركوع ومستحب من حيث كونه حال القنوت ولذا تصدى جماعة لتصوير الزيادة فى القيام الركنى باعتبار زيادة الركوع معه تارة بما فى الجواهر من ان الابطال مستند اليهما لان علل الشرع معارف يعنى انها إما مشيرة الى ما هو العلة واقعاً او تكون جزء العلة او حكمة او علة تعبدية للتقريب الى الذهن واخرى باستناد الابطال اليهما معاً وكونه من قبيل توارد العلتين على معلول واحد يعنى ان الجامع بين العلتين هو المؤثر فى المعلول لخصوصية كل منهما بالاستقلال وثالثه بان الابطال مستند الى القيام غاية الامر ان اتصافه بكونه متصلاً بالركوع مشروط عقلاً بحدوث الركوع فآن حدوث الركوع آن تحقق الشرط للقيام فى تأثيره فى الابطال فلامجال لاسناده الى الركوع وذكر الركوع فى عقد استثناء لاتعاد انما هو باعتبار كونه محقق شرط الركن لا كونه بنفسه ركناً (ولكنك خبير) بما فى هذه الوجوه أما الاول فلفساده كبرى من جهة ان علل الشرع كعلل العرف فى كونها عللاً لامعارف ومجرد ثبوت خلاف الظاهر منها فى بعض الموارد لقريئة لا يوجب عدم

ظهوره في نفسها في العلية كما يقال ان الامر استعمل في الندب كثيراً ومع ذلك لا يضر بظهوره في الوجوب عرفاً فهكذا بالنسبة الى العلة الواقعة في كلام الشارع وصغرى من جهة ان اخلال الزيادة انما هو باعتبار من الشارع فهي موضوع لحكم الشارع بالبطلان لاعلة له فلامعنى لكون علل الشرع معرفات وأما الثاني فلان دعوى كون المقام من قبيل توارد العلتين على معلول واحد مصادرة ضرورة توقفه على ثبوت استقلال كل بالعللية للابطال والكلام انما هو في ثبوت ذلك للقيام فهذا الوجه في الحقيقة دورى وأما الثالث فلانه مع كونه مصادرة يكون أن تحقق الركوع أن تحقق العلة التامة للابطال وهو الركوع فلامجال لاسناد التأثير في الابطال الى ما هو شرط وهو القيام ومن ذلك ظهر فساد ثانی الاحتمالات الذي اختاره الشهيد (ره) وكذا خامسها حيث عرفت عدم ثبوت الجزئية ولا الركنية الاستقلالية للقيام فتعين رابعها من انه شرط للاجزاء فيكتسب وصف الركنية من الركن وهو الركوع .

(ثم) انه يعتبر في القيام امور (الاول) الانتصاب اي اقامة الصلب الذي هو عبارة عن فقرات الظهر بلاخلاف فيه ظاهراً واستدل له بوجوه منها ان الانتصاب مقوم لمفهوم القيام عرفاً كما يظهر من شيخنا الانصارى (قده) وفيه ان القيام مقابل القعود من الاوصاف المنتزعة عن اوضاع جسد الانسان وهو يصدق عرفاً بدون الانتصاب كيف وله مراتب متعددة بعضها ميسور بعض عرفاً ويؤيد ذلك قوله (ع) وان حنى ظهره في صحيح ابن يقطين حيث يدل على ان القيام مع انحناء الظهر قيام مطلوب للشارع من العاجز عن المراتب الاولى فلا بد وان يكون حقيقة القيام هو الجامع بين جميع تلك المراتب الصادق على الجميع عرفاً بنحو الحقيقة وليس ذلك الا ما قلنا من كونه مقابل القعود هذا كله مضافاً الى ظهور قوله (ع) قم منتصباً : في خروج الانتصاب عن حقيقة القيام حيث جعل الانتصاب حالاً عن القائم والحال فضلة فليس بمقوم ومنها انصراف القيام عما لا انتصاب فيه وفيه منع الانصراف أولاً لما عرفت من صدقه عرفاً بنحو الحقيقة على ما ليس فيه انتصاب وكون

الانصراف على فرضه بدوياً ثانياً و منها قيام سيرة المتشعبة على القيام مع الانتصاب و فيه ان السيرة انما تجدى لاثبات الالتزام الشرعى لو ثبت التزام المتشعبة بذلك عملاً بنحو اللزوم و حيث لم يثبت فلا تجدى لذلك غايتها رجحان ذلك و منها قوله (ص) صلوا كما رأيتمونى اصلى فان النبى (ص) كان يقوم منتصباً : وفيه ان مصب التشبيه فى قوله (ص) كما اصلى : مجمل ضرورة عدم خلو فعل النبى (ص) عن العاديات و المستحبات فلو كان التشبيه بلحاظ الاول فلا يدل على الرجحان ولو كان بلحاظ الثانى فلا يدل على اللزوم و منها ان الصلوة مجمل المفهوم فيرجع لى الشك فى تحققها الى قاعدة الاشتغال و فيه ان المرجع فى مثله البرائة كما حقق فى محله فالدليل على اعتبار الانتصاب فى القيام منحصر بالنص و هو صحيح ابى بصير (١) عن ابى عبد الله (ع) قال قال امير المؤمنين (ع) من لم يقم صلبه فى الصلوة فلا صلوة له و صحيح زارة المتقدم : قم منتصباً فان رسول الله (ص) قال من لم يقم صلبه فلا صلوة له : فانهما صريحان فى اصل اعتبار الانتصاب فى القيام لكن حيث جعل منتصباً فى الثانى حالاً لضيق و هو المصلى فيدل على ان الانتصاب وصف خارج عن حقيقة الصلوة و حيث صدر ذلك من الشارع فى مقام بيان الوظيفة فيدل على كونه شرطاً تعبدياً للقيام نعم لو عجز عن الانتصاب سقط لصحيح على بن يقطين (٢) عن ابى الحسن (ع) قال سألت عن السفينة لم يقدر صاحبها على القيام صلى فيها و هو جالس يؤمى او يسجد قال يقوم و ان حنى ظهره : وما فى مصباح الفقيه من اختصاص دليل الانتصاب من اول الامر بالقادر و انه على فرض دخله فى مفهوم القيام يختص بالقادر لكون القيام ذاتياً و قيام كل شخص بحسبه فقيام العاجز عن الانتصاب هو الفاقد له غير وجيه ضرورة ان الانتصاب كغيره من الشرائط و الاجزاء انما هى من الوضعيات و هى غير مخصوصة بالقادر و على

(١) الوسائل ، الباب ٢ ، من القيام ، حديث ٢ .

(٢) الوسائل ، الباب ١٤ ، من القيام ، حديث ٥ .

فرض دخله فى مفهوم القيام فلامعنى لجريان الميسور فيه ضرورة انتفاء الشئىء بانتفاء ركنه ومقومه ثم ان الانتصاب يصدق مع اطراق الرأس فيجوز بل عن ابى الصلاح التصريح برجحانه وتوهم دلالة خبر حريز (١) عن رجل عن ابيجعفر (ع) قال قلت له فصل لربك وانحر قال النحر الاعتدال فى القيام ان يقيم صلبه و نحره : على عدم جواز الاطراق لمنافاة اقامة النحر معه مدفوع بان النحر فى الآية ظاهر فى التضحيه كما فسر بها فى بعض الاخبار لانيما ذكر فى هذا الخبر ولم يوءمرفيه بالنحر بهذا المعنى كما ليس مسوقاً لبيان الوظيفة بل هو تفسير للآية بالبطن مضافاً الى ضعفه بالارسال فالآية الظاهرة فى الوجوب غير حجة بالنسبة الى هذا المعنى والخبر المشتمل عليه غير ظاهر فى الوجوب ولا حجة سنداً (نعم) يستفاد منه اصل الرجحان بمعونة قاعدة التسامح .

(الثانى) الاستقرار فى مقابل المشى بلاخلاف ظاهراً بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه و استدل له بالادلة المتقدمة من الدخل فى مفهوم القيام والانصراف والسيطرة والتأسى بمقتضى صلوا كما رأيتمنى اصلى وقاعدة الاشتغال وقد عرفت الجواب عن الكل حيث استدل بتلك الادلة فى غالب الامور المعتبرة فى القيام وهى كما ترى قاصرة الدلالة الا ان يثبت اجماع غير مدركى ولكنه مشكل و بمعتبر السكونى (٢) عن ابيعبدالله (ع) انه قال فى الرجل يصلى فى موضع ثم يريد ان يتقدم قال يكف عن القراءة فى مشيه حتى يتقدم الى الموضع الذى يريد ثم يقرأ: لكن الظاهر من التعبير بالكف عن القراءة حال المشى اخلال المشى بالقراءة لا اعتبار الاستقرار فى مقابل المشى فى القيام و حيث ان الاخلال بالقراءة انما يكون بما هى جزء للصلوة فبعد القاء خصوصية القراءة يدل على ان المشى حال اجزاء الصلوة مطلقاً مخل بالصلوة وقوله (ع) حتى يتقدم الى الموضع الذى يريد : يدل على جواز المشى

(١) الوسائل ، الباب ١٤ ، من القيام ، حديث ٣ .

(٢) الوسائل ، الباب ٤٤ ، من مكان المصلى ، حديث ٣ .

حال الاكوان المتخللة وطبعاً يقيد بما اذا لم يوجب محو الصورة الصلوتية (الثالث)
الاستقرار فى مقابل الاضطراب اى السكون و استدل له بالادلة المتقدمة التى عرفت جوابها
و بخبر سليمان بن صالح (١) عن ابي عبد الله (ع) قال لا يقيم احدكم الصلوة و هو مناش و
ولاراكب و لامضطجع الا ان يكون مريضاً و ليتمكن فى الاقامة كما يتمكن فى الصلوة (الحديث)
بدعوى ظهوره فى ان التمكن الظاهر فى الاستقرار و السكون قد كان اعتباره فى الصلوة مفروغاً
عنه لديهم و فيه انه حسب اعتراف المستدل احالة الى المعهود ولم نعلم ان المعهود قد كان
وجوب هذا النحو من الاستقرار فى الصلوة ام استحبابه فهو مجمل من حيث اثبات المدعى
نعم يمكن الاستدلال له بصحيح هرون بن حمزة الغنوى (٢) انه سئل ابا عبد الله (ع) عن
الصلوة فى السفينة فقال ان كانت محملة ثقيلة اذا قمت فيها لم تتحرك فصل قائماً وان كانت
خفيفة تكفاً قاعداً : اذ الظاهر ان السؤال عن كيفية الصلوة فى السفينة فالشرطية فى
الجواب : ان كانت محملة ثقيلة الخ : ناظرة الى دخل السكون فى القيام و الشرطية الثانية :
وان كانت خفيفة الخ : بمنزلة المفهوم للاولى فالمراد من تكفاً فيها بقريئة لم تتحرك فى
الاولى هو التحرك و يتم دلالة الخبر صدرأ و ذيلأ على اعتبار السكون فى القيام و نوقش فى
ذلك بان الظاهر من تكفاً هو الانقلاب و اجيب بانه استعمال بمعنى مطلق التحرك فالمراد
به فى المقام هو التحرك بقريئة لم تتحرك فى الصدر مضافاً الى ان انقلاب السفينة بقيام واحد
فيها بعيد فى الغاية و لذا قيل فى تقريب المناقشة بان تكفاً متعدد فلا بد من نسبه الى
السفينة ليكون المعنى تكفاً المصلى اى قلبه و مع ارادة الانقلاب لا بد و ان يؤتى بصيغة
اللازم فيقال : تنكفى : لا : تكفاً و يدفعه انه لافرق بين النسبة الى السفينة او من قام فيها
للتلازم الخارجى بين انقلابهما و استعمال تكفاً متعدداً و لازماً معاً شايح فالعمدة تعيين
.....

(١) الوسائل ، الباب ١٣ ، من الاذان و الاقامة ، حديث ١٢ .

(٢) الوسائل ، الباب ١٤ ، من القيام ، حديث ٢ .

معنى تكفاً في الرواية وأنه بمعنى الانقلاب أو مطلق التحرك (فنقول) ان منطوق الشرطية الثانية حيث يكون بمنزلة مفهوم الشرطية الاولى فالتعبير فيه بقوله تكفاً دون تتحرك يكشف عن ارادة حصّة خاصّة من الحركة هي القلب فلا دلالة في الخبر على دخل السكون في القيام بل هو مسوق لبيان سقوط القيام بالعجز هذا كله على مشى القوم في فقه الحديث و لنا بيان آخر في ذلك هو ان الشرطية في الجواب لا تخلو إما ان تكون لها موضوعية وعليه تدل على اعتبار السكون في القيام أو تكون لها طريقية بأن يكون لم تتحرك للارشاد الى ان استقرار السفينة حافظ للقدرة على القيام فمع عدم تحركها يأتي بالقيام و تكفاً في الذيل للارشاد الى ان انقلابها سالب للقدرة على القيام فمعه يأتي بالصلوة جالساً وحيث ان الاحتمال الاول يستلزم ثلاثة محاذير احدها السكوت عن جواب السائل لما عرفت من ظهور السؤال في كونه عن كيفية الصلوة في السفينة حيث لم يتعرض لتلك الكيفية على هذا الاحتمال ثانيها اعتبار السكون في القيام ركنياً بمعنى سقوط القيام بالعجز عن السكون ولم يقل به المستدل بل الاجماع على خلافه ثالثها مخالفة مضمون الخبر مع المستفيضة الدالة على دوران الامر مدار القدرة على القيام وعدمها وان المتمكن من القيام يصلّى قائماً كان له السكون ام لا و العاجز عنه يصلّى قاعداً فيتعين الثاني وعليه فالخبر اجنبي عما نحن فيه فظهر انه لا دليل على اعتبار السكون في القيام .

(الرابع) الاستقلال مع القدرة كما هو المشهور وعن المختلف وغيره دعوى الاجماع عليه (و) انه (اذا) امكنه القيام مستقلاً وجب و الا وجب ان يعتمد على ما يتمكن معه من القيام و روى جواز الاعتماد على الحائط مع القدرة) و لاجل ذلك حكى عن جماعة من المتأخرين وفاقاً لبعض القدماء كابى الصلاح القول بجوازه اختياراً على كراهية استئذال للمشهور بالادلة المتقدمة مع جوابها فالعمدة الاخبار وهي على طائفتين احديهما مانعة عن الاستناد كصحيح عبد الله بن سنان (١) عن ابي عبد الله (ع) قال لا تمسك
 (١) الوسائل ، الباب ١٠ ، من القيام ، حديث ٢ .

بخمرك وانت تصلى ولا تستند الى جدار وانت تصلى الا ان تكون مريضاً وموثق عبد الله بن بكير (١) قال سألت ابا عبد الله (ع) عن الصلوة قاعداً أو متوكئاً على عصي او حائط قال لا ما شأن أبيك وهذا ما بلغ ابوك هذا بعد : ثانيتهما مرخصة في ذلك كصحيح على بن جعفر (٢) انه سئل اخاه موسى بن جعفر (ع) عن الرجل هل يصلح له ان يستند الى حائط المسجد وهو يصلى او يضع يده على الحائط وهو قائم من غير مرض ولا علة فقال لا بأس وعن الرجل يكون في صلوة فريضة فيقوم في الركعتين الاولتين هل يصلح له ان يتناول جانب المسجد فينهض يستعين به على القيام من غير ضعف ولا علة فقال لا بأس به وموثق عبد الله بن بكير (٣) عن ابي عبد الله (ع) قال سئلته عن الرجل يصلي متوكئاً على عصي او على حائط قال لا بأس بالتوكي على عصي والالتكأ على الحائط : وربما يجمع بينهما بحمل المانعة على الاستناد التام الموجب لخروج قيامه عن الاستقلال والمرخصة على غير التام غير الموجب لخروجه عن الاستقلال وفيه انه جمع بلا شاهد بعد ورود الاستناد في الطائفتين واطلاقه من جهة التام وغيره ولا سبيل الى الجمع بالتفصيل بين المعذور وغيره لشهادة : من غير ضعف ولا علة : في صحيح على بن جعفر على خلافه ولا الى الجمع بالتفصيل بين الفريضة والنافلة لشهادة مورد الصحيح المزبور على خلافه ودعوى ان وجود لفظة الفريضة في السؤال الثاني من الصحيح قرينة على ان مورد الفقرة الاولى منها خصوص النافلة فينزل عليه الاخبار المرخصة وينزل الاخبار المانعة على الفريضة مدفوعة بان خصوص مورد السؤال الثاني لا يصلح قرينة على خلاف ترك استئصال الامام (ع) في الفقرة الاولى فهذا الجمع يكون بلا شاهد عرفاً كما لا سبيل الى حمل المرخصة على التقية بدعوى اعراض المشهور عنها ضرورة اعراضهم عن ظاهرها بلحاظ المانعة لاعن سندها الكاشف عن

(١) الوسائل . الباب ١٠ . من القيام . حديث ١ و ٢ .

(٢) الوسائل . الباب ١ . من القيام . حديث ٢٠ .

فساد جهة الصدور واذ لم يمكن الجمع الدلالي من ناحية المادة ولا الجهتي تعيين الجمع من ناحية الهيئة بالحمل على الكراهة .

تنبيهان (الاول) انه على القول باعتبار الاستقلال فى الصلوة لو قلنا باعتباره من جهة تقوم مفهوم القيام به كما يظهر من شيخنا الانصارى (قد ه) سقط القيام بتعذره ولا يصغى الى ما فى مصباح الفقيه من دعوى تعدد مراتب المفهوم و ان قيام كل شخص بحسبه فقيام العاجز عن الاستقلال هو التوأم مع الاعتماد اذ مع فرض تعدد مراتب المفهوم يكون المعتمد فى الصلوة هو الجامع بينها الصادق بدون ذلك القيد وعلى القول بتقوم المفهوم بذلك القيد ينتفى حقيقة المفهوم بانتفاء القيد ولا معنى لتعدد مراتبه فالعاجز عن الاستقلال عليه هذا عاجز عن اصل القيام وقهرا يتعين عليه القعود و ان قلنا باعتباره من باب الاخبار يسقط القيد اى الاستقلال ويبقى المقيد اى القيام لحكومة ادله الاعذار كموثقى سماعة و ابى بصير (١) و ليس شىء مما حرم الله الا وقد احله لمن اضطر اليه على تلك الاخبار و دعوى ان ادله الاعذار نافية للتكليف عن المضطر لا مثبتة لتكليف آخر فى حقه كما فى مصباح الفقيه مدفوعة بان ادلة الاعذار انما تنفى الحصة المنبسطة من التكليف على القيد المتعذر لا اصل التكليف فيبقى التكليف بالبقية بمقتضى اطلاق الادلة الاولى بحاله من غير حاجة فى وجوب الباقي الى امر جديد و لذا اشرنا غير مرة الى ان ادلة الاعذار حافظة لاطلاق الادلة الاولى و بعبارة اخرى مفردة لها مضافاً الى امكان استفادته من قاعدة الميسور لو قلنا بانها قاعدة مستقلة لا انها مصطادة فى باب الصلوة من امثال هذه الاخبار على ان دليل الاضطرار قد طبقه الامام (ع) فى الموثقين على خصوص سقوط القيد و بقاء الامر بالبقية فجواز التمسك به بعد ذلك لاثبات المطلوب مما لا ينبغى الارتياح فيه (الثانى) . حكى عن المحقق الثانى (قد ه) عدم جواز الاستناد فى النهوض للقيام و فيه

(١) الوسائل ، الباب ١ ، من القيام ، حديث ٦ و ٧ .

اولاً منع الصغرى اذ النهوض ليس من القيام بل هو مقدمة اليه وعلى فرضه فليس قياماً صلوتياً بل هو من اكوانها وثانياً منع الكبرى اذ لم يثبت المنع عن الاستناد فى القيام وعلى فرضه فقد رخص فى الاعتماد فى خصوص النهوض من غير ضعف ولا علة فى صحيح على بن جعفر المتقدم .

(الخامس) الاعتماد على الرجلين والمراد به إما عدم رفع رجل واحدة او عدم المماسّة باحديهما والاعتماد بالاخرى بل الاعتماد بهما معاً او تساويهما فى الاعتماد عليهما أما الاحتمال الاول فقد ذهب المشهور الى اعتباره وعن بعض نفي الخلاف فيه وعن آخر دعوى الاجماع عليه واستدل له مضافاً الى ذلك بتقوم مفهوم القيام به وانصراف ادلته عن صورة رفع رجل واحدة أما التقوم فممنوع لما عرفت من أن القيام فى مقابل القعود بما هما وصفان منتزعان عن اوضاع الجسد وذلك يصدق عرفاً صدقاً حقيقياً مع رفع رجل واحدة فلا يقال انه قاعد بل يقال قائم على رجل واحدة وأما الانصراف فبدوى بعد ما عرفت من كونه من افراد الطبيعى حقيقة واستدل بالسيرة والعهد وقاعدة الاشتغال لكنك عرفت فسادها وانه لو لم يكن للدلالة اللفظية اطلاق لفظى او مقامى ناف لاعتبار هذه الامور فالمرجع البرائة ومن هنا علم حال الاحتمال الثانى الذى اختاره المجلسى (قده) ونسبه الى المشهور لانحصار ادلته فيما ذكر وبعد قصورها عن اثبات الاعتبار بالنسبة الى المرتبة العالية اعنى عدم رفع رجل واحدة فبالنسبة الى مادونها وهو عدم المماسّة قاصرة بطريق اولى فضلاً عن الاحتمال الثالث الذى لم نعر على قائل به فالاقوى وفاقاً لجماعة من اصحاب عدم اشتراط الاعتماد على الرجلين فى القيام باى معنى اريد منه وقد ظهر من ذلك جواز القيام اختياراً على رؤس الاصابع او اصل القدم وان كان الاحسن ترك ذلك كله بل الاحتياط لا يترك بالنسبة الى بعض ما تقدم (نعم) ربما يستدل لكل من جواز رفع رجل واحدة وعدمه فى الصلوة بالاخبار الحاكية لعمل رسول الله (ص) والسجاد (ع) فمنها صحيح

ابيحزمة (١) قال رأيت علي بن الحسين (ع) في فناء الكعبة في الليل وهو يصلي فاطال القيام حتى جعل يتوكأ مرة على رجله اليمنى ومرة على رجله اليسرى وفيه انه وارد في النافلة فلا يدل على جوازه في الفريضة ومنها خبر ابي بصير (٢) عن ابي جعفر (ع) في حديث قال كان رسول الله (ص) يقوم على اطراف اصابع رجله فانزل الله سبحانه طه ما انزلنا عليك القرآن لتشقى ومنها موثق عبد الله بن بكير (٣) عن ابي عبد الله (ع) قال ان رسول الله (ص) بعد ما عظم او بعد ما ثقل كان يصلى وهو قائم ورفع احدى رجله حتى انزل الله تعالى طه ما انزلنا عليك القرآن لتشقى : اذ الظاهر من صحيح ابيحزمة و ان كان اتكأ السجاد (ع) مرة على احدى رجله ومرة على الاخرى للاستراحة من تعب طول القيام لكن الظاهر من كان الاستمرارية في الاخيرين اقامة رسول الله (ص) قبل نزول الآية على ذلك فالمستدل بهما للجواز يقول بانه لو لم يكن راجحاً لما دام عليه رسول الله (ص) والمستدل بهما للمنع يقول بان الآية نسخت ذلك فلانعلم بالمشروعية بعد نزولها وانت خبير بفساد كلا الاستدلاليين اذ مضافاً الى ضعف سند الاول بوهيب بن حفص لا تعرض فيهما لاعتبار ذلك او عدمه في الصلوة بالنسبة الى المكلفين بل الظاهر منهما بعد تطبيق الآية على مورد هما انه (ص) كان يختار في مقام الاطاعة اشق افراد العبادة على نفسه من باب افضل الاعمال احزها فاراد سبحانه ان يبين ان الصغرى الكبرى افضل الاعمال احزها انما هو الاحمز الطبيعي نظير الصوم في الصيف دون الجعلى كرفع احدى الرجلين او القيام على اطراف الاصابع في الصلوة لتحميل مشقة على النفس كما كان يصنعه النبي (ص) او جلوس الصائم في الشمس لحصول العطش الموجب تحمله للمشقة مثلاً فلاربط للخبرين بشيء من القولين .

(السادس) عدم الانعطاف يميناً وشمالاً او لهماً و خلفاً كما ذهب اليه بعضهم

.....

١ و ٢ و ٣) الوسائل، الباب ٣، من القيام، حديث ١ و ٢ و ٤ .

بدعوى منافاة اقامة الصلب المأمور بها فى الاخبار مع الانحراف الى شىء من الجوانب و فيه ان الانحراف اليسير لا يضر بذلك اصلاً ضرورة ميل الجسد الذى فيه الصلب (حينئذ) الى واحد من الجوانب بلا حصول انحراف عرفاً فى الصلب بما هو ان ليس المدار على قيام الصلب عموداً بل عرفاً بمقتضى القاء الخطاب على العرف فالمدار على ما يتفاهم منه عرفاً لا تحقق المصداق عقلاً نعم لوكثر ميل الجسد الى احد الجوانب بحيث استلزم انحراف الصلب عرفاً لم يجز قطعاً لاخلاله بقيام الصلب المعتبر فى الصلوة (السابع) عدم التفريغ بين الرجلين ذهب اليه بعضهم لما تقدم من الانصراف ونحوه وقد عرفت فسادَه فالاقوى جواز التفريغ ما لم يصل حد الخروج عن صدق القيام فى مقابل القعود بان يصدق عليه التجافى ونحوه عرفاً .

(ولو قدر على القيام فى بعض الصلوة) فهنا مطالب (الاول) انه (وجب) عليه (ان) يقوم بقدر مكنته) فى اى بعض من ابعاض الصلوة كان من غير خلاف يعرف لقاعدة الميسور و جريانها موقوف على ان لا يكون قيدية القيام للصلوة بنحو المجموع شرطاً كان للاجزاء ام جزءاً مقارناً لها فنقول مقتضى اطلاق ادلة القيام كقوله (ع) فى صحيح ابيحزمة المتقدم فى صدر المبحث : الصحيح يصلى قائماً : وغيره مما تقدم او يأتى هو قيدية القيام للصلوة مطبقاً بنحو الجميع بمعنى انحلاله بالنسبة الى ابعاض الصلوة التى يعتبر فيها ان القيدية بنحو المجموع تحتاج الى مؤنة زائدة فيدفعها اطلاق تلك الادلة وحينئذ يمكن التمسك بقاعدة الميسور لبقاء القيدية بالنسبة الى ابعاض المتمكن من القيام فيها بعد سقوطه بالنسبة الى ابعاض غير المتمكن فيها من القيام واما بدون اطلاق تلك الادلة فالتمسك بالميسور سالبة بانتفاء الموضوع ضرورة لحاظ الوحدة فى القيد على فرض اخذه بمجرد المجموع فليس قابلاً لتعدد المراتب بعد ذلك كى يتحقق موضوع الميسور فيه كما ان مجرد اطلاق الادلة بدون انضمام الميسور لا يكفى (١) لاثبات لزوم ما يمكن منه ان مقتضى طبع (١) اذا كان مقتضى اطلاق الادلة كون القيام قيداً انحلالياً للصلوة بالنسبة الى جميع

القيدية سقوط المقيد بتعذر القيد فما في مصباح الفقيه من كفاية الاطلاق لذلك كما ترى بل الدليل مركب من امرين اطلاق الادلة المقتضى لأخذ القيد بنحو الجميع وقاعدة الميسور المقتضى لبقاء الامر بالبقية وربما يتمسك لذلك بصحيح جميل (١) قال سئلت ابا عبد الله (ع) ما حد المرض الذي يصلح صاحبه قاعداً فقال ان الرجل ليوعك ويحرج ولكنه اعلم بنفسه ان اقوى فليقم : بدعوى ان قوله (ع) اذا قوى فليقم : بصدد السقاء كبرى وجوب القيام كلما قدر عليه فينجل الوجوب حسب ابعاض الصلوة المعتبر فيها القيام وسقوط الوجوب في بعضها للتعذر لا يوجب سقوطه عن سائر الابعاض وفيه ان هذه الكبرى قد وقعت جواباً عن السؤال عن حد المرض المسقط لوجوب القيام فأصل الوجوب قد كان مفروغاً عنه بين السائل والمجيب وليست كبرى : اذا قوى فليقم : بصدد تشريع اصل القيام فيستفاد منها امور ثلاثة الاول حد المسقط للوجوب الثاني عدم كون حد المسقط شرعياً بل عرفياً

(١) الوسائل ، الباب ٦ ، من القيام ، حديث ٣ .

→ ابعاضها التي يعتبر فيها كما هو مفروض المتن فكيف لا يكفي اطلاق الادلة لاثبات لزوم ما يتمكن منه ان العجز سبب لسقوط الحصة المنبسطة من التكليف على القيام المتعذر بعموم ادلة الاعذار وخصوص موثقى سماعة المتقدمين في تعذر الاستقلال فيبقى التكليف بالقيام في البقية بحاله بمقتضى نفس اطلاق ادلة القيام حدوما تقدم في المتن فــــى سقوط الاستقلال عن العاجز عنه ووجوب القيام الاعتمادى عليه ضرورة عدم الفرق بين المقامين من هذه الجهة ، فما في مصباح الفقيه من التمسك باطلاق الادلة لوجوب القيام في البقية متين غاية الامر ينافى ما تقدم منه آنفاً في تعذر الاستقلال من الاشكال في التمسك بادل الاعذار لذلك ان لا يراه عدم صلاحية اطلاق الادلة لاثبات وجوب البقية لكن قوله هناك فليتأمل لعله اشارة الى امكان التمسك باطلاق الادلة لذلك فيوافق ما ذكره ههنا فتدبر : المقرر عفى عنه .

قضاًً للارجاع الى ارتكاز العرف بقوله (ع) ولكنه اعلم بنفسه : يعنى ليس للشارع تصرف فى تحديد العجز المسقط للقيام إماً بالتوسعة كما فى تحديد مسقط وجوب السورة باوسع من العجز العرفى بقوله (ع) اذا ما اعجلت به حاجة (١) او بالتضييق كما فى افسار ذى العطاش بمن يخاف على نفسه التلف بناءً على انحصار الموضوع فى ذلك وانما اوكل ذلك الى نظر العرف فهو اعلم بنفسه من انه عاجز حتى يسقط عنه القيام او قادر حتى لا يسقط الثالث عدم كون المدار فى العجز المسقط على العجز العقلى اذ لا يحوم حومه العرف فى اموره المعاشيه بل كلما رآه العرف عاجزاً مرخصاً بالنسبة الى الامور الاجتماعيه فهو مسقط لوجوب القيام فيما اعتبر فيه من الاجزاء الصلوتية فهذا الصحيح قاصر عن اثبات المدعى .

(المطلب الثانى) انه لو دار الامر فى سقوط القيام بين ابعاض الصلوة بان تكون له قدرة بدلية بالنسبة الى واحد من القيام حال القراءة و القيام المتصل بالركوع والواقع بعده بحيث لو صرفها فى واحد منها عجز عن غيره فلو قام للقراءة عجز عن ايجاد الركوع او السجود عن قيام ولو قعد لها تمكن من الركوع او السجود عن قيام فهل يتعين عليه اختيار السابق من الابعاض الواجب فعلاً للقيام فيه فيقوم للقراءة ويقعد للركوع او السجود فى الفرض كما ذهب اليه جماعة او يجب عليه ترجيح اهم الابعاض للقيام له لو كان كالركوع و السجود و يتخير بينها لولم يكن هناك اهم كما ذهب اليه جماعة آخرون وجهان استدلال لاول بوجوه ثلاثة (احدها) ان قدره لما كانت قيداً شرعياً لوجوب القيام بالنسبة الى كل بعض بعض من الصلوه فالبعض الاول كالقراءة قد تحقق شرط وجوب القيام فيها اى القدرة فعلاً فيجب فيها قهراً بخلاف البعض الآخر كالركوع فحيث لم يتحقق شرط وجوب القيام له حين وجوبه فلا يجب له فالدوران اما هو بين الواجب وغيره و من البديهي ان غير الواجب لا يعارض

(١) الوسائل ، الباب ٢ ، من القراءة ، حديث ٢ .

الواجب فيتعين اختيار القراءة للقيام دون الركوع والسجود (وفيه) ان دليل قياسية القدرة شرعاً لوجوب القيام منحصر بصحيح جميل الذي عرفت عدم دلالة على ذلك فقضية الاستدلال سالبة بانتفاء الموضوع (ثانيها) ان القدرة وان لم تكن قيداً شرعياً لوجوب القيام لكن الواجبين الدائر امر القيام بينهما كالقراءة والركوع لما كان وجود احدهما في طول الآخر فالترتب الوجودي بينهما يوجب الترتب الوجوبي فتجب القراءة فعلاً ويجب القيام فيها واما الركوع والسجود فلما لم يجبا بعد فلا يجب القيام لهما فعلاً و اذا وجبا بعد تحقق القراءة فحيث عجز المكلف عن القيام قبلهما فقد سقط القيام (وفيه) ان الترتب بين الوجودين لا يستلزم الترتب بين الوجوبين ضرورة ان الاجزاء واجبة بوجوب واحد فعلى منبسط على الجميع في آن واحد اذ هيئة: صل: قد تعلقت حين الجعل بالصلوة التي هي عبارة عن جميع الاجزاء فان جعل الوجوب آن جعله على الجميع فليس هناك واجباً بل واجب واحد فعلى الوجوب متدرج في الامتثال ولذا نقول بتدرج تنجز الامر بالنسبة الى الاجزاء حسب تدرج تحققها في عالم الامتثال ففي مورد وجود قدرة بديلة بالنسبة الى تلك الاجزاء او شرائطها كما في المقام بالنسبة الى القيام لا بد من لحاظ جميع الاجزاء قبل الشروع في امتثالها فان كان لبعضها ترجيح ككونه اهم تعين عقلاً صرف القدرة البديلة فيه والا تخير في صرف القدرة ففي المقام (١) لاجل اهمية الركوع والسجود

(١) يمكن ان يقال هذا انما يتم على مسلك المشهور من استقلال القيام المتصل بالركوع في الركنية أما على مسلكنا المتقدم في المتن من عدم استقلاله في ذلك بل كون الركن هو الركوع عن قيام فلا اذ مع فرض تدرج الامر في التنجز يكون تنجز الامر بالنسبة الى القراءة فعلياً قبل تنجزه بالنسبة الى الركوع فيقوم الترتب بين التنجزين مقام الترتب بين الوجوبين في المنع عن حكم العقل بلزوم حفظ القدرة لغير المتنجز وعدم صرفها فعلاً في المتنجز، فكما يلاحظ اهمية بعض الاجزاء قبل الشروع في امتثالها كذلك يلاحظ الترتب بين

لا بد من اختيار القيام لهما لا للقراءة (ثالثها) مافى مصباح الفقيه من تسليم كلا الامرين اعنى عدم شرطية القدرة شرعاً لوجوب القيام وعدم استلزام الترتب الوجودى للترتب الوجوبى لكن امثال البعض المتقدم حيث يكون معجزاً عن القيام بالنسبة الى البعض المتأخر يعد عذراً عقلاً لترك القيام فى المتأخر بخلاف العكس فحيث لامعجز فعلاً بالنسبة الى القيام فى المتقدم فلا عذر عقلاً لتركه (وفيه) انا لو اغمضنا عن حكم العقل اولاً بلزوم صرف القدرة فى الاجزاء المتدرجة فى الوجود المتوافقة فى الوجوب وقلنا بانه انما يحكم بمعدورية المكلف عن القيام للجزء المتأخر لثم ما ذكره ولا بد حينئذ من الالتزام بعدم تقديم الاهم مطلقاً لكنه خلاف مبناه (قده) من تقديم الاهم حتى فى المسئلة الآتية وخلاف الوجدان من حنك العقل بلزوم لحاظ الاجزاء وانه هل يكون لبعضها ترجيح على بعض ام لا فعلى الاول يتعين تقديم ماله الترجيح وعلى الثانى يتخير بين الطرفين فى المقام اهمية الركوع والسجود توجب حكم العقل بلزوم حفظ القدرة على القيام قبلهما ومجرد سبق زمان القراءة لا يكون عذراً لديه لتعجيز نفسه عن القيام بالنسبة الى الاهم (وربما يفرق) فى المقام بين ما اذا لم يكن لاحد الجزئين ترجيح فيقال بان السبق الزمانى للاول يوجب تنجز امره فعلاً

→ التنجزين ومعه يحكم العقل بوجوب صرف القدرة على القيام فى المتقدم فى التنجز دون المتأخر فمجرد ركنية المتأخر لا تصلح موضوعاً لحكم العقل بحفظ القدرة لشرطه، بل يمكن دعوى مانعية الترتب فى التنجز لدى العقل عن الحكم بلزوم حفظ القدرة للمتأخر حتى على مسلك استقلال القيام المتصل بالركوع فى الركنية اذ مع تمكن المكلف عن امثال المتنجز الفعلى جامعاً لشرطه القيامى لا موجب لتركه لاجل الحفظ للمتأخر الا ان يثبت من دليل تعبدى اهمية المتأخر حتى فى هذه الصورة وهو اول الكلام، وان كان الاظهر مافى المتن بمقتضى سراية ركنية الركوع الى شرطه وعدم صلاحية السبق فى التنجز للمنع عن حكم العقل بتقديم شرط الاهم على غيره فتدبر: المقرر عفى عنه .

فيجب عقلاً صرف القدرة البدلية على القيام فيه وحين تنجز المتأخر حيث يكون عاجزاً عن القيام يسقط في حقه و بين ما اذا كان المتأخر اهم كالركوع والسجود فيقال بان العقل يكشف عن خطاب شرعى متمم للجعل متعلق بحفظ القدرة للاهم بنحو الوجوب النفسى للغير وهذا الخطاب مكتف للعبد عن صرف قدرته البدلية على القيام فى الجزء المتقدم (وفيه) ان هذا الكلام مركب من دعويين احديهما كون السبق الزمانى مرجحاً لاحد الجزئين منجزاً له فعلاً ثانيتهما كشف العقل عن خطاب شرعى متمم للجعل الاول وهما ممنوعتان أما الاولى فلان الزمان مالم يأخذه الشارع قيداً للوجوب ولم يكن دخيلاً فى ملك الواجب كما فى المقام ضرورة عدم تقيده بذلك فى لسان الادلة بل لزومه انما هو من جهة اللابدية الخارجية لكون الفاعل زمانياً فلامحالة يقع فعله فى زمان فمجرد السبق الزمانى بهذا النحو لا يوجب الترجيح ولا تنجز احد الجزئين فعلاً بل قد عرفت وجود وجوب واحد فعلى متعلق بالجميع فى آن واحد بلاترجيح لشيء من الجزئين المتساويين فى الاهمية وأما الثانية فلان مرحلة الامتثال موكولة بيد العقل ولا تصرف للشارع فيها فلزوم حفظ القدرة او عدمه موكول الى حكم العقل فلاحاجة الى جعل شرعى بعنوان المتمم حتى يقال بان العقل كاشف عنه وإنما يحكم العقل بلزوم صرف القدرة البدلية فى الاهم حكماً استقلالياً بملاك الاهمية المكشوفة لديه لاحكاماً طريقياً بنحو الكشف عن الحكم الشرعى (نعم) ربما يظهر من بعض الاخبار دخل القدرة على القيام فى الملاك كمؤثق عمار(١) فى حديث قال سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل وجبت عليه صلوة من قعود فنسى حتى قام وافتتح الصلوة وهو قائم ثم ذكر قال يقعد ويفتح الصلوة وهو قاعد ولا يعتد بافتتاحه الصلوة وهو قائم (الحديث) فان وجوب الصلوة عليه من قعود انما هو لكونه معذوراً عاجزاً عن القيام عرفاً لمرض ونحوه والامر بالصلوة قاعداً حينئذ ترخيص تسهيلي وتكون الصلوة قائماً ذات ملاك

(١) الوسائل ، الباب ١٣ ، من القيام ، حديث ١ .

مشروعة في حقه كما هو مقتضى لسان ادلة الاعذار عموماً و خصوصاً فالحكم ببطلان الصلوة قائماً عن مثله مع ذلك يكشف عن دخل القدرة على القيام في الملاك لكن هذا الظاهر لم يأخذ به الاصحاب و مخالف للادلة الكثيرة فلا يمكن الاخذ به .

(ثم) انه ربما يتوهم ان ادلة الاجزاء بعضها بالنسبة الى بعض ليس بابها باب التزاحم اذ ليس هناك واجبان يترامح احدهما الآخر في مرحلة الامتثال بل هناك امر واحد متعلق بالجميع و الامر الواحد لا يترامح نفسه و انما بابها باب التعارض في مرحلة الجعل فمثل صل مع الطهارة وصل مع الستر يتعارضان و في المقام اقر قائماً و اركع عن قيام يتعارضان و لا بد من الرجوع الى مرجحات باب التعارض و مع فقدانها يكون التخيير في المسئلة الاصولية و لكنه فاسد اماً ان الامر الواحد لا يترامح نفسه فلان الامر الواحد لا يعارض نفسه و اماً انه ليس من باب التعارض فلان ادلة الاجزاء و الشرائط ناظرة الى الوضع اعني تركيب المهية من دون نظر الى المكلف كي يقال بالاختصاص بالقادر سواء كانت بلسان البعث نظير و ان كنتم جنباً فاطهروا : أم بلسان الوضع نظير لصلوة الا بطهروا فلا خطاب في شئٍ منها كي يختص بالقادر و لذا قلنا في محله بفساد تفصيل الوحد البهيهاني (قده) بين نحوى الادلة من ان ما كان بلسان التكليف يخص القادر و ما كان بلسان الوضع يعم العاجز و قلنا بعموم تلك الادلة لجميع اصناف الطبيعي من الواجب و المستحب بلا احتياج في الثاني الى قيام دليل خاص على الجزئية و الشرطية و اذالم يكن فيها خطاب فقضية التعارض بين دليلي الجزئين او الشرطين او الشرط و الجزء سالبه بانتفاء الموضوع و انما يتزاحم امتثالهما لدى العجز عن الجمع بينهما و مقتضى الادلة الاولية سقوط اصل الواجب بتعذر جزئه او شرطه ضرورة انتفاء المركب بانتفاء احد اجزائه و انتفاء المشروط بانتفاء شرطه لكن الادلة الثانوية الدالة على تعدد مراتب المطلوبة في الطبيعي كالصلوة و الصوم و الحج نظير لاتعاد و كل شئٍ اضطر اليه ابن آدم فقد احله الله و غير ذلك من ادلة الاعذار العامة او الخاصة الواردة في كل من الطبايع الثلاث

كشفت عن سقوط خصوص حصّة من التكليف المنبسطة على المتعذر من المتعلق عن التأثير وقاعدة الميسور ونحوها كشفت عن بقاء التكليف الاولي المنبسط على الباقي فالمستفاد من الجمع بين تلك الادلة قيام الملاك الالزامى بالجامع بين تلك المراتب وتعلق التكليف به وبعد عدم مانع عقلي عن ذلك نأخذ بهذا الظاهر كما ان المستفاد منها ان الخصوصية الزائدة في كل مرتبة عالية حيث يقوم بها ملاك الزامى فقد تعلق بها التكليف فيجب الاتيان بها مع القدرة ويسقط مع العجز مضافاً الى امكان الاحتياط في امثال المقام في عالم الامتثال لمكان العلم الاجمالي بأحد الواجبين ومعه لا مجال لجعله من بسباب التعارض فتأمل وبذلك يندفع توهم استلزام تحكيم مثل لاتعاد على الادلة الاولية جواز الاقتصار على الجامع عمداً بمعنى صحة العبادة غاية الامر عصيانه بترك التكليف كما اختاره او مال اليه جماعة وجه الاندفاع قيام الاجماع على وحدة المطلوب في مورد العمد وكيف كان فليس لسان ادلة الاعذار بديلة الفاقد للكامل لعدم ظهور شىء من تلك الادلة في ذلك بل لسان الجميع كما عرفت لسان سقوط حصّة من التكليف الاولي عن التأثير ولسان مثل الميسور لسان بقاء نفس ذلك التكليف لا سقوط ذلك التكليف من رأس وجعل تكليف ثانوى متعلق بالبقية بل ذلك مقتضى الجمع بين الادلة الاولية والثانوية كما اشرنا اليه سابقاً فالتصرف في ظهورات جميع تلك الادلة وحملها على كون المكلف به الاصل خصوص الفرد الكامل وكون الافراد الناقصة الصادرة من اولى الاعذار باجماعها ابدالاً كما يظهر من بعض الاساطين بلا موجب وعليهذا فادلة الاجزاء من قبيل التزاحم في عالم الامتثال فمع عدم المرجح بعدم ثبوت اهمية لاحد الملاكين كما في القيام للقراءة والقيام للسورة يتخير بينهما عقلاً في مرحلة الامتثال ومع ثبوتها كما بالنسبة الى الركوع والسجود بالقياس الى القراءة في المقام يتعين تقديم الاهم وصرف قدرته البديلية على القيام فيه دون القراءة اذ قد عرفت سابقاً ان القيام شرط يكتسب الركنية من الجزء المقارن كالركوع . (المطلب الثالث) انه لو دار الامر بين القيام والركوع فلو صلى قائماً لا بد وان يؤمى

للركوع والسجود ولو صلى قاعداً امكته الركوع والسجود الانخفاضيان فالمشهور بين المتأخرين تقديم الصلوة قائماً و الايماء للركوع والسجود حيث تردد فيه المحقق الثانى (قده) ورجحه بدأ صاحب الجواهر (قده) ثم اشتهر بين المتأخرين واستظهره صاحب الحدائق (قده) من كلام العلامة (قده) فى القواعد والمنتهى مدعيًا عليه الاجماع فى الثانى حيث قال فى القواعد ولو عجز عن الركوع والسجود دون القيام قام وأومى بهما وقال فى المنتهى لو امكته القيام وعجز عن الركوع قائماً او السجود لم يسقط عنه فرض القيام بل صلى قائماً ويومى للركوع ثم يجلس ويومى للسجود وعليه علمائنا و به قال الشافعى واحمد وقال ابوحنيفه يسقط عنه القيام انتهى و ذهب جماعة كاصحاب الغنائم والجواهر ومصباح الفقيه و شيخنا الانصارى (قدهم) وغيرهم الى تقدم الركوع بل ناقش شيخنا الانصارى (قده) فى استظهار دعوى الاجماع على المسئلة من كلام العلامة (قده) فى المنتهى مدعيًا ظهوره فى صورة العجز عن الركوع والسجود على كل حال لا فى صورة الدوران بين القيام والركوع كما هو مفروض مسئلتنا وقد جزم بهذا الاستظهار فى الغنائم واستحسنه فى مصباح الفقيه والانصاف ان عبارة القواعد مطلقة قابله للانطباق على فردين احدهما ما هو مفروض مسئلتنا من الدوران باختياره تقديم القيام خلافاً لابي حنيفة القائل بسقوط فرض القيام ثانيهما ما ذكره من العجز عن الركوع والسجود رأساً وأما عبارة المنتهى فهى ظاهرة فيما ذكره شيخنا الانصارى (قده) بقرينة ثم يجلس ويومى للسجود فانه كالنص فى العجز عن الركوع والسجود الانخفاضيين مطلقاً وكيف كان فالتجشم لارجاع كلامه الى احد الطرفين بعد كون الاجماع فيه منقولاً غير حجة وعلى فرض كونه محصلاً كونه محتمل المدركية او معلومها وغير حجة بلاموجب وكيفما كان فالعمدة هو الدليل وقد استدلل للمشهور بوجوه احدها الاجماع وقد عرفت حاله ثانيهما سبق الزمانى للقيام الموجب لفعلية وجوبه وحصول العجز عن الركوع والسجود الانخفاضيين الموجب لحصر الوظيفة فى الايمائين وقد عرفت عدم ثبوت الترجيح بالزمان بعد فعلية وجوب

كلا الواجبين ثالثها اطلاق مصحح ابيحزمة المتقدم : الصحيح يصلى قائماً والمريض يصلى جالساً : الشامل لصورة الدوران وفيه ان الامر بالصلوة قائماً فى هذا الخبر حيثى مسوق لبيان وظيفة الصحيح من حيث خصوص القيام لا من حيث سائر الاجزاء والشرايط فهو ساكت من جهة صورة تعذر بعضها بالدوران بينه وبين القيام ولا اطلاق له كى يمكن التمسك به للمقام و بنفس هذا البيان من سوق الخبر لافادة حكم حيثى يظهر فساد التمسك بجملته والمريض يصلى جالساً : للقول الآخر من تعيين الصلوة عن قعود و اتمام الركوع و السجود انخفاضاً فالقول المشهور مما لا يساعده دليل و أما القول الآخر فقد استدل له بوجوه منها اطلاق يصلى جالساً فى الخبر المزبور و قد عرفت جوابه و منها اهمية الركوع و السجود لقوله (ع) اول صلوة احدكم الركوع وقوله (ع) الصلوة ثلاثة اثلاث ثلث طهور و ثلث ركوع و ثلث سجود وقوله (ع) لاتعاد الصلوة الا من خمسة وعد منها الركوع و السجود ثم ذكر ان القرائة سنة و الركوع فريضة و لاتنقض السنة الفريضة ان ذيله صريح فى اهمية الركوع عن القرائة فهكذا القيام حالها و غير ذلك من الادلة الدالة على ان الركوع والسجود اهم فى نظر الشارع من القيام فلدى الدوران بينهما يتعين عقلاً تقديم الاهم و منها تطبيق الميسور على الصلوة بلحاظ القيام فان الصلوة جالساً تامة الاجزاء والشرايط اى مع الركوع و السجود ميسورة فيتعين ذلك و نوقش فيه بوجهين (الاول) ما ذكره المحقق القمى (قده) فى الغنائم من ان الميسور يضر هذا القائل و لا ينفعه ان مقتضاه لـ لزوم التحفظ على القيام الركنى المتصل بالركوع و الايماء للركوع و السجود ضرورة ان ركع بمعنى خفض مضافاً الى اطلاق الركوع فى الاخبار على الايماء للركوع و السجود الايمائيان ركوع و سجود فلايد من اختيارهما باجراء الميسور فيهما دون القيام الركنى (وتقريب) هذه المناقشة انه بعد صدق الركوع و السجود على الايماء لغة و اطلاقهما عليه شرعاً يكون الدوران بين تطبيق الميسور على نصف الجزء اى الانخفاض للركوع و السجود و بين تطبيقه على الصلوة بلحاظ جزئه اى القيام و من المعلوم تقدم الاول على الثانى فيكون لادلة القيام

حكومة قهريه على الركوع و السجود الانخفاضيين و اجيب بان اهمية الركوع و السجود توجب تطبيق الميسور على القيام و اختيار الصلوة عن جلوس تامه الركوع و السجود (و التحقيق) فى الجواب ان رتبة تطبيق الميسور متأخرة عن رتبة تطبيق دليل الاضطرار بل نفس المرسل الدائر فى الالسن : الميسور لا يسقط بالمعسور : مشتمل على عقدين سلبى و ايجابى و تطبيق دليل الاضطرار فى مورد العجز البدلى كالمقام انما هو بلحاظ الاهمية فلا بد و ان يلاحظ اولاً ما هو الاهم فيطبق دليل الاضطرار على غيره لاسقاط حصّة التكليف المتعلقة بمورد الاضطرار عن التأثير ثم يطبق الميسور على ماعداه من الاجزاء و الشرائط ففى المقام حيث استفدنا من الادلة كون المرتبة التامة من الركوع و السجود اى الانخفاضيين منهما اهم فى نظر الشارع من القيام فلامحالة يطبق دليل الاضطرار على القيام و يستنتج عدم لزومه ثم يطبق عليه الميسور و يستنتج لزوم الصلوة جالساً تامّة الركوع و السجود مضافاً الى ان صدق الركوع و السجود عرفاً على الايمانين ممنوع ان لا يرى العرف الايماناً بالرأس او الحاجبين ركوعاً و سجوداً فهما فردان تنزيهان شرعاً للركوع و السجود (الثانى) ما ذكره بعضهم من ان الدوران بين الجزئيين او الشرطين او جزء و شرط من ماهية واحدة ليس من قبيل التعارض ضرورة عدم التنافى بين دليليهما جعلاً و لا من قبيل التزاحم ضرورة ان التزاحم انما هو فى عالم المصلحة بالنسبة الى الواجبين و أمّا بالنسبة الى المهية الواحدة ذات مصلحة واحدة فلامعنى للتزاحم بين اجزائها و شرائطها و تطبيق الميسور على كل مورد فرع تصور التزاحم فيه و حيث لا يتصور فى المقام فلامجال لتطبيق الميسور عليه فاللازم الاحتياط بمقتضى العلم الاجمالى بوجوب احد الطرفين (وفيه) ان عدم تصور التزاحم فيما ذكر انما يتم لو كان اجزاء المهية الواحدة فى رتبة واحدة من حيث المدخلة فى الملاك الواحد البسيط القائم بها او كان الملاك البسيط غير قابل للاشتداد و الامران ممنوعان ضرورة اشتداد ملك المهية حسب اختلاف اصنافها و بدايه تفاوت دخل الاجزاء و الشرائط فى ملاكها أما الاول فبشهادة ما دل على عدم سقوط التكليف بالمهية رأساً

بتعذر بعض اجزائها و شرائطها ضرورة كشفها عن تعدد مراتب المطلوبة في تلك المهية ولا يتصور ذلك الا باشتداد ملاكها القائم بالجامع بين تلك المراتب بعد فرض بساطة الملاك و أما الثاني فبشهادة ما دل على بطلان الصلوة بنسيان بعض الاجزاء كالركوع دون بعضها كالقراءة فانظر الى قوله (ع) في صحيح لاتعاد : القراءة سنة و الركوع فريضة و لاتنقض السنة الفريضة : و اذ قد ثبت بالدلة الشرعية اشتداد ملاك اصل المهية الصلوتية و تفاوت اجزائها و شرائطها في كيفية الدخول في ذلك الملاك على نحو الشدة و الضعف تبين كون المقام من باب التراحم فيطبق عليه الميسور على النحو الذي قلناه و لاتصل النبوة الى تشكيل العلم الاجمالي الموجب للاحتياط و من ذلك كله ظهر ان الحق الموافق للدلالة هو تقديم الركوع و السجود التامين على القيام في الفرض خلافاً لمشهور المتأخرين .

(والا) اي و ان لم يقدر على القيام ولو في بعض الصلوة (صلى قاعداً) اتفاقاً و انما الخلاف في موضعين احدهما في حد العجز المسقط للقيام ثانيهما في تقدم الصلوة ماشياً على الصلوة جالساً (اما الاول) فالمشهور انه لاحد للعجز المسقط للقيام شرعاً بل يدور مدار الضرورة العرفية فكلما كان القيام موجباً لمشقة لا يتحملها العرف في الامور العادية ما لم يكن هناك جبر جابر فيقعد في الاشغال القيامية يسقط اعتباره في الصلوة شرعاً (وقيل) كما عن المفيد و محتمل النهاية بان (حد ذلك) العجز شرعاً هو (ان لا يتمكن من المشي بقدر زمان صلوته) يدل على مذهب المشهور صحاح ثلاثة احدها لعمر بن اذينة (١) قال كتبت الى ابي عبد الله (ع) اسئله ما حد المرض الذي يفطر فيه صاحبه و المرض الذي يدع صاحبه الصلوة قائماً قال بل الانسان على نفسه بصيرة و قال ذاك اليه هو اعلم بنفسه ثانيها لزرارة (٢) قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن حد المرض الذي يفطر فيه الصائم ويدع الصلوة من قيام فقال بل الانسان على نفسه بصيرة هو اعلم بما يطيقه ثالثها الجميل (٣)

.....

قال سئلت ابا عبد الله (ع) ما حد المرض الذي يصلى صاحبه قاعداً فقال ان الرجل ليوعك ويحرج ولكنه اعلم بنفسه اذا قوى فليقم : فان هذه الصحاح ناصة في الارجاع الى وجدان العرف ونفى حد تعبدى للعجز المسقط للقيام حيث سئل فيها عن الحد الشرعى للعجز المسقط فلم يعين الامام (ع) له حدّاً بل ارجع الامر الى المكلف وانه اعلم بنفسه متى يعجز عن القيام كما في الصحيح الاول او اعلم بما يطيقه اى يقدره كما في الثانى او اعلم بما اذا قوى على القيام ولم يكن حرجياً له كما في الاخير فان : يحرج : عطف بيان : ليوعك : فيدل ذلك بالنصوصية على الايكال الى الارتكاز العرفى فى تشخيص العجز المسقط قياساً على الاشغال العرفية و ان المدار على ما يراه العرف ضرورة مرخصة للجلوس ما لم يكن جابر على القيام مما له مزيد اهتمام من غير تعبد شرعى فى تحديد ذلك ولا فرق فيما ذكر بين حصول العجز عن القيام بنفسه او تحصيله قبل الوقت او بعده اذ المدار فى كيفية التكليف على وقت امتثالها فبعد تنوع الموضوع الى القادر والعاجز وتخصيص كل بحكم فالمدار على حالة المكلف حين ارادة امتثال الواجب فان كان قادراً على القيام كان وظيفته الصلوة قائماً وان كان عاجزاً كان وظيفته الصلوة جالساً فيجوز تعجيز نفسه عن القيام قبل الوقت بل بعده قضاءً لكون الواجب موسعاً لامضيئاً فيريد الامتثال فى آخر الوقت فيعجز نفسه ثم لوتجدد له القدرة وقت الامتثال قام والا دخل فى موضوع الصلوة جالساً ولذا قلنا فى باب التيمم بجواز اراقة الماء قبل الوقت وبعده اذ لم يتم عندنا حجة القول بالمقدمات المفوتة التى تمسك بها جماعة لوجوب حفظ القدرة على الواجب ويدل على مذهب المفيد (ره) خبر سليمان بن حفص (١) المروزي قال قال الفقيه (ع) المريض انما يصلى قاعداً اذا صار بالحال التى لا يقدر فيها على ان يمشى مقدار صلوته الى ان يفرغ قائماً : اذ جعل المشى بمقدار الصلوة مقدراً للحدّ وهو الحال التى هى امر باطنى يكشف عن ان المقدّر كنفس

.....

(١) الوسائل ، الباب ٦ ، من القيام ، حديث ٤٠

الحدّ شأنى لافعلى فلاينعقد لقوله (ع) يمشى مقدار صلوته : ظهور فى الموضوعية اعنى مطلوبية الصلوة ماشياً بل الظاهر منه بقريته تقدير الحدّ الشأنى به كونه مسوقاً لبيان حدّ العجز المسقط للقيام وانه عبارة عن كون المصلى بحالة لا يتمكن معها عن المشى بمقدار زمان صلوته فينطبق على تمام المطلوب و مايشهد على ما ذكر من ان المشى بمقدار الصلوة فى الرواية فرضى طريقى لتحديد العجز المسقط لا انه فعلى موضوعى صياغ الجملة فى قالب السالبة (وفيه) ان هذا الظهور محكوم بنص المستفيضة المتقدمة الناصة فى عدم حدّ تعبدى للعجز المسقط للقيام و انه موكول الى وجدان العرف بحسب ارتكازه فى اموره العادية مضافاً الى انفكاك عجز المصلى عن المشى مقدار صلوته عن عجزه عن القيام بقدر صلوته قرب شخص لا يتمكن من المشى بذاك المقدار لكنه يتمكن من القيام بقدر صلوات عديدة ولا اقل من صلوته الفعلية و مقتضى الاخذ بذلك الظهور هو الالتزام بجواز ترك الصلوة قائماً لمثله مع ان الاجماع قائم على خلافه فهذا الاجماع منضماً الى تلك الاخبار كاشف عن ان عدم التمكن من المشى بمقدار الصلوة كناية عن العجز العرفى عن القيام بمقدار الصلوة للتلازم الغالبى بينهما هذا كله مضافاً الى ضعف سند الخبر بالمروزى (و) من ذلك كله ظهر ان القول (الاول) المشهور (اظهر) بل الاقوى بحسب الجمع بين الاخبار .

(واما الخلاف الثانى) فذهب جماعة كالفاضل والشهيدى و ظاهر المفيد وغيرهم الى تقدم الصلوة ماشياً للمتمكن منها على الصلوة جالساً و ان الصلوة جالساً انما هى فى طول العجز عن الصلوة ماشياً و ذهب المشهور الى تقدم الصلوة جالساً و عدم وصول النوبة الى الصلوة ماشياً و ذهب ثالث الى التخيير بينهما و رابع الى الاحتياط بالجمع بينهما واستدل الاول بوجوه منها خبر المروزى المتقدم يدعوى ظهوره فى طولية رتبة الصلوة جالساً عن الصلوة ماشياً و ان العجز عن الثانى موضوع لجواز الاول و فيه ما عرفت من عدم ظهوره فى الموضوعية بل الطريقة لبيان حدّ العجز المسقط للقيام و محكومة هذا الظهور بمنص

المستفيضة النافية للحد الشرعى لذلك العجز و تعين حمله بقريئة الاجماع و المستفيضة على الكناية عن ملزومه الغالبى من العجز عن القيام بمقدار الصلوة و من الغريب ان بعض من وافقنا فى عدم امكان الاخذ بظهور الخبر فى الموضوعية تمسك به لهذا القول بدعوى انه بعد تعذر المعنى الحقيقى يؤخذ بأقرب المعانى اليه و هو فى المقام طولية الصلوة جالساً عن الصلوة ماشياً و انت خبير بان الاقربى لا بد لها من معين و ليس فى المقام عدى المستفيضة التى عرفت قرينيتها بضميمة الاجماع على التكنية بعدم التمكن عن المشى بمقدار الصلوة عن العجز عن القيام فى الصلوة و منها ان المقام من الدوران بين الوصف و الموصوف اى الاستقرار و القيام و مقتضى القاعدة فى مثله تقديم الموصوف فيؤتى بالصلوة قائماً بدون الاستقرار اى ماشياً و فيه انهما ليسا من قبيل الوصف و الموصوف بل كل من الاستقرار و القيام شرط للصلوة فيدور الامر بين الشرطين للمهية الصلوتية و لا بد من لحاظ ملاكيهما فمع اهمية احدهما يقدم و الا يتخير بينهما كما فى كل متزاحمين فى عالم الامثال و منها الميسور بدعوى ان الصلوة مع القيام المشيى ميسور الصلوة مع القيام الوقوفى فتقدم على الصلوة بلاقيام و اجيب بأن الصلوة ماشياً ليست ميسور الصلوة قائماً بل هى اجنبية عن الصلوة و لذا يستنكرها عرف المتشعبة و فيه منع واضح ضرورة ورود الرخصة فى الصلوة ماشياً فى النوافل و معه كيف تكون اجنبية عن حقيقة الصلوة و مجرد الوجوب و الاستحباب ليس مما يوجب الاستنكار (نعم) حيث نهى عن المشى فى الفريضة فى معتبر السكونى المتقدم فلا يجوز الاتيان بها ماشياً مع الاختيار (١) و لعله منشأً استنكار المتشعبة و الا فلولا النهى

(١) لما كانت ادلة الاجزاء و الشرائط و الموانع ناظرة الى الوضع غير مخصوصة بحال دون حال فمعتبر السكونى ناظر الى مانعية المشى عن الفريضة من غير فرق بين حالتى الاختيار و الاضطرار فهو دليل على تقدم الصلاة جالساً عليها ماشياً وكاشف عن عدم كون الصلاة ماشياً صلاة لدى الشارع مطلقاً ، نعم لو انحصر مصداق الصلاة خارجاً فى الصلاة ماشياً

المزبور لم يكن موجب للمنع عن المشى حتى فى الفريضة (فالجواب) عن التمسك بالميسور ان الامر يدور بين تطبيقه على المشى فيقال ان الصلوة قائماً بلا استقرار ميسور الصلوة معه وبين تطبيقه على القيام فيقال ان الصلوة تعوداً مع الاستقرار ميسور الصلوة قياماً حيث عرفت ان الاستقرار والقيام شرطان للصلوة ولا مرجح فى البين فمقتضى القاعدة التخيير ومنها ادلة القيام بدعوى ان المتيقن من اشتراط الاستقرار صورة القدرة. فمع العجز يسقط ويبقى ادلة اعتبار القيام بحالها مقتضية للصلوة ماشياً وفيه ان ادلة الاجزاء والشرائط كما عرفت ناظره الى الوضع دون التكليف فلا تختص بحال دون حال فظهر ان القول الاول مما لم يدل عليه دليل واستدل للمشهور بوجهين احدهما اطلاق قوله (ع) يصلى جالساً: فى حق العاجز عن القيام كما فى جملة من الاخبار الآتية ثانيهما الميسور وتقريبه واضح وكلاهما ممنوعان أما الميسور فلما عرفت آنفاً وأما اطلاق : يصلى جالساً : فلما تقدم من دوران الامر بين الشرطين بلامعين لاحدهما واستدل للقول الاخير بان مصلحة الصلوة واحدة مرددة بين الصلوة ماشياً وبينها جالساً فيجب الاحتياط عقلاً تحصيلاً للعلم بالفراغ وفيه بعد الغض عن عدم قيام دليل على لزوم تحصيل الملاك ما عرفت سابقاً من قابلية ملاك الصلوة للاشتداد بمقتضى ما دل على تفاوت الاجزاء من حيث الدخول فى ذلك واذ قد ثبت عدم الدليل على شىء من الاقوال الثلاثة تعين القول بالتخيير بتقريب تقدم (و) مما ذكرنا ظهر ان (القاعد) العاجز عن القيام للقراءة (اذا تمكن من القيام الى الركوع) سواء كان ممن اول الامر قادراً على هذا المقدار من القيام فقط اى المحقق للقيام المتصل بالركوع ام تجدد له القدرة لذلك قبل الركوع (وجب) عليه ذلك لما عرفت من ان القيام المتصل بالركوع شرط

بان لم يقدر الا عليها كالمواقف او الخائف فى المفاوز ونحوهما وجبت من باب الصلاة لا تسقط بحال كما امر بها كذلك فى الروايات، فالحق مع المشهور فى تقدم الصلاة جالساً وعدم وصول النوبة الى الصلاة ماشياً مادام متمكناً من غيرها فتأمل : المقرر عفى عنه .

اكتسب الركنية من الركوع بالمعنى الذى تقدم فيجب مهماتيسر .

(والا) فان عجز عن القيام مطلقاً حتى بمقدار ايجاد الركوع عن قيام صلى و (ركع جالساً) لامضطجعاً بلاخلاف فى ذلك ظاهراً لقوله (ع) فى صحيح ابى حمزة المتقدم فى صدر الباب : المريض يصلى جالساً : والكلام هنا فى موضعين احدهما ان القعود هل هو بدل عن القيام ام لا وعلى الاول فهل يعتبر فيه قصد البدلية او الشرائط المعتمدة فى القيام ام لا ثانيهما بيان كيفية ركوع الجالس أما الاول فالحق عدم كونه بدلاً عن القيام اذ الظاهر من الادلة الواردة فى صلوة الجالس طولية الصلوة قاعداً عن الصلوة قائماً بحسب الجعل وأما عنوان البدلية فليس فيها من ذلك عين ولا أثر ولم يدل عليه دليل آخر وعلى فرض البدلية فلا دليل على اعتبار قصدتها فى صحة الصلوة كما لا دليل على اعتبار الشرائط المعتمدة فى القيام لو قلنا بها فيه والا فقد عرفت عدم الدليل على اعتبارها فى القيام وأما ان ما للمبدل يكون للمبدل فليس بنفسه كبرى تعبدية مستفادة من الادلة (نعم) يستثنى من ذلك شرطان اقامة الصلب والاستقرار فى مقابل المشى فيعتبر ان فى الصلوة قاعداً لكن لا لكونها بدلاً عن الصلوة قائماً بل لاطلاق دليل الشرطين للصلوة قاعداً حيث علل وجوب الانتصاب فى القيام فى صحيح زارة المتقدم بقوله (ع) فان رسول الله (ص) قال من لم يقم صلبه فلا صلوة له وقال امير المؤمنين فى صحيح ابى بصير المتقدم : من لم يقم صلبه فى الصلوة فلا صلوة له : فيستفاد منهما ان اقامة الصلب مقومة لطبيعى الصلوة كما ان المستفاد من معتبر السكونى المتقدم بعد القاء خصوصية القراءة ان المشى مخل بطبيعى الصلوة كما تقدم تقريبه فى القيام وأما الثانى فذهب المحقق الاردبيلى (قدس) الى ايكال كيفية ركوع الجالس الى العرف واستحسنه صاحب الجواهر (قدس) وذهب آخر السى ان كيفية قياس شخص العاجز عن القيام الى القادر عليه فيحنى للركوع بمقدار ما يحنى له القائم فادنى الركوع ما يحاذى راسه ركبتيه واعلاه ما يحاذى موضع سجوده بحيث لو تأخر ما تقدم من ركبتيه وقعت جبهته على الارض فلا يقال بان محاذاة الرأس مع موضع السجود

غير متحققة في ركوع القائم حتى يقاس به ركوع الجالس و ذهب ثالث الى ان كفيته قياس نسبة حالتى الانتصاب و الانخفاض للقاعد الى نسبة الحالتين للقائم فان كانت النسبة في القائم ثلث طول قامته مثلاً فليكن انخفاض القاعد مقدار ثلث قامته قاعداً و ربما يقال كما فى الجواهر بتقارب القولين ضرورة ان قياس الشخصين انما هو بلحاظ الحالتين و لكن الحق وفاقاً لصاحب مصباح الفقيه (قده) تغايرهما ضرورة تحقق النسبة المذكورة فى حق القاعد باقل من مقدار انخفاض القائم و كيف كان فالعمدة مساعدة الدليل مع واحد من الاقوال و ما يمكن ان يقال فى اشتراك ركوع الجالس مع القائم فى الكيفية اطلاق دليل ركوع القائم للقاعد لكن يدفعه ان ماورد فى كيفية ركوع القائم من محاذاة الانامل او الكفين مع الركبتين حاصل بنفسه بل و مع الزيادة للقاعد حيث تصل يداه بلا انخفاض الى ركبتيه بل الى الارض فلامعنى لاطلاق دليل كيفية ركوع القائم بالنسبة الى القاعد و ما فى مصباح الفقيه من ان العرف لانغراس كيفية ركوع القائم فى ذهنه اذا أمر بالركوع قاعداً ينسب الى ذهنه كونه بتلك الكيفية الا ترى انه لو قيل للعجم اركع يركع بتلك الكيفية مدفوع بان الانغراس المزبور ليس بمرتبة يصلح لان يعتمد عليه المتكلم فى ترك تقييد كلامه عند ارادة كيفية خاصة فى ركوع الجالس و الاستشهاد بعمل العجم فى غير محله حيث لا يفهم معنى الركوع لغة و الا لما فعل كذلك و أما عرف المتشعبة بما هم متشعبة فالمشاهد بالوجدان اختلافهم فى مقدار الانخفاض للركوع فى الصلوة جالساً فالوفق بالصناعة ما ذهب اليه المحقق الاردبيلي و استحسنته صاحب الجواهر (قدهما) من ان كيفية ركوع الجالس موكولة الى العرف .

(و اذا عجز عن القعود) بجميع انحائه (صلى مضطجعا) بلاخلاف فى ذلك بين الاصحاب اجمالاً لقوله (ع) فى مصحح ابن ابيحزمة المتقدم : و على جنوبيهم الذى يكون اضعف من المريض الذى صلى جالساً : ان على الجنب عبارة عن الاضطجاع الذى هو بالفارسية (به پهلو خوابیدن) و حيث ورد هذا المصحح فى تفسير الآية الشريفة مفسراً للذات فيها بالصلوة فالكتاب و السنة و الاجماع متطابقة على تعيين الاضطجاع فى حق

العاجز عن الجلوس فلا يعتنى بعد ذلك بما فى مرسل الدعائم ومحمد بن ابراهيم وغيرهما من ان المريض اذا لم يقدر ان يصى جالساً صلى مستلقياً اذ مضافاً الى ضعف اسانيدھا بالارسال يكون ظهورها فى عدم الترتيب بين الاضطجاع والاستلقاء محكوماً بنص الآية و المصحح فى وجوده وان قلنا بان بين اللسانين تعارضاً فلا بد من طرح تلك الاخبار فاصل الحكم اعنى تقدم الاضطجاع على الاستلقاء مما لا ريب فيه نصاً وفتوىٰ انما الخلاف والاشكال فى انه مخير بين الجانبين كما هو ظاهر المتن وعن ظاهر المقنعة والجمل والوسيلة والنافع والارشاد والالغية وموضع من المبسوط وصريح موضع آخر منه والتذكرة ونهاية الاحكام مع تصريح بعضهم بافضلية تقدم الايمن ام لا بل يتعين الايمن كما عن معظم الاصحاب وعن ظاهر المعبر والمنتهىٰ حيث نسباه الى علمائنا وعن صريح الغنية والخلاف دعوىٰ الاجماع عليه ثم على فرض تقدم الايمن فهل هو مخير بين الايسر والاستلقاء اذ عاجز عن الايمن ام يقدم الايسر ثم الاستلقاء كما هو المشهور بين المتأخرين ويظهر من جماعته من القدما تحقيق المقام ان الاخبار على طوائف (١) (الاولى) المطلقات المشتملة على الاضطجاع للعاجز عن الجلوس كمصحح ابن ابي حمزة المتقدم وموثق سماعة قال سألته عن المريض لا يستطيع الجلوس قال فليصل وهو مضطجع و ليضع على جبهته شيئاً اذا سجد فانه يجزىٰ عنه ولم يكلف الله ما لا طاقة له به (الثانية) المعينه للاستلقاء؛ اما بعد العجز عن الجلوس كمرسل محمد بن ابراهيم عن حدثه عن ابي عبد الله (ع) قال يصى المريض قاعداً فان لم يقدر صلى مستلقياً ومثله مرسل الصدوق او بعد العجز عن الاضطجاع على الايمن كمرسل الدعائم (الثالثة) المشتملة على الترتيب بين الجانبين ثم الاستلقاء كمرسل الفقيه قال وقال رسول الله (ص) المريض يصى قائماً فان لم يستطع صلى جالساً فان لم يستطع صلى على جنبه الايمن فان لم يستطع صلى على جنبه الايسر فان لم يستطع استلقى و اومى ايماناً وجعل وجهه نحو القبلة

وجعل سجوده اخفض من ركوعه (الرابعة) ماتكون مضطربة المتن كموثق عمــــار عن ابي عبد الله (ع) قال المريض اذا لم يقدر ان يصلى قاعداً كيف قدر صلى إماماً ان يوجهه فيؤمى ايماءً وقال يوجه كما يوجه الرجل فى لحده و ينام على جانبه (جنبه) الايمن ثم يؤمى بالصلوة فان لم يقدر ان ينام على جانبه (جنبه) الايمن فكيف ما قدر صلى فانه له جائز ويستقبل جانبه (بوجهه) القبلة ثم يؤمى بالصلوة ايماءً : فلو امكن تصحيح مرسل الصدوق بدعوى كفاية ضمانه (قده) صحة ماروى فى الفقيه فى الحجية وعدم عدوله عن هذا البناء او دعوى جبره بعمل المشهور فبعد طرح مرسل الدعائم وما بضمونه لضعف السند وعدم كفاية ضمان الصحة من محمد بن محمد بن النعمان صاحب الدعائم للفرق بين ضمانه و ضمان شيخ مشايخ الجعفرية صدوق آل الله عليهم السلام يكون مرسل الصدوق حاكماً على سائر الطوائف شاهداً للجمع بينها دليلاً على مذهب المشهور و تتم بذلك المسئلة كما سلك هذا المسلك فى مصباح الفقيه وأما ان قلنا كما هو الحق بعدم امكان تصحيح مرسل الفقيه لان الارسال من مثله ممن لم يثبت عدم ارساله إلا عن الثقة غير كاف و ضمانه للصحة غير كاف للحجية مضافاً الى ما قيل من عدوله عن هذا البناء كيف و له مرسل آخر ظاهر فى تعيين الاستلقاء على العاجز عن الجلوس كما تقدم فلو كان ضمان الصدوق (ره) مصححاً لمرسلاته لوقع التعارض بين مرسله فى المقام و لزم ان يعمل فى المسئلة بخبرين متضادين فهذا بنفسه شاهد على عدم بقاءه على الالتزام المزبور و لم تثبت شهرة قدمائة بضمونه جابرة لارساله و على فرضه فلم يثبت استنادها اليه لا مكان استنادها الى ما ستعرف من الجمع الدلالى بين الاخبار و الاستظهار من موثق عمار فلا يمكن جعل ذلك المرسل شاهداً للجمع بين اخبار الباب و لا بد من سلوك طريق آخر فى الجمع و هو جعل موثق عمار شاهداً للجمع .

(وتحقيقه) موقوف على بيان ما يمكن ان يستدل به لقول المصنف (قده) وغيره ممن التخيير بين الجانبين ثم استدلال القوم بهذا الموثق لمذهب المشهور ثم ما هو المختار فى

طرز الاستظهار منه (فنقول) و نستمد التوفيق من الله يمكن التمسك للتخيير بالفقرة الاولى من الموثق : المريض اذا لم يقدر ان يصلى قاعدًا كيف قدر صلى إما ان يوجه فيومي ايماءً : بتقريب ان اطلاق الايكال الى قدرة المكلف المطلقة بقوله : كيف قدر صلى : يقتضى التخيير شرعاً بين افراد المقدور فاذا فرضنا تساوى قدرة المكلف بالنسبة الى الافراد المتصورة فى حق العاجز عن القعود كالاضطجاع على احد الجانبين والاستلقاء كان مخيراً بين الجميع بلا اولوية شرعاً لواحد من الافراد على الآخر فمفاد هذه الجملة ان تلك الافراد فى عرض واحد تكون فى طول القعود ولا نعنى بالتخيير الشرعى إلا هذا وجمله : إما ان يوجه فيومي ايماءً : بيان لاحد مصاديق تلك الكبرى وحذف العدل الآخر بنفسه موكد للاطلاق ويمكن التمسك بالموثق لمذهب المشهور بتقريب ان قوله : كيف قدر صلى : لوروده مسورد الميسور ناظر الى القاعدة و ان الصلوة لا تسقط بالعجز عن القعود بل يجب الاتيان بها كيفما تيسر كما يشهد به التعبير عن نفس هذه الكبرى ثانياً بقوله : كيفما قدر صلى : فلها الاطلاق من جهة الايكال دون الموكل اليه اى المقدور وقد بين احدى مراتب الميسور باها التفصيلية بقوله : إما ان يوجه فيومي ايماءً وقال الخ : تفسير لجملة إما ان يوجه فيومي جانبه الايمن ثم يؤمى بالصلوة : ان جملة وقال الخ : تفسير لجملة إما ان يوجه فيومي ايماءً : و العدل الآخر لكلمة إما قوله : فان لم يقدر ان ينام على جانبه الايمن فكيف ما قدر صلى فانه له جائز : و تغيير العبارة من سوء تعبير عمار كما هو دأبه فى جلّ اخباره على ما يشهد به التتبّع فمفاد مجموع العدلين ان العاجز عن القعود ان قدر ان ينام على جانبه الايمن تعين عليه ذلك و لم يجز له غيره فان لم يقدر ان ينام على جانبه الايمن فكيف ما قدر صلى فانه له جائز فهذه الفقرة كالنص فى تعين الاضطجاع على الايمن اذا كان ميسوراً فاطلاق كبرى : كيف قدر صلى : فى الصدر من جهة الترتيب بين الجانبين يقيّد بذلك و يبقى اطلاقها من جهة الترتيب بين الايسر والاستلقاء بحاله فيقيّد بما يستفاد من جملة : ويستقبل جانبه (بوجهه) القبلة ثم يؤمى للصلوة ايماءً : فانها إما جملة مستأنفة

ناظرة الى تقييد مفاد كلا العدلين بالاستقبال فيكون بالنسبة الى العدل الاول تأكيداً حيث يستفاد الاستقبال فيه من التنظير بتوجيه الميت فى لحده او من تنمة العدل الأخير ليكون التقييد تأسيسياً وأيضاً ما كان فاطلاق الاستقبال فى نفسه وان كان يشمل حال الاستلقاء برفع رأسه بمعونة الاتكاء على الوسادة بحيث يستقبل بوجهه القبلة او تحويل وجهه الى القبلة لكنه تكلف فى عالم الامثال او توسل بالآلة مضافاً الى كونه خلاف سياق الرواية من جهة تعيين كيفية الاستقبال فى العدل الاول بهئية الميت فى اللحد اذ مقتضاه كون كيفية الاستقبال فى العدل الثانى عكس ذلك بالاضطجاع على الأيسر متوجهاً الى القبلة فالاعتبار العرفى من حيث التحرز عن التكلف والتوسل بالآلة بضميمة سياق الرواية يوجب انصراف اطلاق : يستقبل : فى العدل الأخير الى هيئة خاصة هى الاضطجاع على الأيسر عكس ما يصنع بالميت فى لحده و بذلك يتم دلالة الموثق على مذهب المشهور و الى هذا التقريب نظر صاحب الجواهر و المحقق القمى (قد هما) فراجع و تأمل (لكن الانصاف) عدم استقامة شىء من التقريبين أمّا تقريب التخيير بين الجانبين فلما عرفت فى تقريب الترتيب بينهما من كون ذيل الموثق كالنص فى تعيين الاضطجاع على الأيمن على القادر عليه فيكون حاكماً على اطلاق الصدر حكومة النص على الظاهر و أمّا تقريب الترتيب بين الايسر و الاستلقاء فلان مجرد وجود الميسور عرفاً بين افراد المطلق لا يوجب جعل الميسور فيها شرعاً ما لم يكن لسان الدليل ناظراً الى ذلك و لسان : كيف قدر صلى : ليس لسان جعل الميسور سيما بعد التنصيص بتقدم الأيمن فى نفس الرواية بل هذا يوهن اطلاق الصدر أمّا السياق و الاعتبار العرفى المزبور فلا يصلحان لتغيير وجهة اللفظ و صرف المطلق الى خصوص فرد منه دون آخر بعد تساويهما من حيث الفردية للمطلق اى الاستقبال المقدر اذ الانصراف المستقر المقبول لدى اهل المحاوره منشأ النقص فى فردية الفرد للمطلق لجهة من الجهات يوجب عدم تطبيق العرف ذلك المطلق عليه مع الالتفات اليه و ليس كذلك المقام كما هو واضح فالانصراف بدوى يزول بالتأمل مضافاً الى اضطراب المتن

بين جانبه و بوجهه فى الفقرة الاخيرة .

(والتحقق) ان التقييد غيرالتبيين والظاهر من إمام التفصيلية هو الثانى دون الاول (بيان ذلك) انه لو القى الى العرف كبرى كيف قدر صلى ثم استثنى صورة القدرة على الاضطجاع على الايمن او نحو ذلك مما يفيد تقدم الايمن استفاد من ذلك تقييد اطلاق الايكال الى قدرة المكلف بصورة العجز عن الاضطجاع على الايمن وأما اذا القى اليه تلك الكبرى ثم تعقب باماً التفصيلية كما فى الموثق بقوله إماماً ان يوجه فيومى ايماءً : استفاد من ذلك تفسير المراد من الكبرى بما يتلو إماماً و تعيين مصب اطلاقها به وعليه فالمدار على ما استفاد من جملة إماماً ان يوجه الخ : و يكون اطلاق كيف قدر صلى من حيث الايكال الى قدرة المكلف المستلزم للتخيير بين الجانبين موهوناً فلو كان من كلام الامام (ع) دون عمار فى مقام نقل المعنى كما لا يخلو كثير من اخباره عن ذلك كان مجملاً غير دال على التخيير و حيث ان كبرى الذيل : كيف ما قدر صلى : متحدة مع كبرى الصدر : كيف قدر صلى : لساناً و مفاداً فذلك يوجب اجمال كلتا الكبيرين وعدم دلالة شىءٍ منهما على التخيير (نعم) دلالة الموثق بلحاظ جملة إماماً ان يوجه الخ : على تقدم الاضطجاع على الايمن مما لا شبهة فيه فيقيد به اطلاق : صلى و هو مضطجع : فى موثق سماعه و : على جنوبهم : فى الآيه بعد تفسيره فى مصحح ابن ابيحزمة فلو كان لنا اطلاق صحيح السند فى مورد الاستلقاء إماماً مطلقاً او بعد تعذر الايمن كان معارضاً مع الموثق و المصحح بالنسبة الى الأيسر لكن حيث ليس فى السببين اطلاق حجة فى ذلك لان ماورد فى الاستلقاء بين مرسل و ضعيف و وارد فى قدح العين الذى لا يقدر على غير الاستلقاء كما سيمر عليك اخباره ولم يحزر لها شهرة استنادية جابرة فكل من الجملتين : صلى و هو مضطجع : و : على جنوبهم : فى الموثق و المصحح ينطبق على العاجز عن الايمن القادر على الاضطجاع على الأيسر على تعيين ذلك فى حقه و بهذا البيان يتم مذهب المشهور من الترتيب بين

الجانبين (١) ثم انه ذكر لموثق عمار احتمالات يغنيها عنها ما عرفت من الجمع بينه مع سائر الاخبار من ارادها فليراجع الكتب المفصلة كمصباح الفقيه وغيره و هل يعتبر في المضطجع الاستقرار واعتدال القامة والاستقلال أم لا أمّا الاول فبمعناه المقابل للمشى قد عرفت اعتباره في الصلوة لمعتبر السكنى فيعم المقام و بمعناه المقابل للاضطراب لا دليل على اعتباره في الصلوة و أمّا الثاني فاعتباره انما هو لقوله (ع) في صحيح ابي بصير من لم يقم صلبه في الصلوة فلا صلوة له : وهو في حق المضطجع سالية بانتفاء الموضوع اذ ليس له اقامة الصلب فلا يشمل المقام و أمّا الاخير فلا يتصور له بالنسبة الى المضطجع معنى محصل حتى يقال باعتباره او عدمه .

.....

(١) ما افاده سيدنا الاستاد دام ظله في بيان اجمال كبرى : كيف قدر صلى : في صدر الموثق انما يتم لو لم تقع الكبرى ثانياً عدلاً للكلمة إما التفصيلية المسوقة لبيان مص كبرى الصدر لكن حيث جعل ذلك في الذيل عدلاً لا ما بقوله فان لم يقدر ان ينام على جانبه (جنبه) الايمن فكيف ما قدر صلى فانه له جائز : فيوجب اجمال كبرى الصدر و وهنه من حيث تقدم الايمن لا من حيث التخيير بين الايسر والاستلقاء فجملة : إما ان يوجه الخ : بكلا عدليها مسوقة لبيان مص كبرى : كيف قدر صلى : في الصدر و حاصل مفادها أن العاجز عن القعود ان تمكن من الاضطجاع على الايمن تعين عليه ذلك و الا فكيف ما قدر صلى اي تخير بين الاضطجاع على الايسر والاستلقاء فمجرد تعقب كبرى الصدر باماً التفصيلية لا يوجب وهن كبرى الذيل من الجهة المزبورة كما كان سماحة سيدى الاستاد دام بقائه بصدد دفع هذا الايراد بذلك وعليهذا فيكون بين موثق عمار و بين الخبرين موثق سماعة و مصحح ابن ابي حمزة تحاكم بمعنى ان اطلاق الخبرين من حيث تساوى الجانبين محكوم بنص الموثق في تقدم الايمن و اطلاق ذيل الموثق من حيث التخيير بين الايسر والاستلقاء محكوم بنص الخبرين في تقدم الاضطجاع على الاستلقاء و يتحصل بالاخرة مذهب المشهور فتدبر تعرف .

المقرر عنى عنه .

(فان عجز) عن الاضطجاع مطلقاً أو على الايمن على القولين كما تقدم (صلى مستلقياً) بلاخلاف فيه ظاهراً و يمكن الاستدلال على تقدم الاستلقاء على النوم على وجهه بامور (منها) الاخبار (١) كموثق سماعة قال سألته عن الرجل يكون في عينه الماء فينتزع الماء منه فيستلقى على ظهره الايام الكثيرة اربعين يوماً او اقل او اكثر فيمتنع من الصلوة الايام وهو على حاله فقال لا بأس بذلك وليس شئ مما حرم الله الا وقد احلّه لمن اضطر إليه و خبر بزيع المؤذن انه سأل الصادق (ع) فقال انسى اريد ان اقدح عيني فقال لى افعل فقلت انهم يزعمون انه يلقي على قفاه كذا وكذا يوماً لا يصلى قاعداً قال افعل ومرسل الصدوق قال وقال الصادق (ع) المريض يصلى قائماً فان لم يقدر على ذلك صلى جالساً فان لم يقدر ان يصلى جالساً صلى مستلقياً يكبر ثم يقرأ فاذا اراد الركوع غمض عينيه ثم سبّح فاذا سبّح فتح عينيه فيكون فتح عينيه رفع رأسه من الركوع فاذا اراد السجود غمض عينيه ثم سبّح فاذا سبّح فتح عينيه فيكون فتح عينيه رفع رأسه من السجود ثم يتشهد و ينصرف ومرسل محمد بن ابراهيم صلى المريض قاعداً فان لم يقدر صلى مستلقياً يكبر ثم يقرأ فاذا اراد الركوع غمض عينيه ثم سبّح فاذا سبّح فتح عينيه فيكون فتح عينيه رفع رأسه من الركوع فاذا اراد السجود غمض عينيه ثم سبّح فاذا سبّح فتح عينيه فيكون فتح عينيه رفع رأسه من السجود ثم يتشهد و ينصرف ومرسله الآخر قال وقال رسول الله (ص) المريض يصلى قائماً فان لم يستطع صلى جالساً فان لم يستطع صلى على جنبه الايمن فان لم يستطع صلى على جنبه الايسر فان لم يستطع استلقى و اومى ايماءً و جعل وجهه نحو القبلة و جعل سجوداً اخفض من ركوعه و خبر عبد السلام بن صالح الهروي عن الرضا (ع) عن آباءه (ع) قال قال رسول الله (ص) اذا لم يستطع الرجل ان يصلى قائماً فليصل جالساً فان لم يستطع جالساً فان لم يستطع جالساً فليصل مستلقياً ناصباً رجله بحيان القبلة يومى ايماءً و مرسل

الدعائم وان لم يستطع ان يصلى جالساً صلى مضطجعاً لجنبه الايمن ووجهه الى القبلة فان لم يستطع ان يصلى على جنبه الايمن صلى مستلقياً ورجلاه ممايلي القبلة ويؤمى ايماءاً وبمضمونه ماورد فى اسباغ الوضوء باسانيد ثلاثة فان هذه الاخبار وان لم يكن لها اطلاق حجة اذ المعتبر منها سنداً كخبرى سماعة ويزيع مورده تعذر ماعدى الاستلقاء و ساير الاخبار ضعيفة السند ولاجل ذلك لم نأخذ بهذه الاخبار سابقاً بالنسبة الى الترتيب بين الجانبين الا انها باجمعها متوافقه المضمون على مصداقية الاستلقاء للمتمكن منه فهذا المضمون متواترٌ إجمالاً دال على المطلوب (ومنها) الاجماع التقديرى اى القطع اجمالاً بأنه لو سئل كل واحد من الاصحاب عن رتبة الاستلقاء بالقياس الى النوم على وجهه لحكم الكل بتقدمها عليه (ومنها) ادلة لزوم الاستقبال فى الصلوة بعد ما ثبت فى الشرع من توجيه المحتضر وغيره مصداقية نصب الرجلين مستلقياً الى القبلة للاستقبال والمفروض تمكن المكلف من ذلك فيتعين عليه ولا تصل النوبة الى ما لم يثبت مصداقته للاستقبال من النوم على وجهه .

(والاخير ان) اى المضطجع والمستلقى (يؤميان لركوعهما وسجودهما) وتخصيصهما بالذكر من جهة عدم قدرتهما غالباً على الركوع والسجود والا فالعاجز عنهما ولو كان جالساً بل قائماً ولو لعذر شرعى كالعازى والمواقف والمصلى على الراحلة والخائف وظيفته الايماء لهما بلاخلاف فى ذلك كله بين الاصحاب للاخبار الكثيرة (١) منها موثق عمار المتقدم لقوله : إماماً ان يوجه فيؤمى ايماءاً : وقوله : ثم يؤمى بالصلوة : وقوله : ثم يؤمى بالصلوة ايماءاً : ومنها مرسل الفقيه المتقدم لقوله : استلقى وأومى ايماءاً وجعل وجهه نحو القبلة وجعل سجوده اخفض من ركوعه : ومنها خبر عبد السلام المتقدم لقوله : فليصل مستلقياً

(١) الاخبار المذكورة موجودة فى باب ١ ، من القيام و ٥١ و ٥٢ . من لباس المصلى و ١٤ و ١٥ و ١٦ من القبلة و ٣ و ٤ و ٥ و ٧ ، من صلاة الخوف والمطاردة .

ناصباً رجله بحيال القبلة يؤمى ايماءاً : ومنها مرسل الدعائم المتقدم : صلى مستلقياً و رجلاه مما يلي القبلة يؤمى ايماءاً : ومنها صحيح على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) لقوله : و ان لم يصب شيئاً يستبره عورته أو مأ وهو قائم و منها موثق سماعة قال سألته عن الصلوة فى السفر الى ان قال و ليتطوع بالليل ما شاء ان كان نازلاً و ان كان راكباً فليصل على دابته و هو راكب و لتكن صلوته ايماءاً و ليكن رأسه حيث يريد السجود اخفض من ركوعه و منها صحيح يعقوب بن شعيب قال سألت ابا عبد الله (ع) عن الرجل يصلى على راحلته قال يؤمى ايماءاً يجعل السجود اخفض من الركوع و منها صحيحه الآخر قال سألت ابا عبد الله (ع) عن الصلوة فى السفر و اذا مشى قال اوم ايماءاً و اجعل السجود اخفض من الركوع و منها صحيحه الثالث قال سألت ابا عبد الله (ع) الى ان قال قلت يصلى و هو يمشى قال نعم قال يومى ايماءاً و ليجعل السجود اخفض من الركوع و منها صحيح البصرى قال سألت ابا عبد الله (ع) عن قول الله عزوجل فان خفتم فرجالاً أو ركباناً كيف يصلى وما يقول ان خاف من سبع اولص كيف يصلى قال يكبر و يؤمى برأسه ايماءاً و منها صحيح على بن جعفر عن اخيه ابي الحسن (ع) و فيه فقال يستقبل الاسد و يصلى و يؤمى برأسه و هو قائم و بمضمونه خبره الآخر و منها صحيح زرارة عن ابي جعفر (ع) قال الذى يخاف اللصوص و السبع يصلى صلوة الموافقة ايماءاً على دابته الى ان قال و يصلى و يجعل السجود اخفض من الركوع و منها صحيحه الآخر عن ابي جعفر (ع) قال الذى يخاف من اللصوص يصلى ايماءاً على دابته الى غير ذلك مما ورد فى صلوة الخوف و المطاردة (و بالجمل) فاصل الحكم و هو انتقال الوظيفة الى الايماء للركوع و السجود للعاجز عنهما ولو لمانع شرعى مما لا ريب و لاختلاف فيه نصاً و فتوى و انما البحث من جهات .

(الاولى) المشهور اشتراط كون الايماء بالرأس و ربما يستدل له بانصراف الايماء فى المطلقات الى الايماء بالرأس فانه المتبادر من ذلك عرفاً و الغالب من افراده خارجاً لكن الانصراف بدوى منشأه غلبة الوجود لا الاستعمال بل الايماء عبارة عن فعل مشيراً بالآلة

كما فى رمى الحصة او بالمباشرة كما فى خفض الرأس او غمض العين فهو فى الافعال بمنزلة
الاشارة فى الاقوال فهو بطبعه اعم لدى العرف من الايماء بالرأس و تفسيره فى فقه اللغة
بخصوص الايماء بالرأس انما هو لبعض المناسبات الادبية فلا ينافى عموم المفهوم بطبعه
فالعمدة فى تقدم رتبة الايماء بالرأس على ساير افراده هى الاخبار المقيدة له بذلك التى
تقدم جملة منها و المشتمل على جعل السجود اخفض من الركوع يعد منها لانه لامعنى
للاخفضية فى غير الايماء بالرأس كما سيأتى بيانه و منها صحيح الحلبي عن ابي عبد الله (ع)
قال سئلته عن المريض اذا لم يستطع القيام و السجود قال يؤمى برأسه ايماءً و ان يضع
جبهته على الارض احب الى و خبر الكرخى قال قلت لابي عبد الله (ع) رجل شيخ كبير
لا يستطيع القيام الى الخلاء و لا يمكنه الركوع و السجود فقال ليوم برأسه ايماءً و ان كان
له من يرفع الخمرة فليسجد فان لم يمكنه ذلك فليوم برأسه نحو القبلة ايماءً (الحدِيث) و
مرسل الصدوق (ره) قال و قال امير المؤمنين (ع) دخل رسول الله (ص) على رجل مسن
الانصار و قد شبكته الريح فقال يا رسول الله كيف اصى فقال ان استطعت ان تجلسوه
فاجلسوه و الا فوجهوه الى القبلة و مروه فليوم برأسه ايماءً و يجعل السجود اخفض من
الركوع و ان كان لا يستطيع ان يقرء فاقرؤا عنده و اسمعوه . فلو عجز عن الايماء بالرأس
انتقل الوظيفة الى الايماء بغيره قيل لان المتيقن من التقييد بالرأس صورة القدرة عليه لكنه
موقوف على دخل القدرة فى متعلق التكليف شرعاً و قد بينا فساد ذلك ثبوتاً و اثباتاً فى
محله فالدليل على الانتقال الى ساير افراد الايماء قاعدة الميسور الحافظة لاطلاق المطلقات الايماء
ضرورة ان العرف يرى الايماء بالعين مثلاً غمضاً و فتحاً ميسور الايماء بالرأس فيكون ذلك
مقدراً لطبيعى الايماء للمأمور به فى المطلقات و حافظاً لاطلاقها بالنسبة الى مورد تعذر
الايماء بالرأس .

(والحاصل) ان دليل القيد لو كان ناظرًا الى بيان المراد من المطلق و انه المقيد
على نحو وحده المطلوب كما فى قوله تعالى اذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها ووردوها :

حيث طبقّ التحية في الاخبار على السلام فكانه تعالى قال اذا سلم عليكم فسلموا فبـعد
تعذر القيد لا يبقى اطلاق حتى يمكن التمسك به واما اذا كان ناظراً الى تقييد المطلق
على نحو تعدد المطلوب كما اذا قيل اكرم زيداً ثم قيل و ليكن اكرامك له بالسلام فاذا
تعذر القيد يبقى ذات المقيد تحت إطلاق المطلق و يجرى فيه في باب المركبات ما قلناه
في محله من ان مقتضى طبع كون شئ قيد المركب انتفاء المركب بانتفائه إلا ان يثبت من
الخارج بقاعدة الميسور و نحوها تعدد مراتب المطلوبة في ذاك المركب فيكون هذا الدليل
الثانوى حافظاً لاطلاق الدليل الاولى بالنسبة الى ذات المقيد في مورد تعذر القيد و ما
نحن فيه من هذا القبيل اذ لم يثبت نظر المقيدات للايماء بالرأس الى مقوم مفهوم الايماء في
المطلقات ليكون على نحو وحدة المطلوب بل مقتضى التحفظ على ظهور كل من دليلى
المطلق و المقيد تقييد اطلاق الايماء بهذا القيد على نحو تعدد المطلوب فبعد تعذر
الايماء بالرأس مقتضى طبع قيديته للمركب الصلوتى تعذر اصل الايماء بتعذره لكن قاعدة
الميسور مفردة للمطلق و حافظة لاطلاق : يؤمى : في المطلقات بالنسبة الى تغميض العين
الذى عرفت انه فرد لطبيعى الايماء بما هو فعل مشير و ميسور للايماء بالرأس لدى العرف
وكاشفة عن تعدد مراتب المطلوبة شرعاً في الايماء الصلوتى المجمعول بدلاً عن الركوع
و السجود فى حق العاجز عنهما و هذا مما لا ينبغي الاشكال فيه لكن صاحب الحدائق
(قده) استشكل على مقالة المشهور فى الترتيب بين الايماء بالرأس مع التغميض للاعم من
المضطجع و المستلقى بأن الايماء بالرأس وارد فى المضطجع و التغميض وارد فى المستلقى
فيؤخذ بظهور كل منهما فى مورد و هذا توهم فاسد لأن الايماء بالرأس قد ورد فى
صحيح الحلبي فى مورد العجز عن الركوع و السجود لقوله : اذا لم يستطع القيام والسجود :
فيعم الجالس و المضطجع و المستلقى و التغميض قد ورد فى مرسل الصدوق و محمد بن
ابراهيم المتقدمين و المرسل غير حجة فمقتضى اطلاق الصحيح تقدم رتبة الايماء بالرأس
للمتمكن عنه على التغميض حتى فى حق المستلقى كما عليه المشهور مضافاً الى ان الايماء

المطلق ورد في مرسل الكرخي في مورد المستلقي فمقتضى الأدلة مع لحاظ السند صحة مقالة المشهور (نعم) لو اغمضنا عن السند فنقول ان حملنا تغميض العين بمعونة الميسور او الغلبة على صورة تعذر الايماء بالرأس كما هو الغالب في حق المستلقي فالترتيب بينهما حسب مقالة المشهور محفوظ لكن ان قلنا بان نفس الامر بالايماء مطلقاً في مورد المستلقي كما في مرسل الكرخي المتقدم كاشف عن تمكنه من الايماء بالرأس غاية الامر ان الترخيص في التغميض كما في مرسل الصدوق و ابن ابراهيم تسهيل من الشارع في حقه فمقتضى الجمع بين الأدلة هو التخيير بينهما لكنك حيث عرفت ضعف المرسلات فمقتضى الصنعة الفقهية هو الترتيب المشهور و توهم انجبار مرسل الصدوق و ابن ابراهيم المشتملين على التغميض بعمل المشهور مدفوع بعدم احراز الاستناد اليهما بعد ما عرفت امكان استفادة الترتيب من نفس المطلقات بمعونة الميسور .

(الثانية) المشهور لزوم كون الايماء السجودى اخفض من الركوعى و يدل عليه جملة من النصوص المتقدمة الناصة في جعل السجود اخفض من الركوع وربما يقال بلزوم الخفض بالمقدار الميسور لكل من الركوع والسجود والاجتزاء في الفرق بينهما بالنية تمسكاً بقاعدة الميسور و يدفعه ان ذلك انما يتم لو كان الايماء فرداً تنزلياً للركوع والسجود مع انهما متباينان بالما هو اذ الركوع هيئة خاصة والسجود من مقولة الوضع والايماء كما عرفت فعل مشيراً بالآلة او بالمباشرة ولذا قلنا بعدم امكان التمسك بالميسور لبديلية الايماء عن الركوع والسجود و انما هو فرد تنزيلي جعله الشارع بدلاً عنهما فلا بد من الوقوف على مفاد دليل التنزيل وهو ما جعل السجود اخفض من الركوع و مقتضى اطلاقه الاكتفاء في الايماء الركوعى بطبيعي خفض الرأس و في الايماء السجودى بالاخفض فالانصاف ان ايجاب فعل تمام ما يتمكن منه من الايماء لكل منهما يشبه الاجتهاد في مقابل النص كما نبه عليه في مصباح الفقيه (ثم) انه قد يقال باخفضية السجود في مورد تغميض العين بمعنى اكثرية امتداد الغمض زماناً للسجود قضاءً لا لطلاق اخبار جعل السجود أخفض بعد تفسير

الاخضية بقريته الاطلاق المطبق على مورد التغميض باكثرية امتداد الغمض زماناً لوضوح عدم تصور معناها الحقيقي في التغميض و يدفعه ان الاستدلال دورى ضرورة توقف شمول اطلاق الاخض لمورد التغميض على تفسيره باكثرية الامتداد زماناً و المفروض ارادة اثبات هذا المعنى للاخض بقريته التطبيق على مورد التغميض فهذا دور فالحق وفاقاً للاصحاب عدم لزوم امتداد الغمض السجودى اكثر من الركوعى .

(الثالثة) لو تعذر الايماء بالرأس والعينين للركوع والسجود وجب الايماء بعين واحدة لهما قضاءً للميسور ولو تعذر بعين واحدة فذهب كاشف الغطاء (قده) الى لزوم الايماء لهما ببعض الاعضاء كاليد و استدل له فى مصباح الفقيه بمطلقات الايماء واختصاص تقييدها بالرأس او العين بحال التمكن و بقاعدة الميسور ثم قال وفيهما نظر و الظاهر ان نظره (قده) الى ما ذكره قبل ذلك من انصراف مطلقات الايماء الى الايماء بالرأس او صرفها الى ذلك بمعونة النص لا من جهة كونه ميسور الركوع و السجود عرفاً كى تجرى فيه القاعدة ان شرط جريانها كونه من انحاء وجودات المأمور به ولو ببعض مراتبه الناقصة و ليس كذلك الايماء فبعد تعذر الايماء بالرأس والعين الوارد فى النص لا مجال للتمسك بالميسور لبديلية الايماء ببعض الاعضاء و يدفعه ما عرفت سابقاً من منع الانصراف و ان نظر المقيدات للايماء بالرأس الى مطلقات الايماء نظر التقييد فيتعدد المطلوب لا المقوم كى يتحد المطلوب و ان الايماء بمفهومه يعم الايماء رأساً او عيناً أو يداً فكما ان قاعدة الميسور حافظة لاطلاق مطلقات الايماء بالنسبة الى الايماء بالعينين او العين الواحدة لدى تعذره بالرأس كذلك حافظة له بالنسبة الى الايماء باليد أو ساير الاعضاء لدى تعذره بالعين فالحق مع كاشف الغطاء (قده) فى انتقال الوظيفة لدى تعذر الايماء بعين واحدة الى الايماء ببعض الاعضاء كاليد مع أنه احوط .

(الرابعة) هل يجب قصد بديلية الايماء عن الركوع و السجود ام لا وجهان ذهب الى كل فريق و استدل للاول بوجوه منها اصالة الاشتغال و فيه انها محكومة بالاطلاق اللفظى

لادلة جعل الایماء ولو سلم فباطلاقتها المقامی ولو سلم فبإصالة البرائة عن لزوم قصد البدلیة ومنها ان خفض الرأس او غمض العين فعل عادى للمكلف لا ینفك عنهما غالباً والایماء للركوع والسجود عبادة موظفة فالانتقال عن العادة الى العبادة لا یتحقق الا بالقصد وفيه ان القصد اللازم للانتقال عن العادة الى العبادة هو الذى يكون مقوماً لعبادة العبادة وهذا غير عنوان البدلیة المدعى لزوم قصده وراء عنوان العبادة ومنها ان الركوع والسجود وابدالهما من الایماء بالرأس وتغميض العين وفتحها اركان تبطل الصلوة بزيادتها او نقصانها فلو أوماً بقصد السجود ایماً واحداً نسياناً لم تبطل الصلوة ولو أوماً بقصد الركوع بطلت فالفرق بين ما هو ركن وما ليس بركن انما هو بقصد البدلیة وفيه مضافاً الى امكان القول بعدم شمول ادلة ركنية الركوع والسجود للایماء انه لا ملازمة بين الركنية وبين لزوم قصد عنوان البدلیة لان معنى الركنية بطلان الصلوة بنقصان ایماً واحداً ركوعى او ایمائین سجودیین او زيادتها مطلقاً وهذا لا يربط له بلزوم قصد كون الایماء المأتى به فى موضع الركوع او السجود بدلاً عنهما ودخل ذلك القصد فى عالم امتثال الایماء الركوعى او السجودى وقد نبه على فساد هذه الوجوه شيخنا الانصارى (قده) فى صلوته بما حصله ما ذكرنا لكن فى مصباح الفقيه بعد نقل كلامه (قده) بطوله أتى بوجه رابع (حاصله) انه فرق بين بدلیة ما هو من قبيل الفعل أو القول كالتكبير والتشهد والتسليم عن شىء فنفس الاتيان بتلك الافعال او الاقوال فى مواضعها كاف لتحقق الابدال وبين بدلیة ما هو من العناوين القصدية كالوكالة والنيابة والولاية فلا بد فيها من القصد ومنها الایماء الذى مهيته عبارة عن الاشارة بالقصد الى شىء فلا يكتفى بمجرد حركة الرأس أو العين فى تحقق عنوان البدلیة بل لا بد من قصد بدلیة تلك الحركة عن الركوع والسجود فى تحقق مهية الایماء المأمور به اذ الظاهر من مثل قوله (ع) فى خبر محمد بن ابراهيم اذا اراد الركوع غمض عينيه جعل الشارع غمض عينيه ركوعاً وفتحها رفعاً وكذا بالنسبة الى السجود لا مجرد ايجاب الایماء او التغميض عوضاً عن الركوع كالتيمم بدلاً عن الوضوء لفاقد

الماء (وفيه) اولا ان الوكالسة والنيابة والولاية امور ايجادية اعتبارية والايماء فعل حكائى فالتنظير فى غير محله وثانياً ان قوله (ع) فى مرسلى الصدوق ومحمد بن ابراهيم اذا اراد الركوع غمض عينيه بمعنى اذا اوجد الركوع وكذا قوله (ع) فيهما اذا اراد السجود غمض عينيه بمعنى اذا اوجد السجود لكونهما فى مقام بيان حقيقتى الركوع والسجود فى حق هذا الشخص فبينهما وبين تطبيق عنوان الايماء على الركوع والسجود فى المطلقات تحاكم حيث يدل الاول على ان تغميض العين ركوع وسجود فالبدلية مجعولة لاقصدية ويدل الثانى بالاطلاق على ان المطلوب فى موضع الركوع والسجود هو الايماء لاقصد البدلية فاطلاق الثانى من جهة جعل الايماء بدلاً عن الركوع والسجود محكوم بدلالة الاول على جعل البدلية وسكوت الاول من جهة اعتبار قصد عنوان البدلية محكوم بدلالة الثانى على عدم اعتباره فمقتضى الجمع بين الدليلين ان قصد عنوان البدلية غير دخيل فى مهية الايماء المامور به عوضاً عن الركوع والسجود وان شئت قلت ان الظاهر من الروايات ان حركة الرأس مجعولة عوضاً عن الركوع والسجود لامقيدة بقصد البدلية فالحق وفقاً لشيخنا الانصارى (قده) وجماعة عدم اعتبار قصد البدلية فى الايماء الركوعى والسجودى نعم قصدتها أحوط .

(الخامسة) هل يجب وضع شىء على الجبهة او وضع الجبهة على شىء متعيناً مجرداً عن الايماء ام يجب ذلك مع الايماء كليهما على نحو التعيين ام على نحو التخيير ام يجب الايماء مجرداً ويستحب الوضع بالمعنى الاعم من وضع الجبهة على شىء او وضع شىء على الجبهة فالوظيفة مجرد الايماء غاية الامرانه مع الوضع افضل وجوه بل اقوال ظاهر المشهور هو الاخير ساكتاً كلام بعضهم عن افضلية الوضع وكيف كان فمنشأ اختلاف الاقوال اختلاف الاستظهار من الاخبار (أما القول الاول) اعنى تعيين الوضع فيمكن الاستدلال له بجملة من الاخبار منها موثق سماعة قال سئلته عن المريض لا يستطيع الجلوس قال فليصل وهو مضطجع وليضع على جبهته شيئاً اذا سجد فانه يجزى عنه ولن يكلف الله

مالاطافة له به : بدعوى ان الظاهر كون الشرطية : اذا سجد : محققة للموضوع يعنى سجوده ان يضع على جبهته شيئاً و لازمه عدم حركة الرأس بالايماء حال الوضع وبالفحوى يشمل صورة وضع الجبهة على شئىء و منها مرسل الصدوق قال سئل عن المريض لا يستطيع الجلوس اى صلى و هو مضطجع و يضع على جبهته شيئاً قال نعم لن يكلفه الله الا طاقته : بدعوى ان الظاهر منه كون الوجوب مغروساً فى ذهن السائل و قد قرره الامام (ع) على ذلك و شموله بالفحوى لوضع الجبهة على شئىء كسابقه و منها معتبر على بن جعفر عن اخيه موسى (ع) قال سألته عن المريض الذى لا يستطيع القعود و لا الايماء كيف يصلى و هو مضطجع قال يرفع مروحة الى وجهه و يضع على جبينيه و يكبر هو و منها خبر الكرخى قال قلت لابي عبد الله (ع) رجل شيخ كبير لا يستطيع القيام الى الخلاه و لا يمكنه الركوع و السجود فقال ليوم برأسه ايماءً و ان كان له من يرفع الخمرة فليسجد فان لم يمكنه ذلك فليوم برأسه نحو القبلة ايماءً (الحديث) بدعوى ظهوره فى تأخر رتبة الايماء عن وضع شئىء على الجبهة و منها موثق ابى بصير قال سألته عن المريض هل تمسك له المرأة شيئاً يسجد عليه فقال لا الا ان يكون مضطراً ليس عنده غيرها و ليس شئىء مما حرم الله الا وقد احلّه لمن اضطر اليه : و بالجملة فهذه الاخبار بظواهرها تدل على الوجوب فيؤخذ بها بعد طرح اخبار الايماء المعارضة لها (ولكنك خبير) بعدم دلالة شئىء منها على مدعى الخصم أمّا موثق ابى بصير فلان مورده التمكن من السجود على شئىء امسكه الغير مما يصح السجود عليه دون العجز عن السجود مطلقاً كما فى مورد الايماء فهو اجنبى عن المقام و النهى عن امسك المرأة تنزيهه بشهادة الاجماع و أمّا خبر الكرخى فلانه مضافاً الى ضعف السند ناظر الى رفع الخمرة اى موضع السجود فوق الارض حتى يتمكن من السجود لرفعها عن الارض الى الجبهة فلا ظهور له فى محل الكلام و أمّا معتبر على بن جعفر فلان مورده عدم التمكن حتى من الايماء فلا يرتبط بمحل البحث مضافاً الى ان قوله (ع) يرفع مروحة و يضع على جبينيه و يكبر هو يجعله مجملاً فلا بد من رد علمه الى اهله و أمّا مرسل الصدوق

فلانه مضافاً الى ضعف السند يمكن كون التقرير بلحاظ الفرد الافضل و ابقاء السائل على زعمه الوجوب على تقديره لا يوجب الوقوع فى خلاف الواقع اذ غايته الالتزام عملاً بالوضع فلا ظهور له فى الوجوب فالعمدة من هذه الاخبار موثق سماعه اذ لسانه غير لسان ساير الاخبار لكنه لا ظهور له فى كون سجود هذا الشخص عبارة عن الوضع بل ظاهره لزوم الوضع لدى السجود و أمّا ان سجوده ما هو فبيانه موكل الى اخبار الايماء و ان شئت قلت حمل الشرطية على المحققة للموضوع خلاف الظاهر لا يصار اليه الا بالقرينة الا ان يقال ظاهر الخبر طولية الوضع عن الوظيفة الاولى و بهذه الموءنة تحمل الشرطية على ما ذكر لكن الاستدلال بالموثق على مدعى الخصم موقوف على طرح اخبار الايماء باجمعا و ترجيحه عليها مع انه بلا موجب فالاستدلال على اى تقدير غير تام فالقول الاول بلا دليل .

و أمّا القول الثانى اعنى وجوب كل من الايماء و الوضع على نحو التعيين فيمكن الاستدلال له بالجمع بين طائفتى الاخبار اى الواردة فى الايماء مع الواردة فى الوضع بدعوى ان المقتضى للجمع موجود و المانع مفقود أمّا المقتضى فلان الجمع بين المضامين حافظ للظهور التعيينى فى كل من الطائفتين و التخيير حافظ للاستقلال و رفع اليد عن الثانى أهون بنظر العرف عن الاول و أمّا المانع فلان صحيح الحلبي : و يضع جبهته على الارض أحبُّ الى : ناظر الى امكان وضع الجبهة على الارض بصعوبة فهو خارج عما نحن فيه و كذا صحيح زرارة : هو افضل من الايماء : فالافضل على معناه أو ان الافضل وصفى و بعد كون موثق سماعه : اذا سجد : ناظراً الى الايماء لكون الشرطية مسوقة لبيان ان الجزاء موقوف للشرط لما عرفت من انه خلاف الظاهر يتم المطلوب من وجوب الايماء مقيداً بالوضع (ولكن يدفعه) ان الدليلين اذا كان لسان احدهما بحسب الطبع لسان تقييد الآخر فالجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد متعين عرفاً و أما اذا لم يكن كذلك فلا فى المقام لا ظهور لدليل الوضع بطبعه فى تقييد دليل الايماء فيدور الامر ثبوتاً بين التقييد و التخيير و حيث ان تأخر بيان القيد فى مقام القاء الوظيفة الفعلية يوجب الالتقاء فى خلاف

الواقع و مخالف للغرض اذ عدم تعيين جزء الوظيفة الفعلية يستلزم ألاخذ بالاطلاق الواوى للدليل الاول بخلاف تأخير بيان عدل الوظيفة الفعلية المستلزم للاطلاق الاوى لذلك الدليل فلايوجب الالقاء فى خلاف الواقع و لا يخالف غرضه فهذه الملاحظة أمكن أن يقال بان رفع اليد عن ظهور الكلام فى التعيين أولى من رفع اليد عن الظهور فى الاستقلال و مما ذكرنا ظهر وجه الاستدلال للقول الثالث اى لتخييرلكه مبنى على عد محكومته صحیحى الحلبي و زرارة على ظهور موثق سماعة فى الوجوب فمعها كما ستعرف لا يتم هذا الاستدلال .

(وأما القول الرابع) المشهور اعنى افضلية الوضع فيدل عليه صحيحان احدهما (١) للحلبى عن ابي عبد الله (ع) قال سئلته عن المريض اذا لم يستطع القيام و السجود قال يؤمى برأسه ايماءً و ان يضع جبهته على الارض احب اليّ ثانيهما (٢) لزرارة عن ابي جعفر (ع) قال سئلته عن المريض كيف يسجد قال على خمرة او على مروحة او على سواك يرفعه اليه هو افضل من الايماء انما كره السجود على المروحة من اجل الاوثان التى كانت تعبد من دون الله و إنما لم نعبد غير الله قط فاسجدوا على المروحة و على السواك و على عود : فان المقابلة بين الوضع و الايماء تكشف عن كون الوظيفة هى الايماء المجرد و كون الوضع مستحباً (بيان ذلك) ان احتمالات صحیح الحلبي ثبوتاً اربعة احدها ان يراد من الارض فيها بمناسبة المقام جنس الارض اى مطلق ما يصح السجود عليه و يكون ناظراً الى استحباب رفع ما يصح السجود عليه و وضع الجبهة على ذلك حال الايماء اختاره فى المدارك و لعله لحكومة هيئة احب الناصية فى عدم الوجوب على مادة الارض الظاهرة فى الاجزاء المتماسكة بعد فرض الاضرار فى مورد الرواية اذ مع التمكن من وضع الجبهة

(١) الوسائل ، الباب ١ ، من القيام ، حديث ٢ .

(٢) الوسائل ، الباب ١٥ ، من ما يسجد عليه .

على الارض و السجود التام يجب لا انه احب ثانيها ان يكون ناظراً الى وضع شىء على الجبهة مع الايماء نسبة فى تقرير بعض الاساطين الى المدارك و النسبة فى غير محلها بل لم يعرف حمل الصحيح عليه من أحد من الاصحاب كما لا موجب له اثباتاً ثالثاً ان يكون احب وصفاً لا أفعل التفضيل كما فى قوله تعالى ربّ السجن احبّ الىّ مما يدعوننى إليه اى هو محبوب عندى ضرورة عدم حبّ يوسف (ع) مباشرة النساء الأجنبية و كما فى المثل السائر السيف اضى من العصا و يكون الصحيح ناظراً الى وجوب الوضع مع الايماء اختاره فى الحدائق رابعها ان يراد من الارض ظاهرها المنسب الى الذهن عرفاً و من احبّ ظاهره اى التفضيل و يكون الصحيح ناظراً الى ما هو الغالب بحسب حال افراد العاجز عن القيام خارجاً من التمكن عن السجود التام بصعوبة فمفاد الصحيح الرخصة فى الايماء فى مورد صعوبة السجود مع كون تحمل المشقة و الاتيان بالسجود التام أفضل اختاره شيخنا الانصارى (قده) فى صلوته و قد علم من تقرير الاحتمالات ان الظاهر منها بحسب الاثبات هو الأخير فلنا فى مفاد الصحيح دعويان احديهما انحصار الوظيفة فى الايماء المجرّد يدل عليه المقابلة بين الايماء و الوضع بلا ذكر شىء ثالث و الأخرى كون ضمّ وضع الجبهة على الارض الى الايماء افضل يدل عليه هيئة احبّ الظاهرة فى التفضيل المتعلقة بمادّة وضع الجبهة على الارض الظاهرة فى الاجزاء المتماسكة بعد امكان التحفظ على كلا الظهورين المنتج لكون رفع السجود التام عن العاجز عن القيام رخصياً لاعزيمياً فما وجهنا به كلام صاحب المدارك (قده) من حكومة الهيئة على المادّة و ان كان حسناً ثبوتاً لكن لا موجب له اثباتاً و كذا حمل صاحب الحدائق (قده) هيئة احبّ على الوصف فان زنة افعل تارة تكون فى الاسماء الجوامد و هذه لم تؤخذ من مبدئ حتى يتصور فيها التفضيل و الأخرى فى الاوصاف اللازمة نظير أحمر و هذه و ان أخذت من المبدئ لكن لم توضع هيئتها للتفضيل حتى يمكن استعمالها فيه و الثالثة فى المبادئ المتعدّية نظير احبّ أفضل احسن و نحو ذلك و هذه قد وضعت الهيئة فيها للتفضيل لغة و تستعمل فى ذلك خارجاً و يتبادر منها ذلك

الى الذهن عرفاً غاية الامر تطبيقها أحياناً على الوصف الذى لا تفضيل فيه خارجاً يكون قرينة على عدم كون التفضيل مراداً للمتكلم واقعاً كما فى الآية الشريفة حيث لا حب ليوסף (ع) الى مباشرة الأجنبيّة حتى يكون السجن أحبّ اليه من ذلك وكما فى المثال حيث لا مضى للعصا حتى يكون السيف أمضى منه وكما يقال زيد اشعر بنى فلان مع انه لا شاعر فسى بنى فلان عدا زيد حتى يكون اشعرهم الى غير ذلك من الامثلة فتطبيق الزنة على أمثال هذه الموارد التى لا تفضيل فيها خارجاً قرينة على عدم كون التفضيل مراداً جدّاً لكنه مع ذلك مراد استعمالى فى جميع تلك الامثلة لجهة بدعيّة هى فرض وجود المبدئ فى المفضل عليه خارجاً ثم التفضيل للإشارة الى غرض كتوهين بنى فلان فى المثال الأخير بان هذا الذى يكون مبدئاً الشعر فيه ضعيفاً يعد أشعرهم فكيف بالباقيين والتنبيه على لزوم انتخاب الاصلح فى المثال الاول و تحقير محبوب الناس فى الآية الشريفة وان مباشرة الأجنبيّة المحبوبة لدى الناس غير محبوبة عندي وهذه الجهة البدعيّة لا تتم بدون كون التفضيل مراداً استعمالياً فالمجاز فى امثال هذه الاستعمالات انما هو فى الاسناد لافى الكلمة وحمل الزنة على ذلك موقوف على قرينة الخارج من عدم وجود المبدئ خارجاً فى المفضل عليه فبدون ذلك يؤخذ بظاهاها المتبادر عرفاً من التفضيل وليس لهذه الزنة شق رابع فيما تتبعناه من الاستعمالات فما إشتهر من حملها على الوصف أحياناً فى غير موارد التطبيق المزبور نظير ما صنعه صاحب الحدائق (قده) فى المقام غلط مشهور وإن أبيت إلا عن اطلاق هذا الصحيح من حيث وضع شىء على الجبهة وقابليته للتقييد بموثق سماعة نقول ان صحيح زرارة ناص فى كون رفع سواك اليه يسجد عليه أفضل من الايماء المجرد وهذا لا يتوقف على مزيد من الانحاء المحقق لوضع الجبهة بلا ظهور له فى التمكن من السجود على الارض بصعوبة فحملة على الصعوبة بالملزم واذا لم يكن هذا النحو من الرفع الذى هو اقرب الى السجود واجباً فوضع شىء على الجبهة ليس بواجب بطريق اولى فهذا الصحيح يدل بالمقابلة بين الايماء والمذكورات على انحصار الوظيفة فى الايماء

المجرّد و بالنصوية على عدم وجوب وضع الجبهة على شيء و بالاولوية القطعية على عدم وجوب وضع شيء على الجبهة فنص افضل في هذا الصحيح في عدم الوجوب حاكم على ظهور يضع على جبهته في موثق سماعة في الوجوب و هذا ماقلناه من دلالة الصحيحين على القول الرابع المشهور من وجوب خصوص الایماء و كونه مع الوضع افضل فتدبر جيداً .

(تنبيه) لو دار الامر في المضطجع بين الایماء مستقبلاً مع السجود لاستقبلاً بان تمكن من تحويل رأسه و وضع جبهته على الارض من غير مشقة و لكن لا الى القبلة فهل الترجيح مع الاول او الثاني التحقيق كما عرفت في اواخر باب القبلة و اشرنا اليه في المطلب الثاني من القدرة على القيام في بعض الصلوة ان الدوران بين جزء و جزء و شرط اوبين شرط و شرط انما هو من الدوران بين المتزاحمين اللزوم فيه رعاية ما علم إهتمام الشارع به اكثر من عديله و الا فالتخيير و حيث علم إهتمام الشارع بالسجدة فلتقدم إلا ان يقال بان القبلة مما اهتم بها الشارع كما دل عليه ذيل صحيح لاتعاد مضافاً الى ان السجدة لها البدل و هو الایماء و ان مصب العجز فيما نحن فيه أولاً و بالذات هو السجدة فالقول بتقدم الاستقبال أقرب الى الاعتبار .

(و من عجز عن حالة في اثناء الصلوة) من قيام او جلوس او اضطجاع (انتقل الى مادونها مستمراً كالقائم يعجز فيقعد او القاعد يعجز فيضطجع او المضطجع يعجز فيستلقي) و يمضى في صلوته بلا استيناف (وكذا بالعكس) فان وجد العاجز خفة في الاثناء انتقل الى ما فوقها من الحالة المقدورة بلا استيناف من غير خلاف في ذلك كله بين فقهاءنا نعم نسب الى بعض العامة لزوم الاستيناف بدعوى عدم الاجتزاء بصلوة ملققة لكنها مصادرة و بالجملة فالكلام تارة في الدليل على الانتقال من احدي الحالتين الى غيرها و أخرى في ان الاستمرار المعتبر كما يظهر من قول المصنف (قد هـ) مستمراً هل هو الاستمرار في الصلوة بمعنى عدم الاستيناف او فيما بيده من القرائة و نحوها حال الانتقال (أمّا الاول) فقد استدل له بأموه منها ما في الجواهر من استصحاب الصحة و فيه ما اشرنا إليه في مطاوي

كلما تناسخ غير مرة من ان استصحاب الصَّحَّة ولو التأهليَّة ليس بمصحح للعمل اذ الاجزاء السابقة صحيحة قطعاً فلا تحتاج الى الاستصحاب و اللاحقة ليست لصحتها حالة سابقة كي تستصحب وإنما الشك في الحكم من ناحية أمر آخر نظير قاطعية الموجود او وجود القاطع و نظير جواز تلفيق الصلوة من حالتين دُنيا و عُلَيَا في المقام و الاستصحاب المزبور لا يصلح لرفع هذا الشك و منها قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم و فيه بعد الغرض عن منع كونها كبرى تعبدية مبروطة بالفروع ان الشك في المقام انما هو في فردية ألمأتى به للمأمور به و على تقدير عدم الفردية فالعمل منبطل بالطبع و لا معنى لابطاله فمع تسليم الكبرى لا صغرى لها في المقام و لذا ربما يتمسك بالعلم الاجمالي باحد تكليفين إما وجوب الاتمام وإما وجوب التمام اى الاستيناف و مقتضاه وجوب الاتمام ثم الاعادة ورداً بان اصاله الاشتغال بالنسبة الى اصل الطبيعى اصل مثبت للتكليف محلل للعلم الاجمالي لكن التحقيق عدم تشكيل العلم الاجمالي في أمثال المقام من رأس ضرورة ان الشك في مصداقية الفرد الذى هو موضوع اصاله الاشتغال بالنسبة الى طبيعى الصلوة يكون بنفسه موضوعاً لاصاله البرائة بالنسبة الى وجوب الاتمام و معه لا يتشكل علم اجمالى باحد الوجوبين من أول الأمر بل نحن و حكم العقل بالاشتغال المقتضى للاستيناف و منها قاعدة الاجزاء اذ الاجزاء السابقة قد أتى بها على وفق امرها فمقتضى القاعدة الاجزاء فى الصلوة و فيه ان تلك القاعدة مخصوصة بالواقعيات فلا تجرى فى أوامر الخيالية مضافاً الى ان الاتيان بالاجزاء السابقة على وفق امرها لا يرتبط بالاجزاء اللاحقة المشكوك حالها و السرُّ فيه أن المقام من الشبهة الحكمية فلا تجرى فيها تلك القاعدة و منها ما فى تقرير بعض الاساطين من التمسك باطلاق النص و هو قوله (ع) فى صحيح ابى حمزة المتقدم : الصحيح يصلى قائماً : و قوله (ع) فيه : المريض يصلى جالساً : اذ اطلاق الفقرتين كما يشمل افراد المكلفين فكذلك يشمل ابعاض الصلوة و مقتضاه وجوب الانتقال من الحالة الدنيا الى العُلَيَا او العكس لى حصول الخفة للعاجز أو طرو العجز للقادر فى الاثناء فلولم نقل بجواز البدار كبروياً نقول بوجوب الانتقال

فى المقام مع رجاء زوال العذر او العلم به بمقتضى اطلاق النص الخاصّ و لعل وجهه
ما ذكره من الالتزام بوجوب الانتقال فى المقام على فرض عدم القول بجواز الابدار لاولى
الاعذار ما ذكره فى مصباح الفقيه من دعوى انصراف أدلة الاعذار عن مورد العلم بزوال
العذر فى الوقت و فيه ان للنص الخاص فى المقام كجميع ادلة الاعذار فى غيره اطلاقاً من
حيث الازمان لعدم التقييد بوقت دون وقت و من حيث الافراد لعدم التقييد بفرد دون فرد
و من حيث الابعاض لعدم التقييد ببعض دون بعض فالأخذ بالاطلاقين الافرادى و
الابعاضى دون الاطلاق الزمانى لوجه له الا دعوى الانصراف الى العذر المستوعب وحيث
ان عذرته غير المستوعب يمكن ان تكون تسهياً من الشارع فى حق المكلفين فالانصراف
بدوى و الاطلاق محكم موجب لتعميم العذر لغير المستوعب مطلقاً علم بزوال العذر فى الوقت
او احتمله و منها ما ذكره بعض الاغلام (ره) من التمسك بقاعدة الميسور بدعى انه لو
لا الاضرار لكان ما بيده واجب الاتمام فبعد اثبات فرديته بالميسور يجب اتمامه و توهم ان
تطبيق الميسور على هذا الفرد موقوف على انطباق عنوان الواجب عليه و انطباق هذا
العنوان انما هو بعد احراز فرديته فالتطبيق دورى مدفوع بان الميسور مفرد للطبيعى
فتثبت به الفردية و ينطبق عنوان الواجب فيجب الاتمام و فيه أولاً ان تطبيق الميسور فى طول
تطبيق دليل الاضرار فمال يرتفع جزئية المتعذر او شرطيته بدليل الاضرار لا يصير
الباقى فرداً للطبيعى ببركة الميسور بل نفس دليل الميسور يدل على هذه الطولية لانه
مشمول على عقدين ايجابى يدل على سقوط المعسور و سلبى يدل على ثبوت الميسور بعد
سقوط المعسور فقوله الميسور لا يسقط يعنى يثبت و قوله بالمعسور يعنى بعد سقوط
المعسور فمفاد مجموع العقدين ثبوت الميسور و فرديته للطبيعى فى طول سقوط المعسور
و عدم وجوب المتعذر فاذا قلنا بأن أدلة الاعذار مشروطة باستيعاب العذر لم يكن فرق
بين الاثنا و قبل الشروع و كذا العكس و ثانياً ان الميسور بعد تطبيقه على المورد كجميع
ادلة الاعذار عام يشمل ما قبل الشروع فى الفرد و ما بعده فتخصيصه بالعجز فى الاثنا

بلاوجه ان لو كان الناقص فرداً للطبيعى ببركة الميسور لصحّ الاجتزاء به سواء حصل العجز قبل الشروع فيه ام بعده و لو لم يكن فرداً له لعدم تطبيق الميسور عليه لما صحّ الاجتزاء سواء حصل العجز فى الاثناء ام قبل الشروع فالفرق بين الصورتين فى تطبيق الميسور خلاف اطلاق دليله و ثالثاً ان قوله لولا الاضطرار لكان واجب الاتمام معناه انه لو كان تماماً لوجب اتمامه وتماميته بكمال الفرد فمرجع الاستدلال الى ان الفرد لو كان فرداً كاملاً لوجب اتمامه فكذلك اذا كان ناقصاً و هذا شبه القياس بل هو هو و من هنا يعلم ان هذا التعليق هو السبب لتخصيصه تطبيق الميسور بالعجز فى الاثناء مع انه لا موجب ثبوتاً لهذا التخصيص بعد ما عرفت من ان الفرد بحسب الواقع لو كان فرداً صحّ التطبيق مطلقاً و لو لم يكن فرداً لم يصحّ مطلقاً و لا ظهور للدليل اثباتاً فى ذلك لعدم التقييد بالاثناء فى لسان دليل الميسور فاثبات الاختصاص بالتعليق صادرة الا ان يرجع الى دعوى الانصراف الى خصوص العجز فى الاثناء فيدفعها ما عرفت سابقاً من ان الانصراف بدوى بعد امكان كون عذريّة العذر مطلقاً من باب التسهيل على المكلفين و لذا قلنا بعموم جواز البدار لاولى الاعذار من جهة العذر المستوعب و ربما يفرق فى كلياته موارد الاعذار بين صورتى احتمال زوال العذر و العلم بالزوال بدعوى جريان استصحاب بقاء العجز الى آخر الوقت فى الاولى فيجوز البدار فلو انكشف الخلاف اعاد و عدم جريانه فى الثانية فلا يجوز البدار لكن يدفعه أنه ما المراد من اجراء هذا الاستصحاب فانه لو اريد اثبات صحّة الدخول فى الصلوة فلا تحتاج اليه اذ لا مانع عن الدخول فيها إلا احتمال عدم الامر و لا يضر ذلك مع عدم قصد الورود كى يكون تشريعاً للاتيان رجاءً و لو اريد اثبات فردية الفرد به فهى حسب اعترافه تدور مدار الواقع من بقاء العجز الى آخر الوقت و لذا حكم بالاعادة مع كشف الخلاف فهذا الاستصحاب لا يجدى فى باب الاعذار شيئاً فلاوجه للتفصيل المزبور بل مقتضى اطلاق أدلة الاعذار كما عرفت العموم للصورتين و التحقيق ما عرفت من مطاوى كلماتنا من ان الدليل على وجوب الانتقال فى كلتا الحالتين هو تطبيق إطلاق أدلة الاعذار

الحاكم على الادلة الاولية .

(وأما الثاني) فقد اختلف في الاستمرار في القراءة حال الهوى عن القيام الى القعود اذا عجز عنه في الاثناء بعد ما لا خلاف ولا اشكال في وجوب السكوت حال النهوض عن القعود الى القيام اذا خف في الاثناء فقد ر عليه الى ان يقوم فيقرأ ضرورة تمكنه عن القيام حال القراءة فيجب على احوال ثلاثة احدها وجوب الاستمرار نسبة الشهيد (ره) في محكى روض الجنان الى الاكثر وفي الذكرى الى الاصحاب وهو مشعر بالاتفاق لانه رجح العدم وفي الدروس الى القليل مشعراً بالترديد فلعل مراده (قده) من الاصحاب مشايخه كالعلامة وفخر المحققين والسيد عميد الدين ويحيى بن سعيد (قدم) وغيرهم ولا فليل بخلو كلام أكثر القدماء عن ذلك وأما كلمة مستمراً في المتن فيحتمل ان يراد منها الاستمرار في القراءة ويحتمل ان يراد منها الاستمرار في الصلوة بمعنى عدم الاستيناف قبيل بعض العامة القائل بالاستيناف ثانيها وجوب السكوت الى ان يستقر جالساً فيقرأ اختاره الشهيد في الذكرى والمحقق الثاني والمحقق الارد بيلي وصاحب المدارك (قدم) وجماعة ممن تأخر عنهم ثالثها التخيير بين الاستمرار في القراءة والسكوت الى ان يستقر فيقرأ اختاره صاحب المستند (قده) ومن ذلك ظهر انه لا اجماع في المسئلة فالعمدة هو الدليل و استدلل للقول الاول بوجوه منها ان كل مرتبة من الانحناءات الغير القارة المتدرجة في الوجود الى السجود هيئة خاصة مستقلة من القيام فيجب القراءة حالها وفيه أولاً ان الحالة المتوسطة بين حالتى القيام والقعود عبارة عن هدم القيام فليست بقيام عرفاً و ثانياً على فرض صدق القيام عرفاً في بعض الفروض كما ليس ببعيد ان صدق القيام يتوقف على تحقق تلك الهيئة بتخلل مكث بين مراتب الانحناء والمفروض عجز المكلف عن ذلك فلا يتحقق منه القيام و ثالثاً على فرض تحققه انه يقع التعارض على المشهور من اعتبار الاستقرار في الصلوة بين القيدين الاستقرار والقيام ولا ترجيح لاحدهما فمقتضى القاعدة التخيير بينهما و توهم انه على القول بوجود القيام لا مجال لاعتبار الاستقرار في الفرض

مدفوع بانه لا موجب لتطبيق دليل احد القيدين كى يستلزم لغوية اعتبار الآخر فهذا يشبه الدور ومنها ان كل مرتبة من مراتب الانحناء لدى التمكن منها اقرب الى القيام فتكون ميسورة ومقتضى قاعدة الميسور لزوم القراءة حالها وفيه ان تلك المراتب كما عرفت ليست افراداً تنزلية للقيام لعدم صدق القيام عليها عرفاً فلا بد وان يراد الاقربى العقولية الاستحسانية وذلك لا يكفى فى تطبيق الميسور فيكون اشبه بالقياس بل هو هو ومنها النص الخاص الذى تمسك به شيخنا الانصارى (قده) وهو قوله (ع) فى صحيح على بن جعفر الوارد فى الصلوة فى السفينة: وان حنى ظهره: بدعوى انه لو فرض كون مراتب الانحناء هدماً للقيام لا قياماً عرفاً وفرض عدم تطبيق الميسور عليها نقول يشملها اطلاق هذا النص الكاشف عن كونها مصداقاً خفياً او تنزلياً للقيام فيجب القراءة حالها وفيه ان الظاهر من الصحيح مورد التمكن من القيام على تلك الحالة فهو مسوق لبيان لزوم التحفظ على القيام مهما تيسر لا وجوب القراءة حال الهوى كيفما تحقق فلا يشمل مورد الهوى بلامكث كما هو مفروض المقام واستدل للقول الثانى بوجوه منها قوله (ع) فى صحيح ابن ابي حمزة: المريض يصلى جالساً: بدعوى ظهوره فى كون وظيفة العاجز عن القيام الصلوة قاعداً فالقعود بدل عن القيام ومن المعلوم ان الهوى ليس بقيام ولا قعود فلا يجوز القراءة حاله وفيه ان الصحيح مسوق لبيان عدم سقوط الوظيفة الصلوتية بالعجز عن بعض قيودها كالقيام فظاھر طولية القعود وغيره من الحالات المتأخرة عن القيام، وأما كونها ابدالاً له بحسب الجعل فلا فهو ساكت عن حكم القراءة حال الهوى ومقتضى اطلاق القراءة جوازها حاله ومنها ان الاستقرار واجب فى الصلوة بالاجماع وخبر سليمان بن صالح: ولتتمكن فى الإقامة كما يتمكن فى الصلوة: والمفروض عدم التمكن منه حال الهوى فيجب القراءة حال القعود تحفظاً على الاستقرار وفيه ان الاجماع غير حاصل والخبر ضعيف السند ولذا احتطنا فى الاستقرار ومنها معتبر السكونى الناهى عن المشى حال القراءة بتنقيح المناط بالنسبة الى حال الهوى وفيه ان المشى حركة انتقالية من مكان الى مكان بخلاف الهوى

فالنهي عنه حال القراءة لا يشمل الهوى و المناط غير منقح فالقول بان الهوى اسوأ من المشى حدس في قياس ومنها ان الطمأنينة حال القراءة أقرب الى هيئة الصلوة و هي انما تحصل بالقراءة حال القعود فيجب السكوت حال الهوى الى ان يقعد فيطمئن فيقرأ وفيه ان الهيئة الصلوتية تعبدية لا بد وان تثبت من الشرع و حيث لم يدل دليل تعبدى على اعتبار الطمأنينة فى الصلوة و انما دل على اعتبار خلوها عن المشى حال القراءة فالهيئة التعبدية حاصلة مع القراءة حال الهوى و اذ لم يثبت شىء من القولين فالحق بمقتضى القواعد هو التخيير الذى اختاره فى المستند وان كان الاحسن السكوت الى ان يقعد فيستقر فيقرأ تحفظاً على الاستقرار فى الصلوة و مما ذكرنا علم حكم القراءة فى الانتقال الى ساير الحالات النزولية كالاضطجاع و الاستلقاء فتدبر جيداً .

فروع (الاول) لوخف قبل القراءة كما بعد السجود الثانى من الركعة الاولى قام للركعة الثانية ثم اتى بالقراءة ضرورة وجوب القيام و القراءة معاً فى الصلوة و المفروض حصول القدرة لذلك فيجب القيام لاجل القراءة (الثانى) لوخف بعد القراءة قبل الركوع قام لايجاد الركوع عن قيام اى ربطه به الذى عرفت انه الركن و حيث انه قادر على هذا الربط فيجب عليه مطلقاً و لولا مطمئناً اى مضطرباً ضرورة صدق الركوع عن قيام مع ذلك لتحقق الوصول الى النقطة الصعودية قبل الهبوط بل لا يعقل تحقق الهبوط بدونه فالتمسك باصالة الاشتغال لاثبات عدم وجوب القيام لا مطمئناً بدعوى لزوم السكون المحقق للقيام فى صدقه و هو مفقود فينتفى القيام و مقتضى الاشتغال بالصلوة مع القراءة ايجادها قاعداً فى غير محله ضرورة ان السكون بين الحركة الصعودية و الهبوطية بالمعنى اللازم وجوده فى صدق القيام متحقق حسب الفرض و بالمعنى الآخر مشكوك الاعتبار فمقتضى الاصل البرائة عنه (الثالث) لوخف فى الركوع قبل الذكر الواجب مطلقاً مع الطمأنينة او بدونها ارتفع منحنياً للذكر الواجب أما عدم الارتفاع منتصباً فلزيادة الركن اى الركوع عمداً فتبطل الصلوة و أما الارتفاع منحنياً فلوجوب حالة الارتفاع حين الذكر و هي ميسورة حسب الفرض فيجب ايجادها لاجل

الذكر و من هنا علم جواز الارتفاع منحنيًا لاجل الذكر المستحب لوخف بعد الذكر الواجب (الرابع) لوخف في اثناء الذكر كان قال سبحان فخف و قدر ان يرتفع منحنيًا فيقول ربي العظيم و بحمده فلو قلنا باخلال هذا الفصل بالموالاة المعتبرة في الصلوة كما هو مذهب جماعة ارتفع و استأنف الذكر و ان قلنا كما هو الحق بعدم اخلاله بذلك ارتفع ثم اتم الذكر (الخامس) لوخف بعد الذكر قام للاعتدال الواجب بعد الركوع (السادس) لوخف بعد الاعتدال و قبل الطمأنينة قيل بوجوب القيام لأجل الطمأنينة لكن حيث لم يدل دليل على كون الطمأنينة شرطاً في الاعتدال فكيف بشرطيتها للصلوة من حيث هي هي فلا يجب القيام لها (السابع) لوخف بعد الاعتدال و الطمأنينة قيل بوجوب القيام لاجل السجود لكن حيث لم يدل دليل على اشتراط كون السجود عن قيام ان هدمه بعد الركوع انما هو من العاديات للسجود و لذا لو هوى من الركوع الى السجود سهواً لم يقل احد بوجوب القيام لاجل السجود فلا يجب القيام في الفرض .

(ومن لا يقدر على السجود يرفع ما يسجد عليه) و يضع جبهته عليه لقاعدة الميسور و دلالة بعض الاخبار كموثق ابي بصير و خبر ابراهيم الكرخي و غيرها مما تقدم في الجهة الخامسة من الايماء على ذلك حيث قلنا بانها ناظرة الى القدرة على السجود بهذه الكيفية (فان لم يقدر) على الرفع (أوماً) للسجود كما يؤمى للركوع العاجز عنه على ما تقدم تفصيل ذلك كله (ثم) ان القائم العاجز عن السجود هل يجب عليه ان يجلس و يؤمى للسجود ام لا ربما يقال نعم للميسور و استصحاب وجوبه الثابت حال القدرة على السجود و الحق عدم الوجوب لان الميسور لا يجري في المقدمات العادية للشئ و الجلوس مقدمة عاديتة للسجود بلا دخل له في قوامه ضرورة ان السجود من مقولة الوضع و لا دخل للجلوس في حقيقته فهما متباينان و على فرض الجريان فيها فذلك انما يتم لو كان الايماء فرداً تنزلياً للسجود و ليس كذلك بل هو كما عرفت تنزلي فلامجال لجريان الميسور في المقام و من ذلك علم ان قضية استصحاب وجوب الجلوس سالبة بانتفاء الموضوع مضافاً الى ان محموله علقى

لا شرعى ولو انعكس فقدر الجالس على القيام للقيام فلو قلنا بان القيام المتصل بالركوع واجب مستقل وجب ذلك للميسور لكن حيث عرفت ان الركن هو الركوع عن قيام فبعد سقوط الركوع لا معنى لوجوب القيام قبله (والمسنون فى هذا الفصل) للقائم امور عدى ما استثنى فى حق النساء يدل عليها صحيحان (احدهما) لحماذ بن عيسى انه قال قال لى ابو عبد الله (ع) يوماً تحسن ان تصلى يا حماذ قال قلت يا سيدى انا احفظ كتاب حريز فى الصلوة قال فقال (ع) لاعليك قم صل قال فقمت بين يديه متوجهاً الى القبلة فاستفتحت الصلوة وركعت وسجدت قال فقال (ع) يا حماذ لا تحسن ان تصلى ما اقمح بالرجل منكم ان يأتى عليه ستون سنة او سبعون سنة فما يقيم صلوة واحدة بحدودها تامة قال حماذ فاصابتى فى نفسى الذل فقلت جعلت فداك فعلمنى الصلوة فقام ابو عبد الله (ع) مستقبل القبلة منتصباً فارسل يديه جميعاً على فخذه قد ضم اصابعه وقرن بين قدميه حتى كان بينهما ثلاثة اصابع مفرجات واستقبل باصابع رجليه جميعاً لم يحرفهما عن القبلة بخشوع واستكانة فقال الله اكبر ثم قرأ الحمد بترتيل وقل هو الله احد ثم صبر هنيئة بقدر ما تنفس وهو قائم ثم قال الله اكبر وهو قائم ثم ركع وملا كفيه من ركبتيه مفرجات ورد ركبتيه الى خلفه حتى استوى ظهره حتى لوصبت عليه قطرة ماء او دهن لم تنزل لاستواء ظهره و تردد ركبتيه الى خلفه ونصب عنقه وغمض عينيه ثم سبح ثلاثاً بترتيل وقال سبحان ربى العظيم وبحمده ثم استوى قائماً فلما استمكن من القيام قال سمع الله لمن حمده ثم كبر وهو قائم ورفع يديه حيال وجهه وسجد ووضع يديه الى الارض قبل ركبتيه وقال سبحان ربى الاعلى وبحمده ثلاث مرات ولم يضع شيئاً من بدنه على شىء منه وسجد على ثمانية اعظم الجبهة والكفين وعينى الركبتين وأنامل ابهامى الرجلين والأنف وهذه السبعة فرض ووضع الأنف على الارض سنة وهو الارغام ثم رفع رأسه من السجود فلما استوى جالساً قال الله اكبر ثم قعد على جانبه الايسر وضع ظاهر قدمه اليمنى على باطن قدمه اليسرى وقال استغفر الله ربى وأتوب اليه ثم كبر وهو جالس وسجد الثانية وقال كما قال

فى الاولى و لم يستعن بشيء من بدنه على شيء منه فى ركوع ولا سجود و كان مجنحاً و لم يضع ذراعيه على الارض فصلى ركعتين على هذا ثم قال يا حماد هكذا صل و لا تلتفت و لا تعبت بيدك و اصابعك و لا تبزق عن يمينك و لاعن يسارك و لا بين يديك (ثانيهما) لزراعة عن ابي جعفر (ع) قال اذا قمت فى الصلوة فلا تلتصق قدمك بالاخري دع بينهما فصلاً اصبعاً اقل ذلك الى شبر اكثره و اسدل منكبيك و ارسل يديك و لا تشبك اصابعك و ليكونا على فخذيك قبالة ركبتيك و ليكن نظرك الى موضع سجودك فاذا ركعت فصف فى ركوعك بين قدميك تجعل بينهما قدر شبر و تمكن راحتك من ركبتك و تضع يديك اليمنى على ركبتك اليمنى قبل اليسرى و بلغ اطراف اصابعك عين الركبة و فرج اصابعك اذا وضعتها على ركبتك فان وصلت اطراف اصابعك فى ركوعك الى ركبتك اجزأك ذلك و احب الى ان تمكن كفك من ركبتك فتجعل اصابعك فى عين الركبة و تفرج بينهما و اقم صلبك و مد عنقك و ليكن نظرك الى ما بين قدميك فاذا اردت ان تسجد فارفع يديك بالتكبير و خر ساجداً و ابداً بيدك فضعهما على الارض قبل ركبتك تضعهما معاً و لا تفرش ذراعيك افتراش الاسد ذراعيه و لا تضعن ذراعيك على ركبتك و فخذيك و لكن تجنح بمرفقيك و لا تلتزق كفك بركبتك و لا تدنهما من وجهك بين ذلك حيال منكبيك و لا تجعلهما بين يدي ركبتك و لكن تحرفهما عن ذلك شيئاً و ابسطهما على الارض بسطاً و اقبطهما اليك قبضاً و ان كان تحتها ثوب فلا يضرك و ان افضيت بهما الى الارض فهو أفضل و لا تفرجن بين اصابعك فى سجودك و لكن ضمن جميعاً قال و اذا قعدت فى تشهدك فالصق ركبتك بالارض و فرج بينهما شيئاً و ليكن ظاهر قدمك اليسرى على الارض و ظاهر قدمك اليمنى على باطن قدمك اليسرى و اليثاق على الارض و اطراف ابهامك اليمنى على الارض و اياك و القعود على قدميك فتأذى بذلك و لا تكن قاعداً على الارض فتكون انما قعد بعضك على بعض فلا تصبر للتشهد و الدعاء : و أما استثناء بعض ما ذكر فى حق النساء فيدل عليه صحيح زراة قال اذا قامت المرأة فى الصلوة جمعت بين قدميها و لا تفرج بينهما و تضم يديها الى صدرها

لمكان ثديها فاذا ركعت وضعت يديها فوق ركبتيها على فخذها لثلاثا تتطأ كثيراً فترتفع عجيزتها فاذا جلست فعلى إلتئها ليس كما يقعد الرجل واذا سقطت للسجود بدأت بالعود وبالركبتين قبل اليدين ثم تسجد لاطئة بالارض فاذا كانت في جلوسها ضمت فخذها ورفعت ركبتيها من الارض واذا نهضت إنسلت انسللاً لا ترتفع عجيزتها اولاً : ويتم دلالة هذه الاخبار على الاستحباب بضميمة الاجماع وللقاعد (شيسان) الاول (ان يرتبع المصلى قاعداً في حال قرائته) والثاني (ان يثنى رجله في حال ركوعه) يـدـل عليهما صحيح حمران بن أعين عن احدهما (ع) قال كان ابي (ع) اذا صلى جالساً يرتبع واذا ركع ثنى رجله : بعد قيام النص والاجماع على عدم الوجوب كما صرح به العلامة في محكي المنتهى بقوله (قد هـ) : وليس هذا على الوجوب بالاجماع ولما رواه ابن بابويه عمـن معاوية بن ميسرة انه سئل أباعبدالله (ع) يصلى الرجل وهو جالس متربـح و مبسوط الرجلين فقال لا بأس بذلك وروى عن الصادق (ع) انه قال في الصلوة في المحمل صل متربـحاً ومدود الرجلين وكيف ما امكنك : انتهى وفي مرسله الآخر ان النبي (ص) لما صلى جالساً تربح : والمراد بتثنية الرجلين فرشهما واضعاً للفخذ على الساق وأما التربح فقد فسره في المنجد بتثنية الرجلين وفي محكي مجمع البحرين بان يقعد على وركيه ويمد ركبته اليمنى الى جانب يساره والميسرى بالعكس وفسره الفقهاء (رض) بان يجلس على البية وينصب ساقيه وفخذه ولعل الظاهر من الصحيح بقريته المقابلة ما ذكره و الامر سهل بعد عدم وجوبه (وقيل) كما عن الشيخ (ره) في المبسوط وجماعة (يتورك في حال تشهد) كما يأتي في مبحث التشهد انشاء الله من استحباب ذلك في مطلق التشهد فما يظهر من نسبة المصنف (قد هـ) ذلك الى القيل من التضعيف في غير محله . تم الجزء الثالث من الصلوة من شرح الشرايع بيد مقرره محمد على بن محمد صادق الحسينى الصادق الاصفهاني عفى عنهما وبتلوه الجزء الرابع انشاء الله تعالى من اول مبحث القرائة اسئل التوفيق للاتمام والحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى محمد وآله سادات الورى .

فهرس الجزء الثالث من كتاب الصلوة فى شرح شرايع الاسلام

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
٣	فى الاذان والاقامة	٤٤	سقوط الاذان فى موارد الجمع رخصى لاعزيمى
٤	النظرة الاجمالية فى اخبار الاذان والاقامة	٤٧	نقد مقالة المحقق الحائرى (قده) فى كون السقوط عزيمة
٧	النظرة الاجمالية فى اخبار الاذان والاقامة تقتضى استحبابهما مطلقاً	٥٣	بيان المراد من الجمع فى موارد
١٧	النظرة التفصيلية فى اخبار الاذان والاقامة	٥٦	تعدد مراتب الجمع بين الصلوتين حصافى موارد
١٩	تزييف ادلة وجوب الاقامة	٥٧	سقوط الاذان والاقامة عن مدرك الجماعة
٢٣	ادلة استحباب الاذان والاقامة	٥٩	تحقيق حال أصحاب الاجماع اجمالاً
٢٧	دليل استحباب الاذان والاقامة	٦١	سقوط الاذان والاقامة عن مدرك الجماعة رخصى
٢٨	جواز اجتزاء الرجل باذان المرءة	٧١	المدار فى السقوط على بقاء هيئة أصف
٣٠	جواز الاجتزاء باذان المرءة للرجال الاجانب	٧٣	اطلاق السقوط من حيث المسجد وغيره والجامع والمنفرد وعدم الاطلاق بالنسبة الى الداخل على الجماعة الثانية
٣٣	عدم شرع الاذان والاقامة لغير الفرائض اليومية بقضائها واستحباب قول الصلوة ثلثا لخصوص صلوة العيدين	٧٤	اطلاق السقوط من جهة غير ناوى الجماعة لا من جهة عدم اتحاد المكان عرفاً
٣٤	مشروعية الاذان والاقامة لكل واحدة من قضاء الفوائت	٧٥	اطلاق السقوط من جهة الوقت واختلاف نوع الصلوة
٣٧	نقد وجوه مشروعية الاذان والاقامة لكل واحدة من قضاء الفوائت	٧٦	اذا أذن المنفرد ثم ازاد الجماعة لم يجب باعادة الاذان والاقامة
٤١	الدليل على مشروعية الاذان والاقامة لكل واحدة من قضاء الفوائت	٧٧	جواز الاجتزاء باذان نفسه أو غيره للجماعة مطلقاً
٤٢	سقوط الاذان فى العسر لى لجمع بين الظهريين وكذا فى العشاء لى لجمع بين العشاءين		

فهرس الجزء الثالث من كتاب الصلوة فى شرح شرايع الاسلام

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان	الصفحة
٢				
	الاقامة عمداً وجواز الرجوع لنسيان بعض فصولها		استقلال الاذان الاعلامى بالشرع	٧٩
١٠٨	حكم أخذ الأجرة على الاذان بالخصوص		عدم اشتراط العقل والاسلام فى الاذان الاعلامى	٨٢
١١٠	قصور الاخبار عن تحريم اخذ الاجرة على الاذان		اعتبار العقل والايامن فى المؤذن للصلوة	٨٣
١١٣	نقد وجوه مانعية عبادية العمل عن صحة الاجارة عليها		اعتبار الذكورة فى الاعلامى دون الصلوتى	٨٥
			عدم اشتراط البلوغ والعدالة فى المؤذن	٨٥
١١٥	نقد مقالة شيخنا الانصارى (قده) فى تصحيح الاجارة فى العبادات		ما يمكن التمسك به لاستحباب الطهارة فى الاقامة	٨٨
١١٦	فساد ألوجوه العقلية لبطلان الاجارة على العبادات		استحالة انتزاع الوضع عن التكليف او العكس	٩٠
١١٧	فساد ألوجوه العقلية لبطلان الاجارة على الواجبات		الوجه لاختصاص استحباب الطهارة فى الاقامة	٩٢
١١٩	فى كيفية الاذان		نقد وجوه التمسك لاستحباب الطهارة فى الاقامة	٩٦
١٢١	طريق الصلح بين المانعين عن تقديم الاذان على الفجر والمبشرين له		وتقويه شرطيتها فيها	
١٢٢	جواز الاذان قبل الفجر اذا كان نافعا		استحباب القيام فى الاذان ولزومه فى الاقامة	٩٧
١٢٦	عد فصول الاذان والاقامة		استحباب قيام المؤذن على مكان مرتفع منارة كان أم غيرها	٩٧
١٢٨	نقد الاستدلال المشهور بالادلة لوحدة التهليل فى الاقامة		حكم من نسي الاذان والاقامة حتى دخل فى الصلوة	٩٨
١٣١	الحق تشنيه التهليل فى آخر الاقامة		تعدد مراتب المطلوبية لتدارك الاذان والاقامة المنسيين	١٠٢
١٣٣	استحباب الشهادة الثالثة فى الاذان والاقامة		استحباب السلام أو الصلوة على النبى (ص) حين الانصراف من الصلوة	١٠٥
١٣٩	جواز التصغير فى الاذان والاقامة فى السفر والضرورة		عموم الحكم فى النسيان للجامع والمنفرد وجواز الرجوع لنسيان الاذان فقط ومع ترك الاذان و	١٠٧

فهرس الجزء الثالث من كتاب الصلوة فى شرح شرايع الاسلام

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان	الصفحة
١٣٩	اعتبار الترتيب دون الموالات بين فصول الاذان والاقامة	١٢٠	اعتبار عدم فصل معتد به فيها وعمومها لكل اذان مشروع	٣
١٤٣	اعتبار الترتيب بين الاذان والاقامة فى الجملة	١٢١	استحباب التفات المؤذن يميناً و شمالاً	
١٤٥	جواز الاكتفاء بالاذان وحده	١٢٢	حكم تشاح الناس فى الاذان وللحاكم نصب أى المتشاحين فى الاذان اراد للتأذين	
١٤٦	استحباب الاستقبال فى الاذان	١٢٣	مشروعية تعدد الاذان الصلوتى دون الاعلامى فى الجملة	
١٤٨	استحباب حذف الاعراب عن اواخر الفصول	١٢٥	جواز الاجتزاء باذان الغير مطلقاً	
١٥٠	استحباب الجزم فى الاذان والاقامة والحدرفيها	١٢٦	الاجتزاء باذان الغير رخصه لاعزيمه	
١٥١	استحباب التأنى فى الاذان وكراهة التكلم فى الاذان والاقامة مطلقاً	١٢٧	عدم جواز اجتزاء الانام بسماع بعض المأمومين اذان الغير	
١٥٣	كراهة التكلم فى الاقامة مطلقاً	١٢٨	عدم جواز الاجتزاء بسماع بعض الاذان وجواز ألتلفيق عند سماع البعض بين المسموع والملفوظ	
١٥٦	استحباب الفصل بين الاذان والاقامة مطلقاً	١٢٩	جواز الاجتزاء بسماع الاقامة وعدم اعتبار ترك التكلم بعد السماع فى جواز الاجتزاء بسماع اذان الغير وعدم سقوط الاذان والاقامة خلف من لا يقتدى به	
١٥٩	استحباب رفع الصوت بالاذان اذا كان المؤذن ذكراً	١٨٠	جواز الاقتصار على قد قامت الصلوة وتكبيرتين و تهليله خلف من لا يقتدى به مع خوف فسوت الركوع بان هو اذن و اقام وعدم جواز الاجتزاء بسماع اذان المخالف	
١٦٠	اقسام الترجيع فى الاذان وأحكامها			
١٦٢	ألترجيع فى الاذان امام حرم او مباح او راجح			
١٦٣	عدم بطلان الاذان والاقامة بالنوم والاعفائينهما			
١٦٥	عدم بطلان الاذان والاقامة بالارتداد			
١٦٦	استحباب حكاية فصول الاذان باجمعها			
١٦٧	استحباب رفع الصوت بالحكاية وعمومها للاقامة			
١٦٨	استحباب حكاية الاذان حتى حال الصلوة			
١٦٩	جواز التبعض فى الحكاية فى الصلوة			

فهرس الجزء الثالث من كتاب الصلوة فى شرح شرايع الاسلام

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان	الصفحة
١٨١	استحباب الاذان فى موارد عديدة	٢١٠	نية الخروج ليست مخرجة عن الصلوة مطلقاً	٤
١٨٢	نية الصلوة و بيان ان حقيقة العبادة جعل العمل آلة لا يبراز التخصع لدى الرب	٢١١	حرمة الرياء فى العبادة تكليفاً	
١٨٦	النية المعتبرة فى العبادة اضافة العمل و ربطه اليه تعالى	٢١٢	أدلة بطلان العبادة بالرياء	
١٨٨	النية جزء باطنى مقارن مع جميع الاجزاء الصورية و لا يعتبر الصورة المخطرة	٢١٤	بطلان العبادة إذا وقعت ظرفاً للرياء	
١٨٩	لا يعتبر قصد الوجوب و الندب و لا الاداء و القضاء فى العبادة	٢١٦	بطلان العبادة بالرياء ولو فى أجزاءها أو لامتداد الجزء	
١٩٢	القصية و التمامية حدان لحقيقة واحدة صلوتية فلا يعتبر قصد هتا	٢١٩	حقيقة الرياء بحسب العرف و اللغة	
١٩٣	فروع عدم إعتبار قصد القصر و التمام فى الصلوة	٢٢١	مراتب الرياء المحرم المبطل للعبادة	
١٩٥	حكم الشك بين الاثنين و الثلث فى مواضع التخيير	٢٢٣	العجب ليس مفسداً للعمل العبادى	
١٩٨	قصد جهات الأمور به سبباً ام ظرفاً أم غاية غير معتبر فى العبادة	٢٢٥	الرياء المتأخر المبطل غير معقول رأساً	
٢٠٠	لا عبرة باللفظ فى باب النية	٢٢٧	إذا نوى غير الصلوة ببعض أفعالها	
٢٠١	تحقيق حال الاستدانة الحكيمية على مسذهب المشهور	٢٢٨	فى تكبيرة الاحرام و بيان أن تحريم المنافيات إنما هو بعد تمامية التكبيرة	
٢٠٤	الاجتزاء بالنية الاولى تعبداً أما لم ينقضها عمداً	٢٣١	تكبيرة الاحرام ركن فى الصلوة	
٢٠٦	نية الخروج ليست مخرجة عن الصلوة و فيه تزييف أدلة القول بكونها مخرجة عنها	٢٣٢	رفع التعارض بين ادلة ركنية التكبيرة	
		٢٣٥	تكبيرة الاحرام ركن تبطل الصلوة بخلافها النقص عمداً و سهواً	
		٢٣٦	ركنية تكبيرة الاحرام مخصوصة بالنقص	
		٢٣٩	صورة تكبيرة الاحرام اللد اكبر	
		٢٤١	صورة تكبيرة الاحرام منحصرة فى اللد اكبر	
		٢٤٤	سقوط همزة اللد فى الدرج لا يخل بالتكبيرة	

فهرس الجزء الثالث من كتاب الصلوة فى شرح شرايع الاسلام

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان	الصفحة
٢٤٥	لا يجب اثبات همزة التكبير ولا يحرم إسقاطها درجاً	٢٧٤	وجه عدم محاورة الحسين مع النبى عليهما السلام	٥
٢٤٧	إذا لم يحسن قراءة تكبيرة الاحرام		فى التكبيرات	
٢٤٩	صور ضيق الوقت عن تعلم تكبيرة الاحرام	٢٧٧	لو كبر للاحرام ثم كبر ثانياً او ثالثاً لذلك	
٢٥١	إذا قدر على الملحون من تكبيرة الاحرام تعيين ذلك	٢٧٩	يجب القيام و الاستقرار فى تكبيرة الاحرام	
٢٥٢	إذا عجز عن صورة التكبيرة كفت الترجمة	٢٨١	ترك المديين حروف الجلالة عد من مستحبات التكبيرة	
٢٥٤	إذا تمكن الأخرس من التنطق ولو ببعض ألتكبيرة	٢٨٤	يستحب للامام ان يسمع من خلفه تكبيرة الاحرام	
٢٥٧	وجب عليه ذلك والا كفت الاشارة إلى الصورة اللفظية	٢٨٥	إبطال القول بوجود رفع اليدين فى التكبيرة	
٢٥٨	كيفية اختيار تكبيرة الاحرام من السبع الافتتاحية	٢٩٠	تعدد مراتب المطلوبة فى اقتران الرفع بالتكبيرة	
٢٥٨	تحقيق حال التخيير بين الأقل و الأكثر فى التدرجيات	٢٩٢	تعدد مراتب المطلوبة فى مقدار رفع اليدين بالتكبيرة	
٢٦٢	مقتضى القاعدة التخيير بين الأقل و الأكثر فى التدرجيات	٢٩٣	حمل المطلق على المقيد فى الواجبات كالمستحبات يتوقف على إحراز البيانية	
٢٦٥	الاستدلال لمقالة المجلسى الاول (قه) وجوابه	٢٩٦	استحباب الرفع بالتكبير لا يعم رفع يد واحدة	
٢٦٨	إبطال القول بكون تكبيرة الاحرام مجموع السبع أو أحدها غير المعين	٢٩٧	المشهور كراهة رفع اليدين فوق الاذنين	
٢٦٩	إبطال القول بتعيين تكبيرة الاحرام فى الأولى	٢٩٨	يستحب استقبال القبلة ببساطن الكفين حال رفع اليدين للتكبير و استحباب ضم الاصابع حال رفع اليدين غير ثابت	
٢٧٣	إبطال القول بتعيين تكبيرة الاحرام فى الأخيرة	٢٩٩	لا يستحب التكبيرة بعد الركوع قبل سمع الله لمن حمده	
٢٧٥	تعيين القول المشهور من التخيير فى جعل إحدى السبعة تكبيرة الاحرام بالقصد	٣٠١	يستحب رفع اليدين حال جميع تكبيرات الصلوة	

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
	الواجب		قبل الركوع والسجود و بعدهما
٣٠١	ادلة الاجزاء والشرايط ليس بابها بـ	٣٠١	فى قيام الصلوة و بيان انه فى الجملة من ضروريات الدين
	التعارض	٣٠٢	تزييف ادلة ركنية القيام مطلقاً فى الصلوة
٣٢٦	تقدم الركوع والسجود على القيام لدى الدوران	٣٠٥	أصالة الركنية بمعنى النقيصة كالزيادة فاسدة
٣٣٠	يسقط القيام بالضرورة العرفية و ليس للعجز المسقط حد تعبدى		وفيه بيان ركنية القيام فى موضعين
٣٣٢	العاجز عن الوقوف مخير بين الصلوة ماشياً و جالساً	٣٠٨	ركنية القيام المتصل بالركوع بما هو غير ثابتة
	العاجز عن القيام مطلقاً يصلى جالساً لا مضطجعاً	٣١٠	الانصب معتبر فى قيام الصلوة
٣٣٦	العاجز عن القعود يصلى مضطجعاً	٣١٢	المشى حال الأجزاء محل بالصلوة لأن الاستقرار معتبر فى القيام
٣٣٨	العاجز عن القعود يضطجع عن اليمين ثم الايسر	٣١٤	يكره الاعتماد على شىء فى الصلوة مطلقاً
٣٤٣	العاجز عن الاضطجاع يصلى مستلقياً	٣١٦	اختلاف النتيجة باختلاف جهة القول باعتبار الاستقلال فى الصلوة
٣٤٢	العاجز عن الركوع والسجود يؤمى لهما	٣١٦	عدم جواز الاستناد فى النهوض للقيام غير ثابت
٣٤٦	الأيام بالرأس مقدم على ساير أفراد الأيما	٣١٧	لزوم الاعتماد على الرجلين فى الصلوة غير ثابت
٣٤٧	العاجز عن الأيما بالرأس يؤمى بالعين غمضاً وفتحاً	٣١٨	لا يكره الانعطاف يميناً و شمالاً أو أماماً و خلفاً فى الصلوة
٣٤٨	الأيما السجودى أخفض من الركوعى	٣١٩	يجوز التفريح بين الرجلين فى الصلوة ما لم يخرج عن صدق القيام فى مقابل القعود
٣٤٩	إذا عجز عن غمض عينيه غمض عيناً واحدة فلو عجز ببعض أعضائه	٣١٩	العاجز عن القيام فى جميع الصلوة يقوم بقدر مكنته
٣٤٩	لا يعتبر قصد بدلية الأيما عن الركوع والسجود	٣٢١	إذا كانت له قدرة بدلية من حيث أبعاض القيام
٣٥١	لا يجب على المؤمى وضع شىء على الجبهة أو		

فهرس الجزء الثالث من كتاب الصلوه فى شرح شرايع الاسلام

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
٧			
٣٥٤	وضع الجبهة على شىء أو وضعه عليها مع الايماء افضل	٣٥١	التخيير بين الإستمرار فى القراءة حال السهوى وعدمه
٣٥٧	إذا دار الامر للمضطجع بين فوات القبلة أو السجود	٣٤٣	فروع ما لوخف العاجز فى الاثناء
٣٥٧	إذا عجز القادر أو خف العاجز فى الاثناء إنتقل الى ما يقدر	٣٤٤	لا يجب على العاجز عن السجود ان يجلس و يؤمى له
		٣٤٥	بيان مسنونات القائم والقاعد حالتى القدرة والعجز:







آداب
سماحة آية الله العظمى والشيخ الكبري
الميرزا سيد علي العلامة القاني الاصفهاني
دام ظل الشريف

حول
كتاب الصلوة من شرح سراج الاسلام
للمسجد الاعلى خمس تبره العزيز

المجلد الثالث

RE

227
.35
.66
mul
3