



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



ارحم الراحمين
عليهم يا صابغ

WWW. **Ghaemiyeh** .com
WWW. **Ghaemiyeh** .org
WWW. **Ghaemiyeh** .net
WWW. **Ghaemiyeh** .ir

الجزء الثاني
من كتاب الصلوة المشتمل على
البحث عن صلوة الجماعة والآيات والقضاء
والمسافر وهو من جملة ما استفدناه من بحث
استاذنا الاعظم حجة الاسلام والمسلمين و آية الله
العلية العظيم حضرت الحاج الشيخ عبدالكريم الحائري
اليزيدي قدس سره و نسأل الله التوفيق
لتطبع الجزء الاول والثالث منه
انه ولي التوفيق
واخا العبد الجاني محمود الأشداني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كتاب الصلوة

كاتب:

عبدالكريم الحائري اليزدي

نشرت في الطباعة:

چاپخانه بهمن

رقمي الناشر:

مركز القائمة باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
6	كتاب الصلوة المجلد 2
6	هوية الكتاب
6	المقصد الرابع
6	المبحث الاول
55	المبحث الثاني
82	المبحث الثالث
116	المبحث الرابع
242	المقصد الخامس
284	المقصد السادس
350	المقصد السابع
350	المبحث الاول
459	المبحث الثاني
557	الفهرست
568	تعريف مركز

عنوان المؤلف واسمه: الصلوة [كتاب]/عبدالكريم الحائري اليزدي

تفاصيل النشر: [بى جا]: چاپخانه بهمن، 1346

مواصفات المظهر: ج3.

حالة الإدراج: في انتظار الإدراج (معلومات التسجيل)

رقم البليوغرافيا الوطنية: 3372185

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين واللعنة على اعدائهم وغاصبي حقوقهم اجمعين الى يوم الدين .

المقصد الرابع

المبحث الاولى

في الجماعة والتكلم فيها يتم برسم فصول :

الاول- لاشبهة في ان الجماعة من المستحبات المؤكدة في الفرائض خصوصا في الحواضر من اليومية منها، فان استحبابها فيها مما قام عليه اجماع المسلمين ، بل هو من ضروريات الدين ، مضافا الى الاخبار المتواترة الواردة في الحث على الجماعة في خصوص كل واحدة منها او جميعها ، ففي خبرانس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم :

من صلى الفجر في جماعة ثم جلس يذكر الله عز وجل حتى تطلع الشمس ، كان له في الفردوس سبعون درجة ، بعد ما بين كل درجتين كحضر الفرس الجواد المضممر سبعين سنة ، ومن صلى الظهر في جماعة ، كان له في جنات عدن خمسون درجة بعد ما بين كل درجتين كحضر الفرس الجواد خمسين سنة ، ومن صلى العصر في جماعة كان له كاجر ثمانية من ولد اسمعيل كلهم رب بيت يعتقهم، ومن صلى المغرب في جماعة كان له كحجة مبرورة وعمره مقبولة، ومن صلى العشاء في جماعة كان له كقيام ليلة القدر

وفى ما رواه الصدوق مرسلا عن الصادق عليه السّلام:

من صلى الغداة والعشاء الاخرة فى جماعة فهو فى ذمة الله عزوجل، ومن ظلمه فانما يظلم الله ومن حقره فانما يحقر الله عز وجل.

وفى خبرا بى بصير عن الصادق عليه السّلام، عن ابائه عليهم السلام، قال قال رسول الله

صلى الله عليه وآله وسلّم.

من صلى المغرب والعشاء الاخرة وصلوة الغداة فى المسجد، فى جماعة، فكانما احببى الليل.

وفيما رواه الصدوق مرسلا قال :

من صلى الصلوات الخمس جماعة فظنوا به كل خير . الى غير ذلك من الروايات الدالة عليه.

ومقتضى اطلاق هذه الاخبار هو استحبابها فى الفوائت من اليومية ايضا ، ولو قيل بانصرافها الى خصوص الحواضر كما ليس ببعيد ، فيمكن استفادة شرعيتها فى الفوائت ايضا من هذه الاخبار، بضميمة ما اشرنا اليه فيما مر من ان المستفاد من ادلة قضاء الفوائت من مثل قوله عليه السّلام، اقض ما فات كمافات، هوان الصلوة المأمور بها فى الوقت بعينها مطلوبة فى خارجه عند فوتها فيه، فيلحق الفائتة جميع الاحكام الثابتة للحاضرة التى منها جوازاتيانها جماعة ، ولو تنزلنا عن ذلك ايضا، فيكفي فى شرعيتها فى الفوائت ايضا، مضافا الى عدم الخلاف فيها ، الاخبار المستفيضة الحاكية لفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلّم فى قضاء صلوة الصبح، ورواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام، قال :

قلت له تقام الصلوة وقد صليت ؟

فقال عليه السلام:

صل واجعلها لمافات.

كما يشهد لذلك ايضا ما فى بعض الروايات الواردة فى مسألة العدول من الحاضرة الى الفائتة ، من قوله عليه السلام :

ص: 2

وان ذكرها مع امام فى صلوة المغرب اتمها بركعة ثم صلى المغرب ، فلا اشكال فى استحباب الجماعة فى الفرائض اليومية مطلقا، حاضرة كانت ام فائتة ، فعليه لوندان صلى واحدة من الفرائض اليومية او جميعها جماعة ، فلا شبهة فى انعقاد نذره بعد كون متعلقه ، راجحا ، وحينئذ فلو تخلف صلى فرادى ، فهل تكون صلوته باطلة او لا وجهان ، اقواهما الثانى ، اذ لوجه للبطلان بعد كون الوفاء به واجبا نفسيا ، وعدم امكان كونه موجبا للتقييد فى متعلقه بجعل الوظيفة خصوص الصلوة جماعة ، الا توهم اقتضاء الامر بالشئ النهي عن الضد ، وقد بينا فى محله فساد هذا التوهم ، واذا كانت صلوته صحيحة ، فهل يحصل بها الحنث لنذره ، او لا وجهان اقواهما الثانى ، وذلك لما سيجئ ، انشاء الله تعالى من استحباب اعادة الصلوة جماعة ، فاذا كان اعادة الصلوة جماعة مستحبة فيجب عليه اعادتها جماعة وفاء بنذره ، لكن هذا انما يتم فيما اذا نذر ان صلى صلوة الظهر مثلا جماعة ، حيث يصدق فيما لو اعادها جماعة انه صلى صلوة ظهره جماعة ، بخلاف ما لو نذر ان صلى جماعة الصلوة التي يجب عليه اتيانها ولا يفرغ ذمته الا باتيانها ، فانه لا يكون متعلق نذره الا بصرف الوجود الذى لا ينطبق الأعلى الصلوة الاولى ، فبمجرد اتيان الصلوة فرادى يحصل الحنث ، النذره فتبين ان استحباب الجماعة فى الفرائض اليومية مطلقا ولو كانت فائتة مما لا اشكال فيه .

واما الفرائض الغير اليومية ، فقد يقال باستحباب الجماعة فيها مطلقا و لو كانت واجبة بالعرض لنذر وشبهه ، وفيه ان استحبابها بالنسبة الى صلوة الايات والاموات مما لا ريب فيه ، لورود الاخبار الخاصة الدالة على استحبابها فيهما ، واما بالنسبة الى ما عداهما من الصلوات الواجبة التي لم يرد فيها نص بالخصوص ، كصلوة الطواف وركعات الاختياط والواجبة بالعرض لنذر وشبهه ، فان ثبت اجماع على شرعية الجماعة فى شئ منها فهو والا كان للمنع فيه مجال بعد كون مقتضى الاصل

عدم المشروعية .

و توهم ان هذا الاصل محكوم بالاطلاقات الواردة في باب الجماعة، من مثل قوله عليه السلام، في صحيحة ابن سنان :

الصلوة جماعة تفضل على صلوة الفرد باربع وعشرين درجة .

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم في حديث المناهي :

ومن مشى الى مسجد يطلب فيه الجماعة، كان له بكل خطوة سبعون الفحسنة، الحديث، الى غير ذلك من المطلقات خرج عنها خصوص النافلة بادلة خاصة وبقي الباقي تحتها.

مدفوع بان المطلقات الواردة في باب الجماعة، اما واردة في مقام بيان اصل تشريع الجماعة، او في مقام بيان فضلها كالخبرين، وليست مسوقة لبيان حقيقة الجماعة وموردها، كي يصح التمسك لاثبات المشروعية في مورد الشك، باطلاقها الحاكم على اصالة عدم المشروعية، بل مقتضى اطلاق الروايات النافية للجماعة في النافلة، هو عدم مشروعيتها فيها مطلقا ولو صارت واجبة بالعرض، وذلك لان المتبادر منها ارادة ما كانت نافلة من حيث هي، و من المعلوم ان عروض وصف الوجوب لها بنذر و شبهه لا يخرجها عن كونها كك، ضرورة ان النذر لا يمكن ان يكون مقيدا لمتعلقه.

و توهم ان الجماعة والفرادى ليستا حقيقتين مختلفتين، وانما هما من كفيات حقيقة واحدة، وح فيصح التمسك لمشروعية الجماعة في الصلوات الواجبة مطلقا، باطلاق ادلة نفس تلك الصلوات.

مدفوع بان الجماعة والفرادى وانكانتا من كفيات حقيقة واحدة، الا ان الجماعة حيث تكون مستلزمة لاحكام تكون على خلاف الاصل، كبديلية قراءة الامام عن قراءة الماموم، و جواز زيادة الركوع والسجود بقصد التبعية للامام، و اعتماد كل منهما عند الشك في عدد الركعات على فعل الآخر، فلا بد في اثبات مشروعيتها في كل مورد من دليل خاص يدل عليها، ولا يكفى فيها مجرد اطلاق ادلة الصلوات هذا.

وقد يستدل لاستحباب الجماعة في مطلق الفرائض الاصلية ، بصحیحة زرارۃ والفضیل قالا ، قلناله علیه السّلام.

الصلوة فی جماعة فریضة هی؟

فقال علیه السّلام:

الصلوات فریضة ولیس الاجتماع بمفروض فی الصلوات كلها ، ولكنه سنة من تركها رغبة عنها و عن جماعة المؤمنین من غیر علة ، فلا صلوة له بتقریب ان قوله علیه السّلام ، و لكنه سنة ، استدراك عن قوله علیه السّلام ، ولیس الاجتماع بمفروض فی الصلوات كلها ، فیدل علی استحباب الجماعة فی كل ما نفی وجوبها فیه و هو الصلوات كلها ، والظاهر ان السلب فی قوله علیه السّلام ولیس الاجتماع بمفروض فی الصلوات كلها راجع الی العموم ، فهو علیه السّلام فی مقام سلب العموم ، لاعموم السلب کی ینافی ماسیجی انشاء الله تعالی فی محله من وجوب الجماعة فی الجمعة والعیدین

عند اجتماع شرائطهما.

وفیه اولاً- ان المستفاد من هذه الصحیحة لیس الا ان الجماعة فی موارد تشریعها لیسست بواجبة فی جمیع تلك الموارد بل سنة ، فهذه الصحیحة واردة مورد حکم اخر ولیست مسوقة ل بیان هذا الحکم کی یصح التمسك باطلاقها لاثبات المشروعية فی موارد الشك ، وثانیا ان المراد بالصلوات فی قوله علیه السّلام الصلوات فریضة ، لیس مطلق الصلوات اذ لیس مطلقها فریضة ، بل المراد بها الفرائض الیومیة لانها المنصرف الیها عند الاطلاق ، وح فیکون قوله علیه السّلام ولكنه سنة ، دلیلا علی ان الجماعة مسنونة فی خصوصها لافی كل فریضة.

وقد يستدل لاستحبابها فی مطلق الفرائض ، بمفهوم الاخبار النافية لها فی النافلة ، بدعوى انه يفهم من تعليق المنع فیها علی النافلة ، دورانه مدار صفة النافية ، وفیه اولاً ما قرناه فی الاصول من انه لا مفهوم للوصف سیما الغیر المعتمد منه علی الموصوف كما فی المقام وثانیا قد علی المنع عن الجماعة فی النافلة فی تلك الاخبار ، بعدم مشروعیتها فیها وكونها بدعة ، و مع هذا التعلیل کیف یمکن استفادة دوران

ص: 5

المنع مدار وصف النفلية وكونه العله كما هو المناط فى استفادة المفهوم من الوصف.

ثم بناء على ما ذكرنا من انه ليس فى الادلة ما يدل على شرعية الجماعة مطلقا، لان المطلقات الواردة فى هذا الباب اما فى مقام اصل تشريع الجماعة او بيان فضلها، ففى كل مورد شككنا فى اصل شرعيتها فيه اوفى كيفيتها بعد الفراغ عن اصلها ولم يكن دليل عليه، بالخصوص نرجع فيه الى اصالة عدم شرعيتها او اصالة عدم شرعيتها بهذه الكيفية، فلوشك فى جواز الجماعة و مشروعيتها فى صلوة الطواف التي لم يرد فيها نص بالخصوص، اوفى جواز الاقتداء بامامين فى صلوة واحدة، فمقتضى الاصل عدم شرعيتها فى الاولى، وعدم جواز الاقتداء فى الثانى، ومنه يظهر الحال فى الاقتداء فى صلوة الاحتياط التي اوجبها الشارع على الشاك فى عدد الركعات لتكون متممة لها على تقدير نقصها، فان جواز الاقتداء فيها سواء كان بمثلها او باحدى الفرائض فى غاية الاشكال، اذ مضافا الى عدم دليل على جوازه فيها بالخصوص، يحتمل ان تكون نافلة لما دل عليه الاخبار من انها تكون متممة للركعات على تقدير نقصها و نافلة على تقدير عدم نقصها، ومع هذا الاحتمال لا مجال للحكم بجواز الاقتداء فيها، ولو على تقدير وجود ما يدل على شرعية الجماعة فى الفرائض مطلقا، الا على القول بجواز التمسك بالعام مع الشك فى المصدق، وهذا بخلاف الاقتداء فى الصلوة المعادة احتياطا بمن يصلى الفريضة اليومية، فانه يكفى فى جوازه ما دل على استحبابه فى الفرائض اليومية، لانه كما يحتمل بقاء الأمر باصل الصلوة يحتمل بقاء الامر بالاقتداء فيها، فيأتى بها جماعة بداعى امثال الأمرين المحتملين، هذا فيما اذا اقتدى فى المعادة احتياطا بمن يصلى الفريضة اليومية.

و اما اذا اقتدى فيها او فى الفريضة اليومية بمن يعيد صلوته احتياطا، ففى صحة اقتدائه به اشكال، لانه وان صح للامام ان يصلى جماعة فيما يعيده احتياطا بداعى احتمال بقاء الامر به وبالجماعة فيه، لكن لا يجدى مجرد جواز ذلك للامام بداعى احتمال بقاء الأمر و مشروعية الجماعة له فيهنه الصلوة، فى جواز اقتداء الغير به فى الصلوة المعادة احتياطا او الفريضة اليومية، بعد ما عرفت من ان مقتضى

الاصل عدم جواز الاقتداء فى الصلوة الامع احراز مشروعىة الجماعة فىها، والمفروض فى المقام عدم احراز نفس الامام لمشروعيتها فى صلوته، فكيف بمن ىريد الاقتداء به!

ثم لوصلى جماعة فىما لم تثبت شرعيتها فىه، فان قلنا بان الفرادى والجماعة حقيقتان مختلفتان، فلاشبهة فى بطلان صلوته، وذلك لان ماقصده لم يقع و ما وقع لم يقصده، واما ان قلنا بكونهما من كىفيات حقىقة واحدة، كما هو الظاهر ضرورة ان الفرادى والجماعة لىستا من قبىل صلوتى الظهر والجمعة فى كونهما حقيقتىن مختلفتىن كى يكون التخمىر بىنهما شرعىا، بل هما من قبىل الصلوة فى البىت والمسجد فى كونهما فردىن لطبىعة واحدة، غاية الامر ان الثانية لما كانت متخمصة بخصوصىة فردىة راحجة، اقتضت الامر بها ثانىا بعد ما كانت مامورا بها ذاتا اولا بنفس الامر بتلك الطبىعة، ولذا صارت افضل افراد الطبىعة المامور بها، فالامر باتىان الظهر مثلا جماعة، يكون فى طول الامر باتىان طبىعة الظهر من حىث هى، وىكون الأمر بنفس الطبىعة بمنزلة الموضوع للأمر بها جماعة، فكان الشارح قال ات بالطبىعة التى امرتك بها فى ضمن الفرد المتخصص بالخصوصىة الجماعىة.

فح نقول ان هذا المصلى انكان قد اخل بشى من وظىفة المنفرد، بان ترك القراءة اوزاد ركوعا اوسجودا بقصد المتابعة للامام، فلا شبهة بىضا فى بطلان صلوته لانها لم تقع جماعة ولافرادى.

وتوهم ان الاخلال بوظىفة المنفرد بالنسبة الى زىادة الركوع والسجود، وان كان موجبا لبطلان الصلوة لكونهما من الاركان التى تبطل الصلوة بزىادتها ونقىصتها مطلقا ولوسهوا، لكن اىجابة بطلان صلوته بالنسبة الى ترك القراءة ممنوع جدا، بعد كون تركها الناشى عن الخطاء فى الموضوع داخلا فى الترك سهوا الذى دل عموم حدىث لاتعاد الصلوة الا من خمسة على العفو عنه فى غير الخمسة التى لىست القراءة منها.

مدفوع بان المتىقن مماادل الحدىث على العفو عنه، هو ما اذا ترك غير الخمسة غافلا عن كونه علىه، فلا ىشمل مثل ما نحن فىه الذى ىعلم المكلف بان علىه القراءة

ولكن تركها بزعم كفاية قراءة الامام عنها، فانه داخل في التارك لها عمدا الذي هو خارج عن الحديث موضوعا لاختصاصه بالا خلال السهوى كما بيناه فيما مر، فاذا لم يكن الحديث بعمومه شاملا لما نحن فيه، فيعمه عموم قوله عليه السلام لاصلوة الابفاتحة الكتاب، ومقتضى ذلك هو بطلان صلوة كل من تركها بزعم كونه داخلا في الجماعة، الا ما خرج بالدليل وهو ما اذا تحقق الامامية والمامومية بحسب الصورة، الذي دل النص على صحة صلوة المامومين فيه، ففي صحيحه زرارة قال:

قلت لا يبجعفر عليه السلام:

رجل دخل مع قوم فى صلوتهم وهو لا ينويها صلوة واحداث امامهم، فاخذ بيد ذلك الرجل فقدمه فصلى بهم . اتجزئهم صلوتهم بصلوته و هو لا ينويها صلوة؟

فقال عليه السلام:

لا ينبغى للرجل ان يدخل مع قوم فى صلوتهم و هو لا ينويها صلوة، بل ينبغى له ان ينويها صلوة وان كان قد صلى فان له صلوة اخرى، والا فلا يدخل معهم وقد تجزى عن القوم صلوتهم .

وفى مرسله ابن ابى عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام، فى قوم خرجوا من خراسان او بعض الجبال وكان يؤمهم رجل، فلما صاروا الى الكوفة علموا انه يهودى.

قال عليه السلام:

لا يعيدون.

فان مقتضى هاتين الروايتين صحة صلوة المامومين فيما اذا تحقق الامامية والمامومية صورة، وان لم تكونا متحققتين حقيقة لعدم قصد الامام لاصل الصلوة فضلا عن الامامة فيها. هذا تمام الكلام فيما اخل بوظيفة المنفرد.

واما اذا لم يخل بوظيفته، بان اتى بالقراءة باعتقاد وجوبها على المؤتم ايضا، اولاجل عدم سماع صوت الامام ولو همهمة، الذي هو شرط لسقوط القراءة عن الماموم، او ادرك الامام فى الركعتين الاخيرتين حيث يجب على المدرك له فيهما اتيان القراءة،

ص: 8

ففى بطلان صلوته اشكال بل منع حتى فيما لو قصد في اتيانها جماعة التشريع فضلا عمالو كان اتياها كك رجاء، اما على القول بكون التشريع امرا قصديا قائما بالنفس غير موجب الا لحرمة ما ارتكبه في النفس من البناء على جعل شئى واجبا او حراما الذي هو من افعال القلب فواضح اذ لا وجه حلبلان صلوته، بعد ما عرفت من كون الجماعة والفرادى حقيقة واحدة، وما سيجيى من عدم احتياج تحقق الفرادى الى قصد الانفراد، لانه ح يكون اتيا بالصلوة المامور بها بجميع ما يعتبر فيها من الاجزاء والشرايط قاصدا للقربة، ولازمه عقلا هو الاجزاء، لكن هذا فيما اذا لم يكن داعيه الى الصلوة جماعة قصد التشريع، والا لكانت صلوته باطلة لخلوها عن

، قصد القربة، و اما على القول بسراية الحرمة الى الفعل المشرع به في الخارج، فلان النهى لم يتعلق بالصلوة جماعة كي تكون نفس الصلوة بهذه الكيفية منها عنها و باطلة، بل النهى تعلق بخصوصية وقوعها جماعة، و بعبارة اخرى بجعل الجماعة وصفها لها، ومن المعلوم ان خصوصية وقوعها جماعة ليست متحدة مع طبيعة الصلوة وجودا كي تكون نظير وقوعها في المكان المغصوب موجبة لبطلانها بناء على كونه من اجتماع الأمر والنهي فتدبر!

ثم انا قد أشرنا الى ان الجماعة و الفرادى ليستا نوعين متغايرين كالقصر والاتمام والظهر والعصر، بلهما من قبيل الصلوة في المسجد والبيت في كون احديهما مشتملة على خصوصية راجحة لا تكون الاخرى مشتملة عليها، و مجرد اشتمال احد فردى الطبيعة على خصوصية دون الآخر، لا يجعلهما حقيقتين مختلفتين، كى يلزم

كى فيما لو بطل ما قصده منهما بطلان الصلوة راسا لان ما قصده لم يقع وما وقع لم يقصده، بل المناط فى التنوع وكون الشئيين نوعين متباينين، هو كون كل منهما مشتملا على خصوصية وجودية لها دخل في ملاك مطلوبيته لم يكن الاخر مشتملا عليها، ولو كانت تلك الخصوصية من قبيل بشرط اللائية وبشرط الشئية، كما فى القصر والاتمام حيث ان التنوع فيهما انما هو يكون الأول بشرط لا عن انضمام الركعتين الاخيرتين اليه وكون الثاني بشرط انضمامهما اليه، او كانت من العناوين القصديية التي لا تتحقق

الا بالقصد كعنواني الظهريّة والعصريّة ، و من المعلوم ان الجماعة والفرادى ليس كل واحدة منهما مشتملة على خصوصية وجودية كك ، بل الخصوصية انما هي في الجماعة ، دون الفردى فانها ليست الا المعرأة عن الخصوصية ، ولذا لا تحتاج في انعقادها فرادى الى قصد هذا العنوان ، فالتقابل بين الفردى والجماعة هو تقابل العدم والملكة لا تقابل التضاد ، وعليه فمقتضى القاعدة فيما لو بطلت الجماعة لفقد شرط من شرائطها هو وقوعها فرادى قهرا لا بطلانها راسا ، وذلك لما عرفت من ان الفرادى ليست متخصصة بخصوصية وجودية كى يعتبر قصدتها من اول الصلوة . اذا عرفت هذا فنقول : يتفرع على كون الفردى والجماعة حقيقة واحدة فروع ، منها ما اذا شك في اثناء الصلوة انه نوى عند تكبيره الاحرام الايتام ام لا ، فمقتضى اصالة عدم نية الايتام هو الحكم بعدم وقوع صلوته جماعة ، فتقع فرادى قهرا فيجب عليه اتمامها منفردا ، وتوهم ان اصالة عدم نية الايتام محكومة بقاعدة التجاوز حيث ان محل نية الايتام هو اول الصلوة فيكون الشك فيها في اثنائها شكاً بعد التجاوز عن المحل ، مدفوع بان قاعدة التجاوز انما تجرى فيما اذا شك في وجود جزء او شرط او في صحته بعد التجاوز عن محله ، ومن المعلوم ان نية الايتام ليست جزء للصلوة ولا شرطا لصحتها وانما هي شرط لانعقادها جماعة سلمنا جريانها بالنسبة الى مثل هذا الشرط ايضا ، لكنها لا تجدى في اثبات انعقاد الصلوة جماعة الاعلى القول بالاصل المثبت فتدبر! هذا مضافا الى ان القاعدة انما تكون حاكمة على الاستصحاب فيما كان مقتضاه وجوب الايتان بالمشكوك ، وفي المقام حيث يكون الايتان بالمشكوك وهى نية الايتام مستلزما لقطع الصلوة الذى محرم على من دخل فيها على الوجه الصحيح ، كما في المقام حيث ان المفروض انه دخل في الصلوة ناويا لاصلها وانما يشك في انه نوى خصوصية الايتام فيها ام لا ، فلا يكون استصحاب عدم نية الايتام مقتضيا للزوم العود الى نيته لانه مستلزم لقطع الصلوة المحرم واستينافها بنية الايتام ، فاذا لم يكن استصحاب عدم نية الايتام مقتضيا للعود الى نيته ، فلا يبقى مجال لجريان قاعدة التجاوز كي تكون حاكمة على هذا الاستصحاب ، نعم لو حصل

له من اشتغاله بافعال الجماعة مثل التسبيح في الاخفائية والانصات في الجهرية ومتابعة الامام في القنوت وسائر افعاله، الاطمينان بانه نوى الايتمام من اول دخوله في الصلوة فلا- يلتفت الى احتمال عدم نية الايتمام ، بناء على ماهو الظاهر من حجية الظن الاطميناني مطلقا، ولافرق فيما ذكرنا بين ما لو علم انه كان من عزمه قبل الدخول في الصلوة الايتمام واحتمل انفساخ عزمه السابق حين الدخول فيها ومالم يعلم ذلك، ان توهم الفرق بينهما بامكان احراز انه دخل في الصلوة بقصد الايتمام على الاول بالاستصحاب ، واضح الفساد، ضرورة ان اصالة بقاء قصده الايتمام الى زمان صدور تكبيرة الاحرام عنه، لا تجدى في اثبات وقوع التكبيرة عن هذا القصد الاعلى القول بالاصل المثبت، كما لا فرق فيما ذكرنا بين ما لو كان شكه في نية الايتمام قبل فوت محل تدارك القراءة، او بعده كما اذا شك فيها وهو في الركوع او في الركعة الثانية او الثالثة، اذ توهم الفرق بينهما بامكان اتمام الصلوة منفردا على الاول بخلاف الثاني حيث اخل بقرائته عمدا، مدفوع بان اخلاله بالقراءة في الفرض الثاني حيث يكون مستندا الى توهم ان صلوته جماعة، فيكون نظير ما اذا اخل بها في الركعة الثانية بتوهم كونها الثالثة، فكما لا يضر الاخلال بها بصحة الصلوة هناك لكونه مستندا الى السهو في الركعة ونسيان عددها، كذلك لا يضر الاخلال بها بصحة الصلوة في المقام لكونه مستندا الى السهو في الجماعة. فتأمل (1) جيدا!

و توهم ان مقتضى صحة الصلوة ووجوب اتمامها منفردا في الفرض الثاني ايضا هو الحكم بصحة الصلوة ووجوب اتمامها منفردا فيما لو كبر وركع بتخيل ادراك الامام في الركوع ولم يدركه، حيث ان تركه للقراءة في الفرض مستند الى توهم

ص: 11

1- اشارة الى ما بين المقام والمقيس عليه من الفرق ، فان في المقيس عليه يكون اخلاله بالقراءة ناشئا عن حساب كونه في الركعة الثالثة التي لا قراءة عليه فيها ، وفي المقام يكون اخلاله بها ناشئا عن حساب كون قراءة الامام مسقطا لما عليه من القراءة ، وقد مر عدم شمول حديث لاتحاد لما اذا اخل المصلى بالقراءة بزعم كفاية قراءة الامام عما عليه من القراءة ، لانه داخل في التارك لها عمدا ، فالفرق بين ما كان الشك في نية الايتمام قبل فوت محل التدارك القراءة وما كان الشك فيها بعده ، بامكان اتمام الصلوة منفردا في الاول دون الثاني، في كمال الوضوح منه عفى عنه .

انه يدرك الامام في الركوع فيصير مدركا لركعة من الجماعة، مع انهم حكموا بطلان صلوته رأسا.

مدفوع بان لنا ان نختار صحة الصلوة في هذا الفرض ايضا، اذ ليس بطلانها فيه اجماعيا، بل المسئلة ذات قولين كما يظهر بالمراجعة الى الكتب الفقهية، ولنا ان نختار بطلانها، فيه ونقول في الفرق بينه وبين الفرض السابق، بانصراف ما دل على عدم اعادة الصلوة بالا خلال بالقراءة سهوا عن مثل هذا الفرض، توضيح ذلك هو انه لاشبهة في ان الجماعة والايتمام لا يتحقق بمجرد القصد، بل لابد فيه مضافا الى ذلك من التبعية للامام في افعال الصلوة، كما ان اكبر مع الامام في اول الصلوة او ادركه في حال القراءة فكبر وانصت، او ادركه في حال الركوع فكبر وركع، فان في جميع هذه الصور يتحقق الايتمام، لتحقق التبعية للامام في الصورة الاولى بنفس التكبير، وفي الثانية بالانصات، وفي الثالثة بالركوع، فبمجرد تكبيره في الثانية والثالثة لا تنعقد صلوته جماعة ولا يصير تكبيره جزء لصلوة الجماعة، بل صيرورتها جزء لها تكون مراعى بتبعيته للامام في القراءة او الركوع، لا بمعنى ان تبعيته للامام فيهما كاشفة عن وقوع التكبير من الاول جزء لصلوة الجماعة كي تكون نظير الشرط المتأخر، بل بمعنى ان هذا التكبير حين صدوره لا يكون جزء للجماعة ولا للفرادى، بل يكون قابلا لان يصير جزء للجماعة بلحوق تبعية الامام في القراءة او الركوع به، ولان يصير جزء للمفرادى بعدم لحوق التبعية للامام فيهما به، وعليهذا لو كبر وركع بتخيل ادراك الامام في الركوع ولم يدركه لا يكون اخلاله بالقراءة مستندا الى توهم سقوطها فعلا، لعدم تحقق الجماعة بمجرد التكبير كي تكون القراءة ساقطة عنه بمجرد، بل يكون تحققها مراعى بلحوق تبعية الامام في الركوع به، فيكون سقوط القراءة عنه ايضا مراعى بلحوقها به، وعليه فيكون اخلاله بالقراءة مستندا الى توهم انها تصير ساقطة فيما بعد بادراكه الامام في الركوع، و ادلة عدم اعادة الصلوة بالا خلال بالقراءة سهوا، لولم تكن ظاهرة في خصوص ما اذا اخل بها

سهوا باعتقاد سقوطها فعلا، فلا اقل من انصرافها عما اذا اخل بها سهوا باعتقاد صيرورتها ساقطة فيما بعد، وان شئت قلت ان ادلة عدم اعادة الصلوة بالا خلال بالقراءة سهوا، منصرفه الى ما كانت القراءة ثابتة لولا تلك الادلة، فلا تعدم ما اذا كانت ثابتة شانا لولاها كما في المقام، حيث ان الفرادى لا تتحقق بمجرد هذا التكبير الغير المتعقب واقعا بادراك الامام في الركوع، كي يكون القراءة ثابتة فعلا لولا تلك الادلة، هذه خلاصة ما افاده الاستاد دام ظله في امكان الفرق بين هذا الفرض الذى حكم المشهور ببطلان الصلوة فيه راسا والفرض السابق الذى اختار الاستاد فيه صحة الصلوة فرادى، لكن لا يخفى ان بناء على ما افاده من ان التكبير في الصورة الثانية والثالثة لا يكون جزء للجماعة ولا الفرادى، بل يكون قابلا لان يصير جزء لواحدة منهما بلحوق تبعية الامام فى القراءة او الركوع به وعدم لحوقها به، يلزم ان لا يكون التكبير في الصورتين قبل لحوق تبعية الامام به جزء للصلوة اصلا، اذ لا واسطة الفرادى والجماعة بناء على ما مر من كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكية وهذا كما ترى، وتوهم ان المراد من عدم كون التكبير فى الصورتين من حين صدوره جزء للفرادى، هو عدم كونه جزء للفرادى فعلا المستلزم لسقوطه عن قابلية الجزئية للجماعة، لا عدم كونه جزء للفرادى مطلقا كى يلزم ما ذكر من المحذور، مدفوع بانه يكفى فى ثبوت القراءة فعلا كون التكبير جزء للفرادى مطلقا ولو كان قابلا لان يصير جزء للجماعة، لان القدر الثابت من سقوطها هو ما كانت الصلوة جماعة فعلا، ومعه ينتفى ما ذكر من الفارق بين هذا الفرض الذى حكموا فيه ببطلان الصلوة راسا والفرض السابق الذى حكم دام ظله فيه بصحتها فرادى، هذا مضافا الى امكان المنع عن عدم صيرورة التكبير فى الصورتين جزء للجماعة من حين صدوره، اذ لا يعتبر فى تحقق الجماعة الا التبعية للامام فى اصل الصلوة، وهذا المعنى متحقق فى المقام بمجرد التكبير بقصد الايتمام، فتدبر!

ثم انه قد يقال بصحة الصلوة في هذا الفرض و امكان اتمامها جماعة وفرادى، بتقريب ان هذا الركوع حيث وقع بقصد التبعية للامام، فلا تكون زيادته موجبة

لبطلان الصلوة، ولذا حكموا بالصحة فيما لو رفع المأموم راسه من الركوع بتخيل ان الامام رفع راسه منه، ثم بان له ان الامام بعد راع، فركع بقصد المتابعة للامام فلم يلحقه، فاذا لم تكن زيادة هذا الركوع موجبة للبطلان، فلا مانع من ان يقوم هذا المصلي وينفرد ويأتي بالقراءة و يتم صلوته او ينتظر الامام الى الركعة

اللاحقة.

وفيه ما لا يخفى من الخلط والاشتباه، حيث ان عدم مضرية زيادة الركوع احيانا في الجماعة بصحة الصلوة، انما هو فيما اذا كانت زيادته بعنوان المتابعة، و من المعلوم ان الركوع في المقام هو الركوع الصلوتي فلا تكون زيادته معتبرة.

ومنها ما اذا شك و هو في الركعة الثانية في انه هل دخل في الصلوة بنية الايتمام ام لا، وكان من عاداته اتيان القراءة في الاولتين في الجماعة ايضا بتوهم وجوبها فيها ايضا، لكن علم بانه نسيها في خصوص هذه الصلوة، فانه لاشبهة في ان مقتضى اصالة عدم نية الايتمام، وان كان هو الحكم بعدم انعقاد صلوته جماعة، لكن حيث كان اخلاله بالقراءة حسب الفرض نسيانا، فتقع صلوته فرادى قهرا فيجب عليه اتمامها منفردا.

ومنها ما اذا اقتدى بزيد و تخيل انه هذا الشخص الحاضر، او اقتدى بهذا الشخص الحاضر على انه زيد فبان كونه عمرو العادل، او اقتدى بهذا الشخص الحاضر باعتقاد انه زيد، فبان انه عمر والفاسق، فانه لاشبهة في بطلان صلوته جماعة في جميع هذه الصور، وصحتها فرادى بناء على ما هو الحق من اتحاد الجماعة والفرادى حقيقة، اما بطلانها جماعة في الصورتين الاولتين، فلان ما قصده من الاقتداء بزيد او بهذا الحاضر مقيدا بكونه زيدا لم يقع، لانتفاء الموضوع راسا في الاول وانتفاء قيده في الثاني، و ما وقع من الاقتداء بعمر ولم يقصده فلم تتعد الجماعة، نعم لو اقتدى بهذا الشخص الحاضر لاعلى انه زيد بل متخيلا كونه زيدا فبان انه عمرو، فالظاهر صحة صلوته جماعة لانه لم يقيد اقتدائه بزيد، بل اقتدى بهذا الشخص الحاضر معتقدا انه زيد، و تخلف اعتقاده عن الواقع لا يضر بصحة اقتدائه بهذا

ص: 14

الشخص، بعد كونه من قبيل الخطاء في التطبيق لا التقييد في الموضوع، لان الخطاء في التطبيق لا يوجب الا تخلف الداعى الغير المؤثر في البطلان، لعدم تأثيره في تغير ما وقع بذلك الداعى من الاقتداء بهذا الحاضر عما وقع عليه، واما صحتها فرادى في الصورتين الاولتين، فلانها بعد عدم انعقادها جماعة تقع فرادى قهرا، بناء على كونهما حقيقة واحدة وكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، اذ الفرادى ح ليست الا عبارة عن الصلوة التي لم تنعقد جماعة، فهي لا تكون متخصصة الا بخصوصية عدمية يكفى في تحققها عدم قصد التبعية فيها للغير، ولا يتوقف على قصد عدم التبعية فيها للغير، وهذا بخلاف ما لو كانتا مختلفتين بالحقيقة، بان كانت الفرادى والجماعة كعنواني الظهريه والعصريه من الاوصاف الوجودية الماخوذة عنوانا للمهية المأمور بها، فانه لا بدح في الصلوة فرادى او جماعة من قصد خصوص احد العنوانين من اول الصلوة، ولا يكفى قصده في الاثناء الا بدليل، ولم يدل دليل على صحة الصلوة ووقوعها جماعة او فرادى بلحوق قصد احد العنوانين في الاثناء هذا.

ان قلت بطلان الصلوة جماعة في الصورة الاولى وان كان مسلما، لان ما قصده الاقتداء بزيد لم يقع وما وقع من الاقتداء بعمر ولم يقصده، لكن بطلانها جماعة في الصورة الثانية ممنوع جدا، وذلك لما حققناه في محله من ان التقييد في الافعال الخارجية غير معقول، ضرورة انه لا يعقل ان يقيد الانسان شربه لهذا المايح بكونه خلا، بحيث لو شربه و كان خمرا لم يكن شاربا لهذا المايح، او يقيد ضربه زيدا بكونه عدو له بحيث لو ضربه و كان صديقا له لم يقع ضربه عليه، فاذا كان التقييد في الافعال الخارجية مستحيلا عقلا، فلا بد ان يكون القيد فيها داعيا، ونقول في المقام ان الاقتداء حيث يكون فعلا خارجيا، فلا يمكن ان يقيد اقتدائه بشخص بكونه زيدا، بحيث لو لم يكن ذلك الشخص زيدا لا يقع الاقتداء به، فكون هذا الشخص زيدا لا بد ان يكون داعيا للاقتداء به لا فيدا له، فاذا لم يكن كونه زيدا قيدا بل داعيا، فلا يضر تخلفه بصحة صلوته جماعة، ضرورة ان تخلف الداعى لا يغير اقتدائه بهذا الشخص، لاستحالة تغير الشيء عما وقع عليه سلمنا امكان ان يكون

كونه زيدا قيذا، لكن نمنع عن استلزام تخلفه كون الاقتداء الواقع على هذا الشخص غير مقصود له، وذلك لما ذكرناه في مبحث التجري، في رد من توهم ان الفعل المتجري به لا يكون اختياريا اصلا حتى بملاحظة القدر الجامع بين الفرد المقصود والغير المقصود، فان من شرب الماء باعتقاد انه خمر ماقصده من شرب الخمر لم يصدر عنه وما صدر عنه من شرب الماء لم يقصده، لا بعنوان انه شرب الماء، ولا بعنوان انه شرب المايح القدر الجامع بين شربه وشرب الخمر، اما عدم قصده بعنوان انه شرب الماء، فواضح بعد عدم خطوره بباله فضلا عن ان يكون مقصوداله واما عدم قصده بعنوان انه شرب المايح، فلان عنوان شرب المايح وان كان متحققا في ضمن عنوان شرب الخمر فيكون مقصودا بتبع قصده، لكن كونه مقصودا في ضمن قصد شرب الخمر، لا يوجب كونه كك في ضمن شرب الماء الذي لم يقصده.

من ان صيرورة عنوان اختياريا لا- تتوقف على كونه مقصودا بالاصالة، بل يكفي في صيرورته كك مجرد كونه ملتفتا اليه حال ايجاده مع القدرة على تركه وان لم يكن مورد اللغرض الاصلى، ولذا لو شرب الخمر المعلوم خمريته لا لانه خمر بل لانه مايح بارد، يصح ان يعاقب عليه لانه شرب الخمر اختيار او ان كان الداعي الى شربه هو ما يعيته لخمريته، وليس ذلك الا لما ذكرنا من ان مجرد كون عنوان ملتفتا اليه حال ايجاده مع القدرة على تركه يكفي في صيرورته اختياريا، وهذا بعينه متحقق في الفعل المتجري به بالنسبة إلى الجامع بينه وبين الفرد المقصود، فان من يشرب مايحا باعتقاده انه خمر، يكون ملتفتا الى انه مايح ويكون قادرا على ترك شربه، ومعه كيف لا يكون شربه بعنوان انه مايح اختياريا له.

فنقول في المقام ايضا ان من يقتدى بشخص على انه زيد ملتفت الى انه انسان ويكون قادرا على ترك الاقتداء به، فيكون اقتدائه به بعنوان انه انسان اختياريا، وان لم يكن بعنوان انه عمرو ركك لعدم خطوره بهذا العنوان في ذهنه.

قلت اما كون الاقتداء من الافعال الخارجية الغير القابلة للتقييد وان كان مسلما، ولذا لو اقتدى بشخص على انه زيد فبان كونه عمروا، يكون الاقتداء بهذا الشخص

متحققا وجدانا، الا ان صحة الاقتداء بشخص حيث تكون منوطة بقصد الايتمام به، فلا يكون هذا الاقتداء الواقع بهذا الشخص صحيحا، لعدم كونه واقعا عن قصد الايتمام به ومنه يظهر اندفاع الاشكال الثاني، فان الاقتداء الواقع بهذا الشخص بعنوان انه انسان وان كان اختياريا، لكن الاقتداء به بهذا العنوان لم يكن مقصودا بل بعنوان انه زيد، فما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد.

و اما بطلانها جماعة في الصورة الثالثة، وهي ما اذا اقتدى بهذا الشخص الحاضر باعتقاد انه زيد العادل فبان كونه عمر و الفاسق، فلانه وان لم يقيد اقتدائه بزيدكي تكون جماعته باطلة من جهة ان ماقصده من الاقتداء المقيد بكونه زيد لم يقع وما وقع من الاقتداء بعمر و لم يقصده، بل اقتدى بهذا الحاضر، غاية الامركان داعيه الى الاقتداء به اعتقاده زيد، وقد مرانها ان تخلف الداعي لا يؤثر في البطلان، اذ تخلفه لا يغير ماقصده من الاقتداء بالحاضر لان الشئ لا يتغير عما وقع عليه، لكنه لا تصح صلوته جماعة من جهة عدم احرازه عدالة هذا الحاضر الذي اقتدى به، وذلك لان العدالة وان لم تكن شرطا واقعا، الا انه يعتبر احرازها في صحة الاقتداء، وفي المقام من احراز عدالته وهوزيد بما هوزيد لم يكن بامام ومن كان اماما وهو هذا الحاضر مجرد عن كونه زيدا لم يحرز عدالته.

وتوهم ان من احرز عدالته وان لم يكن بامام، الا ان احراز عدالته ملازم لاحراز عدالة من كان اماما بعد الخطاء في التطبيق واعتقاد أن الأمام هو الذي احرز عدالته، اذح يترتب قياس بالشكل الاول، فيقال هذا الامام زيد وكل من كان زيدا فهو عادل، فهذا الامام عادل.

مدفوع بان هذا صحيح لو كان الموضوع في الصغرى في الشكل الاول بعينه موضوعا في النتيجة، وليس كك، ضرورة ان الموضوع في قولنا العالم متغير الذي

هو الصغرى، هو العالم بلحاظ تجرده عن وصف التغير لثلا- يلزم حمل الشئ على نفسه، والموضوع في قولنا فالعالم حادث، ليس هو العالم بلحاظ التجريد عن وصف التغير، ضرورة ان العالم بهذا اللحاظ ليس حادثا، بل حدوثه انما هو بلحاظ اتصافه بوصف التغير،

ولذا جعل هذا الوصف الحد الوسط الذي هو واسطة في عروض ما هو محمول عليه في الكبرى للموضوع في النتيجة، فيكون الموضوع في النتيجة هو العالم المتصف بوصف التغير الذي جعل محمولا في الصغرى على العالم المجرد لحاظا عن هذا الوصف، فاذا كان الموضوع في النتيجة هو الذات المتصف بالوصف الذي جعل محمولا في الصغرى على تلك الذات بلحاظ تجريدها عن ذلك الوصف، فتكون النتيجة في القياس الذي رتب فيما نحن فيه، فهذا الامام المتصف بكونه زيدا عادل، ومن المعلوم ان هذه النتيجة لا موضوع لها في المقام كي يترتب عليه محموله، وذلك لان المفروض ان هذا الامام ليس متصفا بكونه زيدا كما يقال انه عادل. هذا محصل ما افاده الاستاد دام ظله وفيه اولا- ان حدوث العالم وان كان بلحاظ اتصافه بوصف التغير، لكن لا يستلزم ذلك جعل هذا الوصف قيده له في النتيجة، كي يلزم اختلاف الموضوع في الصغرى مع الموضوع في النتيجة اهمالا وتقييدا، وذلك لا مكان جعله علة لثبوت الحكم له في النتيجة، بان يقال فالعالم حادث لانه متغير، وتوهم ان العلة لا بد ان تكون لباقيد للموضوع بل هي تمام الموضوع حقيقة، مدفوع بان هذا مسلم فيما اذا كانت من قبيل الواسطة في العروض التي يكون المحمول عارضا عليها اولا وبالذات وعلى الموضوع ثانيا وبالعرض، كما اذا قلنا هذا الحيوان انسان وكل انسان ضاحك فهذا الحيوان ضاحك، فان الضحك الذي يكون محمولا في النتيجة، يكون اولا وبالذات عارضا على الحد الوسط وهو الانسان، ويكون عروضه على الموضوع في النتيجة وهو هذا الحيوان ثانيا وبالعرض، لان الحيوان مالم يصير انسانا لا يكون ضاحكا، وهذا بخلاف ما اذا كانت العلة من قبيل الواسطة في الثبوت التي تكون علة لعروض المحمول على ذات الموضوع، كما اذا قيل هذا الحديد اصابته النار، وكل حديد اصابته النار يذوب فهذا الحديد يذوب، فان الذوبان الذي جعل محمولا في النتيجة يكون عارضا على ذات الموضوع فيها وهو هذا الحديد، وانما كان الحد الوسط وهو اصابة النار علة لعروض الذوبان على ذات الحديد بما هو حديد فتدبر!

وثانيا سلمنا انه لا بد ان يكون الموضوع في النتيجة مطلقا هو الذات المتصف

بالوصف الذى جعل محمولاً فى الصغرى على تلك الذات بلحاظ تجريدتها عن ذلك الوصف، وان النتيجة فى القياس الذى رتب فيما نحن فيه هى قولنا فهذا الامام المتصف بكونه زيدا عادل .

لكن قولكم ان هذه النتيجة كاذبة، لانه لا موضوع لها فى المقام كى يترتب عليه محموله، اذ الفرض ان هذا الامام ليس متصفاً بكونه زيدا كى يقال انه عادل، ممنوع جداً ضرورة ان المطلوب فى النتيجة ليس اثبات العدالة الواقعية لهذا الامام المترتبة على كونه متصفاً بالزيدية واقعا، كى يقال ان هذا الامام ليس متصفاً بها كى يقال انه عادل، بل المطلوب فى النتيجة هو اثبات العدالة المحرزة لهذا الامام المترتبة على كونه متصفاً بالزيدية فى اعتقاد المصلى، و من المعلوم ان هذا الامام كان حال الاقتداء به متصفاً بالزيدية فى اعتقاده فكان عادلاً باعتقاده ايضا، فالاشتباه نشاء من الخلط بين العدالة الواقعية والعدالة المحرزة. فتبين مما ذكرنا ان الاقوى في هذه الصورة هو صحة الصلوة جماعة، اللهم الا ان يقال ان عدالة الامام في هذه الصورة وان كانت محرزة من جهة انطباق عنوان الزيدية عليه فى اعتقاد المصلى، لكن ليس لنا دليل يدل باطلاقه او عمومته على ان احراز عدالة الامام باى نحو حصل كاف فى صحة الاقتداء به وانما استفدنا ذلك من موارد خاصة ورد الدليل فيها على صحة الصلوة جماعة فيها مع تبين ان الامام لم يكن عادلاً، ولا يخفى على من راجع تلك الموارد، ان احراز عدالة الامام فيها لم يكن من جهة انطباق عنوان ملازم للعدالة على الامام فى اعتقاد المصلى كما نحن فيه، بل كان عدالته محرزة للمصلى من جهة عنوان ذاته، وحيث قد عرفت ان مقتضى الاصل الاولى هو عدم صحة الجماعة في مورد الشك، اذ ادلتها المطلقة اما واردة فى مقام بيان اصل التشريع او بيان فضيلتها، فليس فيها ما يدل بعمومه او اطلاقه على كفاية الاقتداء باى نحو حصل، فلا بد فى الخروج عن مقتضى ذلك الاصل الاولى الاقتصار على القدر المتيقن، وقد عرفت ان المتيقن من تلك الموارد الخاصة، من هو كفاية احراز عدالة الامام فى صحة الجماعة، اذا كانت عدالته محرزة بعنوان

ذاته لا مطلقا ولو كانت محرزة من جهة انطباق عنوان ملازم للعدالة عليه باعتقاد المصلي، فتدبر جيدا !

كما ان الاقوى صحة الصلوة جماعة فيما اذا اقتدى بهذا الشخص الحاضر باعتقاد انه زيد العادل فبان كونه عمرو العادل ، وذلك لان اقتدائه بهذا الحاضر لم يكن مقيدا بكونه زيدا ، كي تكون جماعته باطلة من جهة ان ماقصده الاقتداء المقيد بكونه يزيد لم يقع و ما وقع من الاقتداء بعمرو لم يقصده، بل اقتدى بهذا الحاضر غاية الأمر كان داعيه الى الاقتداء به اعتقاد أنه زيد، وقد عرفت ان تخلف الداعي لا يؤثر في البطلان، نعم بناء على عدم اجداء اعتقاد كون هذا الشخص زيدا في احراز عدالته كما هو مقتضى ما افاده الاستناد دام ظله في الصورة السابقة ، او عدم اجدائه في صحة الصلوة جماعة و ان كان مجديا في احراز عدالته كما مر ، يكون المتعين فساد الصلوة جماعة في هذه الصورة ايضا ، وذلك لان المفروض في هذه الصورة وان كان هو تبين كون هذا الشخص عمر و العادل، لكن الشرط في صحة الاقتداء الواقعي هو العدالة المحرزة لا الواقعية ولا الاعم منهما ، والمفروض ان هذا الشخص بعنوانه الذاتي و هو كونه عمر و العادل ، لم يكن ملتفتا اليه اصلا كي يحرز عدالته بهذا العنوان والعنوان الذي اعتقد المأموم انطباقه عليه ، لم يكن مجديا في احراز عدالته او في صحة الاقتداء به ، فما يظهر من العروة من الفرق بين هذه الصورة والصورة السابقة والحكم بعدم صحة الصلوة جماعة في السابقة وصحتها كك في هذه مما لا وجه له، نعم بناء كون الشرط في صحة الاقتداء هو الاعم من العدالة الواقعية والمحرزة ، يكون الفرق بين الصورتين وجيها ، لكن المبني ممنوع هذا.

واولى من هذه الصورة بالصحة جماعة ، ما اذا قصد الاقتداء بهذا الحاضر كل من كان، ولكن اعتقد مقانا لهذا القصد انه زيد فبان كونه عمروا، ضرورة ان خطائه في التطبيق واعتقاد ان الحاضر زيد لا يضر بجماعته، بعد ما كان مقصوده الاقتداء بهذا الحاضر كان زيدا او عمروا.

ومنها ماوصلى اثنان وعلم في الاثناء أو بعد الصلوة ان كلا منهما نوى الامامة

للاخر، فانه لا شبهة في بطلان صلواتهما جماعة، وصحتها فرادى ان لم يعمل واحد منهما بالوظيفة الخاصة بالجماعة كرجوع كل من الامام والماموم الى الآخر في الشك في الركعات، اما بطلانها جماعة فلعدم قصد واحد منهما الايتمام بالآخر، و اما صحتها فرادى فلعدم اخلال واحد منهما بوظيفة المنفرد كما هو واضح .

و اما لوصلى اثنان وعلم في الاثناء او بعد الصلوة ان كلا منهما نوى الاقتداء بالآخر، فمقتضى القاعدة و انكان بطلان صلواتهما جماعة وصحتها فرادى مطلقا ولومع فوت محل تدارك القراءة، اما بطلانها جماعة فلان من شرائط الامام ان لا يكون مقتديا، والمفروض ان كلا منهما مقتد بالآخر فليس لواحد منهما امام في الواقع، و اما صحتها فرادى فيما اذا كان محل تدارك القراءة باقيا فواضحة، و اما فيما اذا كان محل قدار كما فائتا، فلانها و ان اخلا بما هو وظيفة المنفرد حيث تركا القراءة، لكن حيث كان اخلالهما بالقراءة مستندا الى توهم كون الصلوة جماعة، فيكون كالاخلاق بها سهوا الذي دل حديث لاتعاد على عدم اضراة بصحة الصلوة . فتامل جيدا !

و هذا فيما اذا لم يتعدّد منهما الركن من جهة المتابعة، و الا فلا اشكال في بطلان صلوة من تعدّد منهما الركن راسا كما هو واضح، لكن مقتضى بعض النصوص هو بطلان الصلوة راسا فيما اذا كان محل تدارك القراءة فائتا، ففي خبر السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام، عن ابيه عليه السلام قال :

قال امير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه في رجلين اختلفا، فقال احدهما كنت امامك. وقال الاخر انا كنت امامك.

فقال عليه السلام :

صلواتهما تامة.

قلت :

فان قال كل واحد منهما كنت انتم بك؟

قال عليه السلام:

ص: 21

صلواتهما فاسدة وليستأنها. فان قوله عليه السّلام وليستأنفا يدل على بطلان الصلوة راسا كما هو واضح.

ولا يخفى ان هذا الخبر و ان لم يكن مجال للخدشة فيه سنندا بالسكونى بعد كونه معمولاً به بين الاصحاب، لكنه معارض بصحيفة زرارة قال :

قلت لا يبيجعفر عليه السّلام:

رجل دخل مع قوم فى صلواتهم وهو لا ينويها صلوة، فحدث امامهم، فاخذ بيد ذلك الرجل ذلك الرجل، فقدمه، ، فقدمه، فصلى بهم، اتجزئهم صلواتهم بصلوته وهو لا ينويها صلوة؟

فقال عليه السّلام :

لا ينبغي للرجل ان يدخل مع قوم فى صلواتهم وهو لا ينويها صلوة ... الى ان قال عليه السّلام، وقد تجزى عن القوم صلواتهم وان لم ينوها.

فان الظاهر أن السؤال عن اجزاء صلوة القوم بعد ما تبين لهم ان الرجل الذى قدمه الامام للامامة لم يكن ناويا للصلوة، فتدل الصحيحة من جهة تركه عليه السّلام الاستفصال فيها، بين صورة اخلال القوم بوظيفة المنفرد كما اذا كان تقديم ذلك الرجل للامامة فى الركعتين الاولتين فتركوا القوم القراءة باعتقاد كون الرجل ناويا للصلوة، وبين صورة عدم اخلالهم بوظيفته، على ان ترك القراءة اذا كان مستندا الى اعتقاد كون الصلوة جماعة لا يضر بصحتها فرادى، فتكون معارضة مع خبر السكونى المتقدم الدال على بطلان الصلوة راسا مع الاخلال بوظيفة المنفرد بتوهم كون الصلوة جماعة.

وقال شيخ مشايخنا الانصارى قده فى مقام الجمع بينهما، بما حاصله ان الحكم بالصحة مطلقا فى الصحيحة حيث يكون على خلاف مقتضى القواعد، فلا بد من الاقتصار فيه على موردها، وهو ما اذا تحقق صورة الامامية والمامومية، وح فیرتفع المعارضة بينها وبين خبر السكونى، لان مورده انكشاف عدم تحقق الامامية والمامومية ولو بحسب الصورة .

ولا يخفى ان ما افاده قده من كون الصحيحة على خلاف مقتضى القاعدة، انما يتم بناء على ما اشرنا اليه فيما مر من عدم شمول حديث لاتعاد لمثل ما نحن فيه الذي يكون الاخلال بالقراءة فيه ناشئاً عن حساب كون قراءة الامام مسقطاً لما عليه من القراءة، اذ بناء على القول بعموم الحديث لمثل ما نحن فيه الذي يكون الاخلال فيه مستندا الى الخطاء في الموضوع والجهل به مركبا بدعوى كونه داخلا في الاخلال سهواً، تكون الصحيحة على طبق القاعدة وخبر السكوني على خلافها، وح لا بد في مقام الجمع بينهما من تخصيص خبر السكوني بمورده وهو ما اذا اقتدى بمن تبين انه ماموم، فلا يصح التعدى منه بالحكم بفساد الصلوة راسا فيما اذا اقتدى بغائب بزعم انه حاضر او بحاضر غير مشغول بالصلوة بتخيل انه متصل، ونحو ذلك مما كان تبين

فساد الصلوة جماعة فيها من غير جهة كون الامام ماموما.

والحاصل ان بعد كون الجماعة وفرادى حقيقة واحدة، وعدم الفرق بينهما الا في ان الاولى يعتبر فيها قصد الايتام، دون الثانية ولذا تتحقق قهرا بمجرد قصد الايتام في الصلوة، وبعد عموم حديث لاتعاد للاخلال المستند الى الخطاء في الموضوع، يكون مقتضى القاعدة فيما ظهر بطلان الصلوة جماعة من جهة الاخلال بشرط من شروطها، هو صحتها فرادى مطلقا ولو مع الاخلال فيها بالقراءة، وعليه فلودل دليل فيمورد على بطلانها راسا مع الاخلال بالقراءة، يجب الاقتصار على مورده لكونه على خلاف القاعدة، لكن هذا بناء على القول بعموم حديث لا تعاد للاخلال بالقراءة بزعم تحقق الجماعة، بدعوى انه من قبيل الاخلال المنفرد بها سهواً، لكنك عرفت فساد هذا المبنى وان الاخلال بها يزعم تحقق الجماعة وكفاية قراءة الامام عنها داخل في الاخلال العمدي، فلا يكون مشمولا لحديث لا تعاد، كي يكون الدليل الدال على بطلان الصلوة راسا بالاخلال بالقراءة بزعم تحقق الجماعة، على خلاف القاعدة المستفادة من حديث لا تعاد، كي يلزم الاقتصار في الحكم بالبطلان راسا مع الاخلال بها على مورد ذلك الدليل .

فتبين مما ذكرنا ان ما افاده شيخ مشايخنا الانصارى قده في الجمع بين خبر

ثم ان الحكم بطلان الصلوة راسا فيما قصد كل منهما الا يتم بالآخر كما هو مقتضى خبر السكونى، انما هو فيما اذا علم كل منهما بصدق الآخر في دعواه الا يتم به، واما لو لم يعلم احدهما او كل منهما بصدق الآخر في دعواه، فيمكن ان يقال بصحة صلوة الشاك منهما في صدق دعوى الآخر بمقتضى قاعدة الشك بعد الفراغ، وتوهم ان القاعدة انما تكون متعرضة للحكم بصحة العمل فيما اذا شك المكلف في صحة عمله بعد الفراغ عنه من جهة احتمال اخلاله ببعض ما اعتبر فيه من الامور التي تكون راجعة الى المصلى، ومن المعلوم ان الشك في صحة الصلوة في المقام ليس من هذه الجهة، بل من جهة احتمال قصد صاحبه الا يتم به، فلا يصح التمسك بالقاعدة للحكم بالصحة من هذه الجهة. مدفوع بان فساد الصلوة وصحتها في المقام، وان كانا منوطين بقصد الآخر للا يتم وعدم قصده له، وهما ليسا من الامور الراجعة الى المصلى وتحت اختياره، لكن احراز ما هو شرط لصحة الاقتداء من عدم كون الامام مؤتما من وظيفته وتحت قدرته واختياره، وهذا نظير القبلة والوقت فانهما ليسا مما يكون وجوده تحت اختيار المصلى، لكن احرازهما من جهة ان استقبال الاول ودخول الثانى شرط في صحة الصلوة من وظيفته هذا.

ولكن يمكن ان يقال ان المستفاد من التعليل في بعض اخبار القاعدة بقوله عليه السلام هو حين العمل اذكر من حين يشك، هو اختصاص القاعدة بما اذا احتل المكلف بعد الفراغ عن عمله اخلاله ببعض ما هو معتبر فيه شطرا او شرطا سهوا او نسيانا بحيث لو كان ملتفتا اليه حين العمل لما اخل به، ومن المعلوم ان الاخلال بشرط صحة الاقتداء في المقام ليس مستندا الى السهو والنسيان، بل الى الاعتقاد بتحقق الشرط وان صاحبه ليس مؤتما به، فلاتدل القاعدة على الصحة مع احتمال الاخلال جهلا مركبا، لانه مع هذا الجهل لو كان ملتفتا حين الصلوة الى ان من شرط صحة الاقتداء عدم كون الامام مؤتما لكان مخلا به ايضا، لانه حين الصلوة كان قاطعا بصحة اقتدائه، وان صاحبه ليس مؤتما به كي يكون اقتدائه باطلا، ولم يكن حين

الصلوة شاكاكي يصير بصدد احراز شرطه .

هذا مضافا الى ان الخبر لا- اختصاص له بما اذا كل منهما بصدق الاخر في دعواه الايتمام، و مقتضى اطلاقه بطلان صلواتهما بمجرد دعواهما الايتمام سواء علم كل منهما بصدق الاخرام لا، ومع شمول اطلاق الدليل الاجتهادي لمورد الشك لا مجال للرجوع فيه الى الاصل العملي كما هو واضح.

و مضافا الى امكان ان يقال بحجية قولها تعبدا وان لم يحصل الوثوق بصدقهما، بناء على ما هو الاقوى من حجة خبر العادل سيما فيما لا يعرف الا من قبله كما في المقام، وعليه فلامجال للرجوع الى قاعدة الفراغ في المقام ولو مع المنع عن شمول الخبر لما اذا لم يحصل لكل منهما الاطمينان بصدق الاخر.

ثم ان مقتضى توفيقية الجماعة وكون مقتضى الاصل عدم صحتها في مورد الشك وعدم سقوط القراءة بالاعتداء على النحو الغير المتعارف، لعدم مايدل بعمومه او اطلاقه على كفاية الاقتداء باى نحو حصل، هو عدم جواز انتقال الماموم في اثناء الصلوة من امام الى امام اخر، وكذا عدم جواز استنابة الامام احدا من المامومين ليتم الباكون منهم صلواتهم معه جماعة، لكن هذا فيما لم يعرض للامام ما يمنعه عن اتمام الصلوة من موت او اغماء او حدث او جنون ، و الالجاز للمامومين ان يقدموا احدا منهم و يتموا الصلوة معه جماعة، وكذا جاز للامام استنابة احد منهم ليتم الباكون صلواتهم معه جماعة ، و يدل على ذلك مضافا الى عدم الخلاف فيه الاخبار المستفيضة ، منها : صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام.

عن امام احداث فانصرف ولم يقدم احدا ، ما حال القوم ؟ قال عليه السلام:

لا صلوة لهم الا بامام فليتقدم بعضهم فليتم بهم ما بقى منها وقد تمت صلواتهم ، وفي الوسائل فليقدم بدل فليتقدم.

ومنها خبر زرارة قال :

سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن امام ام قوما ، فذكر انه لم يكن على وضوء

ص: 25

فانصرف واخذ بيد رجل و ادخله و قدمه ولم يعلم الذى قدم ما صلى القوم.

قال عليه السلام:

يصلى بهم فان اخطاء سبح القوم به و بنى على صلوة الذى كان قبله. ومنها صحيحة جميل بن دراج عن الصادق عليه السلام.

فى رجل ام قوما على غير وضوء فانصرف و قدم رجلا ولم يدر المقدم ما صلى الامام قبله. قال عليه السلام: يذكره من خلفه.

و منها صحيحة معوية بن عمار قال :

سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الرجل ياتى المسجد وهم فى الصلوة، وقد سبقه الامام بركعة او اكثر، فيعتل الامام فياخذ بيده و يكون ادنى القوم اليه فيقدمه.

فقال عليه السلام:

يتم صلوة القوم ثم يجلس حتى اذا فرغوا من التشهد يومى اليهم بيده التسليم و انقضاء صلوتهم و اتم هو ما كان فاته او بقى عليه.

ولا يخفى على من لاحظ مجموع الاخبار انه يجوز للامام ان يستتبع الاجنبي ايضا، بان يجعله فى مكانه ليربط المأمومون ما بقى من صلوتهم بصلوته بعد دخوله فى الصلوة، لابان يقيمه مقامه فى الاتيان بما بقى من صلوته كما توهمه بعض ضرورة ان لازم ذلك صحة الايتام بما ليست بصلوة صحيحة، وهذا على الظاهر بل المقطوع مما لم يلتزم به احد من الخاصة والعامة، و كذا يجوز ان يتقدم بعض المأمومين او الاجنبي بنفسه، فما يظهر من بعض العباء من اعتبار كون الامام المنقول اليه او النائب من المأمومين لوجه له .

ثم ان المشهور جواز العدول من الجماعة الى الفرادى مطلقا ولو لغير عذر بل حكى بعض الاساطين عن غير واحد دعوى الاجماع عليه، و استدلوا على ذلك بوجه غير خالية عن ضعف، و توضيح ذلك هو انك قد عرفت ان الجماعة وظيفة توقيفية، و ان ادلتها المطلقة ليست الا فى مقام بيان فضيلتها او فى مقام بيان اصل تشريعها، فليس لها اطلاق يدل على صحة الاقتداء باى نحو حصل، فاذا شك فى صحة

الاقتداء بنحو خاص خارج عما هو المتعارف عند المتشعبة، كالاقتداء بامام مع وجود الحائل او البعد الفاحش بينه وبين الامام، او الاقتداء بامامين بوصف الاجتماع او بكل منهما مستقلا في صلوة واحدة ونحوها، كان المرجع الاصل القاضي بعدم صحته، وذلك لان الشك في المقام انما هو في مرحلة السقوط التي لا شبهة في ان المرجع فيها قاعدة الاشتغال، لان الشك في صحة الاقتداء بهذا النحو الغير المتعارف مرجعه الى الشك في تأثيره في كفاية قراءة الامام عن قراءة المأموم، و اغتفار زيادة الركوع والسجود عن المأموم بقصد تبعية الامام فيهما، و جواز رجوعه في الشك في عدد الركعات الى الامام ام لا، ومقتضى الاصل عدم ترتب تلك الاثار على هذا الاقتداء،

بعد ما هو المفروض من عدم ما يدل على صحة الجماعة مطلقا و باى نحو حصلت.

سلمنا ان في ادلتها ما يدل على صحة الجماعة مطلقا، كما ادعى ذلك بالنسبة الى قوله عليه السلام في صحيحة زرارة والفضيل وليس الاجتماع بمفروض في الصلوات كلها ولكنه سنة، بدعوى انه في مقام بيان ان كلما صدق عليه الاجتماع فهو سنة في الصلوات، لكن الاجتماع حيث يكون من العناوين العرفية فينصرف اطلاقه الى ما صدق عليه الاجتماع عرفا، وح لوشك في اعتبار امر زائد على ما يراه العرف اجتماعا شرعا فهذا الاطلاق يدفعه، واما لوشك في اصل صدق عنوان الاجتماع فليس هناك اطلاق يرجع اليه لرفع هذا الشك كما هو واضح .

اذا عرفت هذا فنقول: لاشبهة في ان الاجتماع الذي دلت النصوص على استحبابه في الصلوات المفروضة من العناوين العرفية، فلا بد في مقام تشخيص ماله دخل وجودا او عدما في تحقق هذا العنوان عرفا وما ليس له دخل في تحققه كك من الرجوع الى العرف، و من المعلوم ان مما يعتبر في تحقق هذا العنوان هو عدم التباعد بين المجتمعين تباعدا فاحشا فانه يضر بصدق الاجتماع عرفا، سيما اذا كان الامر الذي اجتمعوا له من الاعمال المحتاجة في ايجادها إلى الحركات البدنية، وكان المجتمعون بعضهم تابعا لبعض في ايجاد تلك الاعمال بحيث يكون التابع منهم يوجد عند ما يوجد المبتوع، كما في الاجتماع في المحل الذي يسمى في الفارسية بزورخانه

للرياضة البدنية والاجتماع في المساجد لآتيان الصلوة جماعة ونحوهما، فان التباعد بين المجتمعين فيها زائدا على ما يرتفع به التزام بينهم في مقام آتيان تلك الاعمال، يكون مضرا بصدق الاجتماع عرفا .

فح لوشك في جواز التباعد بين الامام والمأموم او بين صفوف الجماعة بازيد مما يرتفع به المزاخمة بينهم في مقام آتيان الركوع والسجود، فالاصل عدم جواز تلك الزيادة الا ان يدل عليه دليل، لان مع هذا الشك يشك في ترتب اثار الجماعة من كفاية قراءة الامام عن قراءة المأمومين و اغتفار زيادتهم في الركن بقصد تبعية الامام ورجوعهم اليه في الشك في عدد الركعات ، ومقتضى الاصل عدم ترتب تلك الاثار و اشتغال الذمة بما هو وظيفة المنفرد من القراءة وغيرها.

ومما يعتبر ايضا في صدق عنوان الاجتماع عرفا اتحاد المكان والموضع الذي اجتمعوا فيه، لكن اتحاده يختلف عرفا حسب اختلاف المجتمعين ، ففيمما كانوا متحدين صنفا بانكان كلهم رجالا- اونساء، يكون الفصل بينهم بحائل، كستر او جدار، بحيث يمنع عن رؤية بعضهم بعضا في جميع الحالات، مضرا باتحاد المحل المعتبر في صدق الاجتماع عرفا، وهذا بخلاف ما اذا كانوا مختلفين بالصنف بانكان بعضهم رجالا وبعضهم نساء، فانه لا يضر الستر بين الصنفين باتحاد مكان الاجتماع عرفا ولو كان الستر مانعا عن الرؤية في جميع الحالات، اذ المتعارف فيما كان المجتمعون لامر كالصلوة جماعة او استماع الوعظ ونحوهما مختلفين بالذكر والاثوثة ان يضرب الستر بين الرجال والنساء، او كانوا متحدين صنفا ولكن كان الحائل بينهم ما يمنع عن الرؤية في بعض الحالات كما اذا كان مانعا عنها في حال الجلوس دون حال القيام فان الظاهر انه لا يكون مضرا بصدق اتحاد المحل عرفا، الا فيما كان الامر الذي اجتمعوا له مما يؤتى به نوعا في حال الجلوس كما في الاجتماع لاستماع الوعظ والخطابة ونحوهما ، وعليه فلو حال بين المصلين جماعة ما يمنع عن رؤية بعضهم بعضا في حال الجلوس فقط، فمقتضى القاعدة عدم اضراجه بصدق اتحاد المحل المعتبر

في صدق الاجتماع كي يكون مضرا بصحة صلواتهم جماعة، الا ان يدل دليل على اعتبار عدم وجود حائل بينهم يمنع عن الرؤية ولو في حال الجلوس.

و مما يعتبر في صدق عنوان الاجتماع عرفا في الاجتماعات التي تبتني على تبعية المجتمعين لبعض منهم واقتدائهم به في اتيان ما اجتمعوا له في زمان اتيانه به وعلى نحو اتيانه، هو البقاء حتى الامكان على الاجتماع والتبعية لمن اتخذه متبوعا الى الفراغ عما اجتمعوا له، فيكون الانفراديه في الاثناء وكذا التبعية لغير من اتخذه متبوعا ومقتدى من غير عذر، على خلاف ما هو المتعارف في هذا النحو من الاجتماعات، و عليه فيكون قصد الانفراد في اثناء الجماعة او العدول في اثنائها عن امام الى امام اخر اختيار او من غير عذر، على خلاف القاعدة و غير مشمول لادلة الجماعة، فلا يجوز الا فيما دل الدليل على جوازه فيه مطلقا، ومن هنا يظهر الوجه فيما أشرنا اليه من الاشكال فيما اتي به المشهور من جواز ان يقصد المأموم الانفراد في اثناء الصلوة ولو من غير عذر مطلقا اي سواء عرض له قصد الانفراد في اثناء الصلوة او كان من اول الصلوة قاصدا للانفراد في الاثناء، من غير فرق في الاشكال فيه بين كون الجماعة والفردى حقيقتين مختلفتين، وبين كونهما حقيقة واحدة مختلفة في الكيفية، اما على الاول فواضح بعد ما هو المعلوم من كون العدول من احدى الحقيقتين المتبائنتين الى الاخرى اختيارا محتاجا الى الدليل المفقود في المقام، اذ لم يدل دليل على جواز الانفراد في اثناء الجماعة مطلقا ولو من غير عذر كما هو ظاهر المشهور، و اما على الثاني فلما عرفت من ان مطلقات ادلة الجماعة ليست الا في مقام بيان فضيلتها او بيان اصل تشريعها، فليس لها اطلاق يدل على صحة الاقتداء باى نحو حصل، وان ما دل منها على استحباب الاجتماع في كل صلوة على تقدير تسليم كونه في مقام بيان ان كل ماصدق عليه الاجتماع فهو سنة في الصلوات مطلقا، يكون منصرفا الى ما يصدق عليه الاجتماع عرفا، وقد عرفت ان المتعارف في الاجتماعات التي تبتني على تبعية بعض المجتمعين لبعض في اتيان العمل الذي اجتمعوا له، هو البقاء حتى الامكان على المتابعة لمن اتخذه متبوعا الى اخر العمل

فليس الانفراد في اثناء العمل اختيار او من دون عذر بمتعارف عند العرف في مثل هذه الاجتماعات ، كى يقال بشمول ادلة الجماعة لما اذا قصد الانفراد في الاثناء بهذا اللحاظ.

واشكل من ذلك ما افتي به جماعة من جواز ان يقصد الماموم من اول الصلوة الانفراد في اثنائها، وجه الاشكالية هو امكان تصحيح الفرض السابق بحسب القواعد، وذلك لان من قصد تبعية الامام الى اخر الصلوة ثم بداله في الاثناء ان ينفرد عنه، يكون قبل حصول البداء له مشمولاً لادلة الجماعة قطعاً، فيترتب عليه احكام الجماعة من سقوط القراءة و اغتفار تعدد الركن تبعاً وغيرهما، فيكون ما اتى به من صلوته جماعة محكوماً بالصحة، اذ لا دليل على اشتراط صحة وقوع الاجزاء السابقة جماعة بوقوع الاجزاء اللاحقة كك، واحتمال اشتراطها بذلك مدفوع بالاصل، بل بمادل على صحة اقتداء الحاضر بالمسافر وصحة اقتداء الماموم المسبوق المستلزمين لوقوع الاجزاء اللاحقة فرادى، فاذا كان ما مضى من صلوته مشمولاً لادلة الجماعة وكان ما اتى به من الركعات صحيحاً جماعة، فيكون ما صدر عنه من ترك القراءة وزيادة الركن بقصد التبعية للامام مغتفراً غير مضر بصحة ما اتى به، والمفروض ان ما أتى به من بقية الصلوة منفرداً يكون واجد الجميع ما يعتبر فيه من الاجزاء والشرائط، فلامحة يتحقق امتثال امر صل الظهر مثلاً بالمجموع قهراً عقلاً، ومعه لا مجال لاحتمال، البطلان، فتدبر جيداً! وهذا بخلاف هذا الفرض فان شمول ادلة الجماعة له ممنوع، لان الماموم الذى يقصد من الاول الانفراد في اثناء الصلوة، لا يكون قاصداً لما هو المعترف في هذا النحو من الاجتماع عرفاً من البقاء على التبعية الى اخر العمل، فلا يكون مشمولاً لادلة الجماعة اصلاً، بعد ما عرفت من ان ادلتها ليس لها اطلاق يدل على كفاية الاقتداء باى نحو حصل، وان الانفراد في اثناء العمل من دون عذر ليس بمتعارف في مثل هذه الاجتماعات التي تبنتى على تبعية بعض المجتمعين لبعض في ايجاد ما اجتمعوا له، فاذا لم يكن مشمولاً لادلة الجماعة، فلا يكون ما اتى به من الركعات قبل العدول الى الانفراد صحيحاً اصلاً، لاجماعة وهو واضح، ولافرادى

لفرض اخلاله بوظيفة المنفرد عمدا، وكون منشائه الجهل بالحكم لا يوجب اغتفار ما اخل به، بعد ما عرفت من عدم شمول حديث لا تعاد لمثل المقام.

و اما ما استدل به على الصحة في هذا الفرض ، من انه لا شبهة في استحباب اتيان الصلوة جماعة ، والأصل في المستحب ان لا يجب بالشروع ، فاتيان الصلوة جماعة لا يجب بالشروع، فلا يجب اتمامها جماعة فيجوز اتمامها فرادى وهو المطلوب.

ففيه مالا يخفى من الضعف اما اولا فلما عرفت من ان المأموم فى هذا الفرض لا يكون مشموولا لادلة الجماعة اصلا ، حتى يكون اتيان الصلوة جماعة مستحبا، كى يقال ان المستحب لا يجب بالشروع فلا يجب عليه اتمامها جماعة، واما ثانيا فلانا لوسلمنا كون اتيان الصلوة جماعة مستحبا، وان المستحب لا يجب بالشروع فلا يجب عليه اتمامها جماعة، لكن نقول لا ملازمة بين عدم وجوب اتمامها جماعة وجواز اتمامها فرادى، لا مكان ان يرفع اليد عنها راسا، وتوهم ان رفع اليد عنها راسا وان كان ممكنا عقلا، لكنه ممنوع شرعا بادلة حرمة ابطال العمل، فيدور الامر بين اتمامها جماعة او فرادى و مقتضى عدم وجوب اتمامها جماعة هو جواز اتمامها فرادى، مدفوع بان حرمة الابطال انما تستلزم دوران الأمر بين الاتمام جماعة او فرادى ، فيما اذا احرز جواز كلا الامرين وجواز الاتمام فرادى فى المقام اول الكلام ، ولا يمكن احراز جوازه بحرمة الابطال الاعلى وجه دائر، وح فمقتضى دليل حرمة الابطال فى المقام هو وجوب الاتمام جماعة، وهذا الدليل حاكم على اصالة عدم وجوب المستحب

بالشروع فيه.

واضعف من هذا الاستدلال الاستدلال بما ورد فى بعض الاخبار من ان تكبيره مع الامام تعدل كذا وركعة معه تعدل كذا وسجدة معه تعدل كذا، تقريب الاستدلال هو ان المستفاد من هذه الاخبار هو كون الجماعة مطلوبة فى كل جزء جزء بالخصوص، ولا تكون مطلوبيتها فى كل جزء موقوفة على اتصاف الباقي بها .

اذفيه اولا ما عرفت من ان المأموم فى هذا الفرض لا يكون مشموولا لادلة الجماعة، كى تكون الجماعة فيما اتى به من الاجزاء مطلوبة، حتى يقال ان

مطلوبيتها فيما اتى به من الاجزاء لا تكون مراعاة باتصاف باقي الاجزاء بها، وثانيا سلمنا كونه مشمولاً في هذا الفرض ايضا لادلة الجماعة وان الجماعة فيما اتى به من الاجزاء كانت مطلوبة، لكن نمنع عن دلالة تلك الاخبار على كون الجماعة مطلوبة في كل جزء جزء مستقلاً، ان قدورد الثواب على اجزاء الفعل مع العلم بعدم جواز تجزيته، بل قدورد كثيرا النواب على المقدمة بل على اجزائها مع العلم بعدم كونها مطلوبة مستقلاً كما ورد من ان من مشى الى زيارة الحسين صلوة الله وسلامه عليه فله بكل خطوة كذا، فالمذكور في تلك الاخبار يحتمل ان يكون من هذا القبيل، ومعه لادلالة لها على استحباب الجماعة كل جزء مستقلاً هذا.

وتوهم ان لازم ما ذكرنا هو عدم صحة الاقتداء في صلوة المغرب بعشاء الامام الا من الركعة الثانية، وعدم صحة اقتداء المسافر بالحاضر في الرباعية الا من الركعة الثالثة، ضرورة انه لو اقتدى في المثاليين بالامام من اول السلوة. فلامحة يكون قاصدا للانفراد عنه بعد رفع راسه من سجود الركعة الثالثة في المثال الاول وعند قيامه الى الركعة الثالثة في المثال الثاني.

واضح الفساد، لا- لاجل ما قيل من ان قصد الانفراد عن الامام في الاثناء في المثاليين انما هو بامر الشارع فلا يكون اختياريا له، حتى يرد النقض به على ما ذكرنا، كي يقال ان قصد الانفراد في الاثناء في المثاليين انما يكون بامر الشارع على فرض صحة الاقتداء مع قصد الانفراد من الاول، والكلام الان في اصل صحته، بل لاجل الفرق بين المثاليين و ما نحن فيه، فان موضوع التبعية للامام ينتفى قهرا، عند رفع الامام راسه من سجود الركعة الثالثة في المثال الاول، وعند قيامه للركعة الثالثة في المثال الثاني، وهذا بخلاف ما نحن فيه فان موضوع التبعية للامام باق الى اخر الصلوة، والانفراد في اثناء العمل انما لا يكون متعارفا في الاجتماعات المبتنية على التبعية، فيما اذا كانت التبعية الى اخر العمل ممكنة بان كان العمل بتمامه مشتركا بين المجتمعين كما فيما نحن فيه، دون ما اذا لم تكن التبعية كك ممكنة كما في المثاليين، وحاصل الفرق بين ما نحن فيه والمثاليين هو تعارف الانفراد فيهما

وعدم تعارفه فيما نحن فيه، ويظهر صدق المدعى بالمراجعة الى العرف، فانا اذا راجعنا هم نرى ان المتعارف عندهم فيما اذا بنوا على الذهاب الى زيارة الحسين عليه السلام مجتمعاً تابعين لمن يسمى في الفارسية بجاووش ، هو البقاء على الاجتماع و التبعية لذلك الشخص الى الوصول بكربلاء ومدة بقائهم فيها، وهذا بخلاف ما اذا بنوا على المراجعة الى اوطانهم مجتمعاً وكانت اوطانهم متفاوتة في القرب والبعد ، فان المتعارف عندهم هو انفراد من وصل منهم الى وطنه عن الباقيين.

ومما ذكرنا يظهر ما في الاستدلال لما ذهب اليه المشهور من جواز الانفراد في اثناء الجماعة مطلقاً ولو بغير عذر ، بمادل على صحة اقتداء الحاضر بالمسافر واقتداء المأموم المسبوق ، بتقريب انه لو لم يكن الانفراد في اثناء الجماعة جائزاً مطلقاً لما صح الاقتداء في هذين الموردين المستلزم لوقوع الاجزاء اللاحقة من صلوة المأموم فرادى.

توضيح الظهور هو انك قد عرفت ان الانفراد في اثناء العمل انما لا يكون متعارفاً في الاجتماعات المبتنية على التبعية، فيما اذا امكن التبعية الى اخر العمل بان كان العمل بتمامه مشتركاً بين المجتمعين، و من المعلوم عدم اشتراك تمام العمل بينهم في الموردين المزبورين، مضافاً الى ان الانفراد فيهما يكون قهرياً لحصوله قهراً بفراغ الامام عن صلوته، فلا يصح الاستدلال بصحة الاقتداء فيهما للحكم بصحته

في المقام مطلقاً ولو فيما كان العدول عنه الى الانفراد اختيارياً كما هو واضح.

وقد يستدل لما ذهب اليه المشهور من جواز نية الانفراد ولو بغير عذر، بما دل على جواز التسليم قبل الامام مطلقاً، مثل ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يصلي خلف امام فيسلم قبل الامام .

فقال عليه السلام :

ليس عليه بذلك باس .

وفيه مضافاً الى امكان حمل الرواية على ما هو الغالب من عدم تسليم المأموم قبل الامام الالعذر او تخيل ان الامام قد سلم، ان جواز قصد الانفراد في خصوص

مورد لقيام الدليل عليه فيه، لا يوجب التعدي عنه الى غيره من الموارد، بعد عرفت من توقيفية الجماعة وعدم ما يدل على جوازه مطلقا و باى نحو حصلت، وكون الشك في المقام في مرحلة السقوط التي يكون المرجع فيها قاعدة الاشتغال، هذا تمام الكلام في جواز العدول عن الجماعة الى الانفراد.

و اما العكس، وهو العدول عن الانفراد الى الجماعة بان ينوى المنفرد في اثناء صلوته العدول الى الجماعة فيما بقى من صلوته، فقد مال الى جوازه بل افتى به جمع من الاساطين، قياساله بما مر من انه اذا عرض للامام في اثناء صلوته ما يمنعه عن اتمامها من حدث او اغماء او جنون او موت، جاز للمأمومين تقديم امام اخر منهم او من غيرهم و اتمام صلوتهم معه جماعة، فان المأمومين مع انهم ينفردون قهرا ببطلان صلوة الامام، دل الدليل على جواز تقديمهم اماماً آخر ليقصدوا به فيما بقى من صلوتهم.

وفيه ما عرفت من ان الشك في المقام حيث يكون في مرحلة السقوط التي يكون المرجع فيها قاعدة الاشتغال، ولا يكون لادلة الجماعة اطلاق يدل على صحة الاقتداء باى نحو حصل، فلو دل دليل على جواز الایتمام فى خصوص مورد، فلا بد في الخروج عن مقتضى تلك القاعدة من الاقتصار على خصوص ذاك المورد، ولا يجوز التعدي منه الى غيره الا بدليل.

ثم انا وان تكلمنا في مبحث النية في الضمانم مطلقا مفصلا، الا انه لا باس بالتكلم فيها هنا على نحو الاختصار، ليظهر ما فى كلمات بعض الاساطين في المقام من النظر، فنقول: لاشبهة فى ان الصلوة من العبادات بل من اهمها، وان العبادة يعتبر في صحتها ووقوعها عبادة قصد القربة، ولا شبهة ايضا فى ان قصد التقرب لابدان يكون بما تعلق به الامر، ففيما يكون متعلق الامر صرف الوجود من الطبيعة وتكون الخصوصيات الفردية خارجة عنه كما في مثل صل و توضأ، يكون ما يقصد به التقرب ويؤتى به بداعى الامر هو نفس الطبيعة دون الخصوصيات الفردية، فالخصوصيات الفردية فيما كان المأمور به صرف الوجود من الطبيعة، لابدان تكون مستندة دائما

الى الدواعى النفسانية للمكلف، كيف والا لزم ان لا تتحقق عبادة في الخارج أصلاً، ضرورة ان الامر لا يدعو الا الى ما تعلق به من صرف الوجود القابل للانطباق على كل فرد على البدل، ومن المعلوم ان صرف الوجود لا يمكن تحققه في الخارج معرى عن الخصوصيات ولا مع جميعها، فلا بد من ايجاده في ضمن بعض منها، وحيث ان نسبته الى جميع الخصوصيات نسبة واحدة، فيكون ايجاده فيضمن بعضها دون بعض ترجيحاً بلا مرجح وهو محال، فتحقق العبادة في الخارج محال، مع انا نرى بالوجدان تحققها في الخارج بايجاد المكلف صرف الوجود في ضمن اية خصوصية شاء واراد، فلا بد ان يكون لا يجاده في ضمن خصوص بعض منها دون اخر من مرجح، ولا مرجح في البين الا- الدواعى النفسانية، وذلك لما عرفت من ان الداعى الالهى وهو الامر لا يدعو الا الى ما تعلق به من صرف وجود الطبيعة، و ان الخصوصيات خارجة عما تعلق به، الامر فلا بد ان تكون مستندة الى الدواعى النفسانية للمكلف، فتحقق العبادة في الخارج يتوقف دائماً على وجود داعيين، الهى يكون باعثة للمكلف الى ايجاد نفس الطبيعة المأمور بها، ونفسانى يكون باعثة له الى ايجادها في ضمن فرد خاص فتبين مما ذكرنا ان العبادات تكون طراً مستندة الى داع الهى ونفسانى.

و حينئذ يتوجه اشكال، وهو انه كيف يمكن تحقق العبادة خارجاً بايجاد الطبيعة المأمور بها في ضمن فرد خاص، مع ان الطبيعة والفرد موجودان بوجود واحد، فيلزم على ما ذكرت من استناد الخصوصيات الفردية دائماً الى الدواعى النفسانية، ان يكون هذا الوجود الواحد مستنداً الى المجموع المركب من داع الهى وداع نفسانى، ضرورة ان استفاده الى كل منهما مستقلاً مستلزم لاجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصى، واستناده الى احدهما مستلزم للمترجيح بلا مرجح و كلاهما محالان فلا بد ان يكون مستنداً الى المجموع، مع انه يعتبر في وقوع العمل عبادة الخلوص ، بان يكون الموجب لانبعاث المكلف نحوه هو الداعى الالهى ليس الا ، ولازم ذلك هو انه لو انضم الى الداعى الالهى دواعى اخرى نفسانية ، ان يكون العمل باطلا لعدم وقوعه عبادة.

وحل هذا الاشكال هوان الضمائم المباحة التي كلامنا الان فيها، تارة تكون باعثة على الخصوصية الفردية من دون ان يكون لها دخل في اتيان الطبيعة المأمور بها اصلا واخرى يكون لها دخل في اتيان الطبيعة المأمور بها، والقسم الأول على قسمين، الاول ان يكون باعثته على الخصوصية الفردية في طول باعثة الداعي الالهي على ايجاد نفس الطبيعة المأمور بها وتابعة لها، وهذا كما اذا لم يكن للمكلف داع لاستعمال الماء اصلا، لكن توجه اليه الامر بالوضوء وصار داعيا له الى استعماله، ثم صار تنفره و انزجاره طبعاً عن استعمال الماء الحار في الصيف، داعيا له الى الوضوء بخصوص الماء البارد. الثاني ان تكون باعثته على الخصوصية الفردية في عرض باعثة الداعي الالهي على ايجاد نفس الطبيعة المأمور بها، وهذا كما اذا كان من قصده غسل وجهه بالماء البارد للتبريد، ثم توجه اليه امرتوضاً فتوضاً بخصوص الماء البارد، لا ينبغي الاشكال في صحة العمل ووقوعه عبادة في القسم الاول، لان الباعث فيه على ايجاد الطبيعة المأمور بها ليس الا امتثال امره تعالى بايجادها، بحيث لو لم يكن امره به لم يكن له داع على ايجادها اصلا، وانما دعاه انزجار طبعه عن استعمال الماء الحار الى اختيار الوضوء بخصوص الماء البارد، و مجرد كون الخصوصية الفردية بداع نفساني لا يضر بصحة العبادة، بل مقتضى التخيير عقلاً في (بين) افراد الطبيعة المأمور بها فيما كان المطلوب صرف الوجود منها، هو تفويض الخصوصية الفردية الى الدواعي النفسانية للمكلف، بعد عدم اقتضاء الامر بالطبيعة ايجاد فرد خاص منها، كيف والالم تتحقق عبادة في العالم اصلا كما مر بيانه انفا وهو خلاف الوجدان.

واما ما ذكر في الاشكال من انه اذا كانت الخصوصية الفردية دائما مستندة الى الدواعي النفسانية، يلزم ان يكون هذا العمل الخاص مستندا الى المجموع المركب من داع الهى وداع نفساني، مع انه يعتبر في صحة العمل ووقوعه عبادة الاخلاص وكون الداعي الالهي هو الموجب لانبعث العبد على ارادة اتيان العمل.

ففيه ان هذا العمل الخاص لو سلمنا كونه خارجا شيئا واحدا له وجود واحد

لكنه لا شبهة في انه ينحل عقلا الى الطبيعة والعوارض المشخصة، ويكون ايجاد اصل الطبيعة بداعى امر الشارع، وخصوصية كونها في ضمن هذا الفرد بداع نفساني، فالموجب لانبعث المكلف على اتيان المأمور به الذي هو صرف الوجود ليس الا الداعى الالهى، وقد مر في مبحث النية وسيجئ انشاء الله تعالى انه لا يستفاد مما استدلوا به على اعتبار الاخلاص في العبادة، ازيد من اعتبار كون انيان نفس ما امر به الله تعالى بداعى امره.

واما القسم الثانى اعنى ما يكون باعثيته على الخصوصية الفردية في عرض باعثية الداعى الالهى على ايجاد نفس الطبيعة، فهو على قسمين، وذلك لان الخصوصية الفردية التي تكون متعلقا للغرض النفساني، قد تكون اعم من وجه من متعلق الامر، كما اذا كان متعلق غرضه النفساني هو الكون في المسجد لما يترتب عليه من فائدة دنيوية، وكان متعلق الأمر هو الصلوة، فمادة الافتراق من جانب متعلق الغرض هو الجلوس في المسجد، و مادة الافتراق من جانب متعلق الامر هو الصلوة في الحمام مثلا، ومادة الاجتماع هو الصلوة في المسجد، وقد تكون اخص من متعلق الامر، كما اذا كان متعلق غرضه النفساني هو خصوصية كون صلوته في المسجد وبعبارة اخرى الصلوة على هذا الوجه الخاص وكان متعلق الامر هو الصلوة مطلقا.

فالقسم الاول الظاهر عدم الاشكال في صحة العبادة فيه فيمورد الاجتماع ايضا لان الصلوة في المسجد تنحل الى طبيعة الصلوة وخصوصية كونها في المسجد، ويكون ايجاد اصل الصلوة بداعى امر صل وخصوصية كونها في المسجد بداع نفساني و توهم ان الكون الصلوتي فيمورد الاجتماع وهو الصلوة في المسجد يكون متحدا مع الكون في المسجد، فيلزم ان يكون الكون الصلوتي مستندا الى داع الهى وداع نفساني فلا يصح عبادة. مدفوع بان الكون الصلوتي ليس الاعبارة عن افعالها من الركوع والسجود وغيرهما، ولا شبهة في ان كون هذه الافعال في المسجد يكون ككونها في الحمام من العوارض المشخصة لها.

وأما القسم الثانى فقد يشكل في صحة العبادة فيه فيمورد الاجتماع اعنى

الصلوة في المسجد، وذلك لان الصلوة في المسجد وان كانت منحلة الى طبيعة السلوة و خصوصية كونها في المسجد، لكن حيث يكون متعلق غرضه النفساني الصلوة المتخصصة بهذه الخصوصية، فيكون غرضه النفساني داعيا الى ايجاد طبيعة الصلوة على هذا الوجه الخاص، فيكون نفس ما اتى به من الصلوة مستندا الى مجموع الداعيين، وهذا بخلاف القسم الاول فان خصوصية كون الصلوة في المسجد لم تكن بخصوصها متعلقا للغرض النفساني، بل كان المتعلق له هو الكون في المسجد الذي عرفت انفكاكه عن الصلوة، فلا تكون باعثة الداعي النفساني عليه ملازمة لباعثيته على طبيعة الصلوة، لا مكان تحققه بمجرد الجلوس في المسجد، فصلوته في المسجد في هذا الفرض وان كانت متحققة بواسطة مجموع الداعيين، لكنها بعد انحلالها يستند كل من الصلوة وخصوصية كونها في المسجد الى داع يخصصه ولا يشترك معه داع اخر فيه هذا.

ولكن لا- يخفى ان هذا الاشكال مبني على تسليم اعتبار الخلوص بالمعنى المذكور في العمل العبادي، وللمنع فيه مجال، وذلك لمنع توقف تحقق الاطاعة المعتبر قصدها في صحة العبادة على كون الداعي الالهي مؤثرا في البعث على ارادة العمل بنحو الاستقلال ومن دون ضم داع اخراليه، بل يكفي في تحققها كون الداعي الالهي تاما في الداعوية والبعث على ارادته، بحيث لو لم يكن هناك داع اخر لاثر في البعث عليه، كيف ولو كان استقلاله في التأثير في البعث نحو العمل معتبرا في تحقق الاطاعة، للزم فيما اذا كان لعبد سيدان و امره كلاهما بعمل واحد فاتي العبد بذلك العمل بداعي امثال امرهما، ان لا يكون ممثلا لواحد منهما وهو كما ترى.

و اما ما استدل به على اعتبار استقلال الداعي الالهي في البعث على العمل في العبادات عقلا وشرعا، من قاعدة الاشتغال والايات والاخبار الدالة على اعتبار الاخلاص في العبادة، فمخدوش جدا، اما قاعدة الاشتغال، فلما حققناه في الاصول في مقام تاسيس الاصل في دوران الواجب بين كونه تعبديا او توصليا، من ان مقتضى الاصل هو التوصلية، وأن تطبيق المأمور به على الغرض الداعي الى الامر من وظيفة المولى

لا العبد، فعلى المولى الأمر ان يبين ما هو محصل لغرضه ولو ببيان مستقل ويامر به وعلى العبد تحصيل ما بينه المولى و امره، فمالم يبينه المولى مما كان بيانه وظيفه له، فالاصل البرائة عنه و ان احتمال كونه دخيلا في حصول غرضه. و اما الايات التي استدل بها على لزوم الاخلاص في العبادة، كقوله تعالى : وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدي، وقوله تعالى: انى امرتان اعبدا لله مخلصا له الدين، وقوله تعالى: فاعبد الله مخلصا له الدين، فلانها لادلالة لها الا على وجوب تلخيص الدين له تعالى كما قال تعالى: الا ان الله الدين الخالص، لا على وجوب تلخيص العبادة و على تقدير دلالتها على وجوب الاخلاص في العبادة، فالمراد منه هو عدم جعل الشريك له تعالى فيها، فهذه الايات في مقام المنع عن جعل الشريك له تعالى فى العبادة كما يفعل عبدة الأوثان، لا فى مقام اعتبار استقلال الداعى الالهى فى البعث على العمل فى العبادات. واما الاخبار التي استدل بها على ذلك، كالاخبار الدالة على حصر العباد فيمن يعمل طمعا فى الجنة ومن يعمل خوفا من النار ومن يعمل حبالة او لكونه اهلا للعبادة، فهى فى مقام بيان بطلان العمل المستند الى غير هذه الامور بدلا عنها، فلا دلالة لها على بطلان العمل المستند الى احد هذه الامور والى داع اخر كي تكون دليلا على اعتبار استقلال الداعى الالهى فى البعث على العمل فى العبادات ، بل يمكن الاستدلال على عدم اعتبار استقلاله فى ذلك ببعض الاخبار ، ففى حسنة زرارة قال :

سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الرجل، يعمل العمل من الخير، فيراه انسان فيسره ذلك.

فقال عليه السلام :

لاباس ما من احد الا وهو يجب ان يظهر له فى الناس الخير.

وظاهر اطلاقها هو نفى الباس حتى فيما اذا كان الداعى النفساني مؤثرا تاما بحيث لولم يكن له داع الهى لاثرت فى البعث على العمل ايضا هذا وتأمل جيدا!

و اما قد يتوهم من ان مقتضى الاصل هو اعتبار الاخلاص ولزوم كون الداعى

الالهى مستقلا في البعث على العمل، بتقريب ان اتيان العمل بداعي الامر وان كان من الخصوصيات المتوقعة على الامر فلا يمكن اخذه قيذا في متعلقه لحاظا، الا ان الامر الذي هو بعث تشريعي للمكلف نحو العمل، يكون كالبعث التكويني في عدم تأثيره الا في الانبعث المستند الى نفسه، كما ان النار مثلا لا تكون مؤثرة الا في الاحتراق المستند الى نفسها، وخصوصية استناد الانبعث الى البعث، وان كانت من الخصوصيات المتاخرة رتبة عن البعث المتأخر كك عن العمل المبعوث عليه، ضرورة انه مالم يحصل عن البعث انبعث في الخارج لا يتصف بكونه مستندا الى البعث، فلا يمكن اخذ هذه الخصوصية قيذا في العمل المبعوث عليه المتقدم رتبة عليها بمرتبتين الاعلى وجه دائر، لكن يمكن ان يكون لها دخل في مطلوية العمل لبا، بتقريب أن الأمر لما لاحظ ان الأمر لا يكون مؤثرا في المكلف المطيع الا الانبعث المستند الى نفس ذلك الأمر، دعاه هذا اللحاظ الى الأمر بذات العمل من جهة عدم انفكاك الأمر به عما هو المطلوب الاصلى من انبعث المكلف على اتيان العمل بالانبعث المستند الى الأمر به، وبعبارة اخرى امر بذات العمل في لحاظ استناده الى الأمر لا مفيدا به، بحيث لولا لحظ انفكاك امره به عن هذا النحو من التأثير، لوجود داع نفساني للمكلف يبعثه نحو العمل ولولم يكن هناك امر به من قبل الشارع، لما امر بذات الفعل ولم يكن مطلوبا له اصلا، فاذا امكن ان يكون لخصوصية الانبعث عن الأمر دخل في مطلوية العمل المأمور به، فاللازم بحكم العقل اتيانه بداعي امثال خصوص الأمر، بحيث لا يكون المؤثر في اتيانه الاداعي امثال امره، للشك في سقوط الامر مع اتيان العمل لاداعي خصوصه.

ففيه اولا- ان الامر انما يكون ملحوظا بلحاظ الى للتوصل به الى تحصيل المأمور به، ولحاظه بما هو مؤثر في الانبعث المستند اليه لحاظ استقلالي، ولا يمكن الجمع بينهما في لحاظ واحد و ثانيا سلمنا امكان الجمع بين اللحاظين المزبورين في لحاظ واحد، لكن مجرد امكان كون الامر ملحوظا للامر بما هو مؤثر في الانبعث المستند اليه، انما يجدى في تصحيح مدخلية ما يجيئ من قبل الأمر في المأمور به

من دون استلزامه للدور، و اماكونه ملحوظا للامر كذلك كى يلزم بحكم العقل اتيان العمل المأمور به بداعي خصوص امره بحيث يكون اتيانه مستندا الى الامر مستقلا، فيحتاج الى دليل يدل عليه، ادمع عدمه يكون مقتضى الاصل البرائة عنه، لما مر من ان بيان ما يكون له دخل في المأمور به او فى حصول الغرض منه من وظيفة الأمر الحكيم، فمع عدم بيانه ماله دخل فيهما يكون العقاب على الاخلال به عقابا بلايين ومؤاخذة بلا- برهان وهو قبيح عقلا ومنفى شرعا. فتبين مما ذكرنا انه ليس فيما بايدنا من الادلة ما يدل على اعتبار كون العمل العبادى مستندا الى الداعي الالهى مستقلا، نعم يعتبر في العبودية ان يكون العبد بحيث يكون تأثير امر المولى في بعثه على العمل المأمور به كتاثير العلة التامة التكوينية فى معلولها، ومن المعلوم ان العلة التامة التكوينية انما تؤثر فى وجود المعلول بالاستقلال مع انحصار العلة بها، والا فيكون وجوده مستندا الى مجموع العلتين، لا من جهة حدوث نقص لهما بسبب الاجتماع يمنع من تأثيرهما فيه بالاستقلال، بل من جهة عدم قابلية معلول واحد للاستناد الى علتين مستقلتين فى التأثير وكون استناده الى احدهما دون الاخرى ترجيحا بلا مرجح، فكما ان فى العلة التامة التكوينية لا يكون استناد المعلول الى مجموع العلتين مضرا بتمامية كلواحدة منهما فى العلية، كذلك استناد العمل العبادى الى الداعي الالهى والنفسانى، لا يضر بتمامية الداعي الالهى فى التأثير وكونه بحيث يؤثر فى تحريك المكلف وبعثه نحو المأمور به ولولم يكن له داع وغرض نفسانى فى اتيانه اصلا نعم لولم ما ادعى من الاجماع على اعتبار الاخلاص فى العبادة وكون المؤثر فى ايجاد العمل هو الامر الالهى مستقلا، للزم الاشكال فى صحة العبادة فى القسم الثالث، لما عرفت من استناد نفس المأمور به فيه الى مجموع الداعيين، وطريق التخلص عنه منحصر بما افاده الاستناد دام ظله، من ان الداعى النفسانى على ايجاد عمل، لا يكون علة تامة لارادة ذلك العمل ولو اشتاق اليه الانسان نهاية الاشتياق، كيلا يمكن احداث المانع عن تأثيره فيها، كيف والالزم عدم صحة نهى الانسان عما يشاق اليه وهو كما ترى، سلمنا كونه علة تامة لارادته بحيث تحصل

ارادته قهرا عقيب اشتياقه اليه، لكن نمنع عن كون الارادة علة تامة، لايجاد العمل بحيث يترتب عليها ايجاده قهرا، والالزم عدم صحة نهى الانسان عما الانسان عما يريد ولا امره به لانهما انما يصح توجيههما الى امر مقدور، بل المسلم هو كونها من قبيل المقتضى لايجاد الفعل، ولذا لا تكون مؤثرة في ايجاده فيما اذا كان هنا مانع عن ايجاده ولم يعلم به المرید لايجاده، فانه يريد مع انه لا يترتب على ارادته، كثيرا للانسان ان يعرضه شوق اكيد و ارادة جزمية محركة له الى اتیان عمل لما يترتب عليه من الفوائد والاعراض النفسانية، لكن يحدث حين الشروع فى ذلك العمل او في اثنايه مانع يصرفه عن عن اتيانه او اتمامه، كما اذا صادف انسان عدوه في مكان و حصل له الشوق الأكيد الى قتله لما يترتب عليه من تشفى القلب او دفع الشر، وحصلت له عقيب اشتياقه الى قتله الارادة المحركة الى سل السيف ليقتله، فلما سل السيف ورفعه ليضرب به عدوه التفت الى ان جمعا من اقرباء العدو مقبلين اليه، فانه ينصرف فورا خوفا منهم عن قتله ويفر من ذلك المكان، وكذا اذا صادف مالا خطيرا في محل واشتاق الى سرقة لما يترتب عليه من الفوائد الكثيرة، فلما مديده لاختذ ذلك المال التفت الى ان صاحب المال مقبل اليه شاهرا سيفه، فانه يدع المال ويفر عن ذلك المحل خوفا من صاحبه، وكذا اذا اشتاق اشتياقا اكيدا الى اكل غداء لذيذ فصار بصدد تحصيله، فلما حصله و مديده ليتناوله اخبره طبيب بكونه مضرا به، فانه يدع ذلك الغداء و ينصرف عن تناوله خوفا عن ضرره، و كذا اذا اشتاق اشتياقا شديدا الى وطى امرأة فلما دنى منها التفت الى انها ذات علة مسرية فانه يفر عنها في ساعته، الى غير ذلك من الموارد التي يحصل للانسان شوق اكيد الى عمل و ينبعث له منه الارادة الى اتیان ذلك العمل لكن يصرفه مانع عن اتيانه، فاذا امكن للانسان رفع اليد والاعماض عما اشتاق اليه و اراده من الاعراض الدنيوية مع كمال اشتياقه اليها امكن له فيما دعاه غرضه النفساني الدنيوى الى اتیان عمل عبادي، رفع اليد عن ذلك الغرض والاعماض عنه والأتیان بذلك العمل خالص الله تعالى، و اما حسنة زرارة المتقدمة فلا دلالة لها على عدم افساد الداعى النفساني للعبادة فيما كان له دخل في

اصل العمل، بل صريح قوله عليه السلام في ذيلها اذا لم يكن يصنع ذلك لذلك اى ذلك العمل لرؤية الغير ، هو البطلان كما لا يخفى ، فهذه الرواية فى مقام بيان ان حب رؤية الغير لعمله و سروره بذلك من دون ان يكون ذلك محركا له على ارادة ايجاد العمل اوذا دخل فى ارادته لا يكون موجبا لفساد عمله ، و بعبارة اخرى فى مقام بيان ان السرور برؤية الناس لا يضر بصحة العمل بعد كون اتيانه مستندا الى الداعي الالهى مستقلا.

ومما ذكرنا ظهر ان الأقوى هو بطلان العبادة فيما كان للضمائم المباحة دخل فى ايجاد اصل الطبيعة المأمور بها ، من غير فرق فى ذلك بين ما اذا كان كل واحد من الداعي الالهى والنفساني جزء للداعي على ايجاد العمل العبادي ، بحيث يحتاج كل واحد منهما فى الباعثية على ايجاده الى ضم الاخر اليه ، او كان كل واحد منهما تاما فى الباعثية بحيث لو لم يكن الاخر لاثرت فى البعث على ايجاده ، او كانا مختلفين بان كان احدهما تاما فى التأثير والاخر محتاجا فيه الى الضميمة ، و ذلك لعدم تحقق الاخلاص المعتبر فى العبادة فى شئ من الصور كما هو واضح ، هذا تمام الكلام فى الضمائم المباحة.

و اما الضمائم المحرمة ، فتارة تكون منهيها عنها فى خصوص العبادات، كالرياء بناء على اختصاص حرمة بها وعدم حرمة فى التوصليات، و اخرى لا تكون كك و يجرى فى كلا القسمين ما ذكرناه من الاقسام فى الضمائم المباحة، من انها تارة تكون باعثة على الخصوصيات الفردية ودخيلة فى ترجيح بعض افراد الطبيعة المأمور بها على بعض ، و اخرى يكون لها دخل فى ايجاد اصل الطبيعة المأمور بها، والمقصود بالبحث هنا هو القسم الاول اعنى ما يكون منهيها عنه فى خصوص العبادات . فنقول : لا اشكال فى حرمة الرياء وكونه موجبا لفساد العمل المرئى فيه فى الجملة على المشهور ذلك للاخبار الدالة على ان عمل المرئى مردود مكتوب فى صحايف السيئات و موجب للدخول فى النار، والدالة على عدم قبول العمل المرئى فيه ، و ظاهر عدم القبول عرفا هو الفساد وعدم الاجزاء ، واستعماله احيانا فى قلة النواب والفضل لا يوجب

رفع اليد عن ظهوره العرفي، مضافا الى ان الخدعة مع الله تعالى باتيان العمل صورة له تعالى و باطنا لغيره تكون من اقبح القبائح عقلا ، فيكون محرما شرعا و مبطلا للعمل قطعاً مطلقا كان عنوان الرياء منحصرًا بالعبادات اولا ، اما على الأول ، فلان النهي عنه سيكون من قبيل النهي في العبادة الذي لا شبهة في اقتضائه للفساد ، لعدم امكان حصول القرب الى الله بالعمل الذي نهى عنه تعالى وجعله مورد السخطه وبعدها عن ساحته رحمته ، ومعها لا يتمشى قصد التقرب الذي هو معتبر في العبادة بذلك العمل ضرورة انه لا معنى لقصد التقرب اليه تعالى بما يكون مبغوضا له وبعدها عنه و اما على الثاني ، فلان النهي عنه ح وان كان مستلزما لاجتماع الامر والنهي في العبادة ، لكن لا ينفع القول بجواز اجتماعهما في المقام ، اذ لا- اختلاف في متعلقهما في المقام الا بحسب الداعي حيث ان المنهي عنه في المقام ليس الا الصلوة لداعي الرياء، فتدبر جيدا ! فلا وجه لما قيل من ان الرياء هو القصد الى ايجاد العمل للخلق ، فهو نظير التجري في عدم كونه موجبا الا للقبح الفاعلي اوهو مع حرمة العمل الجانحي اعنى القصد ، دون العمل الخارجي المقصود به الخلق كي يوجب فسادا من جهة عدم امكان حصول القرب بالمنهي .

وانما وقع الاشكال و الخلاف في ان الرياء، هل يكون مبطلا للعبادة مطلقا ولو فيما كان له دخل في ترجيح بعض خصوصيات العمل على بعض ، او يكون مبطلا- في خصوص ما اذا كان له دخل في اتيان اصل العمل، ومنشاء الخلاف الاختلاف فيما هو المستفاد من الاخبار الناهية عن الرياء في العمل، فلا بد اولا من ذكر جملة من الاخبار الواردة في الباب، ثم التكلم فيما يمكن استفادته منها . فنقول:

منها رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام.

يجاء بالعبد يوم القيمة قد صلى ، فقال :

يارب ، قد صليت ابتغاء و جربك.

فيقال له :

بل صليت ليقال ما احسن صلوة ، فلان اذهبوا به الى النار.

ومنها ما رواه علي بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام، قال عليه السلام : يقول الله عز وجل:

ص: 44

انا اغنى الاغنياء عن م-ن اشرك معى غيرى فى عمل لم اقبله ، الا ما كان لى خالصا.

ومنها رواية السكونى عنها عليه السلام، قال عليه السلام، قال النبى صلى الله عليه وآله وسلم:

ان الملك ليصعد بعمل العبد مبتهجا به فاذا صعد بحسناته يقول الله عزوجل اجعلوها فى سجين فانه ليساى ارااد.

و منها صحيحة زرارة وحرمان عن ابيجعفر عليه السلام قال :

لوان عبدا عمل عملا يطلب به وجه الله والدار الآخرة وادخل فيه رضا احد من الناس كان مشركا.

ومنها رواية محمد بن يعقوب باسناده عن ابيعبد الله عليه السلام.

ما يصنع احدكم ان يظهر حسنا ويسر سينا اليس يرجع الى نفسه فيعلم ان ذلك ليس كك، والله عز وجل يقول : بل الانسان على نفسه بصيرة .

ومنها رواية داود عن ابي عبد الله عليه السلام :

من اظهر للناس ما يحب الله عزوجل و بارز الله بماكرهه لقي الله وهو ماقت له ، الى غير ذلك من الاخبار التى تكون بهذه المضامين.

ولا يخفى عدم دلالة شئ منها على بطلان العمل بادخال الرياء فيه مطلقا ولو كان ادخاله فى الخصوصيات الخارجة المنضمة الى العمل وكان فى طول الداعى القربى المتعلق باصل العمل، اما عدم دلالة رواية ابي بصير ، فلان الظاهر من قوله تعالى فيها بل صليت ليقال ما أحسن صلوة فلان؛ انه اضراب عن قول العبد يارب قد صليت ابتغاء وجهك، فيكون معناه انك ماصليت ابتغاء لوجهى بل صليت لطلب المنزلة عند الناس، ومن المعلوم ان نفى كون الصلوة لوجهه تعالى، انما يصح فيما اذا كان طلب المنزلة عند الناس داعيا الى ايجاد اصل طبيعة الصلوة، ضرورة انه لو كان داعياً البعض خصوصياتها الخارجة عنها، وكان الداعى الى ايجاد اصلها هو امثال امره تعالى فقط، يصدق قطعاً انه صلى لوجه الله تعالى، وح كان لذلك العبدان يقول يارب انت تعلم انى ماصليت الا ابتغاء لوجهك، وانما اخترت مكانا مخصوصا لاتيان الصلوة التى أمرتني بها واتيت بها امثالاً لامرك، ليرى بعض الناس هذا العمل المانى لامثال امرك ويمدحوني عليها. و اما عدم دلالة رواية على بن سالم ورواية السكوني ،

فلان المستفاد من الاولى هوان المناط في النهى عن ادخال الرياء في العمل استلزامه جعل الشريك له تعالى فيه ، والمستفاد من الثانية هو ان المناط في النهى عنه استلزامه للحدعة معه تعالى باتيان العمل صورة له تعالى و باطنا لغيره ، و من المعلوم عدم استلزام الرياء جعل الشريك له تعالى ولا الحدعة مع ، فيما اذا كان له دخل في ترجيح بعض خصوصيات العمل على بعض ، وذلك لان معنى جعل الشريك له تعالى في العمل او الحدعة معه تعالى فيه ، هو اتيان ما امر به تعالى بداعى امره و بداعى ارأته للغير ، او اتيانه ظاهر ابداعى امره تعالى و باطنا بداعى ارأته للغير ، و من البديهي ان ما امر الله تعالى به وهو اصل الطبيعة المامور بها ، لم يات بها الا بداعى امره تعالى ظاهراً و باطناً فلم يجعل له تعالى شريكا فيما طلبه و امر به من اصل الطبيعة ولا خادعه فيه ، بل انما جعل الرياء غاية لبعض خصوصياته الخارجة عن المطلوب وعن دائرة الطلب ، فلان تكون الخصوصية الفردية المقصود بها الرياء منها عنها ومحرمه ، كي يوجب بطلان العمل المتخصص بها لمكان اتحاده معها الموجب لسراية النهى منها اليه ، نعم لو كانت الخصوصية المقصود بها الرياء من الخصوصيات المستحبة ككون الصلوة في المسجد ، لكانت محرمة وموجبة لبطلان اصل العمل واما عدم دلالة صحيحة زرارة و حمران ، فلان غاية ما يمكن ان يقال في تقريب استفادة بطلان العمل بادخال الرياء فيه مطلقا منها ، هو انه لا شبهة في ان الظاهر من العمل في قوله عليه السلام ، لو ان عبداً عملاً هو العمل الخارجى ، وح فيكون مقتضى اطلاق قوله عليه السلام وادخل فيه رضا احد الناس كان مشركاً ، هو بطلان العمل بادخال رضا الغير فيه مطلقاً ولو كان ادخال رضاه في خصوصية العمل و في طول الداعى الالهى المتعلق باصل العمل ، ضرورة انه يصدق عليه هذا العمل الخاص الخارجى انه عمل ادخل فيه رضا غيره تعالى ، وفيه ان ظاهر قوله للعمل عملاً و ان كان هو العمل الخارجى ، لكن عرفت ان العمل الخارجى ينحل الى خصوصية فردية و الى المتخصص بها ، و ما يكون مطلوباً به

وجه الله والدار الآخرة الذى دلت هذه الصحيحة على ان ادخال رضا الغير فيه شرك ، ليس هى الخصوصية الفردية بل أصل العمل المتخصص بها ، فالشرك انما يلزم لو ادخل

رضا الغير فى اصل العمل الذى يطلب به وجه الله، لا فى خصوصيته التى تكون خارجة عن مطلوبه تعالى وغير مطلوب بها وجهه، اللهم الا ان يقال ان الخطابات الشرعية منزلة على ما هو المتفاهم منها عرفا، والعرف لا يرى هذا العمل الخارجى الا شيئا واحدا، فكما اذا اتاه المكلف طلبا لوجه الله تعالى يصدق عليه انه مطلوب به وجهه تعالى من غير تفكيك بين اصل العمل وخصوصيته الفردية، كذلك لو ادخل فيه رضا غيره تعالى يصدق عليه انه المدخول فيه رضا غيره تعالى من غير تفكيك بين اصل العمل وخصوصيته الفردية، فادخال رضا الغير فى الخصوصية الفردية وان لم يكن شركا بحسب الدقة العقلية، لكنه شرك بحسب نظر العرف فيكون محرما موجبا لبطلان اصل العمل المتخصص بتلك الخصوصية فتدبر! هذا مضافا الى امكان المنع عن تحقق الرياء خارجا الا فى نفس العمل دون خصوصياته الوجودية، ضرورة انه فيما اذا جهر بصلوته اوتى بها فى المراءى ليرى الناس عمله فيمدحونه وتعظم رتبته و منزلته عندهم، ليس المرائى فيه نفس الجهر بالصوت ولا الحضور فى المراءى، اذ المدح والتعظيم لا يترتبان عليهما قطعا، بل على المتخصص بهما وهو نفس الصلوة وانما يكون الجهر بالصوت فيها والاتبان بها فى مراءى الناس توصلا بهما الى اطلاعهم على صلوته، فنفس الصلوة تكون المرائى فيها لا خصوصية كونها جهرية او ماتيابها فى مراءى الناس، ولعل ما ذكرنا هو الوجه فى تعميم شيخ مشايخنا الانصارى اعلى الله مقامه، بطلان العمل بضم الرياء، لما اذا كان دخيلا فى ترجيح بعض خصوصياته على بعض، حيث قال قده فى كتاب الطهارة: ما هذا لفظه الثالث لافرق فى بطلان العمل بضم الرياء بين دخله فى اصل العمل او فى ترجيح بعض افراده على بعض، فليس الرياء كالضميمة المباحة التى تقدم انها لا تقدح فى ترجيح بعض الافراد على بعض، والوجه فيه واضح فان الامر بالكلى انما يلزم منه التخيير فى الافراد المباحة دون مطلق الافراد حتى المحرمة. انتهى موضع الحاجة من كلامه. فلا يرد عليه قده ما اورده الاستاد دام ظله، من ان الامر بالكلى وان لم يلزم منه التخيير بين مطلق الافراد حتى المحرمة منها، لكن ليس فى الاخبار الواردة فى الباب ما يدل على حرمة

الرياء في خصوصيات العمل ايضا، كي يكون الفرد المتخصص بالخصوصية المرئى فيها محرما لا يسرى اليه الأمر بالكلى هذا وتبصر!

ثم انك بعد ما عرفت من عدم انفكالك الرياء فى الخصوصيات الفردية عن الرياء فى نفس الطبيعة المأمور بها، بل عدم تحققه الا فى نفس الطبيعة دون خصوصياتها الفردية، لا يهمنى التعرض لعدم دلالة باقى الروايات على بطلان العمل بادخال الرياء فيه مطلقا كما لا يخفى.

بقى الكلام فى الضمائم الراجحة، فنقول: قال شيخ مشايخنا المرتضى قده فى المقام ما هذا لفظه، المقام الثالث فى الضميمة الراجحة والظاهر انها لاتخل بالعبادة وفى المدارك عدم الخلاف فى الصحة هنا، وعن شرح الدروس الاتفاق عليه، وهو غير بعيد لانها تؤكد القربة المقصودة بهالتأكد الطلب المتعلق بها من حيث تحصيل الراجحين بها، لكنها انما توجب التأكيد اذا كان المقصود الاصلى هو الموضوع والضميمة من قبيل المشوق والمرغب اليه، اما لو انعكس الامر وكان ذلك الراجح هو المقصود الاصلى، ففى تحقق الاطاعة بالموضوع نظر. انتهى كلامه رفع فى الخلد مقامه.

اقول : لا ينبغى الاشكال فى صحة العبادة فيما اذا كانت الضميمة الراجحة دخيلة فى ترجيح بعض خصوصيات العمل على بعض، ضرورة ان الضميمة الراجحة لولم تكن احسن حالا من الضميمة المباحة التى قد عرفت عدم اخلالها بصحة العبادة فيما كانت دخيلة فى ترجيح الخصوصيات لا تكون اسوء حالا منها، واما اذا كانت الضميمة الراجحة دخيلة فى اتيان اصل العمل، فقد يشكل فيما افاده قده بانه انكان اتيان العمل بداعى القربة مطلقا و باى عنوان حصل كافيا فى صحته و وقوعه عبادة، فاللازم هو الحكم بالصحة حتى فيما كان المقصود الاصلى تلك الضميمة الراجحة، وكان عنوان الموضوع من قبيل المشوق والمؤكد، بل اللازم هو الحكم بالصحة فيما كانت الضميمة الراجحة تمام المقصود و مستقلا فى الباعثية ، فلاوجه لتقييده قده الصحة يكون المقصود الاصلى خصوص عنوان المأمور به والضميمة من قبيل المشوق

والمرغّب اليه، وان كان لابد في صحة العمل ووقوعه عبادة من اتيانه بداعي التقرب بخصوص عنوان ذاته، فيكون اتيانه بداعي التقرب بعنوان ذاته وبعنوان اخر راجح منطبق عليه مضرا بصحته ووقوعه عبادة، ولو فيما كان ذلك العنوان الاخر راجح من قبيل المؤكد والمشوق، وكان المقصود الاصيلي هو عنوان ذات العمل المأمور به، فح ينتفى الفرق بين الضمائم المباحة والراجحة، لاشتراكهما في عدم الاخلال بصحة العمل فيما اذا كان لهما دخل في ترجيح الخصوصيات، والاخلال بصحته فيما كان لهما مدخلية في اصل العمل، اللهم الا ان يكون هناك اجماع على عدم كون الضمائم الراجحة مخللة بصحة العبادة مطلقا، هذه خلاصة ما افاده الاستاد دام ظله في الاشكال على الشيخ الانصاري قده، ويمكن التفصي عن هذا الاشكال بان هنا شقا، وهو ان يكون المعتبر في صحة العبادة هو اتيانها بداعي التقرب بعنوان ذاتها، لكن لا بشرط عن التقرب بها بعنوان راجح منطبق عليها ايضا هذا مع ان ما افاده دام ظله من ان اللازم على فرض كفاية اتيان العمل العبادي بداعي القربة مطلقا وباى عنوان حصل في صحته، هو الحكم بالصحة فيما كانت الضميمة الراجحة تمام المقصود و مستقلة في البعث عليه، انما يتم فيما لم يكن العمل العبادي من الامور القصدية المتوقف تحققها على القصد، ضرورة انه اذا كان العمل العبادي من الامور القصدية كالوضوء والصلوة، لا يصير بالاتيان به لاداعي التقرب به بعنوان بل بعنوان اخر راجح منطبق عليه، متحققا في الخارج كي يكون امثالا لامره اولا يكون، بداهة ان من يغسل وجهه ويديه بداعي كونه تنظيفا راجحا شرعا، لا يصدق عليه انه توضعاً كي يكون ممثالا لامر توضعاً، وكذا من يكبر بداعي كونه ذكرا مستحبا و يقرء الفاتحة والسورة بداعي كونهما من القرآن ويركع ويسجد بداعي كونهما تعظيما له تعالى او كونهما حركة محللة للغذاء وموجبة لحفظ صحة المزاج وهو حسن عقلا وشرعا، لا يصدق عليه انه صلى كي يكون ممثالا لا مرصل كما هو اوضح من ان يخفى.

المبحث الثاني

فيما تتعقد به الجماعة، والمحل الذي يدرك فيه فضلها، والموضع الذي تدرك فيه الركعة وجملتها من احكامها ، وتوضيح الكلام فيه يتم برسم مسائل ومقتضى الترتيب الذي ذكرناه وان كان التعرض اولما تتعقد به الجماعة، ثم للمحل الذي يدرك فيه فضلها وهكذا ، الا ان الاستاد دام ظله حيث تعرض فى البحث اولاً للموضع الذى تدرك فيه الركعة ، فالاولى ان نتعرض له اولاً ايضاً ، اقتفاء له دامت ايام افاداته ، فنقول مستعينا بالله تعالى :

المسئلة الاولى : ذهب المشهور الى انه تدرك الركعة بادراك الامام راعياً وان لم يدرك ذكره فضلاً عن تكبيره، خلافاً للمحكى عن الشيخين من اعتبارهما ادراك الامام حال تكبير الركوع، وللمحكى عن العلامة من اعتباره ادراك الامام حال ذكر الركوع اى التسبيحة ، و مستند المشهور اخبار صحاح كثيرة: منها صحيحة سليمان بن خالد التي رواها الشيخ وثقة الاسلام قدس سرهما عن ابي عبد الله عليه السلام، انه قال :

في الرجل اذا ادرك الامام وهو راعٍ وكبر الرجل وهو مقيم صلبه، ثم ركع قبل ان يرفع الامام رأسه، فقد ادرك الركعة .

ومنها صحيحة الحلبي عنه عليه السلام، ايضاً قال :

اذا ادركت الامام وقد ركع فكبرت وركعت قبل ان يرفع الامام رأسه، فقد ادركت الركعة.

ومنها الاخبار الصحيحة الواردة فيمن دخل المسجد والامام راعٍ، فخاف

ان يرفع رأسه ان اخر الاقتداء به الى ان يلحق بالصف ، ففي صحيحة عبدالرحمن بن ابي عبد الله قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول :
اذا دخلت المسجد والامام راعع ، وظننت انك ان مشيت اليه رفع رأسه فكبر واركع ، فاذا رفع رأسه فاسجد مكانك ، فاذا قام فالحق بالصف ،
فاذا جلس فاجلس مكانك ، فاذا قام فالحق بالصف.

ومنها الاخبار الصحيحة الواردة في انتظار الامام في الركوع حتى يلحق به المأموم ، ففي رواية جابر الجعفي :

قال رجل لا يبجعفر عليه السلام: انى امام مسجد الحي فاركع بهم واسمع خفقان نعالهم وانا راعع.

قال عليه السلام:

اطل ركوعك فان انقطعوا والا فانصب قائما.

ومنها ما رواه الطبرسى في الاحتجاج عن الحميري ، انه كتب الى الحجة عجل الله تعالى فرجه الشريف و ارواحنا له الفداء ، يسئله عن
الرجل يلحق الامام وهو راعع فيركع معه ويحتسب بتلك الركعة ، فان بعض اصحابنا قال: ان لم يسمع تكبيرة الركوع فليس له ان يعتد بتلك
الركعة

فاجاب عليه السلام :

اذ الحق مع الامام من تسييح الركوع تسييحة واحدة ، اعتد بتلك الركعة وان لم يسمع تكبيرة الركوع.

بناء على كون اشتراط ادراك تسييحة واحدة من الركوع ، لاجل ما هو الغالب من ملازمة ادراك الامام فى الركوع مع ادراك تسييحة واحدة منه
فيكون اشتراط ادراكها كناية عن ادراك الركوع ، فيكون هذا الخبر متحدا بحسب المضمون مع الاخبار المتقدمة الدالة على كفاية ادراك اصل
الركوع في ادراك الركعة ، الى غير ذلك من الاخبار الصريحة او كالصريح في كفاية ادراك الامام راععا في ادراك الركعة و عدم اشتراطه بادراك
تكبيرة الركوع معه ، والظاهرة باطلاقها في عدم اشتراطه با درا كه حال ذكر الركوع.

ص: 51

و مستند الشيخين جملة من الروايات: منها الصحاح المروية عن محمد بن مسلم عن البيجعفر عليه السلام، ففي بعضها عليه السلام :

لى ان لم تدرك القوم قبل ان يكبر الامام للمركعة فلا تدخل معهم .

وفي اخر . قال عليه السلام:

لاتعتد بالركعة التى لم تشهد تكبيرها مع الامام .

وفي ثالث قال عليه السلام:

اذا ادركت التكبيرة قبل ان يركع الامام فقد ادركت الصلوة.

ومنها الصحيحة المروية عنه أيضا، عن ابيعد عليه السلام قال ، قال عليه السلام: اذا لم تدرك التكبيرة الركوع فلا تدخل فى تلك الركعة.

ومنها الخبر المروى عن يونس الشيباني عن ابي عبد الله عليه السلام قال :

اذا دخلت من باب المسجد فكبرت وانت مع امام عادل ثم مشيت الى الصلوة اجزاك ذلك ، فاذا الامام كبر للركوع كنت معه فى الركعة،
لانه اذا ادركته وهو راع لم تدرك التكبير، لم تكن معه فى الركوع .

ومنها رواية الحلبي الواردة فى الجمعة ، بناء على عدم الفرق بينها وبين سائر الصلوات في هذا الحكم ، قال ، قال عليه السلام.

اذا ادركت الامام قبل ان يركع الركعة الاخيرة فقد ادركت الصلوة، وان ادركته بعد ماركع فهى الظهر اربع ركعات .

ولا يخفى عدم صلاحية هذه الاخبار لمقاومة الاخبار الصحاح المتقدمة التى ادعى تواترها معنى، لا لمجرد اكثرية تلك الاخبار عددا من هذه، لان اكثرية العدد ليست من المرجحات المنصوصة، ولا تكون موجبة للظن الفعلى بصدورها، كى يستلزم الوهن فى صدور هذه الموجب لعدم اجتماعها لشرائط الحجية، بعد كون اكثر هذه هى الصحاح المستندة الى محمد بن مسلم بواسطة الثقات المعتمد عليهم عند الاصحاب، اذ معه لا يحصل الوهن فى صدورها بمجرد اكثرية ما يدل من الروايات على خلافها كما لا يخفى . ولا لما قيل من ان مقتضى اقوائية الاخبار المتقدمة دلالة من الصحاح

المروية عن محمد بن مسلم، هو حمل النهي فيها عن الدخول في الصلوة اذا لم يدرك تكبيرة الركوع، على الكراهة بمعنى اقلية الثواب، وذلك لصراحة جملة من تلك الاخبار كصحيحة عبدالرحمن وغيرها في كفاية ادراك الامام راعيا في ادراك الركعة، وظهور النهي في الصحاح عن الدخول في الصلوة اذا لم يدرك التكبيرة، في الحرمة الوضعية اى عدم الكفاية، و مقتضى الجمع العرفي بينها وبين الاخبار المتقدمة هو حمل النهي في الصحاح على الكراهة.

اذفيه انه ان كان المراد من اقلية الثواب اقليته بالنسبة الى الجماعة التي ادرك فيها الامام حال التكبيرة، كما هو الظاهر بل المتعين، بعد كون ارادة اقلية الثواب بالنسبة الى الفرادي، مرجعها الى عدم استحباب الجماعة بهذه الكيفية رأسا المنافي للأمر يادراكها في الاخبار المتقدمة. ففيه ان مجرد كون هذه الجماعة اقل ثوابا بالنسبة الى الجماعة المدرك فيها الامام حال التكبير، لا يوجب النهي عن الدخول فيها المستلزم لتفويتها عن المكلف، وحملها على ما اذا تمكن من ادراك الامام حال التكبير في الركعات اللاحقة، لا يجدى في جبران ما فات منه من الجماعة

فيهذه الركعة، وحملها على ما اذا كان هناك جماعة اخرى يتمكن معها من ادراك الامام حال التكبير، بعيد جد الاستلزامه حمل هذه الاخبار الكثيرة على صورة نادرة وهو كما ترى. و ابعد من هذا الجمع، الجمع بينهما بتقييد الاخبار السابقة بهذه، و حمل ما دلت عليه من كفاية ادراك الامام راعيا على ما اذا ادرك التكبيرة معه ايضا، وذلك لعدم امكان حمل تلك الاخبار عليه الصورة، اما عدم امكان حمل ما كان منها صريحا في عدم ادراك التكبيرة كصحيحة عبد فواضح واما عدم امكان حمل ما كان منها ظاهرا باطلاقه في عدم ادراك التكبيرة على هذه الصورة، فلانها في مقام التحديد، فلا يصح حملها على ما اذا ادرك التكبيرة ايضا، كما هو الشأن في تعارض المطلق والمقيد من حمل المطلق على المقيد، وذلك لان حمل تلك المطلقات الدالة على ان اقل حد يدرك به الركعة هو ادراك الامام راعيا، على ما دل على اعتبار الازيد من ذلك من التكبير وذكر الركوع، موجب لالغاء المطلقات راسا بل لا بد من حمل

مادل على اعتبار الازيد على الفضل ونحوه لا المعاملة معهما معاملة الاطلاق والتقييد كما هو واضح ، بل الوجه في عدم مقاومة هذه الاخبار للسحاح المتقدمة الدالة على كفاية ادراك الامام راعا ، هو اعراض المشهور عن العمل بمضمون هذه الاخبار الكاشف عن خدشة في جهة صدورها وكونها في مقام بيان حكم الله الواقعي ، كما يؤيد ذلك ظهور كلمة القوم في قوله عليه السلام ، في الصحيحة الأولى ، لمحمد بن مسلم ان لم تدرك القوم الخ ، في العامة ، وح يكون عليه السلام عن الدخول معهم اذ لم يدركهم قبل ان يكبر الامام ، للارشاد الى ان الاقتداء معهم في الركوع موجب لفوت القراءة التي يجب الاتيان بها سرا او يستحب على الخلاف فيما اذا كان الامام من المخالفين . هذا كله مضافا الى اشتمال الاخبار المتقدمة على ما يكون حاكما عليها هذه الاخبار ، وهو ما رواه في الاحتجاج عن الحميري ، فان جوابه عليه السلام فيها عن السؤال عن اختلاف الاصحاب في المسئلة وان بعضهم يقول بعدم الاعتداد بالركعة التي لم يسمع فيها تكبيرة الركوع ، بقوله عليه السلام ، انا الحق الامام من تسبيح الركوع تسيحة واحدة اعتد بتلك الركعة وان لم يسمع تكبيرة الركوع ، يكون دليلا على تعين الاخذ بما دل على كفاية ادراك الامام حال الركوع ، وطرده مادل على اعتبار ادراك التكبيرة لانه ليس بصدد بيان الحكم الواقعي ، فهو نظير الاخبار العلاجية الواردة في حكم الخبرين المتعارضين الامرة بالاخذ بما وافق منهما الكتاب او خالف العامة ، في انها لا تعد في عرض المتعارضين لكونها ناظرة اليهما ومبينة لحكمهما . ومما ذكرنا ظهر عدم صلاحية خبر يونس و خبر الحلبي المتقدمين للمعارضة مع الاخبار الدالة على كفاية ادراك الامام راعا ، ولو على تقدير تسليم ظهورهما في اعتبار ادراك التكبيرة مع الامام ، اذ للمنع عن ظهورهما في ذلك مجال واسع ، اما المنع عن ظهور خبر يونس ، فلان الظاهر من قوله عليه السلام في الصدر ، اذا دخلت من باب المسجد فكبرت ثم مشيت الى الصلوة ، هو ان المشى بعد التكبيرة للحقوق بالصف ، وح فيكون المراد من قوله عليه السلام في الذيل لانه اذا ادركته وهو راع لم تدرك التكبير لم تكن معه في الركوع بقرينة كونه تعليلا للصدر ، هو انه لو لم تكبر عند باب المسجد بلاخرته

الى ان لحقت بالصف والحال ان الامام راع لم تدرك التكبير حال ركوعه، فلم تكن معه في الركوع فتدبر! فهذا الخبر في مقام بيان ان من دخل المسجد والامام في حال القراءة فخاف عدم اللحوق به في الركوع لواخر الاقتداء به الى ان يلحق بالصف، فحكمه ان يكبر اولا عند باب المسجد ثم يمشى الى ان يلحق بالصف، وح ان ركع الامام يركع في مكانه وان لم يكن بعد ملحقا بالصف، وهذا بخلاف ما اذا لم يكبر عند باب المسجد بل اخره الى ان يلحق بالصف، فانه اذا لحق بالصف والامام راع فربما لا يدرك التكبير في حال ركوعه فكيف بان يدرك الركوع في حال ركوعه، فلا دلالة لهذا الخبر على عدم ادراك الركعة فيما اذا كبر المأموم و ادرك الامام راعا.

واما المنع عن ظهور خبر الحلبي، فلان قوله عليه السلام في الشرطية الاولى قبل ان يركع، وان كان فيحد نفسه ظاهرا في قبل تلبسه بالركوع لظهور فعل المضارع في النسبة التلبسية، فيكون مفهومها انه لو لم يدرك الامام قبل ركوعه لم يدرك الصلوة سواء ادركه حال ركوعه او بعد رفع الرأس منه، و توهم ان هذه الشرطية قد ذكر مفهومها بالشرطية الثانية وهي قوله عليه السلام وان ادركته بعد ما ركع في الظهر... الخ، فليس لهذه الشرطية مفهوم كي يعم ما اذا ادرك الامام حال ركوعه، مدفوع بان الشرطية الثانية ليست متكفلة الا لذكر احد فردي مفهوم الشرطية الاولى، وذكر احد فردي المفهوم لا- يوجب رفع ظهور الشرطية في المفهوم الا بالنسبة الى الفرد المذكور، فيبقى ظهورها في المفهوم بالنسبة الى الفرد الغير المذكور بحاله.

لكن يمكن حمله في المقام على تحقق الركوع المساوق للفراغ عنه، بقرينة مقابلته لقوله عليه السلام في الشرطية الثانية وان ادركته بعد ما ركع الظاهر في الفراغ عن الركوع، فان الماضي ظاهر في التحقق فتدبر وح فيصير معنى الشرطية الاولى اذا ادركت الامام قبل ان يتحقق منه الركوع ويفرغ عنه فقد ادركت الصلوة، ولا شبهة في شمولها ح لما اذا ادركه بعد تكبيرة الركوع بل في اثناء الركوع بل قبل ان يرفع رأسه منه، وان ابيت عن ذلك كله، فيمكن الجمع بين الاخبار المتقدمة

و هذه الروايات بوجه آخر، و هو انه لا يرب في ان المراد من ادراك الامام و هو راع في الاخبار المتقدمة ، ليس ادراك امامته بالايتمام به في حال ركوعه ، بل المراد منه ادراك ذاته في هذا الحال بان ورد المسجد في حال ركوع الامام ، كما يدل عليه قوله عليه السلام: اذا ادركت الامام وقد ركع فكبرت وركعت قبل ان يرفع الامام رأسه فقد ادركت الركعة ، ان لا معنى للتكبير والركوع بعد الايتمام في الركوع كما هو واضح، فهذه الاخبار تكون مختصة بمن دخل المسجد و رأى الامام راعا كما لا يرب ايضا في ان المراد من ادراك الامام في تكبيرة الركوع في هذه الروايات ، هو ادراك امامته والايتمام به في التكبيرة، و هذا كما ترى اعم من ان يكون ادراكه لذات الامام في حال التكبير بان دخل المسجد و رأى الامام يكبر للركوع فكبر معه، او يكون ادراكه لذاته قبل هذا الحال بان دخل المسجد و رأى الامام يكبر لافتتاح الصلوة او مشغولا بالقراءة فاخر الايتمام به الى ان راه يكبر للركوع فاتم به في هذه التكبيرة. فهذه الروايات تدل بمفهومها على ان من ادرك الامام حال الركوع لم يدرك الركعة مطلقا كان ادراكه للامام في الركوع لعدم كونه مدركا لذاته الا في هذا الحال او لعدم ايتمامه به قبله مع كونه مدركا له كك ، و الاخبار المتقدمة تدل على ان من ادرك الامام في حال الركوع لعدم كونه مدركا لذاته ايضا الا في هذا الحال فقد ادرك الركعة . و مقتضى الجمع العرفي في تعارض المطلق والمقيد هو حمل المطلق على غير مورد المقيد ، فيصير المتحصل من هذا الجمع ، أن من لم يدرك ذات الامام الا في حال الركوع فكبر وركع قبل أن يرفع الامام رأسه فقد ادرك الركعة، و من ادرك ذات الامام قبل الركوع ولم ياتم به حتى دخل في الركوع فلا يدخل في تلك الركعة ولا يعتد بها، و ح يحتمل ان يكون النهي عن الدخول في تلك الركعة والاعتداد بها ، للتحريم الوضعي اى عدم احتسابها ركعة من الصلوة ، او للتنزيه والكراهة بمعنى اقلية الثواب فتأمل!

بقى الكلام في مستند العلامة ره، والظاهر انه ليس له مستند الا ما تقدم من رواية الطبرسى الحاكية للتوقيع الشريف الصادر عن الحجة عجل الله تعالى فرجه

في جواب سوال الحميرى، ولا يخفى عدم صلاحية هذه الرواية لمقاومة مستند المشهور من جهات منها كونها مرسله، ومنها مامر من احتمال كون التقييد فيها بادراك الامام حال ذكر الركوع واردا مورد الغالب، حيث ان الغالب هو كون الامام مشغولا بالذكر مادام في الركوع ورافعا رأسه عنه بمجرد تمامية ذكره فادراكه قبل رفع رأسه من الركوع ملازم غالبا لادراكه حال ذكره، فالتقييد به للارشاد الى ان الغالب حيث يكون رفع الامام رأسه عن الركوع بمجرد الفراغ عن ذكره، فادراكه بعد الفراغ عن ذكر الركوع غالبا يكون في حال رفع رأسه منه فلا يكون في حال ركوعه، فلا بد في مقام احراز ادراكه في حال ركوعه من اللحوق به حال الذكر، ومع هذا الاحتمال يسقط التقييد به عن الظهور في القيدية كي يرفع به اليد عن اطلاق مستند المشهور، ولهذا ذكرنا هذه الرواية في عداد الروايات التي استند بها المشهور.

وتوهم انه كما يحتمل كون التقييد في الرواية واردا مورد الغالب، كذلك يحتمل كون الاطلاق في مستند المشهور واردا مورد ما هو الغالب من لحوق المأمومين المدركين للامام في الركوع به في حال الذكر، مدفوع بما ذكرناه مرارا من ان الغلبة الوجودية لبعض الافراد، انكانت بحيث توجب انصراف الاطلاق، فتكون كالتقييد بالتقييد المتصل في كونه مانعا عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق، واما ان لم تكن بهذه المثابة فلا تكون مانعة عن انعقاد الظهور للمطلق في الاطلاق، وحينئذ فلا يصح رفع اليد عن اطلاقه بمجرد العثور على مقيد يحتمل وروده مورد الغالب، وذلك لما حقق في محله. ان المقيد المنفصل اذا كان مجملا لا يسرى اجماله الى المطلق.

ومنها انا لوسلمنا ظهور التقييد في الرواية في القيدية، لكن ليس الوجه في معارضتها مع مستند المشهور ذلك، اذلا معارضة بين المطلق والمقيد المتوافقين في النفي والاثبات، الا فيما اذا احرز وحدة التكليف كما حقق في محله، ولم يحرز وحدته في المقام، بل الوجه هو ظهور الشرطية المذكورة فيها وهو قوله عليه السلام: اذا

لحق مع الامام من تسبيح الركوع الخ، في المفهوم، وقد قرر في محله انه لوتعدد الشرط فيسقط ظهورها في الانحصار المستتبع للمفهوم، فاذا لم يكن للشرطية المذكورة فيها مفهوم، فيصير المتحصل من مجموع هذه الرواية ومستند المشهور، هو كفاية كل واحد من ادراك ذكر الركوع وادراك اصله في ادراك الركعة.

و توهم ان هذه الرواية و ان لم يكن للشرطية المذكورة فيها مفهوم كي تعارض مع مستند المشهور من هذه الجهة، لكنها حيث تكون كالاخبار المطلقة التي استند بها المشهور في مقام التحديد، فتقع المعارضة بينهما من هذه الجهة، حيث ان الاخبار المطلقة تثبت كفاية ادراك اصل الركوع و تنفى اعتبار الازيد منه، و هذه الرواية تثبت اعتبار ادراك ذكر الركوع و تنفى كفاية ادراك اصله، فلا بد من الجمع بينهما بحمل الاخبار المطلقة الدالة على ادراك الركعة بادراك الركوع على ادراكها بادراك ذكره ايضا، كما هو الشأن في الجمع بين المطلقات و المقيدات

المتعارضة .

مدفوع بما مر من ان مورد حمل المطلق على المقيد انما هو غير باب التحديدات، لان حمل المطلق على المقيد في هذا الباب مستلزم لالقاء المطلق رأسا كما لا يخفى، فلا بد من حمل المقيد على بيان افضل الافراد ونحوه، بل قد عرفت فيما مر ان المتعين هو حمل المقيد على الاستحباب مطلقا، فيما كان المطلق واردا في مقام البيان و حضور وقت الحاجة والعمل، فتبين مما ذكرنا ان الاقوى ما ذهب اليه المشهور .

ثم الظاهر انه يعتبر في ادراك الركعة ادراك الامام في حد الركوع الشرعي، بان يستقر الماموم في الركوع في حال استقرار الامام فيه، فلو استقر الماموم في الركوع وكان الامام مشتغلا بالنهوض فلا يكفي، وذلك لان الظاهر من قوله عليه السلام: و اذا ادرك الامام وهو راع، وقوله عليه السلام: ثم ركع قبل ان يرفع الامام رأسه، هو ادراك الماموم الركوع مستقرا حال تلبس الامام بالركوع وعدم شروعه بالرفع وذلك لعدم صدق الراكع لا على الماموم ولا على الامام، فيما كان الماموم غير مستقر ومشغولا

ص: 58

بالهوى وكان الامام مشتغلا بالنهوض ، ويؤيد ذلك رواية الاحتجاج المتقدمة ، بناء على ما ذكرنا من حمل التقييد فيها بادراك الامام حال ذكر الركوع، على الارشاد الى ان الغالب حيث يكون رفع الامام رأسه عن الركوع بمجرد الفراغ، فادراكه بعد الفراغ عن ذكر الركوع يكون غالبا في حال اشتغاله بالنهوض والرفع فلا يكون في حال ركوعه ، فلا بد في مقام احراز ادراكه في حال ركوعه من اللحق به حال الذكر .

ثم لو اعتقد اللحق بالامام في حال الركوع فكبر وركع ثم شك في ان حال ركوعه كان الامام راكعا أو مشتغلا بالرفع، فهل يحكم باللحق مطلقا ام لا-كك، او يفصل بين ما كان كل من زمان ركوع الماموم و زمان رفع الامام مجهولا، او كان زمان ركوع الماموم مجهولا و زمان رفع الامام معلوما فيحكم باللحق، احتمالات اقويها اوسطها وهو عدم اللحق مطلقا. اما على القول بان الشرط هو ادراك الامام قبل رفع رأسه فواضح ، لان مقتضى الاصل عدم حصول هذا الشرط، وتوهم ان هذا الاصل محكوم باصالة عدم رفع الامام رأسه قبل ركوع الماموم ، مدفوع بان اصالة عدم الرفع مضافا الى اختصاص جريانها بما اذا كان تاريخ ركوع الماموم معلوما و تاريخ رفع الامام مجهولا على ما سنشير اليه ، لاتجدى في اثبات كون ركوع الماموم قبل الرفع كى تكون حاكمة على هذا الاصل الاعلى القول بالاصل المثبت . و اما على القول بان الشرط هو كون الماموم راكعا والامام لم يرفع رأسه ، فلان غاية ما يمكن ان يقال في امكان احراز اللحق ، هو ان موضوع الحكم على هذا القول مركب من جزئين، احدهما وهو ركوع الماموم محرز بالوجدان، والاخر وهو بقاء الامام راكعا الى زمان ركوع الماموم محرز بالاصل، فبضم الوجدان بالاصل يحرز الموضوع المركب وهو ركوع الماموم في زمان عدم رفع الامام رأسه ، و يترتب عليه حكمه وهو ادراك الركعة ، وفيه اولا منع كون موضوع الحكم في المقام مركبا من ركوع الماموم في زمان عدم رفع الامام رأسه،

حتى يمكن احراز احد جزئيه بالوجدان والاخر بالاصل، وذلك لان الظاهر من قوله عليه السلام في رواية سليمان ورواية الحلبي المتقدمين: ثم ركع اور كعت قبل ان يرفع الامام رأسه، هو ان الموضوع هو العنوان البسيط المتولد عن اجتماع ركوعهما في الزمان وهو كون ركوعه قبل رفع الامام رأسه، وقد مرانفا ان هذا العنوان البسيط لا يمكن احرازه باستصحاب بقاء الامام راكعا الى زمان ركوع الماموم الا على القول بالاصل المثبت. وتوهم ان عنوان القبليّة ليس له موضوعية بل هو كناية عن اجتماع ركوعهما في زمان واحد، فالموضوع حقيقة هو نفس ركوعه في زمان ركوع الامام لا العنوان البسيط المتولد منهما، مدفوع بان اخذ عنوان في دليل الحكم ظاهر في الموضوعية فرفع اليد عن هذا الظهور يحتاج الى الدليل، نعم لوقلنا بحجية الاستصحاب التعليقي في الموضوعات ايضا امكن احراز لحوقه بالامام في الركوع بالاستصحاب من غير ابتناؤه على الاصول المثبتة اصلا، وذلك بان يقال انه لوركع قبل هذا الزمان لكان ركوعه قبل رفع الامام رأسه والان كماكان، لكن استشكلنا سابقا في شمول ادلة الاستصحاب للاستصحاب التعليقي في الموضوعات. واما ثانيا فلان عليهذا القول انما يجدى استصحاب عدم رفع الامام رأسه الى زمان ركوع الماموم في احراز لحوقه به في الركوع في بعض الصور، وهو ما اذا كان زمان ركوع الماموم معلوما وزمان رفع الامام رأسه مجهولا، دون ما اذا كان بالعكس بان كان زمان رفع رأس الامام معلوما وزمان ركوع الماموم مجهولا، ودون ما اذا كان زمان كليهما مجهولا، اما الاول فلا نحصر مجرى الاصل فيه بما جهل زمانه وهو ركوع الماموم، ومن المعلوم ان استصحاب عدم ركوعه الى زمان رفع الامام رأسه ينتج عدم لحوقه به في الركوع، واما الثاني فلعدم جريان الاصل في مجهولى التاريخ على مذاق اولتساقطهما بالمعارضة على مذاق اخر، فعلى اى حال ليس هناك اصل يحرز به لحوق الماموم بالامام في الركوع، هذا فيما اذا كان شكه في اثناء الركوع.

واما اذا كان شكه بعد الفراغ عن الركوع، فقد يقال بصحة صلوته جماعة

من جهة قاعدة التجاوز، وفيه ان قاعدة التجاوز لا تجدى فى احراز ذلك الا على القول بالاصل المثبت، ضرورة ان صحة صلوته جماعة من اللوازم العقلية لصحة ركوعه و عدم صحة صلوته فرادى ، فيكون اصالة الصحة في ركوعه لاثبات صحة صلوته جماعة من الاصول المثبتة هذا . ولكن يمكن ان يقال ان قاعدة التجاوز الجارية بالنسبة الى اجزاء العمل ليست متكفلة لاثبات مجرد ترتيب اثر الصحة على الجزء المشكوك ، بل تكون متكفلة مضافا الى ذلك لاثبات كونه واجد الجميع ماله دخل في ترتب الاثر عليه ، ومن المعلوم ان مماله دخل في ترتب الاثر على هذا الركوع فى المقام هو كونه قبل رفع الامام رأسه ، فاذا ثبت باصالة الصحة كونه قبل رفع الامام ، فيترتب عليه حكمه من ادراكه الركعة وصحة صلوته جماعة . سلمنا ان القاعدة ليست متكفلة الا لاثبات مجرد ترتيب اثر الصحة على الجزء المشكوك ، لكن نقول ان الملازمة بين صحة هذا الركوع وصحة الصلوة جماعة ، حيث تكون جلية بحيث يكون تنزيل احديهما ملازما عرفا لتنزيل الاخرى ، فلا يكون اجراء الاصل بالنسبة الى احديهما لترتيب اثار الصحة على الاخرى من الاصل المثبت، فتدبر جيدا !

ثم ان شرطية لحوق الامام فى الركوع فى ادراك الركعة ، يحتمل تصورا ان يكون من قبيل الشرط المتأخر بمعناه المصطلح اى المؤثر فيما قبله، بان يكون اللحوق بالامام فى الركوع مؤثرا فى كون صلوته جماعة من قبل، و يحتمل ان يكون من قبيل الشرط المتأخر بمعناه الاخر الذى يعبر عنه فى كلمات شيخ مشايخنا المرتضى قده بالكشف الحكمي بان يكون اللحوق به فى الركوع مؤثرا فى صيرورة صلوته جماعة من حين، لكن الشارع المقدس حكم بترتيب اثار الجماعة التي منها سقوط القراءة عليها من قبل، و يحتمل ان يكون الشرط هو الأمر المنتزع اعنى تعقب التكبير باللحوق بالامام فى الركوع فى علم الله تعالى، فيكون اللحوق بالامام عليهذا كاشفا حقيقيا عن انعقاد صلوته جماعة من حين التكبير ، ضرورة ان الشرط

وهو تعقب التكبير بالحق بالامام في الركوع كان موجودا في علم الله تعالى حين التكبير بل قبله.

ولا يخفى استلزام الاحتمال الاول للمحال، ضرورة ان تأثير المتأخر وجودا في وجود المتقدم كك مستلزم لتأثير المعدوم في الموجود وهو محال، فيدور الامر بين الاحتمالين الاخيرين، و الاول منهما وان كان في حد نفسه اقرب، لعدم تحقق القدوة عرفا بمجرد القصد كما هو لازم الاحتمال الثاني منهما، بل لا بد في تحققها كك من تبعية الامام في الافعال كلام بعضا، لكن حيث يكون الاحتمال الاول مستلزما للامر بالركوع لاعن قراءة اصلا لاحقيقية ولا تنزيلية، اما حقيقية فواضح، و اما تنزيلية فلان قراءة الامام انما تكون بدلا عن قراءة المأموم مع تحقق الجماعة، والمفروض عليها هذا الاحتمال هو عدم تحقق الجماعة الا- بالحق بالامام في الركوع، فقبل اللوحق به لا تكون صلوته جماعة كي يكون قراءة الامام بدلا عن قرائته حتى يكون ركوعه عن قراءة تنزيلية، فيتعين الاحتمال الثاني.

وكيف كان لو ادرك الامام راعا وشك في انه هل يلحق به في ركوعه اولا، فهل يجوز له الاقتداء بان يكبر ويهوى للركوع بقصد الايتمام به ام لا؟ قيل نعم تمسكا باستصحاب بقاء الامام في حال الركوع الى ان يلحقه، ولا يخفى ما في هذا الاستصحاب مضافا الى كونه استقباليا من الاشكال جهات: الاولى: كونه مثبتا بناء على مامر من ان موضوع الحكم في المقام هو العنوان البسيط المتولد اعني كون ركوعه قبل رفع الامام رأسه، ضرورة ان استصحاب بقاء الامام في حال الركوع لا يجدى في اثبات هذا العنوان البسيط الا على القول بالاصل المثبت كما لا يخفى الثانية: انه مع هذا الشك يكون شاكا في القدرة على ادراك الامام في الركوع، واستصحاب بقاء الامام في الركوع لا يجدى في اثبات قدرته على ادراكه، اما اولا فلان القدرة على ادراكه من اللوازم العقلية لبقائه في الركوع، فلا يجدى استصحابها في اثباتها الا على القول بالاصل المثبت، واما ثانيا فلما ذكرناه في محله من ان الاستصحاب عند الشك في القدرة لا اثر له اصلا ضرورة ان القدرة من الشرائط العامة

للاعم من التكليف الواقعي والظاهري ، فاستصحابها مع الشك فيها بالنسبة الى الحكم الواقعي ، لا يجدي في احرازها بالنسبة الى الحكم الظاهري المتولد من هذا الاستصحاب ، فيحتاج الى استصحاب اخر وهكذا الى ان يدور ويتسلسل . الثالثة : ان الاستصحاب انما يجرى فيما كان الاثر مترتبا على الواقع ، دون ما كان مترتبا على الامر الوجداني كما في المقام ، حيث ان تحقق الاقتداء مترتب على الجزم والاطمينان باللحوق ، والا فيكون شاكا في الاقتداء بالركوع فلا يكون جازما بالنية ، و من المعلوم ان استصحاب بقاء الامام في الركوع لا يورث الجزم ولا الاطمينان المعبر في تحقق الاقتداء لاحقيقة كما هو واضح ولا تعبدا الاعلى القول بالاصل المثبت .

وتوهم ان الجزم بالنية انما يعتبر فيما هو فعل للمكلف ويكون تحت قدرته واختياره، ومن المعلوم ان ما يكون فعلا للماموم هو قصد الاقتداء والبناء على متابعة الامام وعدم التخلف عنه، واما كون الامام حيا او طاهرا او عادلا او نحو ذلك ، فلاشبهة في انه لا يعتبر ان يحصل الجزم او الاطمينان ببقائه على تلك الامور ، ضرورة انها من الامور الغير الاختيارية التي لا يعتبر الجزم بها للاقتداء مدفوع بالفرق بين ما نحن فيه وبين تلك الامور ، ضرورة ان البناء على الاقتداء يتمشى مع احراز تلك الامور بالاستصحاب ، وهذا بخلافه مع الشك في اصل اللحوق ، ضرورة ان مرجعه الى البناء على الاقتداء مع الشك في امكان تحققه، ولا ينتقض ما ذكرنا بما اذا قامت امانة على اللحوق ، اذ الامارة سواء كانت مفيدة للظن الفعلي او لم تكن كذلك تكون طريقا عقلايا الى احراز اللحوق ، فيكون احتمال عدمه ملقى عندهم ، فلا يبقى معه التردد المانع عن صحة العبادة، فتدبر جيدا الرابعة : ان هذا الاستصحاب من الاحكام الظاهرية التي لا يمكن امثالها اصلا ضرورة انه يظهر في الاثناء اما لحوقه بالامام او عدم لحوقه به، وعلى اى تقدير يرتفع الشك الذى هو موضوع الاستصحاب، اللهم الا ان يقال ان الغالب فيمن يدخل المسجد ويرى الامام راكعا ، هو الفصل بينه وبين الامام بصف او صفوف، ومعه يكون شكه غالبا باقيا الى اخر الصلوة بل الى الابد، ولا يرتفع في الاثناء كى يلزم عدم امكان امثال الحكم الظاهري المستفاد من هذا الاستصحاب

اصلا فتدبر جيدا! فتبين مما ذكرنا فساد القول بجواز الاقتداء لهذا الشاك استنادا الى اصالة بقاء الامام في الركوع الى ان يلحقه، نعم لا يبعد القول بجواز الاقتداء له رجاء، فان ادرك الامام راعيا صح صلوته جماعة، وان لم يدركه بان رفع الامام رأسه قبل انحناؤه للركوع، كان مخيرا بين اتمام صلوته منفردا او الصبر الى ان يقوم الامام الى الركعة اللاحقة، وان ركع حين رفع الامام رأسه بطلت صلوته رأسا، اما جماعة فلاستلزامه زيادة الركن، وعدم الدليل على اغتفارها في المقام، لاختصاص ما دل على اغتفارها بما اذا زاد عمدا على ما اتى به من الركن بقصد التبعية للامام، كما اذا رفع رأسه من الركوع قبل الامام فرأى الامام باقيا على الركوع، فانه يجوز له الركوع ثانيا بقصد التبعية للامام، وفي المقام ما زاد الركن عمدا بقصد التبعية، بل اتى باصل الركن بقصد الايتمام واتصف بالزيادة قهرا، فلا يكون مشمولاً لادلة اغتفارها في الجماعة بقصد التبعية، واما بطلانها فرادى فلاخلاله بتركه للقراءة بوظيفة المنفرد فلا تصح صلوته فرادى كما امر بيانه سابقا.

بقى هنا فرع وهو انه لو اعتقد ادراكه للامام في الركوع فنوى وكبر ولم يدركه، فهل يتعين عليه الانفراد او يكون مخيرا بينه وبين الصبر والانتظار الى ان يلحقه الامام في الركعة الأخرى، و جهان لا يخلو ثانيهما عن الاشكال وان كان ظاهر كلماتهم اختياره، لالما قيل من ان سيرورة هذا التكبير بقاء جزء للصلوة جماعة بعد ما لم يقع حدوثا جزء لها تحتاج الى دليل اذ لا دليل على عدم وقوع هذا التكبير حدوثا جزء للصلوة جماعة، اذ لم يدل دليل على بطلان الصلوة جماعة بعدم درك الامام في الركوع، بل ظاهر قوله عليه السلام في صحيحة الحلبي المتقدمة وان رفع الامام رأسه قبل ان تركع فقد فاتت الركعة، هو فوت الركعة لفوت اصل الصلوة، بل لان البقاء على القدوة الى الركعة الأخرى لا دليل عليه، ودعوى صدق الجماعة عليه عرفا فيعمه اطلاقات ادلة الجماعة، مدفوعة بما مر من ان ادلة الجماعة لا اطلاق لها كي يدل على صحة كلما صدق عليه الجماعة عرفا. و اما الاستدلال عليه بما في موثقة عمار الواردة فيمن ادرك الامام وهو في التشهد الأول، من انه يفتتح الصلوة ولا يقعد مع

الامام حتى يقوم، ففيه ان الجماعة حيث تكون مشتملة على احكام مخالفة للقاعدة كما امر بيانه، وليس لادلتها اطلاق يدل على كفاية الاقتداء باى نحو حصل، فلودل دليل على صحة الاقتداء بنحو خاص فيمورد، لا يصح التعدى منه الى غيره من الموارد، وذلك للزوم الاقتصار في الخروج عن مقتضى القواعد على مورد النص .

فولاولى الاستدلال عليه بالروايات التي استدلت بها المشهور على استحباب الدخول فى صلوة الجماعة لمن ادرك الامام بعد رفع رأسه من الركوع مطلقا كان من الركعة الاخيرة او من غيرها ، او ادركه بعد رفع رأسه من السجدة الاخيرة ، وعدم احتياجه الى تجديد النية والتكبير بعد تسليم الامام، ففي رواية معلى بن خنيس عن ابي عبد الله عليه السلام:

اذا سبقك الامام بركعة فادركته وقد رفع رأسه، فاسجد معه ولا تعتد برها.

وفي رواية معوية بن شريح عنه عليه السلام:

و من ادرك الامام وهو ساجد كبير وسجد معه ولم يعتد بها ومن ادركه وقد رفع رأسه من السجدة الاخيرة وهو في التشهد فقد ادرك الجماعة .

وفي صحيحة محمد بن مسلم :

قلت له عليه السلام:

متى يكون يدرك الصلوة مع الامام ؟

قال عليه السلام:

اذا ادرك الامام وهو في السجدة الاخيرة .

وفي موثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام:

الرجل يدرك الامام وهو قاعد للتشهد وليس خلفه الأرجل واحد عن يمينه .

قال عليه السلام:

لا يتقدم الامام ولا يتأخر الرجل ولكن يقعد الذى يدخل معه خلف الامام، فاذا سلم الامام قام الرجل فاتم صلوته .

ودلالة هذه الروايات على ما ذهب اليه المشهور واضحة ، لظهورها فى ارادة

الدخول في الصلوة مع الامام ومتابعته في الافعال لا مجرد متابعته في الفعل الذي يجده متلبسا به ، اما ظهور الرواية الاولى في ذلك، فلان الظاهر من قوله عليه السلام فيها فادركته وقد رفع رأسه هو ادراكه للايتمام به في هذا الحال ، كما ان الظاهر ان مرجع الضمير في قوله عليه السلام ولا تعتد بها هي السجدة او الركعة لاصل الصلوة ، واما ظهور الرواية الثانية فمن جهات : الاولى : الامر بالتكبير في صدرها الظاهر في كونه لافتتاح الصلوة ، واحتمال كون المراد تكبير الركوع بعيد في الغاية، ضرورة انه لو لم يكن الأمر بالتكبير للافتتاح لادراك اصل الجماعة بل كان لمجرد ادراك فضيلتها كان الامر به لغوا ، ضرورة ان ادراك فضيلة الجماعة انما يكون بمتابعة الامام في الفعل الذي يكون متلبسا به ، ومن المعلوم ان الامام في مفروض الرواية لم يكن متلبسا بتكبير الركوع ، كما ان ظاهرها عدم كون زيادة الركن تبعا للامام مضرة بصحة الصلوة جماعة مطلقا ، كيف والالزم من تبعيته له في السجدة فساد التكبير معه كان الامر به قبل السجدة لغوا، كما ان الاستفادة من قوله عليه السلام في هاتين الروايتين ولا يعتد بها ، هوانه لو ادرك الامام في السجدة فكبر وسجد يكون تحقق الجماعة بنفس التكبير ولا مدخلية للسجدة التي اتى بها تبعا للامام ولم تكن جزء الصلوة في صحة اقتدائه. الثانية : ظهور قوله عليه السلام في الذيل، ومن ادر كه... الخ، في ادراكه للايتمام به كما مر الثالثة : ظهور قوله عليه السلام فقد ادرك الجماعة في ادراك اصلها لا ادراك مجرد فضيلتها.

ولا يعارضها رواية عبد الرحمن البصرى عن ابي عبد عليه السلام ، قال :

اذا وجدت الامام ساجدا فاثبت مكانك حتى يرفع رأسه، وذلك لا مكان حمل الامر فيها بالثبات وترك متابعة الامام في السجدة على الرخصة في ترك متابعته فيها، بل لعل هذا هو المتبادر منه فيحد ذاته ، وذلك لوروده في مقام توهم لزوم المتابعة فيها وضعا، او على الارشاد الى ان متابعة الامام في السجدة قد تؤدي الى عدم ادراكه فيها فتكون زائدة و لغوا او مبطللة للصلوة لكونها زيادة عمدية غير مغتفرة لعدم وقوعها تبعا للامام.

و اما ظهور الرواية الثالثة فى ذلك، فلان الظاهر من قول السائل متى يكون يدرك الصلوة مع الامام هو ادراك اصل صلوة الجماعة لا ادراك مجرد فضيلتها ، ولا ينافى هذه الرواية من جهة ظهورها فى حصر اقصى حد يدرك به الجماعة بادراك الامام فى السجدة الاخيرة ، لرواية معوية بن شريح وموثقة عمار المتقدمين الدلتين على ادراك الجماعة بادراك الامام فى التشهد الاخير ، وذلك لمنع ظهور هذه الرواية فى الحصر غايتها الاشعار بذلك، سلمنا ظهورها فى ذلك ، لكن حيث تكون الروايتان صريحتين فى ادراك الجماعة بادراك الامام فى التشهد، فلا بد من حمل هذه الرواية على ان السجدة الاخيرة اقصى حد لادراك المرتبة الكاملة من فضيلة الجماعة، حملا للظاهر على غير مورد النص الصريح فى خلافه هذا.

و اما ظهور الرواية الرابعة فى ذلك فمن جهات : الاولى : ظهور قول السائل الرجل يدرك الامام فى ادراكه للايتمام به الثانية : ظهور قوله عليه السلام فى الجواب ولكن يقعد الذى يدخل معه فى الدخول مع الامام فى اصل الجماعة لافى ادراك مجرد فضيلتها الثالثة : ظهور قوله عليه السلام بعد ذلك فاذا سلم الامام قام الرجل فاتم صلوته فى اتمام صلوته التى افتتحها جماعة ، از حملة على استيناف الصلوة بتكبير مستأنف بعيد فى الغاية وسخيف الى النهاية .

والمحصل من مجموع هذه الروايات هو ان من ادرك الامام بعد رفع رأسه من الركوع كان من الركعة الاولى او من غيرها ، فله ان ينوى الاقتداء به ويكبر تكبيرة الافتتاح ويسجد مع الامام، ولا يعتد بهذه السجدة بان يحتسب هذه الركعة التى ادرك سجودها مع الامام من صلوته، كما كان يحتسب الركعة التى ادرك مع الامام ركوعها من صلوته، فان كانت السجدة التى ادركها مع الامام من الركعة الاخيرة، قام واتم صلوته فرادى من غير استيناف تكبيرة اخرى للافتتاح، وان كانت تلك السجدة من غير الركعة الاخيرة صلى مع الامام جماعة، وان ادرك الامام فى التشهد الأولى فله ان ينوى الاقتداء به ويكبر تكبيرة الافتتاح، ولا يقعد مع الامام بل يصبر حتى يقوم فيتم صلوته معه جماعة، وان ادركه فى التشهد الاخيرة فله ان

ينوى الاقتداء به ويكبر ويقعد معه و يصبر حتى يسلم فيقوم و يتم صلوته من غير استيناف التكبير.

و توهم منافاة ما استظهرناه من هذه الروايات لما في الروايتين الاولتين من قوله عليه السلام ولا يعتد بها، بدعوى ظهوره في عدم الاعتداد بما فعله من النية والتكبير والسجود، مدفوع بما مر من ان الظاهر من قوله عليه السلام ولا يعتد بها، هو عدم الاعتداد بما ادرك الامام فيه من تنمة الركعة بان يحتسبه كاد رآه في الركوع ركعة من صلوته، لاعدم الاعتداد باصل ادراكه للامام في الايتمام به كى ينافي ما استظهرناه، وعليه فالضمير في قوله لا يعتد بها، اما راجع الى الركعة كما هو الظاهر من الرواية الأولى، او الى السجدة التي لحق فيها بالامام كما هو الظاهر من الرواية الثانية، لا الى الصلوة كي يدل على عدم الاعتداد بما فعله من النية والتكبير.

و اما الاستدلال بهذه الروايات على ما نحن فيه، فتقريبه هو ان الامر فيها بالتكبير والدخول في الصلوة مع الامام ومتابعته في السجدين الاخيرتين ايضا والتشهد الاخير، والنهي عن الاعتداد بما فعله من السجدين والتشهد بجعله جزء من صلوته واحتسابه ركعة، يكشف عن تحقق القدوة بمجرد التكبير للافتتاح من غير توقف على اتيان فعل من افعال صلوته تبعا للامام.

ان قلت ان النهي عن الاعتداد بما فعله من تنمة الركعة انما ورد في الروايتين الاولتين، ولا يخفى اختصاص الرواية الأولى بمن ادرك الامام بعد رفع رأسه من ركوع الركعة الأولى، وعموم الرواية الثانية لمن ادرك الامام في السجدين من غير الركعة الاخرة ايضا، وح فلا دلالة للنهي فيهما عن الاعتداد بما فعله من تنمة الركعة تبعا للامام على تحقق القدوة بمجرد التكبير، وذلك لا مكان ان يكون الامر فيها بمتابعة الامام في السجدة لتوقف ادراكه الجماعة على متابعة الامام فيها، ولاتنافي بين توقف ادراك الجماعة على المتابعة للامام في السجدة، وبين عدم صحة الاعتداد بها باحتسابها جزء للصلوة كما لا يخفى.

قلت الرواية الثانية وان كانت اعم من ادراك الامام في السجدين من الركعة الاخيرة، لشمولها باطلاقها لما ادركه في السجدين من غيرها ايضا، فلا يكون لها فيحد نفسها دلالة على تحقق القدوة بمجرد التكبير، لكنها بضمها الى الرواية الثالثة الدالة على جواز الدخول في الصلوة مع الامام لمن ادركه في السجدة الاخيرة، يتم دلالتها على تحقق القدوة بمجرد التكبير، اذ لا شبهة في ان الامر في الرواية الثالثة بمتابعة الامام في السجدة الاخيرة، لا يصح ان يكون لتوقف تحقق القدوة على متابعته فيها ضرورة انه لا معنى لتوقف تحقق القدوة على متابعة الامام فيما ليس وظيفة للمأموم ولا يكون له دخل في صلوته اصلا لاشطر او لاشرطا، وذلك لان معنى الاقتداء بالامام في الصلوة هو الاتيان بافعالها واقوالها متتابعة للامام، ومن المعلوم ان السجدين الاخيرتين اللتين ادرك الامام فيهما، ليستا من افعال صلوة هذا المأموم كي يتحقق بتبعيته فيهما للامام القدوة والايتمام به، وذلك لما مضى من ان اخر حد يدرك به الركعة هو ادراك الامام راکعا، فليس ادراكه ساجدا موجبا لادراك الركعة، كي تكون السجدين اللتين ادرك الامام فيهما من افعال صلوته، فإذا لم يمكن ان يكون الامر بمتابعة الامام في السجدة في هذه الرواية، من اجل توقف تحقق القدوة على متابعته فيها، فبقريئة وحدة السياق نستكشف ان الامر في الرواية الثانية بمتابعة المأموم للامام في السجدة فيما ادركه فيها مطلقا ولو كانت من غير الركعة الاخيرة، ليس لتوقف تحقق القدوة على متابعته فيها، بل القدوة حصلت بمجرد التكبير، والامر بمتابعة الامام في السجدة انما هو لمجرد ادراك مرتبة كاملة من الفضيلة.

واما الاستدلال على ما نحن فيه اعنى جواز الانتظار الى ان يلحقه الامام، بما في بعض الاخبار المتقدمة الواردة في ادراك الركعة بادراك الامام راکعا من قوله عليه السلام و ان رفع رأسه قبل ان ترکع فقد فاتتک الركعة، بدعوى ظهور قوله عليه السلام : فقد فاتتک الركعة في ان عدم ادراك الامام في الركوع مستلزم لفوت الركعة لا اصل الجماعة، ففيه ان الظاهر ان تلك الاخبار ليست الا في مقام بيان اناطة ادراك الركعة و عدم ادراكها بادراك الامام في الركوع وعدم ادراكه فيه، و اما ان الجماعة بما

يتحقق فليست بصدد بيانه اصلا فتدبر!

ثم ان مقتضى ما استفدناه من الروايات الامرة بمتابعة الامام في السجدة لمن ادركه فيها من تحقق القدوة بمجرد التكبير، هو جواز الاقتداء لمن علم قبل الدخول في الصلوة بعدم ادراكه الامام في الركوع فضلا عما اذا كان شاكا في ذلك ، فانه يكبر بقصد الاقتداء، فان أدرك الامام في الركوع يحتسب له ركعة، وان لم يدركه فيكون مخيرا بين الانفراد او الانتظار الى ان يلحقه الامام في الركعة الأخرى، كما ان مقتضى ما استظهرناه منها من جواز الدخول في صلوة الجماعة لمن ادرك الامام في السجدة الاخيرتين واتمام صلوته بعد تسليم الامام من دون تجديد النية والتكبير هو اغتفار زيادة السجدة مطلقا. فما يظهر من بعض من التفصيل ، بين مالحق الامام بين السجدة فيكون زيادة السجدة مغتفرة ، لان السجدة الواحدة ليست بركن حتى تكون زيادتها مضرّة بصحة الصلوة، وبين ما لحقه قبل السجدة فلا تكون زيادتهما مغتفرة فلا بدله من تجديد النية والتكبير بعد تسليم الامام ؛ لوجه له اصلا كما لا وجه لما توهم من ورود هذه الروايات على ادلة مبطلية الزيادة العمدية ، بدعوى دلالتها على ضرورة الزائد جزء تبعا للصلوة زائدا على اجزائها الاصلية فيخرج حينئذ موضوعا عن ادلة الزيادة، اذ فيه انه لا دلالة لهذه الروايات على كون الزائد جزء للصلوة اصلا، بل مقتضى قوله عليه السلام في بعضها ولا يعتد بها، كونه امر ازائدا على الصلوة خارجا عنها امر به لادراك المرتبة الاكمل من الفضيلة، وعليه فتكون هذه الروايات مخصصة لادلة مبطلية الزيادة ومخرجة لهذا الزائد عنها حكما لا موضوعا فتدبر!

ثم ان طريقة الاحتياط في المسئلة واضحة، ولا يحتاج فيه الى اتمام هذه الصلوة ثم اعادتها من راس ، بل يكفى فيه ان يكبر بعد تسليم الامام بقصد القرية المطلقة احتياطا ، فانه ح ان كان التكبير الأول هو تكبيرة الاحرام وقع هذا التكبير مستحبا وان لم يكن التكبير الأول تكبيرة الاحرام وقع هذا تكبيرة الاحرام من غير لزوم محذور اصلا كما لا يخفى.

ثم ان الاستاد دام ظله قد تعرض هنا لمسئلة من دخل المسجد وادرك الامام

فى الركوع وخاف فوت الركوع ان اخره الى ان يلحق بالصف، ولا باس بالتعرض لها اقتفاء له دام ايام افاداته، وان كان الانسب التعرض لها فى البحث عن اشتراط اجتماع الامام والمأموم فى الموقف و عدم التباعد بينهما فيه فى صحة الجماعة كما لا يخفى.

فنقول لودخل المسجد وراى الامام راكعا وخاف عدم ادراكه فى الركوع لو اخر الاقتداء الى ان يلحق بالصف، جازله ان ينوى و يكبر و يركع فى مكانه و يمشى حال الركوع او حال القيام من السجود حتى يلحق بالصف، و يدل على ذلك مضافا الى عدم الخلاف فيه بل دعوى الاجماع عليه عن غير واحد عدة من الاخبار ففي صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام :

عن الرجل يدخل المسجد فيخاف ان تقوته الركعة .

فقال عليه السلام:

يركع قبل ان يبلغ القوم و يمشى وهو راكع حتى يبلغهم .

وفى صحيحة عبدالرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام.

اذا دخلت المسجد والامام راكع فظننت انك ان مشيت اليه رفع راسه قبل ان تدركه فكبر واركع، فاذا رفع راسه واسجد مكانك فاذا قام فالتحق بالصف و ان جلس فاجلس مكانك ، فاذا قام فالتحق بالصف.

وفى خبر اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام.

قلت له : ادخل المسجد وقد ركع الامام فاركع بركوعه و انا وحدى واسجد، فاذا رفعت راسى اى شىء اصنع؟

قال عليه السلام:

قم فاذهب اليهم وان كانوا جلوسا فاجلس معهم ، فهذا الحكم فى الجملة مما لا ريب فيه، وانما الاشكال فى امور : منها ان هذا الحكم قد علق فى صحيحة محمد بن مسلم على خوف فوت الركعة وفى صحيحة عبد الرحمن على الظن بالفوت، وح يقع المعارضة بين مفهوم الصحيحة الثانية مع منطوق الصحيحة الأولى، والنسبة بينهما عموم مطلق، حيث ان الاولى تدل على اغتفار البعد فى مورد خوف فوت

الركعة، والخوف يصدق مع الظن والشك، ومفهوم الثانية يدل على عدم اغتفار البعد مع الشك، ومقتضى الجمع بين المطلق والمقيد وان كان هو حمل المطلق على المقيد لكن قد مر مرارا ان الاقوى في الجمع بين المطلق الوارد في مقام البيان و وقت حضور العمل وبين المقيد هو حمل المقيد على الفضل ونحوه، هذا مضافا الى احتمال كون القيد في الثانية واردا مورد الغالب، حيث ان الغالب فيما اذا ادرك الامام راكعا وكان البعد بينه وبين الامام كثيرا، هو وجود الامارة المفيدة للظن بعدم اللحوق به في الركوع، او كون الظن اظهر افراد الخوف لالخصوصية في عنوان كونه ظنا، و مع هذين الاحتمالين يسقط القيد عن الظهور في القيدية، هذا فيما اذا قلنا بان للصحيحة الثانية مفهوما، و اما ان منعنا عن ذلك فيرتفع المعارضة من البين، اذلا معارضة بين المطلق والمقيد اذا كانا متوافقين في الاثبات والنفي، الا فيما اذا احرز وحدة الحكم ولم يمكن حمل المقيد على بيان اظهر الافراد ونحوه، و احراز وحدة الحكم في المقام ممنوع جدا، و ذلك لاحتمال اختصاص الحكم في الصحيحة الأولى بمن يريد ان يلحق بالصف في حال الركوع، و اختصاص الحكم في الصحيحة الثانية بمن يريد ان يلحق بالصف بعد ان ركع وسجد في مكانه، سلمنا ظهورهما في وحدة التكليف، لكن قد عرفت امكان ورود القيد في الثانية مورد الغالب كما يمكن وروده في مقام بيان اظهر ما يتحقق به الخوف، سلمنا ظهوره في القيدية لكن لا بد من حمله على الفضل ونحوه جمعا بينه وبين اطلاق الصحيحة الاولى الوارد. في مقام البيان وحضور وقت العمل كما مر فتدبر!

الامر الثاني ان هذا الحكم هل يختص بما اذا لم يكن غير البعد مانع اخر من موانع صحة الاقتداء كالحائل واسفلية مكان المأموم عن مكان الامام وتقدمه عليه ونحو ذلك، او لا يختص بذلك بل يعم ما اذا كان هناك مانع اخر غير البعد ايضا و جهان اقويهما الأول، و ذلك لان المتبادر من سياق هذه الاخبار، هو كونها مسوقة لمجرد بيان عدم مانعية البعد في المقام عن الدخول في صلوة الجماعة والايتمام ثم اللحوق بالصف، فهي بصدد تصحيح الاقتداء في المقام من هذه الجهة بعد الفراغ

عن صحته من سائر الجهات ، فليس لهذه الاخبار اطلاق يعم صورة وجود سائر الموانع نعم لو سلمنا ظهورها في الاطلاق لكان المتعين تقديمها على اطلاقات ادلة سائر الموانع ايضا وذلك لان النسبة بينها وبين تلك الادلة وان كانت عموما من وجه، لكن هذه الاخبار حيث تكون في مقام التنزيل الحكمي وان هذه الجماعة بمنزلة الجماعة الواحدة لجميع ما يعتبر فيها وجودا او عدما ، فتكون حاکمة على تلك الادلة ، وقد حقق في محله ان الدليل الحاكم يقدم على الدليل المحكوم من دون لحاظ النسبة بينهما.

و من هنا ظهر فساد ما ربما يتوهم من ان الاقوى هو الوجه الثاني (ظ، الاول) ولو سلمنا ظهور هذه الاخبار في الاطلاق والشمول لصورة وجود سائر الموانع، وذلك المعارضتها مع ادلة سائر الموانع ، وحيث ان النسبة بينها وبين تلك الادلة عموم من وجه، فتساقطان في مورد الاجتماع ، والمرجع ح هو اطلاق ادلة القراءة من مثل قوله عليه السلام : لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ، وذلك لما حققناه في محله من انه اذا كان المخصص المنفصل مجملا مرددا بين الاقل والاكثر يرجع فيما عدا القدر المتيقن وهو الاقل الى عموم العام، و من المعلوم ان عموم ادلة القراءة قد خصص بادلة الجماعة الدالة على ضمان الامام لقراءة الماموم ، وحيث ان ادلة الجماعة لا اطلاق لها حتى يرجع اليه عند الشك في اعتبار شئ في صحتها كما في المقام حيث نشك تعارض الاخبار المتقدمة مع ادلة سائر الموانع وتساقطهما في مورد الاجتماع في اعتبار عدم سائر الموانع في صحة الجماعة ، فالمرجع هو عموم ادلة القراءة القاضى بعدم سقوط القراءة بهذه الجماعة الملازم لعدم صحتها .

وتوهم ان ادلة الجماعة وان لم يكن لها اطلاق يرجع اليه عند الشك في اعتبار شئ في صحتها ، لكن . رفع اعتبار المشكوك باصالة البرائة الشرعية المستفادة من مثل حديث الرفع ، بناء على ما قويناه من شموله لرفع الاحكام الوضعية ايضا ولو برفع منشاء انتزاعها ، وهذا الاصل حيث يكون محرزا لعنوان موضوع الدليل المخصص اعنى الجماعة ، فلا يبقى معه مجال للرجوع الى عموم ادلة القراءة

لحكومته على ادلتها.

مدفوع بان ادلة الجماعة حيث لا يكون لها اطلاق ، فلا بد من الاخذ بالقدر المتيقن منها، وهو ما كان واجد الجميع الشرائط المحتملة وفاقده الجميع الموانع المحتملة ومن المعلوم ان اصالة البرائة عن المشكوك لا تجدى فى احراز هذا العنوان

فتدبر (1) جيدا!

وجه الفساد هو ما عرفت انفا من ان الاخبار المتقدمة حيث تكون في مقام التنزيل الحكيمى ، فتكون حاكمة على ادلة سائر الموانع ايضا ، لامعارضة بها كي يكون المرجع بعد عدم الاطلاق لادلة الجماعة هو عموم ادلة القرائة ، هذا مضافا الى ما اشرنا اليه من انه على فرض تسليم كون الاخبار المتقدمة معارضه بادلة سائر الموانع ، نمنع عن كون المرجع بعد تساقطهما الموجب للشك في اعتبار عدمها في صحة الاقتداء ، هو عموم ادلة القرائة القاضى باعتبار عدمها ، وذلك لامكان رفع اعتبار عدمها في صحة الاقتداء باصالة البرائة ، بل بالاطلاق العرضى الحاصل الادلة الجماعة من جهة انصرافها الى ماهو المرتكز في اذهان العرف من معنى الاجتماع فتدبر! فالعمدة فى ما اخترناه وقويناه من اختصاص هذا الحكم بما اذا لم يكن غير البعد مانع اخر عن صحة الجماعة ، هي ما ذكرناه من عدم الاطلاق لخبار الباب كي يعم

ص: 74

1- اشارة الى ان هذا العنوان لم يؤخذ فى موضوع دليل كيلا يمكن احرازه بهذا الاصل ، و انما حكم به العقل من جهة لزوم الاقتصار في الخروج عن مقتضى الاصل الاولى القاضى بعدم صحة الاقتداء عند الشك على القدر المتيقن ، ومن المعلوم ان صحة الاقتداء فيم ، نحن فيه من غير جهة احتمال مانعية سائر الموانع مقطوعة لاشك فيها، وانما الشك في صحتها من جهة احتمال مانعية سائر الموانع في المقام، فاذا رفع هذا الاحتمال باصالة البرائة فيحرز صحتها من جميع الجهات، هذا مضافا الى ما مر من ان ادلة الجماعة وان لم يكن لها فيحد نفسها اطلاق يرجع اليه عند الشك فى مدخلية شيء فيها ، لكن الاجتماع حيث يكون من العناوين العرفية المرتكزة في اذهانهم ، فينصرف ادلة الجماعة الى ما هو المركز في اذهان اهل العرف ، فيحصل لها الاطلاق من هذه الجهة ، وح فكل مورد شك في اعتبار شيء في صحة الاقتداء ، ولم يكن معتبر اعرفافي صدق الاجتماع، نحكم بعدم اعتباره الا ان يدل عليه دليل و كل مورد شك في اعتبار شئى فى صحة الاقتداء وكان معتبر اعرفافي صدق الاجتماع نحكم باعتباره الا ان يدل على عدم اعتباره وح فنقول في المقام لا شبهة فى ان بعض مراتب الحائل وكذا اسفلية مكان المامون عن مكان الامام ليسا مانعين عن صدق الاجتماع عرفا فنحكم بعدم مانعتهما عن صحة الاقتداء في مثل المقام الذى نشك فيما نعتيتهما من جهة سقوط أدلتيهما بالمعارضة مع الاخبار المتقدمة منه عفى عنه

صورة وجود سائر الموانع وبقاء ادلة تلك الموانع على اطلاقها.

الامر الثالث هل المشى فى الصلوة لالتحاق الى الصف ، لابد ان يكون القيام الى الركعة الأخرى، ام لابل يجوز حال الركوع ايضا ، مقتضى صحيحة عبدالرحمن المتقدمة هو الاول ، ومقتضى صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة هو الثاني ويمكن حمل الأولى على ما اذا كان البعد كثيرا بحيث لا يمكن طيه في زمان الركوع والمحكى عن الشيخ في التهذيب وعن غيره الحكم بالتخيير بين الأمرين ، ولا باس به بعد ورود الدليل على كليهما وعدم المعارضة بين دليليهما لكونهما متوافقين في الاثبات وعدم العلم بوحدة التكليف.

وهل يجوز المشى الى الصف حال الذكر في الركوع ام لا ، و جهان من اطلاق الصحيحة الثانية ، و مما دل على اعتبار الطمأنينة والسكون في حال الذكر والقراءة ، والاقوى هو الاول ، لا لما قيل من ان الدليل على اعتبار الطمأنينة هو الاجماع ، والقدر المتيقن منه غير مرید اللحق بالصف ، وذلك لعدم انحصار الدليل على اعتبار الطمأنينة بالاجماع، بل يدل عليه خبر السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في الرجل يصلى في موضع ثم يريد ان يتقدم . قال عليه السلام: يكف عن القراءة في مشيه حتى يتقدم الى الموضع الذى يريد ، بل لان النسبة بين هذا الخبر والصحيحة ، وان كانت عموما من وجه ، لشمول هذا الخبر لمرید اللحق بالصف وغيره ، وشمول الصحيحة لحال الذكر وغيره، فيتعارضان في المرید اللحق بالصف حال الذكر، لكن المتعين تقديم الصحيحة على الخبر فيمورد التعارض، وذلك لان الخبر لا يصلح للمعارضة مع الصحيحة فى مورد الاجتماع لاسندا ولا دلالة، اما سندا فواضح ، و اما دلالة فلظهور قوله عليه السلام في الخبر يكف عن القراءة في مشيه في الوجوب ، وصراحة الصحيحة فى الجواز ، ومقتضى حمل الظاهر على النص هو حمل الخبر على الاستحباب هذا مضافا الى اختلافهما موضوعا، لاختصاص الخبر بالمشى حال القراءة، واختصاص الصحيحة بالمشى حال ذكر الركوع ، اللهم الا ان يدعى القول بعدم الفصل بين

الحالين في الحكم فتدبر جيدا! وكيف كان فالاحوط ان يمشى في الركوع بعد الذكر الواجب، فان بقى شئ من البعد فيمشيه بعد القيام عن الركوع .

الامر الرابع ان مقتضى اطلاق النصوص المتقدمة ، هو جواز المشى ولو على وجه التخطى الذى هو المتعارف فى المشى ، ولكن المحكى عن الصدوق في الفقيه مرسلًا انه قال وروى انه يمشى فى الصلوة يجر قدميه على الارض ولا يتخطى، ولا يخفى ان ذلك وان كان احوط خروجًا عن شبهة كون التخطى ماحيا لصورة الصلوة، لكن فى تعيينه نظر بل منع ، وذلك لعدم صلاحية هذه الرواية لضعفها سندا بالارسال لتقييد اطلاقات تلك النصوص الواردة فى مقام البيان وحضور وقت العمل، فالاولى حمل الرواية على الاستحباب ، ولعلها المستند لما حكى عن جملة من الاصحاب من التصريح بانه يستحب له ان يجر رجليه.

ص: 76

في شرائط الجماعة مضافا الى ما مر ، وقبل البحث عنها لابد من تأسيس الاصل كي يكون هو المرجع عند الشك في اعتبار شئ في صحة الاقتداء ولم يكن هناك دليل على اعتباره فيه . فنقول : قد عرفت فيما مر ان ادلة الجماعة وان لم يكن لها اطلاق يعم جميع انحائها ، لانها اما واردة في مقام اصل تشريعها او في مقام بيان فضلها ، فليس فيها ما يدل بعمومه او اطلاقه على كفاية الاقتداء باى نحو حصل ، لكن الاجتماع حيث يكون من العناوين العرفية المركوزة في اذهان اهل العرف ، فينصرف ادلتها الى ما هو المرتكز في اذهانهم من معنى الاجتماع ، وح يحصل لها الاطلاق بهذا اللحاظ و ان لم يكن لها اطلاق فيحد ذاتها ، فعليهذا لوشك في مورد في اعتبار شئ في صحة الاقتداء ، فان كان الاجتماع صادقا عرفا بدونته نحكم بعدم اعتباره بهذا الاطلاق ، وان لم يكن الاجتماع صادقا بدونته نحكم باعتباره ، اذلا اطلاق يدل على عدم اعتباره ، و مقتضى الاصل العملى بل اللفظى هو اعتباره ، اما الاصل العملى فلان مقتضاه في المقام هو الاشتغال لا البرائة و ان قلنا بها في الشك بين الاقل والاكثر الارتباطيين ، وذلك لان الشك في المقام ليس في ثبوت التكليف بل في سقوطه ، اذالشك هنا في سقوط القراءة عن المأموم بقراءة الامام ، وسقوط احكام الشك في عدد الركعات مع حفظ الامام ، و اغتفار زيادة الركن وغيره بقصد تبعية الامام ، فمقتضى الاصل العملى هو عدم صحة الاقتداء في مورد هذا الشك . و اما الاصل اللفظى فلما حقق في محله من انه اذا كان المخصص المنفصل مجملا مرددا

اذا كان بين الاول والاكثر ، يرجع فيما عدى القدر المتيقن وهو الاقل الى عموم العام ، ومن المعلوم ان عمومات ادلة القراءة من مثل قوله عليه السلام : لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ،

وادلة الشك في عدد الركعات من مثل قوله عليه السّلام : كلما شككت فابن على الاكثر، و ادلة الزيادة من مثل قوله عليه السّلام : من زاد في صلوته فعليه الاعادة ، قد خصصت

تعلم بادلة الجماعة الدالة على ضمان الامام لقراءة المأموم ، ورجوع المأموم الى الامام في حفظ عدد الركعات ، وتبعيته له في الركوع والسجود ونحوهما من الأفعال ، وحيث ان المفروض ان ادلة الجماعة لا- اطلاق لها، فلا بد في تخصيص تلك العمومات بادلتها من الاقتصار على القدر المتيقن من ادلتها وهو ما كان واجد الجميع ما يحتمل دخله في صحتها وجودا او عدما ، والرجوع في غيره الى تلك العمومات ، لكن هذا فيما اذا كان الشك ناشئاً عن اجمال الدليل، كما اذا دل الدليل على ان الحائل بين الامام والمأموم مانع عن صحة الاقتداء ، وتردد الحائل بين خصوص ماكان مثبتا مانعا عن المشاهدة كالجدار ، وبين الاعم منه وما كان مثبتا غير مانع عنها كالشبابيك والزجاج الموضوع في الباب ، او كان منقولاً مانعا عن المشاهدة كالستر اوغير مانع عنها كغيره ، او دل الدليل على ان التباعد بين الامام والمأموم بقدر مالا يتخطى مانع ، و تردد بين ماكان التباعد بهذا المقدار بين موقف الامام والمأموم ، اوكان بين موقف الامام ومحل سجود المأموم.

و اما الشكوك البدوية فيمكن رفعها بالاطلاق المقامى الذي ذكرناه في رفع احتمال اعتبار قصد الوجه والتميز ، وذلك لان ما يحتمل دخله في صحة الجماعة التي تكون محلا- لابتلاء عامة المكلفين في كل يوم خمس اوثلث مرات، اذاكان مما يغفل عنه عامة المكلفين غالبا ، لكان على الشارع بيانه و نصب دلالة على دخله في صحتها، ولو بينه لنقل لنا لتفور الدواعى الى نقله ، فحيث لاعين ولا اثر منه فيما بايدنا من الاخبار ، فيكشف ذلك عن عدم بيان الشارع اعتباره في صحة الجماعة و هو يكشف كشفا قطعيا عن عدم اعتباره في صحتها هذا. ولكن المحكى عن شيخ مشايخنا الانصارى قده في مقام تأسيس الاصل فى الباب ، عدم الفرق بينه وبين الشك بين الاقل والاكثر الارتباطيين ، في كون الاصل فيه هو البرائة لا الاشتغال، بتقريب ان مقتضى عموم حديث الرفع بناء على ما هو الحق من شموله لرفع الاحكام الوضعية

ايضا، عدم اعتبار القيود المشكوكة التي لا دليل عليها في الجماعة، ومقتضى ذلك كون الجماعة الفاقدة لتلك القيود جماعة صحيحة شرعية بحسب الظاهر، و من المعلوم ان من آثار صحتها جماعة ولو بحسب الظاهر كفاية قراءة الامام عن قراءة المأموم، وحيث ان هذا التقريب كان بحسب الظاهر مخدوشا، وذلك لما اشرنا اليه عند تأسيس الاصل في هذا الباب، من ان بعد كون ادلة الجماعة مجتمعة، فلا بد في رفع اليد بها عن عموم دليل القراءة، من الاقتصار على القدر المتيقن من ادلتها والرجوع في غيره الى عموم دليل القراءة، و من المعلوم ان مع شمول عموم دليل القراءة الذي هو دليل اجتهادى، لمورد الشك في صحة الجماعة الفاقدة للقيود المشكوك، لا يبقى مجال للرجوع الى الاصل العملى المستفاد من حديث الرفع ونحوه، بعدما حقق في محله من حكومة الادلة الاجتهادية على الاصول العملية. تصدى الاستاد دام ظله لتوجيه كلامه قده، بما حاصله ان القراءة ليست ساقطة عن المأموم في الجماعة كي يكون الشك في صحة جماعة مستلزما للشك في السقوط الذي يكون المرجح فيه قاعدة الاشتغال، بل الامام يكون كالنائب عنه في اتيان ما ثبت عليه من القراءة، فصلوته كصلوة المنفرد تكون مشتملة على القراءة، غاية الامر ان الدليل دل على كفاية قراءة الامام عن قرائته، فعليه لو اقتضى اصل عملى شرعى كون الجماعة المفروضة من افراد الجماعة المشروعة، فليس هناك دليل اجتهادى يكون حاكما عليه، هذه خلاصة ما افاده دام ظله في توجيه كلام الشيخ الانصارى قده، وانت خبير باننا لو سلمنا عدم معارضة اصالة البرائة في المقام بعموم قوله عليه السلام: لاصلوة الا بفاتحة الكتاب بالتقريب المذكور، لكن هناك أدلة اجتهادية اخرى تكون حاكمة عليها الاصل، وهى اطلاق ما دل على بطلان الصلوة بزيادة الركن وما دل على وجوب البناء على الاكثر عند الشك في عدد الركعات، فان مقتضاها بطلان كل صلوة زاد فيها الركن او بنى في الشك في عدد ركعاتها على غير الاكثر (الاقل)، خرج عنهما الجماعة الواقعية، حيث دل الدليل على جواز زيادة الركن فيها بقصد التبعية للامام، والبناء في الشك في عدد الركعات على ما حفظه الامام

منها، فاذا شك في اعتبار قيد في الجماعة ولم يكن لادلتها اطلاق يدل على عدم اعتبار ذلك القيد فيها، يكون مقتضى اطلاقهما بطلان تلك الجماعة الفاقدة لذلك القيد لوزاد فيها ركنا بقصد التبعية للامام او بنى فيها عند الشك في ركعاتها على ما حفظه الامام، ومع اطلاق هذين الدليلين الاجتهاديين، لا مجال للرجوع الى الاصل العملي في رفع اعتبار القيد المشكوك اعتباره في الجماعة هذا. ويمكن ان يوجه كلامه قده بما يندفع عنه هذا الاشكال ايضا، وهو بان يقال ان الاصول العملية انما تكون محكومة بالادلة الاجتهادية فيما كانتا في عرض واحد، ومن المعلوم ان الادلة الاجتهادية في المقام المتكفلة لاحكام الجماعة، تكون في طول الاصل العملي القاضى بعدم اعتبار القيد المشكوك في الجماعة وكون الجماعة الفاقدة له جماعة شرعية بحسب الظاهر، اذ كما ان الحكم يكون في طول موضوعه ومرتبا عليه ترتب المعلول على علته، كذلك الدليل او الاصل الذي يكون متكفلا للحكم، يكون في طول الدليل او الاصل الذي متكفلا لبيان قيود الموضوع، ولذا فيما لوقال اكرم العلماء العدلول وشك في فسق عالم كان عادلا سابقا، يكون استصحاب العدالة هو المرجع مع كونه من الاصول العملية، وليس ذلك الا لكونه متكفلا لادخال المشكوك في موضوع دليل العام، وبعد دخوله بالاصل العملي في موضوع دليل العام، يترتب عليه حكمه الذي تكفل له الدليل الاجتهادي من وجوب الاكرام، هذا وتدبر فان المسئلة بعد غير نقيه عن الاشكال، فالاحتياط باتيان الجماعة مراعيًا للقيد المشكوك اعتباره فيها لا ينبغي تركه هذا.

واذا عرفت هذا فنقول: توضيح الكلام في شرائط الجماعة يتم برسم مسائل: الاولى: يشترط في الجماعة ان لا يكون بين الامام والمأموم اذا كان رجلا-ولا بين المأمومين بعضهم مع بعض اذا كانوا رجالا حائل، بلاخلاف منا ظاهرا بل عن جملة من الاصحاب دعوى الاجماع عليه، ويدل عليه صحيحة زرارة عن ابيجعفر عليه السلام قال:

ان صلى قوم وبينهم وبين الامام ما لا يتخطى فليس ذلك الامام لهم

بامام، وای صف كان اهله يصلون بصلوة امام و بينهم وبين الصف الذى يتقدمهم قدر مالا يتخطى فليس لهم تلك بصلوة، فان كان بينهم سترة او جدار فليس تلك لهم بصلوة الا من كان بحيال الباب. قال عليه السلام: وهذه المقاصير لم تكن في زمن احد من الناس وانما احدثها الجبارون، وليس لمن صلى خلفها مقتدى بصلوة من فيها صلوة .

قال وقال ابو جعفر عليه السلام:

ينبغي ان تكون الصفوف تامة متواصلة بعضها الى بعض لا يكون بين الصفين مالا يتخطى يكون قدر ذلك مقط جسد الانسان اذا سجد.

قال وقال :

ايما امرأة صلت خلف امام و بينها و بينه مالا يتخطى فليس لها تلك بصلوة .

قال قلت:

فان جاء انسان يريد ان يصلى كيف يصنع ، وهى الى جانب الرجل؟

قال عليه السلام:

يدخل بينها وبين الرجل و تنحدر هى شيئا.

تقريب الاستدلال بها، هو ان لفظة مالا يتخطى الواقعة فى الفقرة الاولى ، و ان كانت فيحد نفسها ظاهرة فى خصوص مالا يمكن طيه بخطوة و قدم لمكان بعد المسافة ، او فى الاعم منه و مما لا يمكن المرور عليه ماشيا لمكان علوه من جدار ونحوه ، لكن لا بد من حملها بقربة تقرب السترة والجدار عليها فى الفقرة الثالثة الظاهرة فى بطلان الصلوة معهما ، و بقربة ظهور ذيل الرواية المتضمن للتحديد بما لا يتخطى لاشتماله على كلمة لا ينبغي، فى كراهة كون البعد بين الامام والمأموم وبعض المأمومين مع بعض بهذا المقدار، على خصوص مالا يمكن المرور عليه ماشيا لمكان علوه سواء كان مثبتا كالجدار او منقولا كالستر، فالمراد من السترة والجدار فى الرواية هو ذكر افراد الحائل، لا ان يكون كل واحد منهما مانعا مستقلا . ثم لوسلما ظهور لفظة ما لا يتخطى فى الفقرة الاولى فى خصوص مالا يمكن قطعه بخطوة لمكان بعد المسافة بحيث لا يمكن حملها على ارادة الاعم منه فضلا عن الحمل على ارادة خصوص ما لا يمكن

ص: 81

المرور عليه ماشيا لمكان علوه كالحائل ، بقربنة ماوقع في الفقرة الثانية من التعبير بقوله عليه السلام: قدر ما لا يتخطى ، فانه كالصریح في ارادة خصوص مالا يمكن قطعه بخطوة واحدة لمكان بعد المسافة وطولها كى يتعين حملها على الاستحباب ، لكنه لا يضر بصحة الاستدلال بالفقرة الثالثة على مانعية الحائل ، ضرورة ان الفاء ليست دائما التفریع لدخولها كثيرا على جملة مستقلة ، مع انه حكى عن بعض نسخ الوافي وان كان بينهم سترة او جدار بدل قوله عليه السلام : فان كان الخ . وعلى كل حال ظهور الصحيحة في مانعية الحائل ليس قابلا للانكار ، فلا اشكال في مانعته في الجملة.

وانما الكلام فيها في مقامات : الاول : ان الثمرة بين الاحتمالين اللذين ذكرناهما في تقريب الاستدلال بها، هي انه على الاحتمال الاول اعنى كون المراد من لفظة مالا يتخطى في الرواية هو (خصوص مالا يمكن المرور عليه ماشيا لمكان وجود الحائل وعلومقداره) مقدار علو الحائل وكون قوله عليه السلام: فان كان بينهم سترة او جدار تقريبا عليه ، لا يكون فرق في مانعية الجدار بين كونه ساترا او غير ساتر كالجدار المشبك والمصنوع من الزجاج ، ولا يكون الجدار والسترة القصيران الممكن طيهما بخطوة مستقيمة مانعين عن صحة الجماعة ، وذلك لان المناطق في مانعية الحائل عليها الاحتمال هو كون علوه بمقدار لا يمكن طيه بخطوة ، ومن المعلوم عدم الفرق في هذا المناطق بين كون الحائل ساترا ام لا ، وعلى الاحتمال الثاني وهو كون المراد من لفظة مالا يتخطى المسافة التي لا يمكن طيها بخطوة لبعدها، وكون قوله عليه السلام: في فان كان بينهم سترة ... الخ، مانعا مستقلا لا نفر يعا على سابقه، لا يكون غير الساتر من الجدار مانعا عن صحة الجماعة ، لان المناطق في المانعية عليها الاحتمال هو كون الحائل ساترا مانعا عن المشاهدة ، فما لم يكن ساترا كالشبائيك والجدار المصنوع من الزجاج ليس مشمولاً للرواية عليها الاحتمال ، وتوهم كون الجدار مانعا مستقلا وان لم يكن بساتر كما هو مقتضى عطفه على السترة ، مدفوع بان المتبادر من عطفه على السترة عرفا ، هو كونها مشتركين في جهة جامعة وهي كونها مما يحصل به الستر ، وان كان بينهما فرق من حيث كون السترة موضوعة للستر ، بخلاف الجدار فانه وان كان

مما يحصل به الستر لكنه ليس موضوعا لذلك هذا. ولكن يمكن ان يقال ان ظاهر السترة في قوله عليه السلام: فان كان بينهم سترة، وان كان الحاجب عن الرؤية والمشاهدة، فلا يعم ما كان من قبيل الزجاج والشباك، الا ان من المعلوم عدم كون المناط ذلك، كيف والالزم ان يكون العمى والظلمة مانعين ايضا وهو كما ترى، بل المناط هو الحائل المانع عن صدق الاجتماع عرفا: ومن المعلوم عدم صدقه كك مع حيلولة مثل الزجاج والشباك سيما اذا كانت ثقبه ضيقة، فلا فرق بين الاحتمالين في هذه الثمرة اعنى مانعية الجدار مطلقا ولو كان غير مانع عن الرؤية والمشاهدة.

الثاني: انه بناء على التقريب الثاني للاستدلال بالصحيحة على مانعية الحائل يحتمل ثبوتها ان يكون المراد من قوله عليه السلام فيها: فان كان بينهم سترة او جدار، هي البيئونة في جميع حالات الصلوة في قيامها وجلوسها وركوعها وسجودها، ولازمه عدم كونها مضرة بصحتها فيما كانت في حال دون حال، ويحتمل ان يكون هي البيئونة مطلقا ولو في حال دون حال، ويحتمل ان يكون هي البيئونة في اغلب حالات الصلوة، ولازمه عدم كونها مضرة بصحتها فيما كانت في بعض من الحالات، وهذا الاحتمال الثالث وان كان اقرب الى متفاهم اهل العرف، حيث يصدق عندهم البيئونة فيما اذا حال بين الامام والمأموم او بين المأمومين بعضهم مع بعض سائر في اغلب حالات الصلوة، دون ما اذا حال بينهم في بعض حالاتها، لكن ليس بحيث يوجب ظهور قوله عليه السلام: وان كان بينهم سترة او جدار، في خصوص هذا الاحتمال، وح يشكل الحكم بالصحة فيما كان شئ حائلا بين الامام والمأمومين او بينهم في حال السجود فقط، كالعتبة ونحوها التي تكون بمقدار شبر او اقل بحيث يمنع عن المشاهدة حال السجود، لان المفروض انه ليس لادلة الجماعة اطلاق يقتضى بصحتها مطلقا كي يقتصر في تقييده على ما تيقن ما نعيته، ولا الاصل يقتضى البرائة في مثل المقام الذي يكون الشك فيه في مرحلة السقوط دون الثبوت، فمقتضى قاعدة الاشتغال ب-ل عمومات ادلة القرائة و ادلة الشكوك في الركعات و ادلة مبطلية الزيادة العمدية هو عدم الصحة، لكن يمكن ان يقال ان اشتراط عدم الحائل بين الامام والمأموم كاشتراط عدم التباعد بينهما

ليس تعبديا محضاً صرفاً بل يكون تحديد الما يعتبر في صدق الاجتماع عرفاً ، فإذا كان اشتراط عدم الحائل لكونه مانعاً عن صدق الاجتماع عرفاً (حائل لا- يمنع عن صدقه عرفاً) فكل مالا يصدق عليه الحائل عرفاً كالشبر بل اكثر منه الى ان يصل الى حد الترقوة حال الجلوس فتأمل(1) فلا- يضر فصله ولو كان حائلاً في بعض الاحوال، بل يستفاد من تحديد الحائل بقوله عليه السّلام : مالا يتخطى، ان الحائل القصير الذي يمكن طيه بخطوة والمرور عليه ماشياً ، لا يمنع عن صحة الجماعة وان كان حائلاً في بعض الاحوال ، لكن هذا مبنى على التقريب الاول للاستدلال بالصحيحة على ما نعية الحائل ، دون التقريب الثاني كما لا يخفى.

الثالث : انه قد يتوهم ان الظاهر من قوله عليه السّلام في الصحيحة : فان كان بينهم سترة او جدار فليس تلك لهم بصلوة الا من كان بحيال الباب ، هوان الصف الذي ينعقد خلف المقصورة التي احدثها معوية لعنة الله عليه بعد ما سمع قتل مولانا وسيدنا امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه ، خوفاً من ان يقتله احد حال الصلوة ثم تبعه على ذلك سائر خلفاء بني امية و خلفاء بني عباس ، يكون صلوة غير من كان من ذلك الصف بحذاء باب المقصورة باطلة ، فيدل على اعتبار رؤية نفس الامام في حال الصلوة وعدم كفاية رؤية من يراه فيها ، و مقتضى ذلك عدم صحة صلوة من يصلى جانبي المأمومين المشاهدين للامام ان لم يمكن هو مشاهدته له ، وهذا على الظاهر مما لم يفتم به احد عدا المحقق البهبهاني قدّمه في شرح المفاتيح على ما حكى عنه .

وفيه ان كلمة من الموصولة في قوله عليه السّلام : الامن كان بحيال الباب ، وان كانت ظاهرة في الاشخاص الذين يصلون بحذاء الباب ، لكنه ظهور بدوى يرتفع بادنى تأمل والتفات الى ما اشتملت عليه الصحيحة من القران الدالة على ان المقصود من المستثنى هو مجموع الصف الذي كان منعقداً بحيال الباب ، منها ظهور ضمير بينهم في قوله عليه السّلام

ص: 84

1- اشارة الى ان الحائل الواصل الى حد الترقوة حال الجلوس، وان لم يصدق عليه الحائل عرفاً ، الا انه مما لا يمكن طيه بخطوة والمرور عليه ماشياً الذي دلت الصحيحة على ما نعيته من صحة الصلوة جماعة ، لكن هذا مبنى على التقريب الأول للاستدلال بالصحيحة على اعتبار عدم الحائل او على التقريب الثاني الذي كلاً منافيه لا يكون قوله عليه السلام مالا يتخطى ، تحديد للحائل كما هو واضح ، فتبصر منه

!

فان كان بينهم فى الرجوع الى الصفوف، بقرينة قوله عليه السلام قبل ذلك : واى صف كان اهله يصلون بصلوة امام و بينهم و بين الصف الذى يتقدمهم ... الخ ، فاذا كان المراد من الضمير هو الصفوف ، فيكون المراد من كلمة من الموصولة المستثناة من الصفوف هو الصف الذى كان بحذاء الباب لا الشخص الذى كان بحذاءه ، وتوهم ان الصف كيف

يمكن ان يصير محاذيا للباب مع ان من يقابل منهم له ليس الا بعضا قليلا منهم مدفوع بان المحاذات مما يختلف صدقه عرفا حسب اختلاف المحاذى شخصا او جماعة ، ضرورة انه لو قيل لشخص قف بحذاء السلطان ، لا يصدق انه وقف محاذيا له الا فيما اذا وقف قدامه ، دون ما اذا وقف بجنبه من اليمين او اليسار ، وهذا بخلاف ما اذا قيل للعسكر: اقيموا صفكم بحذاء السلطان ، فانه يصدق على ذلك الصف و ان استطال يمينا ويسارا انه محاذله بمجرد وقوع بعض منهم قدامه ، والسرفى ذلك هو هو ان الصف يعد عرفا شيئا واحدا اذا امتداد نظير الحبل ، فكما اذا امتد حبل قدام شخص يصدق عليه انه بحذاء ذلك الشخص مع ان ما يكون منه في قدامه ليس الا جزء منه ، كذلك اذا امتد صف قدام شخص يصدق عليه انه بحذاء ذلك الشخص مع ان ما يكون منهم قدامه ليس الا بعضهم، ومنها وحدة السياق ، فانه لاشبهة فيان المتفاهم من فقرات الصحيحة صدرا و ذيلا- ، هو كون اعتبار كل من عدم البعد بما لا يتخطى وعدم السترة والجدار بين الامام والمأمومين و بين صفوفهم على نهج واحد، ومن المعلوم ان اعتبار عدم البعد بما لا يتخطى ، انما هو بين الامام و بين مجموع الصف لا بينه و بين جميع ابعاضه و اشخاصه ، كيف والا-لزم بطلان صلوة من كان من اهل الصف الاول بعيدا عن الامام بما لا يتخطى و هذا مما لا يمكن الالتزام به ، فاذا كان البعد بما لا يتخطى بالنسبة الى مجموع الصف لا الى ابعاضه ، فلا بد ان يكون اعتبار عدم الحائل ايضا بالنسبة الى مجموع الصف ، بعد كون اعتباره على طبق اعتبار عدم البعد بمقتضى وحدة السياق.

الرابع : انه قد يستشكل فى الاستدلال بالصحيحة على مانعية البعد، بان الظاهر من صدرها بملاحظة اشتماله على نفى الصلوة عن المأموم الذى يكون بينه

وبين الامام ما لا يتخطى لمكان بعد المسافة الظاهر في نفى الحقيقة ، هو ما نعية البعد بمقدار ما لا يتخطى عن صحة صلوة المأموم و وجوب مراعاة عدمه عليه ، والظاهر من ذيلها وهو قوله اعتبار عدم : ينبغي ان يكون الصفوف تامة متواصلة بعضها الى بعض لا يكون بين الصفين ما لا يتخطى يكون قدر مسقط جسد الانسان اذا سجد... الخ، بلحاظ اشتماله مضافا الى كلمة ينبغي الظاهرة في نفسها في الاستحباب، على ذكر هذا الشرط في عداد بعض المستحبات كاتصال الصفوف وتاميتها ، هو استحباب مراعاة عدم البعد بهذا المقدار، فيقع من هذه الجهة التهافت في الصحيحة صدر اوذيل المانع عن صحة الاستدلال بها على مانعية البعد بهذا المقدار عن صحة الصلوة، و اما ما قيل في رفع التهافت المزبور من امكان حمل نفى الصلوة في الصدر على نفى الكمال بقريئة الذيل، ففيه مضافا الى ان الصحيحة بناء على هذا الحمل تكون على خلاف المطلوب ادل، ان هذا الحمل مخالف لوحدة السياق التي بين هذه الفقرة والفقرة الثانية المتكفلة لحكم الحائل التي لا شبهة في ارادة البطلان من نفى الصلوة فيها بقريئة قوله عليه السلام متصلا بهذه الفقرة : وهذه المقاصير لم تكن في زمان احد من الناس و انما احداثها

الجبارون، فانه لو كان المراد من نفى الصلوة مع الحائل نفى الكمال ، لم يكن وجه. الشدة تشنيعه عليه السلام وتعييره عليه السلام على خلفاء الجور المحدثين للمقاصير بقوله عليه السلام : وانما احداثها الجبارون كما لا يخفى. كما ان ما قيل في رفع التهافت المزبور من امكان حمل كلمة ينبغي في الذيل على مطلق الرجحان الغير المنافي لارادة الوجوب من بعض ما وقع بعدها و ارادة الاستحباب من بعض اخر ، فيه ايضا ما لا يخفى ، ضرورة ان حمل هذه الكلمة على مطلق الرجحان انما يكون ممكنا لو كانت هذه الفقرة المصدرة بها مذكورة في خبر مستقل ، دون ما اذا كانت مذكورة بعد ذكر الواجب اولا في خبر واحد كما في الصحيحة ، فان ذكر ذلك الواجب ثانيا بعد هذه الكلمة في عداد المستحبات المذكورة بعدها ، بلحاظ اشتراك هذه الكلمة في مطلق الرجحان، بعيد في الغاية ، بدها ان ذكره ثانيا في عداد المستحبات لو لم يكن مخلا بوجوبه لا يكون مؤكدا له كما لا يخفى.

فالاولى ان يقال في دفع هذا الاشكال بما افاده الاستاد دام ظله ، من امكان حمل الذيل على بيان حكم مورد مبائن لما هو مورد للحكم المذكور في الصدر ، و هو بان يحمل مافي الذيل من تحديد البعد المنافي للاستحباب بما لا يتخطى ، على البعد بين محل اقدام اهل الصف السابق ومحل اقدام اهل الصف اللاحق ، كما هو مقتضى تفسيره عليه السّلام بين الصّفين التي حكم باستحباب عدم كونها مالا يتخطى بقوله عليه السّلام : يكون قدر ذلك مسقط جسد الانسان اذا سجد ، ويحمل ما في الصدر من تحديد البعد المانع عن صحة الصلوة بما لا يتخطى ، على البعد بين مسجد المأموم وموقف الامام ، وعلى البعد بين مسجد الصف اللاحق وموقف الصف السابق ، اذ لدليل على اتحاد الصدر والذيل موردا كى يحصل التهافت بينهما ، بل هناك شواهد تدل على اختلاف موردهما، منها ما في الصحيحة من الاستثناء بقوله عليه السّلام: الامن كان بحيال الباب ، فان المأموم الواقف بحيال باب المقصورة يكون البعد بين محل قدميه ومحل اقدام المأمومين الداخلين فيها بما لا يتخطى غالباً ، مع ان الامام عليه السّلام حكم بصحة صلوته ، وهذا يكشف قطعاً عن ان المراد من البعد المانع عن صحة الصلوة ليس هو بين الموقفين ، ومنها ما في موثقة عمار عن ابي عبد عليه السّلام ، من قوله عليه السّلام: لا باس في جواب السؤال عن ايتام النساء بالرجل وبينهن وبينه حائط او طريق ، فان نفيه عليه السّلام البأس عن ايتامهن في الفرض ، من دون استئصال بين ما كان الحائط او الطريق الفاصل بينهما وبين الامام موجبا لبعد موقفتهم عن موقفه بما لا يتخطى وما لم يكن كك ، كاشف عن عدم مانعية البعد بما لا يتخطى الا فيما كان بين مسجد المأموم وموقف الامام ، بل الفصل بالطريق لا ينفك عن البعد بين الموقفين بما لا يتخطى كما لا يخفى ، ومعه كيف يمكن ان يكون البعد بينهما مانعا عن صحة الصلوة ، مع نفي الامام عليه السّلام البأس عن ايتامهن مع الفصل به ، وتوهم ان ترك الاستئصال في الموثقة لعله من جهة اختصاص مانعية البعد كالحائل بالرجال ، مدفوع بما سيحيى انشاء الله تعالى من ان الحق اشتراك النساء مع الرجال في مانعية البعد ، ومنها قوله عليه السّلام في الصحيحة ، فان كان بينهم وبين الأمام مالا يتخطى ، فانه ظاهر في اعتبار عدم البعد بهذا

المقدار في جميع حالات الصلوة التي منها حال السجود هذا. فتبين مما ذكرنا ان المتحصل من الصحيحة صدرا وذيلا ، هو انه يشترط في صحة الجماعة عدم كون البعد بين مسجد المأموم وموقف الامام وبين مسجد الصف اللاحق وموقف الصف السابق بمقدار مالا يتخطى ، ويستحب عدم كون البعد بين موقف المأموم وموقف الامام وبين موقف الصف اللاحق وموقف الصف السابق قدر مالا يتخطى .

الخامس : انه لا اشكال بل لاختلاف في ان اعتبار عدم البعد بمالا يتخطى تشترك فيه النساء مع الرجال ، ويدل على ذلك قوله عليه السلام في ذيل صحيحة زرارة المتقدمة: ايما امرئة صلت خلف امام وبينها وبينه مالا يتخطى فليس لها تلك بصلوة، واما اعتبار عدم الحائل فالمشهور اختصاصه بالرجال، ويدل عليه موثقة عمار قال : سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلى بالقوم وخلفه دار فيها نساء هل يجوز ان يصلين خلفه ؟ قال عليه السلام نعم، ان كان الامام اسفل منهن . قلت: فان بينه وبينهن حائطا او طريقاً . قال عليه السلام لا بأس .

وتوهم معارضتها بالصحيحة، لان قوله عليه السلام فيها مشيرا الى المقاصير ليس لمن صلى خلفها مقتديا بصلوة من فيها صلوة ، يعم باطلاقه النساء ايضا، والنسبة بينهما عموم من وجه ، لاختصاص الموثقة بالنساء، وعموم قول السائل فيها وخلفه دار فيها نساء، لما اذا كانت حيلولة الدار مستوعبة وما اذا لم تكن كك، كما اذا كان لمدار المفروضة باب تشاهد منه احدى النساء الواقعة بحياله للصفوف المتقدمة من

الرجال و اختصاص الصحيحة بما اذا كان الحائل مستوعبا بحيث لا يشاهد احد من الصفوف اللاحقة للسابقة ، وعموم قوله عليه السلام فيها: ليس لمن صلى خلفها مقتديا بصلوة من فيها صلوة للرجال والنساء ، وبعد تساقطهما بالمعارضة في مادة الاجتماع ، وهى ما اذا كان بين النساء وبين الامام او بينهن وبين من تقدم عليهن من صفوف الرجال حائل مستوعب ، يكون المرجع فيها قاعدة الاشتغال التي عرفت انها المرجع في هذا الباب عند الشك في الاشتراط، مضافا الى عموم ادلة القرائة و ادلة مبطلية زيادة الركن و ادلة وجوب البناء على الاكثر عند الشك في عدد الركعات. مدفوع اولا بمنع عموم الصحيحة للنساء ، لاختصاصها مصباً وموردا بالرجال

كما هو ظاهر قوله عليه السلام فيها: فان كان بينهم سترة او جدار، وحمله على التغليب خلاف الظاهر، واستفادة عموم الحكم في بعض الموارد للنساء، مع كون الخطاب فيها متوجها إلى الرجال كقوله تعالى: ولا يغتب بعضكم بعضا ونحو ذلك، انما هي بقرينة خارجية مقالية او مقامية، وثانيا بمنع عموم الموثقة لما اذا كانت الدار بحيث امكن ان تشاهد احدى النساء من بابها من تقدم عليهن من صفوف الرجال، وذلك لان الظاهر من السؤال، هو انه لما كان ما نعية الحائل المستوعب في الجملة معلومة عند السائل، كان نظره في سؤاله الى ان مانعية هذا الحائل هل تعم النساء ايضا ام لا؟ فعليه هذا تكون الموثقة اخص من الصحيحة ومقتضى الجمع بينهما هو تقسيد اطلاق الصحيحة ان كان لها اطلاق بالموثقة، سلمنا شمول قوله عليه السلام: فان كان بينهم سترة... الخ باطلاقه النساء، لكن تعرضه عليه السلام في الذيل بخصوص ما نعية البعد في حق المرثة بقوله عليه السلام: ايما امرئة صلت خلف امام وبينها وبينه مالا يتخطى فليس لها تلك بصلوة، قرينة على اختصاص مانعية الحائل بالرجال، لا اقل من كونه موجبا لاجمال الصدر فيجب الاقتصار في تقييد اطلاق ادلة الجماعة الحاصل لها بسبب الانصراف الى ما يكون جماعة عرفا على القدر المتيقن من الصدر، وهو ما اذا كان المأمومون رجالا، وذلك لما عرفت فيما مر من صدق الاجتماع بين الرجل والمرثة عرفا مع ضرب الستر بينهما. فتبين مما ذكرنا ان ما ذهب اليه المشهور من اختصاص مانعية الحائل بالرجال هو الاقوى، فلوصلت امرئة مؤتمة بالرجل مع وجود الحائل بينهما كانت صلوتها صحيحة، واما لو كانت مؤتمة بالمرثة، فالظاهر اشتراط عدم الحائل بينهما، العموم قوله عليه السلام في الصحيحة ليس لمن صلى خلف المقاصير مقتديا بصلوة من فيها صلوة للنساء، خرجت عنه المؤتمة بالرجل بموثقة عمار وبقية المؤتمة بالمرثة تحته، وان ابيت عن عموم الصحيحة للنساء بدعوى اختصاصها بالرجال كما مر، فيكفي في الحكم باشتراطه مضافا الى منافاة الحائل لصدق الاجتماع ولو فيما كان المجتمعون نساء الاصل الذي اسناه في هذا الباب، مضافا الى عموم ادلة القراءة وغيرها كما تقدم، فاضرار وجود الحائل بين الامام والمأموم بصحة الصلوة جماعة فيما

كان كلاهما امرئة ايضا مما لاشبهة فيه.

السادس : لوشك في اثناء الصلوة في حائلية شئ، كما اذا توسط في الاثناء بينه وبين الامام او الصف المتقدم ما يشك في حائلته، كما اذا كان المتوسط بمقدار شبر او اقل بحيث يمنع عن المشاهدة حال السجود، فلاشبهة في انه ليس هناك اصل موضوعي يرفع به هذا الشك، اما الاستصحاب فلعدم الحالة السابقة للمشكوك اولا، وعدم جريانه مع كون الشبهة مفهومية ثانيا، و اما البرائة فلما مر من انه لا مجال لها في المقام الذي يكون الشك فيه في السقوط، واما الاصول الحكمية فاستصحاب عدم وجوب السورة لا مجال له مع عموم لاصلوة الا بفتحة الكتاب للمقام الذي تكون الشبهة فيه في مفهوم المخصص المنفصل، واستصحاب صحة الصلوة جماعة قبل طر وهذا المشكوك، لا يجدى في اثبات صحتها ك بعد طروه، فالحكم بالصحة في الفرض مشكل، اللهم الا ان يتمسك له باستصحاب نفس الجماعة، فتدبر جيدا!

واما لوشك في وجود الحائل، فلاشبهة في ان مقتضى الاصل هو البناء على عدمه مطلقا كان الشك في حدوثه في الاثناء او في الابتداء، وتوهم ان الظاهر من قوله عليه السلام في الصحيحة: ان صلى قوم وبينهم وبين الامام مالا يتخطى، هوان الموضوع للحكم امر بسيط وهو الحال المنتزع من صلوة القوم وعدم الحائل بينهم وبين الامام، وهذا العنوان البسيط الانتزاعي لا يمكن اثباته باستصحاب عدم وجود الحائل الاعلى القول بالاصل المثبت. مدفوع اولا بان قوله عليه السلام: وبينهم وبين الامام مالا يتخطى، ليس الا في مقام بيان اعتبار عدم وجود الحائل وكونه بنفسه مانعا، لانه مع صلوة القوم كلاهما منشان لانتزاع عنوان بسيط يكون هو المانع، انما عبر عن مانعية الحائل بهذه العبارة، لعدم امكان التعبير عن هذا المانع بغيرها، وثانيا ان هذا التوهم مبنى على كون المراد من لفظة مالا يتخطى الواقعة في الفقرتين الاولتين من الصحيحة مالا- يمكن المرور عليه لعلوه، وهذا خلاف ماهو ظاهر هذه اللفظة من ارادة مالا يمكن طيه بخطوة لمكان بعد المسافة، فتدبر!

السابع : قد ورد التصريح في بعض الاخبار بصحة الصلوة من يصلى خلف

ص: 90

الاسطوانة، ففي صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام: لا ارى بالصفوف بين الاساطين باسا ، وهو كما ترى يشمل باطلاقه ما اذا صلى احد خلف اسطوانة عريضة تكون مانعة عن مشاهدته لمن يكون في قدامه من الصف، وحينئذ لو قلنا بظهور الاستثناء في صحيحة زرارة المتقدمة بقوله عليه السلام : الامن كان بحيال الباب ، في كون المستثنى هو

الشخص المحاذى للباب، كي يدل على ما حكى عن الفريد البهبهاني قده من اعتبار مشاهدة نفس الامام و عدم كفاية مشاهدة من يشاهده ، فاللازم جعل هذه الصحيحة مخصصة لتلك الصحيحة ، واخراج من يصلى خلف الاسطوانة عن عموم تلك الصحيحة. وان قلنا باجمال الاستثناء في تلك الصحيحة و عدم ظهوره لا في كون المستثنى هو الشخص ولا في كونه هو الصف ، فح يمكن ان يجعل هذه الصحيحة كاشفة عن كون المراد من المستثنى في تلك الصحيحة هو الصف ، وذلك لانه لو كان المراد منه هو الشخص لزم ان يكون خروج من يصلى خلف الاسطوانة عن تلك الصحيحة من باب التخصيص ، ولو كان المراد منه هو الصف لزم ان يكون خروجه عن تلك الصحيحة من باب التخصيص ، و مقتضى اصالة عدم التخصيص هو الحكم بكون المراد منه هو الصف، فتأمل !

الثامن : قد عرفت ان الموانع المعتبرة عدمها في الجماعة شرعا ، اذا كانت تحديدا لما يكون مانعا عن صدق الاجتماع عرفا كالبعد والحائل ، اذا كان وجودها في مورد مانعا عن صدق الاجتماع عرفا، يكون مضرا بصحة الجماعة، ولولم يكن لدليل ما نعتها اطلاق يعم ذلك المورد ايضا، و عليه فلولم يكن بين الصف الاول و الامام حائل يمنع عن مشاهدتهم اياه، ولكن كان بين اجزاء ذلك الصف حائل يمنع عن مشاهدة بعضهم لبعض، كانت صلوة غير من يتصل بالامام باطلة ، وذلك لان منشاء صدق اجتماع المأموم المتأخر مع الامام عرفا، هو اتصاله بمن يتصل بالامام بلا واسطة او معها، فوجود الحائل بينه وبين من يتصل به بالامام يكون مضرا بصدق الاجتماع مع الامام فلا تصح صلوته جماعة ، فتبين مما ذكرنا أن بطلان صلوة المأموم الذي

يشاهد الامام ولكن لا يشاهد المأموم الذي بسببه يتصل بالامام ، يكون على مقتضى القاعدة الأولية.

مضافا الى امكان الاستدلال عليه بقوله عليه السلام في صحيحة زرارة المتقدمة : فان كان بينهم سترة او جدار فليس تلك لهم بصلوة الامن كان بحيال الباب، تقريب الاستدلال هو ان حملنا لفظة ما لا يتخطى الواقعة فى الفقرتين الاولتين من الصحيحة ، على خصوص ما لا يمكن المرور عليه ماشيا لمكان وجود الحائل، فتكون حينئذ الفقرة الاولى وهى قوله عليه السلام: ان صلى قوم و بينهم وبين الامام ما لا يتخطى فليس ذلك الامام لهم بامام ، دالة بالمطابقة على مانعية الحائل بين الامام و جملة المأمومين ، وتكون الفقرة الثانية وهى قوله عليه السلام: و اى صف كان اهله يصلون بصلوة امام بينهم و بين الصف الذى يتقدمهم قدر ما لا يتخطى فليس تلك لهم بصلوة ، دالة ايضا بالمطابقة على مانعية الحائل بين الصف الاول والصفوف اللاحقة ، ويستفاد من المدلول الالتزامى لتينك الفقرتين مانعية الحائل بين اجزاء الصف الاول ، بل اجزاء مطلق الصف فيما اذا لم يكن قدامهم من يتصلون به بالامام ، وذلك لانه اذا كان الحائل بين الامام و مجموع المأمومين وكذا الحائل بين الصف الأول وغيره من الصفوف موجبا للبطلان ، يكشف ذلك عن اعتبار كون المأموم متصلا بالامام او بمن يتصل به ولو بوسائط.

و ان ابقينا لفظة ما لا يتخطى الواقعة فى الفقرتين على ظاهرها من خصوص ما لا يمكن طيه بخطوة لمكان بعد المسافة ، فيكون المستفاد بالمطابقة من الفقرة الاولى مانعية البعد بين الامام والمأمومين اذا كان بمقدار ما لا يتخطى ، ومن الفقرة الثانية مانعته بين الصف الاول والصفوف اللاحقة اذا كان بهذا المقدار، ويكون المستفاد من مدلولهما الالتزامى مانعية البعد بين اجزاء صف واحد اذا لم يكن قدامهم من يتصلون به بالامام فاذا كان البعد بجميع انحائه الثلث ما نعا فيكون الحائل ايضا كك ، وذلك لان المستفاد من تفريع مانعية الحائل على ما نعيه البعد، بقوله عليه السلام : فان كان بينهم سترة او جدار فليس تلك لهم بصلوة، الظاهر فى كونه اجمالا للتفصيل

المتقدم، هو ان مانعية الحائل كما نعية البعد في الكيفية ، فلا بد ان لا يكون بين الامام وجملة المأمومين ولا بين الصف الاول وباقي الصفوف ولا- بين اجزاء صف واحد حائل، فقوله عليه السّلام : الامن كان بحيال الباب استثناء عن امر مفروض في جميع الصور الثلث، اعنى ما اذا كان الحائل بين الامام وجملة المأمومين وما اذا كان بين الصفوف وما اذا كان بين اجزاء صف واحد ، وحاصل هذا الاستثناء هو ان عدم الحائل موجب الصحة فيما اذا فرض بين الامام وجملة المأمومين او بين الصفوف او بين اجزاء صف واحد.

و توهم ان قوله عليه السّلام : فليس تلك لهم بصلوة الامن كان بحيال الباب ، انما هو توطئة لقوله عليه السّلام: وهذه المقاصير لم تكن في زمن احد من الناس وانما احدثها الجبارون ، لانه لم يكن قبل هذا الكلام اسم لما يفرض له الباب ، فاستثناء من كان بحيال الباب انما يناسب ما ذكره من المقاصير ، وعليه فيكون حاصل مجموع هذين الكلامين ان من يصلى وراء المقاصير فصلوته باطلة الا اذا كان بحيال الباب ، وحينئذ فيكون الصحيحة دليلا على ما ذهب اليه الوحيد البهبهاني قده من اعتبار مشاهدة الامام او مشاهدة من يشاهده من القدام دون الجانبين ، فليس قوله عليه السّلام: فان كان بينهم سترة او جدار اجمالا للتفصيل المتقدم ومتفرعا عليه كي يستفاد منه حكم الصور الثلث.

مدفوع بان المراد من الباب هو باب ما كان معمولا من جعل المحراب في داخل جدار المسجد لآباب المقاصير ، فان المقاصير على ما نقل كان بابها من خارج المسجد وكان الامام يدخل فيها ويسد بابها و ما راه احد حال الصلوة ، و اما ما قيل من انها كان لها بابان ، بابا من الخارج وبابا من داخل المسجد يراه الماموم الذى خلفه ، فغير معلوم بل يبعده ان جعل الباب لها من الداخل خلاف ما كان مقصود الخلفاء فى وضع المقاصير من حفظ نفسهم او جبروتهم ، فذكر المقاصير في الصحيحة انما هو لدفع توهم انه لو كان الحائل مانعا عن صحة الصلوة جماعة فكيف كان الناس

يصلون خلف المقاصير مع وجود الحائل بينهم وبين الامام بحيث لا يراه احد منهم هذا و تدبر!

التاسع : ظاهر الصحيحة ان هذا الشرط اعنى عدم الحائل بين الماموم والامام وبين المامومين بعضهم مع بعض شرط واقعى و لازمه انه لودخل في الصلوة مع وجود الحائل جاهلا لعمى ونحوه ثم انكشف ذلك بعد الصلوة ، بطلت صلوته راسا مع الاخلال بوظيفة المنفرد والا صحت فرادى ، و ان انكشف ذلك في الاثناء فان كان قبل الاخلال بوظيفة المنفرد اتمها منفردا و ان كان بعد الاخلال بها بطلت صلوته واما لو دخل فى الصلوة مع وجود الحائل ناسيا، فقد يقال بصحة صلوته جماعة، و ذلك لحكومة حديث لاتعاد على ادلة شروط الجماعة كحكومته على ادلة شروط اصل الصلوة ، ضرورة ان مفاد الحديث هو ان كل صلوة كانت واجدة للاجزاء والشرائط الركنية الخمسة وهى الركوع والسجود والطهور والقبة والوقت ، لاتعاد من جهة الاخلال سهوا بسائر اجزائها وشرائطها ، ومن المعلوم ان هذه الصلوة يصدق عليها انها واجدة لتلك الاجزاء والشرائط الركنية ، فيشملمها الحديث ومقتضى شموله لها اختصاص اعتبار هذا الشرط اعنى عدم الحائل بحال الذكر فاذا كان اعتباره مختصا بحال الذكر ، فتكون هذه الصلوة التي وقعت مع وجود الحائل صحيحة جماعة . وفيه ان ظاهر الحديث نفى الاعادة بالاخلال بغير الخمس من سائر الاجزاء والشرائط المعبرة فى اصل الصلوة ، فالشرائط المعبرة فى صحتها جماعة خارجة عن مدلول هذا الحديث الشريف ، هذا مع ان الحديث مختص بما اذا كان الجزء والشرط مما يوجب الاخلال به بطلان الصلوة و اعادتها لولا الحديث ، و من المعلوم ان الاخلال بشرائط الجماعة انما يوجب بطلان الجماعة لا بطلان الصلوة كي يوجب الاعادة، فاذا لم يكن شرائط الجماعة مشمولة للحديث فيكون الاخلال بها سهوا ايضا موجبا لبطلانها جماعة ، وحينئذ ان التفت الى ذلك فى الاثناء أو بعد الفراغ عن الصلوة مع عدم الاخلال بوظيفة المنفرد ، اتمها منفردا على الاول و صحت فرادى على الثانى ، وان التفت مع الاخلال بوظيفة المنفرد كما ترك القراءة اوزاد الركوع بقصد التبعية ،

بطلت صلوته راسا ، اما بطلانها فيما اذا زاد ركوعا فواضح ، و اما بطلانها فيما اذا ترك القراءة فلان تركه لها و انكان مستندا الى نسيانه لوجود الحائل واعتقاد كون صلوته جماعة ، لكن قد ذكرنا في بعض المباحث السابقة ان الاخلال بالقراءة اذا كان مستندا الى اعتقاد كون الصلوة جماعة لا يكون مشموولا لحديث لا تعاد ، و ذلك لانصرافه الى ما اذا كان الاخلال بها ناشئا من توهم عدم كونها في عهدته و ذمته ، اما لاعتقاد انه اتى بها او اعتقاد انه في الركعتين الاخيرتين اللتين لا تجب فيهما القراءة تعيينا ، فلايعم ما اذا اخل بها مع علمه بكونها في عهدته باعتقاد سقوطها عنه بقراءة الامام التي تكون بدلا عن قراءة الماموم ، كما يستفاد ذلك مما دل على ان الامام. ضامن لقراءة الماموم ، فانه يدل على ان القراءة جزء لصلوة الماموم و تكون عهدته مشغولة بها الا ان قراءة الامام بدل عن قرأته و مجزية عنها ، لا ان صلوة الماموم خالية عن القراءة وليست القراءة جزء لها ، و من هذا ذكرنا ان مقتضى القاعدة في باب الجماعة هو بطلان الصلوة بالاخلال بالقراءة بتوهم كونها جماعة ، وانما خرجنا هذه القاعدة فيما اذا كان بطلان الجماعة مستندا الى فقد الامام بعض الشروط واقعا ، كما اذا تبين كونه فاسقا اوغير ناو للصلوة ونحوهما ، لماورد من الحكم باجزاء صلوة المامومين فيما اذا تبين كون الامام يهوديا وفيما اذا دخل رجل في صلوة قوم و هو غير ناولها ثم احدث اما فاخذ بيد ذلك الرجل فقدمه عليهم ، ولا يعارضه ما ورد من الحكم ببطلان صلوة رجلين ادعى كل منهما المامومية للاخر حيث ان كلا منهما قدنوى الاقتداء بمن تبين انه غير امام ، و ذلك لاختصاص الاول موردا بما اذا تحقق صورة الامامية والمامومية ، فلا يدل على الصحة فيما اذا انكشف عدم الامامية والمامومية اصلا ولو صورة ، كما اذا اقتدى بمن تبين انه ماموم اوغائب عن محل الصلوة او حاضر في محلها لكنه غير مشغول بها ، كي يعارضه الثاني هذا.

المسئلة الثانية - المشهورانه يشترط في الجماعة ان لا يكون موقف الامام اعلى و ارفع من موقف المامومين دون العكس ، واستدلوا على الاصل مضافا الى دعوى الاجماع عليه بعدة روايات منها موثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام المتقدمة في

المسئلة الاولى فى حكم الحائل بين النساء والامام ، فان قوله عليه السلام فيها : نعم انكان الامام اسفل منهن ، يدل بمفهومد بعد معلومية اشتراك الرجال مع النساء فى هذا الحكم على عدم جواز الاقتداء للمامومين اذا لم يكن الامام اسفل ، وهذا كما ترى يعم باطلاقه صورة التساوى ايضا ، اذ يصدق معه ان الامام ليس باسفل ، وبعد تقييده بما دل على الجواز مع التساوى ايضا بل استحبابه، كرواية محمد بن عبد الله عن الرضا عليه السلام قال :

سئلته عن الامام يصلى فى موضع والذين خلفه يصلون فى موضع اسفل منه، او يصلى فى موضع والذين خلفه يصلون فى موضع ارفع منه . فقال عليه السلام:

يكون مكانهم مستويا. بصير الكلام بمنزلة ان يقال : نعم انكان الامام اسفل منهن او مساويا ، وذلك لما حقق فى محله من ان دلالة القضية الشرطية على المفهوم انماهى من جهة ظهور اداة الشرط فى كون مدخولها علة منحصرة للحكم ، فاذا دل دليل اخر على علية شئ اخر له ايضا ، فيستكشف منه ان المتكلم بالقضية الشرطية لم يكن بصدد بيان الانتفاء عند الانتفاء، بل كان فى مقام بيان مجرد الثبوت عند الثبوت ، وحينئذ فينتج الدليلان نتيجة العطف باو المقتضى لثبوت الحكم عند ثبوت احدى العلتين ، ومنها موثقة الاخرى عنه عليه السلام، ايضا قال :

سئلته عن الرجل يصلى بقوم وهم فى موضع اسفل من موضعه الذى يصلى فيه. فقال عليه السلام:

انكان الامام على شبه الدكان او على موضع ارفع من موضعهم لم تجز صلوتهم، وانكان ارفع منهم بقدر اصبع او اكثر او اقل فلا بأس اذا كان الارتفاع يبطن مسيل، فانكان ارضا مبسوطة وكان فى موضع منها ارتفاع فقام الامام فى الموضع المرتفع وقام من خلفه اسفل منه والارض مبسوطة الا انهم فى موضع منحدر فلا بأس. الخبر

ولا يخفى ان هذه الموثقة مختلفة بحسب النسخ بل متهافته متنا بحسب بعضها،

وذلك لان قوله عليه السّلام : فيها اذا كان الارتفاع بطن مسيل مروى فى الوسائل عن الشيوخ الثلاثة الكليني والصدوق والطوسى رضوان الله تعالى عليهم ، والمحكى عن بعض نسخ التهذيب للطوسى قده بقطع مسيل ، وعن بعض اخرى بقدر يسير و عن ثلاثة بقدر شبر ، والمحكى عن كتاب من لا يحضره الفقيه للصدوق ره بقطع سبيل ، فهذه الفقرة مع ما فيها من الاختلاف لا تخلو عن تشابه واجمال ، وكذا الشرطية التى ذكرها عليه السّلام قبل هذه الفقرة بقوله عليه السّلام : وان كان ارفع منهم بقدر اصبع ، وذلك لاحتمال ان تكون كلمة ان وصلية ، فتكون الرواية دالة على ان الارتفاع الدفعى مضر مطلقا ولو كان اقل من مقدار عرض اصبع ، واحتمال ان تكون شرطية مستقلة قد حذف جزائها و هو فلا بأس ! ، فتكون الرواية دالة على ان الارتفاع الدفعى مالم يبلغ الى حد ارتفاع الدكان لا يكون مضرا ، لكن الاحتمال الاول يبعده عدم امكان الالتزام به ، أن لازمه بطلان صلوة المأموم إذا كان الامام واقفا على سجادة ضخيمة مع انه مما لا يمكن الالتزام به ، هذا مضافا الى عدم ملائمة عطف او اكثر على قدر اصبع ، بعد فرض كونان وصلية مسوقة لبيان الفرد الخفى كما لا يخفى ، مع ان هذه الشرطية على مارواها فى الوسائل تكون بالفاء ، فاحتمال كونها شرطية مستقلة محذوفة الجزاء اقوى ، كما ان الاقوى كون قوله عليه السّلام : اذا كان الارتفاع بطن مسيل مربوطا بسابقه ، والمرادح ان تحديد الارتفاع الغير المضرب بما اذا كان بمقدار اصبع او اكثر اواقل ، انما هو اذا كان الارتفاع بطن مسيل ، حيث ان الارتفاع الواقع ببطنه يكون غالبا دفعا ، واما اذا كان الارتفاع تدريجيا كما اذا كانت الارض منحدره ، فلا يضر اصلا ولو كان اكثر من هذا المقدار اذا احتمال كونه شرطية مستقلة جزائها ما بعدها ، يبعده انه لو كان كك لكان المناسب ذكره مع العاطف بان يقول عليه السّلام : واذا كان الارتفاع كما لا يخفى ، هذا مضافا الى عدم استقامته ح من حيث المعنى الاعلى بعض النسخ المحكية عن التهذيب كقدر

يسير وقدر شبر كما لا يخفى، و يظهر من صاحب الجواهر قده ان التنقيح روى الشرطية الثانية هكذا، ولو كان ارفع منهم بقدر اصبع الى شبر او كان ارضا مبسوطة اوفى موضع فيه ارتفاع وكان الامام في المرتفع الا انهم في موضع منحدر فلا بأس، ولا يخفى انه بناء على كون الرواية هكذا لاتهافت فيها اصلا، اذح يكون قوله عليه السلام فلا بأس، جوابا عن جميع ما وقع بعد كلمة لو الشرطية، ولا اشكال في دلالتها على ان الارتفاع الدفعي والتسليمي اذا كان بمقدار الشبر فلا يكون مضرا، وان كان ازيد هذا المقدار فلم تجز صلوتهم، واما الارتفاع التدريجي الانحداري فلا يكون مضرا ولو كان ازيد من هذا المقدار، لكن لم نجد في سائر النسخ المتكفلة لنقل الموثقة روايتها بهذا المتن، ويحتمل قويا انه قده نقلها بالمعنى بمقتضى ما فهمه منها، وح فيشكل الاعتماد على النسخة المنقولة عنه، واما بناء على النسخة التي رواها في الوسائل عن الشيوخ الثلاثة، فان قلنا بظهورها ولو بمعونة ما ذكرناه من القرائن في الاحتمال الثاني، اعنى كون كلمة ان في قوله عليه السلام: وان كان ارفع منهم بقدر اصبع... الخ، شرطية مستقلة حذف جزائها وهو فلا بأس، فلا اشكال في ان مقتضاها ايضا هوان الارتفاع الدفع الى مقدار الشبر غير مضر، وذلك لان المنساق من قوله عليه السلام: وان كان ارفع منهم بقدر اصبع او اكثر او اتل، ارادة التقدير بما يقرب من اصبع غايته الى الشبر لا ازيد، والا لكان المتعين عادة التقدير بشبر وما يقرب منه، واما ان قلنا باجمال الموثقة وعدم ظهورها في الاحتمال الثاني، فلا يستفاد منها الامناعية العلوية الجملة، وذلك لان من اول الموثقة الى قوله عليه السلام: لم تجز صلوتهم، لا اختلاف فيه لانه مروى كك في جميع النسخ، واما ان اى مقدار منه يكون مغفرا فلا دلالة لها عليه اصلا و توهم انه كما يستفاد من قوله عليه السلام في اول الموثقة: ان كان الامام على شبه دكان او على موضع ارفع من موضعهم لم تجز صلوتهم، مانعية العلوا اذا كان بمقدار علو الدكان، كذلك يستفاد من مفهومه اغتفار ما كان من العلوا اقل من ذلك المقدار، مدفوع اولا بانه لم يعلم كون المراد من شبه الدكان هي الشبابة من حيث المقدار، لاحتمال كونه الشبابة من حيث كون

العلو دفعيا، وثانيا ان هذا الكلام حيث يكون محفوفا بما يصلح للقربنية فلا ينعقد له ظهور في المفهوم، ضرورة ان الشرطية التي بعد هذا الكلام وهي قوله عليه السّلام : وان كان ارفع منهم بقدر اصبع ، لو كانت وصلية دالة على ان الارتفاع الدفعي مضر مطلقا، لكانت مانعة عن انعقاد الظهور لهذا الكلام في المفهوم قطعا كما لا يخفى فمع تردها بين كونها وصلية او شرطية ، يتردد هذا الكلام بين كونه مسوقا لاجل المفهوم اولا ، و معه لادلالة له على ان اى مقدار من البعد يكون مغتفرا اصلا ، و حينئذ فبناء على ما ذكرنا من عدم تمامية اطلاقات ادلة الجماعة ، يكون مقتضى قاعدة الاشتغال هو الحكم بمانعية اقل ما يتصور من العلو فتدبر جيدا! وتوهم انه يكفي ح فى الحكم بما نعيته قوله عليه السّلام فى موثقة عمار المتقدمة : نعم ان كان الامام اسفل منهن، حيث انه يدل بمفهومه على عدم جواز الاقتداء اذا لم يكن الامام اسفل سواء كان مساويا ، او اعلى خرج منه صورة ما كان مساويا بمادل على الجواز مع التساوي ، وبقي صورة علوه مطلقا تحته ، و معه لاحتاج الى قاعدة الاشتغال بل لا مجال لها مدفوع بان مفهوم تلك الموثقة انما يدل على ما نعية ما يعد فى العرف علوا ، و اما دونه فهى قاصرة عن شموله ، فلا بد فيه من الرجوع الى قاعدة الاشتغال ، اللهم الا ان يتمسك لاغتفار غير المتيقن ارادته فى الموثقتين من الارتفاع ، باطلاق قوله عليه السّلام فى صحيحة زرارة والفضيل المتقدمة وليس الاجتماع بمفروض فى الصلوات كلها ولكنه سنة ، بتقريب انه عليه السّلام بصدد بيان ان كلما صدق عليه الاجتماع فهو سنة ، وعليه فكلمنا شككنا فى اعتبار شئ فى الجماعة زائدا على القدر المتيقن الذى دل الدليل على اعتباره منه فيها لاجمال ذلك الدليل مع صدق الاجتماع عرفا بدون تلك الزيادة ، ندفعه باطلاق هذه الصحيحة فتدبر! هذا تمام الكلام فى حكم الاصل.

واما حكم العكس اعنى جواز كون موقف المأموم ارفع من موقف الامام ، فيدل عليه مضافا الى عدم الخلاف فيه بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه جملة من الاخبار : منها قوله عليه السّلام فى ذيل موثقة عمار المتقدمة :

ان كان رجل فوق بيت او غير ذلك، دكانا كان او غيره، وكان الامام يصلى على الارض اسفل منه، جاز للرجل ان يصلى خلفه ويقتدى بصلوته وان كان

ارفع منه بشيء كثير، وظاهره وان كان اغتفار العلو مطلقا ولو كان مفترطاً بان كان المأموم على المنارة ونحوها، لكن يجب تقييده بما اذا لم يؤد الى العلو المفترط المضرب بصدق الاجتماع المعتبر في مفهوم الجماعة قطعاً، ولعل هذا مرجع ما حكى عن السرائر من التقييد بان لا ينتهي الى حد لا يمكنه الاقتداء، ومنها قوله عليه السلام في موثقته الاخرى المتقدمة في حكم الحائل بين النساء والامام: نعم ان كان الامام اسفل منهن، ومنها خبر علي بن جعفر عليه السلام في كتابه عن اخيه موسى عليه السلام قال:

سئلته عن الرجل هل يحل له ان يصلى خلف الامام فوق دكان؟

قال عليه السلام:

اذا كان مع القوم في الصف فلا بأس، ولعل التقييد بقوله عليه السلام: اذا كان مع القوم للتحرز عن كراهة الانفراد بالصف، او للاحتراز عما اذا كان بعيداً عنهم، ولا يعارض هذه الروايات ما تقدم من رواية محمد بن عبد الله عن الرضا صلوات الله وسلامه عليه، قال:

سئلته عن الامام يصلى في موضع والذين خلفه يصلون في موضع اسفل منه، او يصلى في موضع والذين خلفه يصلون في موضع ارفع منه.

فقال عليه السلام:

يكون مكانهم مستويا، وذلك المزوم حمل هذه الرواية على استحباب التساوي وافضليته جمعا كما مر.

بقي هنا فروع اولال: هل يتوقف تحقق الارتباط المعتبر بين الامام والمؤمنين وبين الصفوف وبين اجزاء صف واحد، على ان يدخل في الصلوة اولاً من يتصل بالامام ثم يدخل فيها من يتصل بمن يتصل به وهكذا، فلا يجوز للبعيد عن الامام ان يحرم للصلوة الا بعد تحريم من يرتفع بواسطته البعد عن الامام او عمن يتصل به، ام لا بل يكفي في ذلك مجرد كون المأموم الذي يعتبر الاتصال به مستعداً وتهيئاً للدخول في الصلوة، وجهان: قد يقال بالاول لان من يعتبر الاتصال به لا يكون قبل دخوله في الصلوة مأموماً بل اجنبياً، فيكون فصله مضراً بصحة صلوة من يتصل به، اما من جهة وجود الحائل والبعد ان كانت الوسائط بينه وبين الامام كثيرة، واما

من جهة الحائل فقط ان كانت الوساطة بينه وبين الامام واحدة، ولكن الأقوى هو الثاني، ويدل على ذلك مضافا الى المنع عن صدق الحائل والبعد بين اللاحق والسابق وان لم يكن السابق بعد متلبسا بالصلوة، ومضافا الى السيرة القطعية في الجماعات المطولة المنعقدة في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم، التي كانت بالغة الى ستين الف من المأمومين بلازيد، فانه لو كان الترتيب بين دخول المأموم القريب بالامام ودخول المأموم البعيد عنه معتبرا في تحقق الارتباط، لكان من المستحيل عادة ادراك كلهم الامام في الركعة الأولى بل في الثانية والثالثة والرابعة ايضا، سيما بعد ماجرت عليه عادة الناس من التصور التفصيلي في مقام النية وافتتاح الصلوة كما لا يخفى، ما حكاه في الوسائل عن مجالس الصدوق باسناده عن ابي سعيد الخدري قال :

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم :

الا ادلكم على شيء يكفر الله به الخطايا ويزيد في الحسنات ؟

قيل : بلى يا رسول الله .

قال صلى الله عليه وآله وسلم :

اسبغ الوضوء على المكاره وكثرة الخطا الى هذه المساجد وانتظار الصلوة بعد الصلوة الى ان قال صلى الله عليه وآله وسلم : ان خير الصفوف صف الرجال المقدم وشرها المؤخر . الى ان قال صلى الله عليه وآله وسلم : انما جعل الامام اماما ليؤتم به ، فاذا كبر فكبروا و اذا قرء فانصتوا فاذا ركع فاركعوا و اذا سجد فاسجدوا ، فان قوله صلى الله عليه وآله وسلم : فاذا كبر فكبروا ، وان كان بقرينة ذكره في عداد المستحبات ، ظاهرا في استحباب المسارعة في متابعة الامام في التكبير على كل من المأمومين مطلقا كبر غيره ام لا ، فلا دلالة له على اعتبار تاخر تكبيرة المأموم عن تكبيرة الامام ، الا ان دلالة على كون تكبيرة المأموم البعيد عقيب تكبيرة الامام من غير انتظاره التكبيرة من يتحقق بواسطته الارتباط له بالامام مجزية واضحة ، وهذا يكشف عن ان الرابط المعتبر بين الامام والمأموم البعيدا عم ممن كان داخلا في الصلوة او مستعدا متهيأ للدخول فيها ، و ان ابنت عن دلالة النبوى على ذلك ، بدعوى عدم كونه الا في مقام بيان عدم جواز التقدم على الامام في التكبير والافتتاح ، واما لزوم متابعتها او

استحبابها في التكبير مطلقا ومن دون انتظار، فليس النبوي بصدد بيانه كي يستكشف منه ان مجرد تهيوء الماموم القريب للتحريم يكفي في تحقق الارتباط بين الامام والماموم البعيد، فنقول : يكفي في الاستدلال على كفاية مجرد ذلك في تحقق الارتباط ما اشرنا اليه من السيرة القطعية ، مضافا الى ما ذكرناه في مقام تاسيس الاصل ، من انه اذا كان الشك في اعتبار قيد في الجماعة شكابدويا غير ناش عن اجمال الدليل فيمكن رفعه بالاطلاق المقامي ، و ذلك لان ما يحتمل دخله في صحة الجماعة التي تكون محلا لابتلاء جميع المكلفين في كل يوم خمس او ثلاثة مرات، اذا كان مما يغفل عنه عامة المكلفين غالبا ، لكان على الشارع بيانه و نصب دلالة على دخله فيها ، ولو بينه لنقل لنا لتفور الدواعى الى نقله ، فحيث لا عين ولا اثر من اعتبار صدور التكبير من المامومين مرتبا في صحة الجماعة فيما بأيدينا من الاخبار ، يكشف كشفا قطعيا عن عدم اعتباره في صحتها .

الفرع الثاني : ظاهر صحيحة زرارة المتقدمة مانعية البعد والحائل ابتداء واستدامة ، و مقتضى ذلك بطلان القدوة بمجرد حدوث احدهما في اثناء الصلوة ، كما اذا انتهت و تمت صلوة الصف المتقدم لكونهم مسافرين و جلسوا مكانهم او تفرقوا ، فانه يحدث الحائل بجلوسهم والبعد بتفرقهم ، من غير فرق في ذلك اي البطلان بين مالوزال المانع بعد ذلك اولا ، لانه اذا صار الماموم منفردا فرجوعه إلى المامومية يحتاج الى دليل . و يمكن ان يقال بالتفصيل بين ما اذا زال المانع بسرعة ، كما اذا قام اهل الصف المتقدم بعد اتمام صلوتهم بلافضل و دخلوا مع الامام في صلوتهم الأخرى ، او صاروا متفرقين بعد الاتمام بلافضل و انتقل اهل الصف المتأخر كك الى مكانهم، وبين ما اذا لم يزل بسرعة فيحكم ببقاء قدوتهم على الاول و ببطلانها على الثاني ، لا لاستكشاف ذلك مما دل على جواز الاقتداء بالامام من البعيد عند خوف عدم ادراكه في الركوع والالتحاق بالصف تدريجا، او مما دل على جواز تقديم المامومين واحدا منهم والاقتداء به عند بطلان صلوة الامام او انتهائها كما لو كان مسافرا كي يورد بالفرق بين ما نحن فيه و بين الموردین بورود النص فيهما دون ما

نحن فيه، و استكشاف ذلك من النص الوارد فيهما ان كان لاجل اتحاد المناط فدعواه قطعاً ممنوعة جداً وظناً قياس لا نقول به. بل لمنع صدق التباعد والحيلولة عرفاً مع الزوال بسرعة فتدبر! مضافاً الى امكان المنع عن شمول ادلة مانعية البعد لما اذا تفرق الصف المتقدم بعد الاتمام فوراً وانتقل الصف المتأخر كك الى مكانهم، وذلك لان ادلة مانعية البعد انما تدل على ما نعيته فيما اذا كان بين مسجد الصف المتأخر وموقف الصف المتقدم، ومن المعلوم ان قبل تفرق الصف المتقدم وانتقال المتأخر الى محلهم لم يكن هناك بعد مبطل بينهما، وفي حال تفرق الصف المتقدم وانتقال المتأخر الى محلهم لا يكون للمتقدم موقف ولا للمتأخر مسجد كي يكون البعد بينهما مضراً بالقدوة، فتدبر جيداً! فان المسئلة بعد لا تخلو عن اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط باتمام الصلوة فرادى. ثم لو شككنا في صدق الحيلولة والتباعد مع الزوال كك، فليس هناك اصل موضوعي يحرز به صحة القدوة، ان لامج--ال لاستصحاب عدمهما الثابت في ابتداء الصلوة بعد كون الشبهة فيهما مفهومية، كما لا مجال لاستصحاب بقاء القدوة ايضاً بعد ما عرفت من اجمال ادلة الجماعة، اذ الشك في بقائها ح يكون من جهة الشبهة المفهومية كما لا يخفى، واما الاصل الحكمي اى البرائة فتكون مضافاً الى عدم المجال لها في مثل المقام الذى يكون الشك فيه في مرحلة السقوط محكومة باطلاق ادلة القراءة كما مريانه فتدبر جيداً!

الفرع الثالث: بناء على المختار من كراهة تقدم المرئة على الرجل ومحاذاتها له في حال الصلوة سواء كانت فرادى او جماعة، وارتفاع الكراهة بوجود حائل بينهما او مسافة عشرة اذرع، لو حال بين الصفتين من الرجال صف من النساء، فهل يكون مضراً بصحة صلوة من خلفهن من صف الرجال ووقوعها جماعة ام لا وجهان، قد يقال بالثانى من جهة ان ادلة اعتبار عدم الحائل والبعد بين الامام والمأمومين وبين المأمومين بعضهم مع بعض كصحيحة زرارة المتقدمة وغيرها، لوسلمنا اختصاصها مورداً بالرجال، لكن يستفاد منها انه يعتبر في تحقق الجماعة نحو ارتباط بين المأمومين وبين امامهم اما بلا واسطة او بواسطة من يرتبط به من المأمومين، وح

فلا فرق في ذلك بين كون الرابط رجلا او امرئة بعد ما ثبت من شرعية الجماعة في حق النساء ايضا، ولا ينافي ذلك ما في ذيل صحيحة زرارة من قوله :

قلت : فان جاء انسان يريد ان يصلى كيف يصنع ، وهي الى جانب الرجل؟

قال عليه السلام :

يدخل بينها وبين الرجل و تنحدر هي شيئا.

وذلك لاحتمال كون السؤال بقوله : فان جاء انسان... الخ، مبينا على ما ارتكز في ذهنه من كراهة تقدم المرئة على الرجل ومحاذاتها له في حال الصلوة ، وح فلا يكون لقوله عليه السلام في مقام الجواب: يدخل بينها وبين الرجل وينحدر هي شيئا دلالة على مانعية تقدم المرئة على الرجل عن صحة صلوته جماعة اصلا ، مع انه لو سلمنا دلالة على ما نعية تقدمها على الرجل عن صحة صلوته جماعة، فيكون دليلا على ان تقدم المرئة مانع ايضا عن صحة الجماعة ، وهذا لارتبط له بما هو محل البحث انه هل يكون حيولة المرئة بين الرجال مضرا بالارتباط المعتبر بينهم وبين الامام ام لا، ضرورة ان تقدمها يجتمع مع عدم الحيولة والتباعد بينهم وبين الامام، فيما اذا كانت واقفة عن يمين الامام او يساره ، فانه لو وقف الرجل ح خلف الامام لا يكون بينه وبين الامام حائل ولا بعد اصلا، فلو كان تقدمها مانعا فيكون مانعا اخر في قبال ما نعية الحائل والبعد، وقد يقال بالاول من جهة المنع عن استفادة عدم الفرق في الرابط بين كونه رجلا او امرئة من ادلة اعتبار عدم الحائل والبعد في صحة الجماعة، بعد ما علم من الفرق بينهما في مضرية الحائل بالارتباط فيما كان الماموم رجلا و عدم مضريته به فيما كان امرئة فتدبر! و حفلا دافع لاحتمال كون حيولة النساء بين الصفين من الرجال مانعا عن صحة صلوة الصف اللاحق جماعة، ومع هذا الاحتمال فمقتضى الاصل في المقام على ما اختاره الاستاد دام ظله هو الاشتغال لا البرائة وان قلنا بها في الشك بين الاقل والاكثر الارتباطيين، وذلك لما عرفت من ان الشك هنا في مرحلة السقوط وكفاية قراءة الامام عن قراءة الماموم ، و سقوط اعادة الصلوة بزيادة الركن بقصد تبعية الامام ، و سقوط احكام الشكوك في الركعات مع حفظ الامام، لافي مرحلة ثبوت التكليف كى يرجع الى البرائة فتدبر جيدا!

الفرع الرابع: لاشبهة فى انه لا يجوز ان تؤم المرأة الرجال ، وانما وقع الاشكال والخلاف فى جواز امامتها للنساء ، حيث ذهب المشهور الى الجواز خلافا لجماعة ، ومنشاء الخلاف اختلاف الاخبار الواردة فى المسئلة ، حيث دل بعضها على الجواز مطلقا كانت الصلوة مكتوبة او نافلة ، كموثقة سماعة قال:

سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن المرأة تؤم النساء؟

قال عليه السلام : لا بأس .

و موثقة ابن بكير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام، انه سئله عن المرأة تؤم النساء ؟

قال عليه السلام:

نعم، تقوم وسطا بينهن ولا تتقدمين .

و دل بعضها على الجواز فى المكتوبة، كخبر الحسن بن زياد الصيقل قال: سئل ابو عبد الله عليه السلام : كيف تصلى النساء على الجنائز ، اذا لم يكن معهن رجل؟

قال عليه السلام:

يقمن جميعا فى صف واحد ولا تتقدمهن امرئة.

قيل : ففى صلوة المكتوبة انوم بعضهن بعضا؟

قال عليه السلام : نعم .

ودل بعضها على الجواز فى النافلة والمنع فى المكتوبة كصحيفة هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام:

سئل عن المرأة هل تؤم النساء؟

قال عليه السلام:

تؤمهن فى النافلة واما فى المكتوبة فلا ، ولا تتقدمهن ولكن تقوم وسطهن .

وصحيفة سليمان بن خالد قال :

سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن المرأة تؤم النساء ؟

فقال عليه السلام:

إذا كن جميعاً امتهن في النافلة، فاما المكتوبة فلا ولا تتقدمهن ولكن تقوم وسطا منهن.

ورواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال :

تؤم المرأة النساء في الصلوة و تقوم وسطا منهن ويقمن عن يمينها و شمالها، تؤمهن في النافلة ولا تؤمهن في المكتوبة.

ودل بعضها على الجواز في صلوة الميت و على المنع في غيرها، كصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال :

قلت له : المرأة تؤم النساء ؟

قال عليه السلام:

لا، الا على الميت اذا لم يكن احد اولى منها، تقوم وسطرن معهن في الصف فتكبر ويكبرن.

وقد جمع في الحدائق بين الاخبار المفصلة بين النافلة والمكتوبة وبين الاخبار الدالة على الجواز مطلقا اوفى خصوص المكتوبة، بجعل لفظي النافلة والمكتوبة في الاخبار المفصلة وصفا للجماعة لا للصلوة، حيث قال ره: ما حاصله ان المراد من النافلة والمكتوبة اللتين دلت هذه الاخبار على التفصيل بينهما في الجواز والمنع، هو الجماعة المستحبة كما في الصلوات اليومية لاستحباب الجماعة فيها والجماعة الواجبة كما في الجمعة والعيدان فانه لا يجوز امامة المرأة فيها اتفاقا نصا و فتوى، وهذا الحمل و انكان فيحد نفسه حسنا، لكنه كما ترى بعيد عن ظاهر هذه الاخبار في الغاية ضرورة ظهور لفظي النافلة والمكتوبة الواقعين فيها في كونهما وصفا للصلوة بحيث لا يفهم منهما الا الصلوة النافلة والصلوة المكتوبة، فالاولى في مقام الجمع، ان يقال ان الاخبار المفصلة بين المكتوبة والنافلة معارضة بطائفتين من الاخبار، الاولى ما دل على الجواز في خصوص المكتوبة، الثانية ما مر في اول مبحث الجماعة من الاخبار المانعة عن الجماعة في النافلة مطلقا في حق الرجال والنساء، ومقتضى الجمع العرفي بين الفقرة الثانية من الاخبار المفصلة الدالة على المنع في المكتوبة، وبين ن الطائفة الاولى الدالة على الجواز في خصوصها، هو حمل المنع عن المكتوبة في الاخبار

المفصلة على الكراهة بقرينة صراحة الطائفة الاولى في الترخيص فيها، ومقتضى هذا الحمل كون هذه الفقرة من الاخبار المفصلة في مقام بيان كراهة امامة المرثية في المكتوبة، بعد الفراغ عن اصل شرعيتها، ضرورة انه لا معنى لكراهة الجماعة الا فيما كان اصل الجماعة مشروعة، وح يتعين حمل الفقرة الاولى منها على بيان عدم كراهة امامتها في النوافل المفروغ عن شرعية الجماعة فيها، ولا يلزم من حملها ذلك الحمل على الفرد النادر مطلقاً، سواء قلنا بان مقتضى الجمع بين الاخبار المتقدمة في البحث عن شرعية الجماعة في النوافل بالاصل، هو عدم شرعيتها الا في صلوة الاستسقاء، او قلنا بان مقتضى الجمع بينها هو شرعيتها الا في خصوص نوافل شهر رمضان التي ابدع الثاني الجماعة فيها وقال بدعة ونعم بدعة، اما على الثاني فواضح، واما على الاول فلما عرفت من ان الفقرة الاولى بناء عليها الحمل، انما تكون بصدد بيان عدم كراهة الامامة للمرثية في النافلة المفروغ عن اصل شرعية الجماعة فيها لا بصدد بيان اصل شرعية الجماعة للنساء في النوافل، كي يكون حملها على خصوص صلوة الاستسقاء حملاً لها على الفرد النادر كما لا يخفى، فتحصل مما ذكرنا ان مقتضى الجمع العرفي بين الاخبار المفصلة بين النافلة والمكتوبة وبين الاخبار الصريحة في الجواز في المكتوبة، هو حمل المفصلة على التفصيل بين المكتوبة والنافلة بالكراهة بمعنى اقلية الثواب في المكتوبة وبعدها في النافلة المفروغ عن شرعية الجماعة فيها، ولا محذور في هذا الجمع اصلاً بعد ما عرفت من كونه مقتضى الجمع العرفي عند تعارض النص والظاهر حيث ان النهي في المفصلة عن امامتها في المكتوبة نص في مطلق المنع و ظاهر في خصوص المنع التحريمي، وقوله نعم، في الطائفة الاولى الدالة على جواز امامتها في المكتوبة، نص في نفي التحريم و ظاهر في نفي مطلق المنع، ومقتضى الجمع بينهما برفع اليد عن ظاهر كل منهما بنص الاخر هو الحمل على الكراهة، وتوهم ان الحمل على الكراهة بمعنى اقلية الثواب في المقام يلزم عدم استحباب اصل الجماعة، اذ لا معنى لكون كل من فعل الجماعة وتركها مطلوباً، مدفوع اولاً بما ذكرناه في الاصول من انه يمكن ان

يكون فعل شئ مطلوباً ويكون تركه أيضاً مطلوباً، لكن لا بذاته بل لانطباق امر وجودى مطلوب على تركه، كما في صوم يوم عاشورى، فان فعله مطلوب في ذاته وتركه أيضاً مطلوب لكن لا بذاته، بل بملاحظة انطباق عنوان المخالفة مع بني امية عليهم اللعنة حيث صاموا في هذا اليوم تبركاً به عليه، وثانياً ان المراد من اقلية الثواب ليس اقلية ثواب الفعل من الترك كى يلزم كون كل من الفعل والترك مطلوباً، بل المراد اقلية ثواب فعل هذه الجماعة من الجماعة مع الرجال فتدبر! واما حمل الفقرة الاولى من الاخبار المفصلة الدالة على الجواز في النافلة على التقية، بقرينة ما ذكرنا من ابداع الثاني لعنة الله عليه الجماعة في نوافل شهر رمضان، فبعيد في الغاية كحملها على مجرد المتابعة من دون قصد الاقتداء كما لا يخفى.

الفرع الخامس: مقتضى ما مر من اعتبار عدم الحيلولة بين الامام والمأمومين وبين المأمومين بعضهم مع بعض، هو انه اذا علم الصف اللاحق ببطلان صلوة الصف السابق لا يجوز لهم الاقتداء خلفهم، لان الصف السابق مع بطلان صلوتهم يكون حائلاً بين اللاحق والامام فيقطع بهم الارتباط بالامام المعتبر في صحة الاقتداء من غير فرق في ذلك بين ما اذا قطع اللاحق بعدم معذورية السابق في هذه الصلوة، و بين ما اذا احتمل في حقهم المعذورية، كما اذا كان الصف السابق لابسين للمشكوك انه من اجزاء الماكول معتقداً بصحة الصلوة فيه تقليداً او اجتهاداً، واعتقد اللاحق فسادها فيه كك، اما عدم جواز الاقتداء في صورة القطع بعدم المعذورية، فواضح واما في صورة احتمال المعذورية في حقهم، فلان صحة القدوة خلفهم حمينية على اجزاء الامر الظاهري، بمعنى كون العمل الماتى به على مقتضاه صحيحاً لا يجب على الاتى به الاعادة والقضاء وان انكشف مخالفته للامر الواقعي، وقد حقتنا في الاصول ان مقتضى اصول المخطئة عدم الاجزاء في الاوامر الظاهرية ووجوب اعادة العمل الماتى به على طبقها عند انكشاف الخلاف، وهذا بخلاف مالوشك اللاحق في بطلان صلوة السابق، فان اصالة الصحة في صلوتهم كافية في صحة اقتداء اللاحق وان انكشف كون صلوتهم فاسدة، لا لاجل كون الامر الظاهري مفيد الاجزاء، بل لان

المدار في باب شرائط الجماعة مطلقا ولو كانت راجعة الى المامومين بعضهم مع بعض على الاحراز لاعلى الواقع ، و بعبارة اخرى للاحراز في هذا الباب موضوعية ، وليس

معتبرا من باب الطريقية المحضنة كي يكون له كشف خلاف هذا و تبصر !

ومما ذكرنا يظهر حكم الفصل بالصبي المميز بناء على ماهو الظاهر من شرعية عبادته، فانه مع العلم ببطلان صلوته يضر فصله مطلقا، ومع الشك لا يضر كما مر تفصيله انفا، وتوهم ان مبنى حجية اصالة الصحة هو ظهور حال المسلم في عدم اقدامه على العمل الفاسد سيما في مقام تفريغ ذمته عما اشتغلت به ، و من المعلوم ان الصبي المميز مع علمه بانه مالم بانه مالم يبلغ يكون التكليف مرفوعا عنه ، لا يكون ظهور لحاله في عدم اقدام على العمل الفاسد كما لا يخفى، مدفوع بانا لوسلمنا كون الصحة من مقتضيات ظهور حال المسلم ، لكن عمدة الدليل على اعتبارها هو الاجماع ، و لم يعلم ان اعتبارها عند المجمعين كان لاجل كشفها عن الصحة ، وقد حققنا في محله انه لا يكفي مجرد كون شئ واجد الجهة الكشف في كونه امارة مالم يعلم كون اعتباره من جهة كشفه.

الفرع السادس: ان المتعرضين لحكم الجماعة باستدارة صف المامومين حول الكعبة المعظمة اختلفوا في جوازها، فتمسك المجوزون بتحقيق السيرة عليها في جميع الاعصار و اورد عليهم المانعون بان حجية هذه السيرة ممنوعة، لعدم تحققها في زمان النبي الله صلى الله عليه وآله و سلم. ولا من اصحاب الائمة عليهم السلام، كي تكون كاشفة عن رضاهم عليهم السلام ، و مقتضى كون الجماعة وظيفة توقيفية و خلو ادلتها عما يدل على شرعيتها باى نحو حصلت ، وجوب الاقتصار فيها على القدر المتيقن منها ، و هو ما اذا كان المامومون متاخرين عن الامام او غير متقدمين عليه ، و من المعلوم ان المامومين المصطفين حول الكعبة يصدق عليهم انهم متقدمون على الامام بالنسبة الى الجهة التي توجه اليها ، و ان صدق على الامام ايضا انه متقدم عليهم بالنسبة الى الجهة التي توجهوا اليها ، فاذا صدق تقدم المامومين على الامام كانت قدوتهم باطلة للاجماع على بطلانها بتقدم الماموم ، وفيه اولا ان الظاهر تحقق هذه السيرة واستقرارها في زمن

الائمة صلوات الله عليهم، وكشف عدم انكارهم عليهم السلام، اياها كما شددوا النكير على سائر البدع، عن صحة هذه الجماعة وكونها مرضية عندهم عليهم السلام، وثانيا انه لا احتياج فى الحكم بالجواز الى الاستدلال بالاجماع والسيره، بعد كون جوازها مقتضى القاعدة، لاستجماع هذا الصف المستدير جميع الشرائط الاربعه المعترفه فى الجماعة، اما استجماعه لعدم الحائل والبعد، فواضح بعد ما عرفت من ان المختار كما ذهب اليه المشهور، هو انه يكفى فى الاتصال بالامام و مشاهدته المعترفين فى صحة الجماعة، الاتصال بمن يتصل به ولو بوسائط ومشاهدة من يشاهده ولو من جانبه، ولا يعتبر الاتصال به بلا واسطة ولا مشاهدة نفسه ولا مشاهدة من يشاهده من القدام، و من المعلوم ان المامومين المصطفين حول الكعبة بين متصل بالامام او بمن يتصل به وبين مشاهد للامام اولمن يشاهده، و اما استجماعه لعدم علو مكان الامام فلاستواء ارض مسجد الحرام، واما استجماعه لعدم تقدم المأمومين على الامام، فلان المراد من التقدم الذى يعتبر عدمه بالنسبة الى المامومين، هو التقدم الى جهة الكعبة، و من المعلوم ان الصف المستدير حول الكعبة، اذا كانت نسبتهم فى القرب والبعد الى بناء الكعبة نسبة واحدة، لا يكون احدهم متقدما على الاخر فتدبر وح لو تقدم الامام عليهم بحسب الدائره يكون متقدما عليهم لا قريته منهم الى الكعبة، و توهم ان الظاهر من التقدم الذى دلت الادلة على اشتراط عدمه بالنسبة الى المامومين، هو التقدم العرفى الذى يكون ملحوظا الى جهة من الجهات المنتهية الى محدد الجهات وقد عرفت ان الامام والماموم المتقابلين يصدق على كل واحد منهما انه متقدم على صاحبه بالنسبة الى الجهة التى توجه صاحبه اليها، مدفوع بان المراد من التقدم الذى يعتبر عدمه بالنسبة الى المامومين، هو التقدم الذى يكون منافيا لعنوان المامومية والتبعية، و من المعلوم ان مجرد كون الماموم قدام الامام، مع كونه مواجها له تابع له فى الحركات والسكنات، لا ينافى ذلك العنوان بل لا يطلق عليه التقدم عرفا كما لا يخفى، وانما يطلق عليه التقدم و يكون منافيا لعنوان التبعية لو كان قدام الامام والامام خلفه، فتدبر جيدا!

في احكام الجماعة ، وتوضيح البحث عنها في طي امور :

الاول - لا اشكال في سقوط القراءة عن الماموم في الجملة، كما يدل عليه ما عن الصادق عليه السلام في جواب السؤال عن القراءة خلف الامام من قوله عليه السلام: لا ان الامام ضامن ، وانما وقع الاشكال والخلاف في مقامين : الأول في محل سقوطها وانه هل هو خصوص اولتي الجهرية او الاعم منهما ومن اولتي الاخفائية والاخيرتين مطلقا ، الثاني في ان سقوطها هل هو على وجه العزيمة او الرخصة ، و منشأ الخلاف اختلاف الاخبار ، حيث ان منها ما دل على سقوطها مطلقا كانت الصلوة جهرية او اخفائية، كان الامام مرضيا او غير مرضى ، كخبر الحسين بن كثير عن ابي عبد الله عليه السلام، انه سئل رجل عن القراءة خلف الامام.

فقال عليه السلام :

لا ان الامام ضامن للقراءة وليس يضمن الامام صلوة الذين هم من خلفه انما يضمن القراءة.

ومنها ما دل على سقوطها مطلقا فيما اذا كان الامام مرضيا كخبر زرارة و محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام، انه قال كان امير المؤمنين عليه السلام يقول :

من قرأ خلف امام ياتم به فمات ، بعث على غير الفطرة.

ومنها ما دل على سقوطها خلف الامام المرضى في الصلوة الاخفائية مطلقا وفي الجهرية فيما سمع قراءة الامام دون ما اذا لم يسمع كخبر الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال :

إذا صليت خلف امام تاتم به، فلا تقرأ خلفه سمعت قرائته اولم تسمع الا ان تكون صلوة يجهر فيها بالقراءة ولم تسمع فاقراء.

ومنها ما دل على سقوطها خلف الامام المرضى فى الجهرية فيما سمع فراءة الامام ولو الهمهمة اى مجرد الصوت من غير تمييز بين الكلمات، كخبر القتيبة عن اليعبد الله عليه السلام، قال :

إذا كنت خلف امام ترضى به فى صلوة يجهر فيها بالقراءة فلم تسمع قرائته، فاقرا، انت لنفسك و ان كنت تسمع الهمهمة فلا تقرأ.

وخبر عبيد بن زرارة عنه عليه السلام:

ان سمع الهمهمة فلا يقرأ .

و خبر سماعه قال :

سئلته عن الرجل يؤم الناس فيسمعون صوته ولا يفقهون ما يقول .

فقال :

إذا سمع صوته فهو يجزيه و اذا لم يسمع صوته قرأ لنفسه. و يستفاد من هذه الطائفة ان المراد مما ورد في غير واحد من الاخبار من اعتبار سماع قراءة الامام ما يعم سماع هممته.

ومنها ما دل على سقوطها مطلقا فيما كانت الصلوة جهرية ، كخبر زرارة عن ابي جعفر عليه السلام انه قال :

و ان كنت خلف امام فلا تقرأ أن شيئاً فى الاولتين وانصت لقرائته ولا تقرأ شيئاً فى الاخيرتين، فان الله عز وجل يقول للمؤمنين و اذا قرأ القرآن يعنى فى الفريضة خلف الامام فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون، والاخيرتان تبعان للاولتين، فان المراد من الاولتين بقريته امره عليه السلام بالاستماع لقراءة الامام والانصات له، هو الاولتان من الجهرية لاختصاص الاستماع والانصات بها، كما ان المراد بقوله عليه السلام : ولا نفر أن شيئاً فى الاخيرتين، بقريته قوله عليه السلام بعد ذلك : والاخيرتان تبعان للاولتين، هو عدم قراءة الحمد ولا السورة لاعدم قراءة الحمد ولا التسبيح، وظاهر هذه الطوائف الاربع او الخمس سيما المشتمل منها على قوله عليه السلام بعث على غير الفطرة هو الحرمة.

واما الاشكال فى الكل بكونها واردة مورد توهم الوجوب فلادلالة لها على الحرمة، وفي خصوص الاخيرة بان النهى فيها عن القراءة حيث علل بلزوم الانصات على المأموم اذا سمع قراءة الامام فلا يدل على الحرمة، وذلك لان المراد من الانصات اللازم، انكان هو الاصغاء وتوجيه الذهن الى قراءة الامام، فاللازم هو حرمة التسبيح ايضا لمنافاته للاصغاء فان الله تعالى ماجعل لرجل في جوفه من قلبين، مع ان النص قد دل على استحباب التسبيح عند الانصات، ففى خبر زرارة عن احدهما عليهما السلام، انه قال :

اذا كنت خلف امام تا تم به فانصت وسيح فى نفسك، وانكان المراد من الانصات اللازم معنى يجامع مع التسبيح وهو الاخفات فى القراءة وعدم الاجهار بها، كما يظهر ذلك مما حكى عن الثعلبى فى تفسيره من انه قال : وقد يسمى الرجل منصتا وهو قارا و مسيح اذا لم يكن جاهرا به، الا ترى انه قيل للنبي صلى الله عليه وآله وسلم :

او ما تقول فى انصاتك ؟

قال صلى الله عليه وآله وسلم:

اقول : اللهم اغسلنى من الخطايا ... الخ، فتكون هذه الطائفة على خلاف المطلوب ادل كما لا يخفى هذا مضافا الى ان وجوب الانصات بالمعنى الاول خلاف ظاهر الاصحاب، حيث انهم لم يتعرضوا له فى واجبات الجماعة بل عن غير واحد دعوى الاجماع على استحبابه، كما يؤيده استبعاد كون الاصغاء واجبا مع عدم امكان التوجه الى قراءة الامام واستماعها لعامة الناس، وح فيشكل فى دلالة النهى عن القراءة معللا بهذه العلة على الحرمة، فان النهى اذا علل بعلة غير واجبة يكشف عن عدم استعماله فى الحرمة .

ففيه ان اشكال ورود النهى مورد توهم الوجوب، انما يرد على بعض من تلك الطوائف، وهو، وهو ماكان واردا فى مقام جواب السؤال عن اتيان القراءة وعدم اتيانها، دون ما كان منها احكاما بدوية غير مسبوقه بالسؤال اذلاوجه ح لحملها على دفع

ص: 113

توهم الوجوب فتأمل! هذا مضافا الى عدم تمشى هذا الحمل في المشتمل منها على قوله عليه السّلام: بعث على غير فطرة، كما لا يخفى فتدبر! واما الاشكال على خصوص الطائفة الاخيرة، فيمكن دفعه بان لنا ان نختر الشق الأول، وهو كون المراد من الانصات المأمور به هو الاصغاء والتوجه الى قراءة الامام لاستماعها، كما يؤيده بل يدل عليه جعل الانصات في صحيحة الحلبي الاتية مقابلا للقراءة، حيث قال عليه السّلام فيها: فان سمعت فانصت وان لم تسمع فاقراء، فان المقابلة بين الانصات والقراءة ظاهرة في ان المراد من الانصات هو السكوت والاضعاء، ولا- ينافي ذلك ما في خير زرارة المتقدمة من الامر بالتسييح عند الانصات، وذلك لامكان حمله على الصلوة الاخفائية فتدبر (1) جيدا! ودعوى ان وجوب الانصات بهذا المعنى خلاف ظاهر الاصحاب لعدم تعرضهم له في الواجبات، مدفوعة بان مجرد اله لواجبات، مدفوعة بان مجرد عدم تعرضهم له لا يكشف عن عدم وجوبه.

و اما ما عن بعض كالتفتيح والنجيبية من دعوى الاجماع على استحبابه، ففيه اولا ان دعوى الاجماع في المسئلة مما يكذبه الخلاف فيها، و ثانيا يمكن حمل كلامهما على استحباب الانصات لاستماع القرآن مطلقاً ولو في غير حال الصلوة كما هو ظاهر الاية المباركة ايضا، ولا منافاة بين كون المراد من الامر بالانصات في الاية هو استحبابه لاستماع القرآن مطلقاً، وبين التعليل بها لحرمة القراءة في الصلوة، وذلك لامكان ان يكون للانصات مصلحة ملزمة في نفسه، لكن حيث كان الالتزام به مطلقاً ولو في غير حال الصلوة مستلزما للحرص الشديد بل لاختلال النظام في بعض الاحيان، امر به على وجه الاستحباب دفعا لهذا المحذور، واما حال الصلوة فحيث لا يترتب على الالتزام به محذور اصلا، فيؤثر مافيه من المصلحة الملزمة للامر به على وجه الالتزام والايجاب، ويكشف عن كون الأمر به في حال الصلوة كك،
تعليل

ص: 114

1- اشارة الى ان حمله على ذلك ينا في الامر بالانصات المختص بالجهوية كما لا يخفى فالاولى حمل قوله عليه السلام وسبح في نفسك على ارادة مثل حديث النفس الغير المنافي للسكوت والاصغاء، او جلعه مخصصا لاطلاق الامر بالانصات، بان يكون المحصل منهما وجوب الانصات فيما اذا لم يسبح او غير هما من المحامل منه.

النهى عن القراءة في هذا الحال به. سلمنا كون الانصات مستحبا مطلقاً ولو في حال الصلوة، لكن لا يكشف تعليل النهى عن القراءة به عن عدم استعماله في الحرمة، وذلك لا مكان ان يكون التعليل به من قبيل بيان المناسبات والحكم المقتضية للجعل، لا العلة الحقيقية المنحصرة للمجوعول، كي يقال اذا لم يكن علة النهي واجبة يكشف عن عدم كونه مستعملاً في الحرمة، ولاضير في كون استحباب شئ حكمة داعية الى النهى الالزامي عما ينافي ويضاد ذلك الشئ كي يترتب على تركه ذلك الشئ قهراً، و يؤيد ذلك اعنى كون هذا التعليل من قبيل بيان حكمة التشريع لاعلة المشروع، قوله عليه السلام في صحيحة عبدالرحمن بن حجاج الاتية: فانما امر بالجهر لينصت من خلفه، فان حصر علة امر الامام بالجهر في انصات من خلفه، انما يتم فيما اذا كان الانصات حكمة للتشريع لاعلة للمشروع كي يدور الحكم مداره، كيف والجهر بالقراءة في الصلوات الجهرية واجب على المكلف مطلقاً كان اماماً او منفراً، ومعه لا يصح لا يصح حصر علة وجوبه عليه بانصات من عليه بانصات من خلفه، ان لازم هذا الحصر عدم وجوبه عليه فيما اذا لم يكن احد خلفه هذا وتدبر جيداً!

ومنها ما دل على التخيير بين اتيان القراءة وتركها فيما كان الامام مرضياً وكانت الصلوة جهرية ولم تسمع قرائته، كخبر على بن يقطين قال:

سئلت ابا الحسن الاول عليه السلام عن الرجل، يصلى خلف امام يقتدى به في صلوة يجهر فيها بالقراءة، فلا يسمع القراءة.

قال عليه السلام:

لاباس ان صمت وان قرء.

ومنها ما دل على سقوطها خلف الامام المرضي في الجهرية والتخيير بين الاتيان والترك في الاخفائية، كخبر ابراهيم المرافقي عن جعفر بن محمد عليهما السلام انه سئل عن القراءة خلف الامام.

فقال عليه السلام:

ان كنت خلف امام تتولاه وترضى به فانه يجزيك قرائته، وان احببت ان

ص: 115

تقرء فاقراء فيما يخافت فيه، فاذا جهر فانصت، قال الله تعالى : وانصتوا لعلكم ترحمون

و خبر على بن يقطين قال :

سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الركعتين اللتين يصمت فيهما الامام القراءة ، ايقراء فيهما بالحمد وهو امام يقتدى به ؟

فقال عليه السلام :

ان قرئت فلا باس، وان سكت فلا باس .

اذا عرفت هذا فنقول : توضيح الكلام في هذا الامر يتم برسم ثلث مسائل : الاولى : في حكم القراءة خلف الامام المرضى في اولتي الاخفائية، الثانية في حكمها في اولتي الجهرية ، الثالثة في حكمها في الاخيرتين مطلقا كانت الصلوة الاخفائية او جهرية. اما المسئلة الاولى وهى حكم القراءة خلف الامام المرضى في اولتي الاخفائية، فاقوى فيها هو الجواز مع الكراهة واستحباب التسبيح، اما الجواز مع الكراهة فلانه مقتضى الجمع ، بين ما دل على المنع في خصوص الاخفائية كصححة عبد الرحمن بن الحجاج قال :

سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الصلوة خلف الامام اقرء خلفه ؟

فقال عليه السلام:

اما الصلوة التي لا يجهر فيها بالقراءة فان ذلك جعل اليه فلا تقرء خلفه، واما الصلوة التي يجهر فيها فانما امر بالجهر لينصت من خلفه، فان سمعت فانصت و ان لم تسمع فاقراء، وبين ما دل على التخيير في خصوصها ، كرواتي المرافقى و ابن يقطين المتقدمين ، حيث قال عليه السلام في الاولى : و ان احببت ان تقرء فاقراء فيما يخافت فيه ، و قال عليه السلام في الثانية : ان قرئت فلا باس وانسكت فلا باس ، فان النهى عن القراءة في الصححة ظاهر فى الحرمة، وقوله عليه السلام في رواية المرافقى : و ان احببت ان تقرء فاقراء فيما يخافت فيه صريح في الترخيص والجواز، ومقتضى الجمع بينهما عرفاهو حمل النهي في الصححة على الكراهة، بل هي مقتضى خبر سليمان بن خالد قال :

ص: 116

قلت لا يعبده الله عليه السلام :

يقراء الرجل في الاولى والعصر خلف الامام وهو لا يعلم انه يقرأ ؟

فقال عليه السلام :

لا- ينبغي له ان يقرأ يكله الى الامام فان كلمة لا ينبغي ظاهرة في الكراهة، وتوهم ان الظاهر من قول السائل: وهو لا يعلم هو الشك في اصل قراءة الامام اما لاحتمال انه يتركها عمدا او نسيانا او لاحتمالا انه سيسبح لكونه في الاخيرتين ، وعلى كل حال لايربط لهذا الخبر بما نحن فيه مدفوع بان احتمال تعمد ترك الامام القراءة بعيد كونه اما ما يقتدى به كما هو ظاهر ، واحتمال تركه لها نسيانا يبعده امره عليه السلام بايكالها الى الامام فان الامام ضامن للقراءة اذا قرنها فتدبر ! كما يبعد امره عليه السلام بالايكال احتمال كونه في الاخيرتين ، فان الايكال الى الامام وضمانه القراءة انما هو في الاولتين كما سيحى انشاء الله تعالى بيانه ، فتعين ان يكون المراد من قوله وهو لا يعلم الكناية عن عدم سماع قرائته فكانه قال وهو لا يسمع قرائته ، وتوهم ان لا ينبغي ليس الاظهر في الكراهة بمعناها المصطلح عندنا فيمكن حمله بقريئة الاخبار الناهية على الحرمة ، مدفوع بان هذا انما يصح لو كانت تلك الاخبار صريحة في الحرمة ولم يكن معارض لها ، وقد عرفت انها ليست الاظاهرة في الحرمة ، فيمكن حملها على الكراهة بقريئة هذا الخبر ، كما هو مقتضى الجمع بينها وبين ما دل على الترخيص والجواز من روايتي ابراهيم المرافقي وابن يقطين المتقدمين.

و اما استحباب التسبيح فلعدة من الاخبار، ففي خبر بكير بن محمد الازدي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال :

اني اكره للمرء ان يصلى خلف الامام صلوة لا يجهر فيها بالقراءة، فيقوم كأنه حمار.

قلت : جعلت فداك فيصنع ماذا ؟

قال عليه السلام : يسبح

وفي خبر علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام.

سئلته عن رجل صلى خلف امام يقتدى به في الظهر والعصر يقرأ ؟

ص: 117

قال عليه السّلام :

لا، ولكن يسبح ويحمد ربه ويصلى على نبيه.

واما المسئلة الثانية، وهى حكم القراءة خلف الامام المرضى فى اولتي الجهرية، فالاقوى فيها هي الحرمة فيما سمع قراءة الامام ولو همهمة، وذلك لظهور الاخبار الناهية عن القراءة سيما المشتمل منها على قوله عليه السّلام : من قرء خلف امام ياتم به فمات بعث على غير الفطرة فى الحرمة ، وانما خرجنا عن هذا الظهور فيما اذا كانت الصلوة جهرية ولا يسمع قراءة الامام اصلا ولو همهمة وفيما اذا كانت الصلوة اخفائية، لمادل من الاخبار على وجوب القراءة فى الجهرية مع عدم سماع صوت الامام، ولمادل منها على جواز القراءة فى الاخفائية ، ولم يقم دليل صريح على الجواز في هذه الصورة اعنى ما اذا كانت الصلوة جهرية وسمع القراءة، فتبقى النواهي على ظاهرها بالنسبة اليها ، وتوهم عدم ظهور النواهي فيحد ذاتها في الحرمة لورودها مورد توهم الوجوب قد عرفت فسادها، وكيف يمكن منع دلالة قوله عليه السّلام في صحيحة زرارة المتقدمة : من قرء خلف امام ياتم به فمات بعث على غير الفطرة على الحرمة، مع ان دلالة عليها فى الوضوح كالنار على المنار بل كالشمس فى رابعة النهار ، ودعوى شيوع التعبير عن الكراهة بمثل هذه العبارة فى الاخبار ، كما ترى بعد كونها دالة على اشد مراتب الحرمة ، واما توهم ان هذه الاخبار وان كانت فيحد نفسها ظاهرة فى الحرمة ، الا ان تعليل النهى فى صحيحة زرارة بقوله عليه السّلام : فان الله عزّ وجل يقول : واذا قرء القرآن فاستمعوا له وانصتوا يدل على ان النهى عن القراءة انما هو لمنافاتها للانصات المأمور به ، مع ان الانصات بمعنى السكوت عن كل قول والتوجه الى قراءة الامام مستحب و ليس بواجب ، كما يدل عليه مضافا الى دعوى الاجماع عن غير واحد على استحبابه ، رواية ابن المثنى قال :

كنت عند ابي عبد الله عليه السلام ، فسئله حفص الكلبي ، فقال :

اكون خلف الامام وهو يجهر بالقراءة فادعو واتعود؟

قال عليه السّلام: نعم

ص: 118

و هذا يكشف عن عدم ارادة الحرمة من تلك النواهي ، فان النهي اذا علل بعلة مستحبة يكشف عن انه استعمل في الكراهة، فان مقتضى المناسبة في تعليل النهي بعلة مستحبة، هو كون مطلوية ترك المنهى على حسب مطلوية العلة المستحبة غير مانعة عن النقيض وهذا معنى الكراهة، ولا يتوهم ان سقوط النهي في الصحيحة عن الظهور في الحرمة بسبب ذلك التعليل لا يضر بظهور ذلك التعليل لا يضر بظهور النهي في غيرها من الاخبار فيها ، وذلك لان الصحيحة لمكان اشتمالها على بيان مناط النهي و ان علته توقف الانصات المستحب على ترك القراءة الغير المقتضى الا لكراهتها ، تكون بمنزلة المفسر والشارح للنهي الوارد في غيرها من الاخبار و ان المراد به هو الكراهة.

ففيه اولا- منع استحباب الانصات، وذلك لان دعوى الاجماع عليه يكذبها الخلاف، و اما رواية ابن المثنى فيمكن جعلها مخصصة لاطلاق الامر بالانصات، بان يكون المحصل منهما وجوب الانصات فيما اذا لم يشتغل بالدعاء والتعويد، و ثانيا سلمنا استحباب الانصات، لكن نمنع عن كون تعليل النهي به كاشفا عن استعماله في الكراهة ، وذلك لما مر من امكان كون التعليل به من قبيل بيان حكمة التشريع لاعلة المشروع.

و توهم ان استحباب شئ كيف يصير داعيا الى النهي الالزامي عما ينافي و يضاد ذلك الشئ. مدفوع بما مر من انه يمكن ان يكون مستحب واجد للمصلحة الملزمة، لكن حيث يكون الالزام به ملازما غالبا لمحذور كالحرج ونحوه ، كما في المقام حيث ان ايجاب الانصات على المكلفين مطلقا ولو في غير حال الصلوة مستلزم للحرج الشديد، امر به على وجه الاستحباب دفعا للمحذور ، ففيما لا يترتب عليه محذور كما في حال الصلوة حيث لا يترتب على انصات المامومين لقراءة الامام محذور اصلا ، فلاضير في النهي الالزامي عما ينافيه من القراءة لما يترتب على تركها غالبا من الانصات لقراءة الامام، وتوهم ان حمل هذا التعليل على كونه بيانا لحكمة التشريع لاعلة المشروع، خلاف الظاهر فلا يصار اليه بلا دليل يدل عليه، مدفوع بما مر من ان قوله عليه السلام في صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج المتقدمة فانما امر

بالجهر لينصت من خلفه دليل عليه ، فان حصر علة امر الامام بالجهر في انصات من خلفه، انما يصح فيما اذا كان الانصات حكمة لاعلة يدور الحكم مدارها ، كيف والجهر بالقراءة فى الجهرية واجب على المكلف مطلقا ولولم يكن اماما ، ومعه لا يصح حصر علة وجوبه عليه بانصات من خلفه ، اذلازم هذا الحصر عدم وجوبه عليه فيما اذا لم يكن خلفه احد ، و ان ابنت عن دلالة هذا الحصر على كون ذلك التعليل حكمة ، لاحتمال ان يكون المراد من الجهر الذي حكم بحصر عليه في الانصات ، هو اجهار الامام على نحو يسمع صوته المامومون ، فالانصات علة منحصرة لكيفية الجهر لاصله كى يلزم ما ذكر ، فنقول : لا شبهة فى ان الانصات سواء كان واجبا او مستحبا، لاعلية ولا اقتضاء له لترك القراءة اصلا ، و ذلك لان النسبة بين الانصات والقراءة هو التضاد، وقد حقق في محله ان الحق هو انه لا توقف ولا مقدمية لترك احد الضدين لفعل الضد الاخر ولا لفعل احدهما لترك الاخر ، و لذا اخترنا في مبحث ان الامر بالشئ هل يقتضى النهى عن ضده الخاص عدم الاقتضاء، حيث ان اقتضائه له مبنى على كون ترك ضده مقدمة لوجوده كى يقتضى الأمر به الامر بمقدماته التي منها ترك ضده ، فإذا لم يكن للانصات اقتضاء وعلية لترك القراءة، فلا بد من حمل تعليل النهى عن القراءة بالامر بالانصات، على كونه من قبيل بيان الحكمة للتشريع لا العلة للمشروع.

و توهم ان الانصات المامور به ليس هو مجرد الاصغاء و توجيه الذهن الى ما يقرئه الامام المضاد للقراءة، كى يكون ابقاء التعليل المذكور فى الصحيحة على ظاهره ، مبتنيا على كون الامر بالشئ مقتضيا للنهى عن ضده، حتى يقال فحيث ان الامر بالشئ لا يكون مقتضيا لذلك فلا بد من حمل التعليل على بيان حكمة الجعل والتشريع، بل الانصات على ما صرح به جماعة و يتبادر منه عرفا ايضا، هو السكوت مع الاصغاء، و توجيه الذهن نحو كلام الغير، و ح فيكون ترك القراءة الذى هو فرد من افراد السكوت، من مقومات مفهوم الانصات المامور به و من مقدماته

الداخلية، ومعه لا يصح رفع اليد عن ظاهر التعليل بحمله على بيان الحكمة للتشريع.

مدفوع اولا بمنع كون الانصات لغة وعرفا هو المركب من السكوت والاصغاء، كيف وقد ورد الامر بالانصات والتسييح فى الاولتين من الاخفائية، فلو كان السكوت من مقومات الانصات، لكان الأمر بالانصات والتسييح من قبيل الأمر بالضدين بل التقيضين، هذا مضافا الى ما مر من المحكى عن الثعلبي في تفسيره، من انه قال وقد يسمى الرجل منصتا وهو قارا و مسبح اذا لم يكن جاهرا به، الا ترى انه قيل للنبي صلى الله عليه وآله وسلم، ما تقول في انصاتك؟ قال صلى الله عليه وآله وسلم: اقول: اللهم اغسلنى من خطاياى و ثانيا سلمنا كون ترك القراءة من المقدمات الداخلية للانصات ومقوماته، لكن تبعية المقدمة لذيها في الالزام وعدمه، انما هو فيما اذا كان تعلق الطلب بها من ناحية ذيها، دون ما اذا كانت لها فى حد نفسها مطلوبة ذاتية، فانه يمكن ان يكون الأمر بها الزاميا فيما كانت لها مصلحة ذاتية ملزمة، والأمر بذيها غير الزامى فيما لم تكن له مصلحة كك، فاذا امكن التفكيك بين المقدمة وذيها في الالزام وعدمه، فلا وجه لرفع اليد عن ظاهر النهى عن القراءة بحمله على الكراهة من جهة كون الامر بالانصات استحبابيا، و توهم ان الوجه فى ذلك هو تعليل النهى عنها بالامر بالانصات، الظاهر فى ان النهى عنها لاجل المقدمية وتوقف الانصات على تركها، مدفوع بانه ليس فى الاخبار الناهية ماعلل فيه النهى عن القراءة بالامر بالانصات، اذا لمشتمل على التعليل من تلك الاخبار روايتان، احديهما صحيحة ابن الحجاج حيث قال عليه السلام فيها: فانما امر بالجهر لينصت... الخ، ثانيتهما صحيحة زرارة حيث انه عليه السلام بعد ان نهى عن القراءة و امر بالانصات لقراءة الامام، قال عليه السلام: فان الله عزوجل يقول للمؤمنين: و اذا قرء القرآن يعنى فى الفريضة خلف الامام فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون: وليس شئ من هذين التعليلين راجعا الى النهى عن القراءة اصلا، اما الاول فواضح، و اما الثانى فلدورانه بين كونه علة لكل من النهى عن القراءة والامر بالانصات، او كونه علة بخصوص الامر بالانصات لاتصاله به، والقدر المتيقن هو الثانى اعنى كونه

علة لخصوص الامر بالانصات فتدبر جيدا! هذا كله مضافا الى ظهور التهديد على نفس القراءة بقوله عليه السلام: من قرء خلف امام يأتّم به فمات بعث على غير الفطرة كون القراءة محرما نفسيا ، ضرورة انه لا معنى للتهديد والعقوبة على المقدمة بماهى هي ، لاستقلال العقل بعدم استحقاق العبد فيما اذا ارتكب محرما واتى به بماله من المقدمات ، الاعقابا واحدا على ارتكاب نفس ذلك المحرم.

ان قلت سلمنا عدم صلاحية التعليل في الصحيحة لرفع اليد به عن ظهور النهي في التحريم، لكن قوله عليه السلام فيها بعد النهي عن القراءة في الاولتين ولا يقر أن شيئا في الاخيرتين ، يكون قرينة على ارادة الكراهة من النهي عنها في الاولتين ، وذلك لما سيجيء من ان النهي عنها في الاخيرتين للكراهة قطعا ، فاذا كان النهي عنها في هذه الفقرة للكراهة ، فوحدة السياق تشهد بارادة الكراهة من النهي في الفقرة الأولى ايضا ، هذا مضافا الى تعليله عليه السلام النهي عنها في الاخيرتين بانهما تبعان للاولتين ، فان ظاهره كونهما تبعين للاولتين في الحكم لا في مجرد ترك القراءة.

قلت الاقوى كما سيجيء بيانه هو كون النهي في الاخيرتين ايضا للحرمة، غاية الامر ظهور النهي في الفقرة الأولى ايضا في الكراهة، بشهادة وحدة السياق والتعليل بان الاخيرتين تبعان للاولتين ، بارادة معنى واحد من النهي في كلتا الفقرتين، لكن لا يصلح الصحيحة لمعارضة سائر الروايات الدالة بظاها على الحرمة، سيما الحاكي (الحاكية) منها لقول امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه انه بعث على غير الفطرة، فانها كالصريح في الحرمة بل في اشد مراتبها.

و توهم ان الصحيحة لمكان اشتمالها على بيان مناط الحكم و ان علته هو الامر بالانصات الغير المقتضى الالكراهة القراءة كما مريانه تكون بمنزلة الشارح والمفسر للنهي الوارد في تلك الاخبار، فتكون حاکمة على تلك الاخبار، ومعه لوجه الملاحظة اظهرية تلك الاخبار في الحرمة من الصحيحة في الكراهة .

مدفوع بما مر من منع كون التعليل في الصحيحة للمشروع اولا ، ومنع كونه

علة للمنهى عن القراءة ثانيا، ومعه لوجه لتقديمها على تلك الاخبار، بل مقتضى اظهرية تلك الاخبار فى الحرمة من الصحيحة فى الكراهة ، تقديم تلك الاخبار عليها،

هذا تمام الكلام فيما سمع قراءة الامام متميزة.

و اما فيما لم يسمع قرائته كك ولكن سمع همهمة اى مجرد صوته ، فالاقوى الاخر ايضا حرمة القراءة، ويدل عليه مضافا الى اطلاق قوله عليه السلام فى خبر ابن كثير المتقدم : لا ان الامام ضامن القراءة، فى جواب السؤال عن القراءة خلف الامام، وقوله عليه السلام فى خبر محمد بن مسلم المتقدم، كان امير المؤمنين عليه السلام يقول : من قرء خلف امام ياتم به فمات بعث على غير الفطرة، النهى عن القراءة عند سماع الهمهمة فى خبر القتيبة و خبر عبيدة المتقدمين.

و اما ما يقال من ان مقتضى الجمع بين هذين الخبرين، وبين ما دل على الجواز كروايتي على بن يقطين والحلبي المتقدمين، حيث نفى عليه السلام فى الاولى الباس عن القراءة، وأمر بها فى الثانية عند عدم سماعها، والظاهر من عدم سماع القراءة هو عدم سماعها متميزة ، فتشملان ما اذا لم يسمع شيئا وما اذا سمع الهمهمة ، هو حمل النهي عن القراءة فى الخبرين على الكراهة.

ففيه اولا ان عدم سماع القراءة اعم من عدم سماعها بالفاظها وتميزة او عدم سماعها واسا حتى الصوت والهمهمة، و دعوى ظهوره فى خصوص عدم سماعها متميزة ممنوعة جدا ، و ثانيا سلمنا ظهوره فى خصوص عدم سماعها متميزة ، لكن رفع اليد عن ظهور النهى فى الخبرين فى الحرمة بحمله على الكراهة، بقريئة ظهور عدم سماع القراءة فى الروايتين فى خصوص عدم سماعها متميزة، ليس باولى من العكس اعنى رفع اليد عن ظهور عدم سماع القراءة فى خصوص عدم سماعها متميزة ، بحمل سماعها على ما يعم الهمهمة بقريئة ظهور النهى عن القراءة عند سماع الهمهمة فى الحرمة فتدبر !

و اما ما يستدل به على الجواز مع سماع مجرد الهمهمة، من قوله عليه السلام فى

موثقة سماعة المتقدمة : اذا سمع صوته فهو يجزيه، بدعوى ان لفظ يجزيه مشعر بالجواز وان السقوط ليس متعينا بلله ان يكتفى بقراءة الامام ، ففيه ان هذا الكلام انما وقع جوابا عن السؤال عما اذا سمع الناس صوت الامام ولم يفهموا ما يقول اى لم يتميزوا الفاظه ، وحينئذ فالظاهر ان المراد بالجواب هو ان مجرد سماع الصوت يكفيه فى سقوط القراءة ، ولا يعتبر فى سقوطها خصوص سماعها متميزة . هذا تمام الكلام فيما اذا سمع القراءة متميزة او سمع مجرد الصوت والهمهمة.

و اما اذا لم يسمع شيئا لا القراءة ولا الهمهمة، فالاقوى جواز القراءة له بل استحبابها ، اما الجواز فلنقله عليه السلام فى رواية الحلبي الا ان تكون صلوة يجهر فيها بالقراءة ولم تسمع فاقراء، وفى رواية القتيبة : اذا كنت خلف امام ترضى به فيصلوة يجهر فيها بالقراءة فلم تسمع قرائته فاقراء انت لنفسك ، وفى رواية سماعة : و اذا لم يسمع صوته قرء لنفسه ، فان اقل ما يستفاد من الأمر بالقراءة في هذه الروايات هو دفع توهم الخطر الناشئ من النواهي المطلقة فتدل على الجواز ، هذا مضافا الى قوله عليه السلام فى رواية على بن يقطين : لا بأس ان صمت وان قرء، فى جواب السؤال عن

يقتدى بامام فى صلوة جهرية ولا يسمع قرائته ، فانه صريح فى التخيير والجواز، فاحتمال التحريم لا تطلق الاخبار الناهية مندفع بهذه الاخبار ، كما ان احتمال الوجوب للاخبار الامرة بالقراءة كرواية الحلبي والقتيبة والسماعة ، مندفع برواية

ابن يقطين فان مقتضى الجمع بينها وبين الاخبار الامرة هو حمل الأمر فيها على الاستحباب ، و دعوى كون جميع الاخبار الامرة فى مقام دفع توهم الخطر فلا يستفاد

منها ازيد من الاباحة ، ممنوعة جدا ومن هنا قوينا استحباب القراءة فى المقام .

بقى هنا امور ينبغى التعرض لها الاول : لو سمع بعض القراءة دون بعض ، فهل حكمه حكم من سمع الكل فى سقوط القراءة عنه ، او حكم من لم يسمع الكل فى عدم سقوطها عنه ، او يسقط عنه قراءة البعض المسموع دون البعض الغير المسموع وجوه ، قد يقال ان الاقوى بحسب الادلة هو الاخير ، لظهور قوله عليه السلام فى صحیحة

الحلبي انما امر بالجهر لينصت من خلفه فان سمعت فانصت و ان لم تسمع فاقراء في سببية السماع لمطلوبية الانصات على الاطلاق و سببية عدم السماع للقراءة كك، فيشمل كلا من ابعاض القراءة بكلتا شرطيتيه، لكن الالتزام بذلك كلية مشكل، لاستلزامه عدم التيام الفاتحة من ضم المقرو بالمسموع، فيما اذا كان الماموم بطيئا والامام سريعا، واراد الماموم قراءة الاية الاولى من الفاتحة لعدم سماعها، فلما فرغ من قراءة هذه الاية سمع قراءة الامام للاية الاخيرة، فان من ضم ماقرئه من الاية الاولى الى ماسمعه من قراءة الامام للاية الاخيرة لا يلتزم الفاتحة ، فكيف يجزيه قراءة نفسه وقراءة الامام ، مع ان المجموع منهما لا يكون بفاتحة الكتاب هذا مضافا الى عدم امكان الالتزام بذلك بالنسبة الى المهمة التي قد عرفت ان سماعها في حكم سماع نفس القراءة ، بمقتضى حكومة ادلتها على ادلة اعتبار سماع نفس القراءة ، ضرورة انه اذا سمع المهمة فلم يقرأ ثم لم يسمعها ، فلا يمكنه احراز ان الامام وصل الى اى موضع من القراءة حتى يقرأ من هذا الموضع ، فمن عدم امكان الالتزام بذلك بالنسبة الى المهمة مع اتحادها مع نفس القراءة في الحكم، يستكشف ان ماهو ظاهر الشرطيتين من تحقق السببية المطلقة للسمع بالنسبة الى ترك القراءة لعدمه بالنسبة الى اتيانها ليس بمراد ، فيدور الامر بين الوجهين الأولين ، والالتزام بالاول منهما ايضا مشكل ، ضرورة انه لو كان سماع البعض موجبا لحرمة القراءة وعدم سماع الجميع موجبا لوجوبها كما هو مقتضى الوجه الاول ، لزم دوران امره في اول شروع الامام بالقراءة بين الوجوب والحرمة ، فيما اذا لم يسمع قراءة الامام فى اول الفاتحة واحتمل سماعها في اخرها ، فان امره يدور بين وجوب القراءة عليه لاحتمال عدم سماع القراءة للتالي ، وحرمتها عليه لاحتمال سماعها في اخر الفاتحة ، هذا مع ان عدم سماع الجميع لو كان موضوعا لوجوب القراءة، فهذا الموضوع لا يتحقق فيما اذا لم يسمع قراءة الامام من اول الفاتحة الى اخرها الا بعد فراغ الامام عنها ، وحينئذ لا مجال لقراءة الماموم كما لا يخفى، وعليهذا فيتعين الوجه الثانى

وهو كون حكمه حكم من لم يسمع الكل في عدم سقوطها عنه ، و عليه فلولم يسمع القراءة في اول شروع الامام وجب عليه اتيانها و ان سمعها بعد ذلك ، وان سمعها في أول الشروع يتركها فإن استمر السماع الى اخر الفاتحة فيستمر تركها ، و ان لم يسمعها في الاثناء وجب عليه اتيانها وان سمعها بعد ذلك ، فعليه هذا الوجه يكون وظيفة الماموم من اول شروع الامام بالقراءة معلومة ، فلا يلزم عليه ما يلزم على الوجه الاول من دوران امر المأموم في اول شروع الامام بين الوجوب والحرمة على القول بوجوب القراءة عند عدم السماع، نعم يلزم عليه هذا الوجه ايضا محذور عدم تحقق الموضوع لوجوب القراءة على الماموم الا بعد فراغ الامام عنها ، فيما اذا سمع قراءة الامام في اول الفاتحة واحتمل عدم سماعها في اخرها ، ومحذور فوت القراءة عنه فيما سمع قراءة الامام الى ما قبل جزئها الاخير ولم يسمع هذا الجزء ، فانه يجب عليه ان ياتي بالقراءة مع انه لا مجال لها ، حينئذ لكن الخطب فيه سهل بعد ضعف القول بوجوب القراءة عند عدم السماع .

الامر الثاني: لو شك في السماع وعدمه او ان المسموع صوت الامام او غيره ، فان قلنا بعدم وجوب القراءة عند عدم السماع ، فلاشبهة في ان الأقوى جواز اتيان القراءة و انكان الاحوط الترك ، و ذلك لدوران الأمر حينئذ بين حرمة القراءة ان كان المسموع صوت الامام ، و بين جوازها او استحبابها ان كان صوت غيره ، فيكون الشك في اصل التكليف الالزامي والاصل البرائة عنه ، و اما ان قلنا بوجوب القراءة عند عدم السماع، فقد يقال ان مقتضى القاعدة حينئذ هو الحكم بالتخيير بين الاتيان والترك ، و ذلك لدوران الامر بين الوجوب والحرمة ، وفيه ان حكم العقل بالتخيير في دوران الأمر بينهما ، انما هو فيما اذا لم يمكن امثال جنس الحكم الالزامي المعلوم في البين، كما اذا تردد الامر بين وجوب شئ واحد وحرمة ، وهذا بخلاف ما اذا امكن امثال جنس الحكم الالزامي المعلوم بالاجمال، كما اذا تردد الامر بين وجوب احد الشئيين وحرمة الآخر، وفي المقام يمكن امثال جنس التكليف

الالزامي المعلوم بالاجمال بقصد الانفراد فتدبر! فان قصد الانفراد ليس امثالا للتكليف الالزامي المعلوم بالاجمال، بل اذهب لموضوعه بتبديله بموضوع اخر فالاولى ان يقال ليس فى المقام دوران بين الوجوب والحرمة، بعد امكان تبديل موضوع الحكم الالزامي المردد بينهما بموضوع حكم اخر تردد فيه.

الامر الثالث: الظاهر ان المراد بالقراءة المنهى عنها في الاخبار المتقدمة هي القراءة التى قصد بها الجزئية، وذلك لان النواهي الواردة في المقام مسوقة لحرمة ما كان واجبا في غير الجماعة و هو الماتى بها بقصد الجزئية، هذا مضافا الى منافاة حرمتها على نحو الاطلاق اى سواء اتى بها بقصد الجزئية اولا بهذا القصد بل بقصد القرآنية أو الذكر والدعاء، مع ما فى المروى عن زرارة عن احدهما عليهما السلام من الامر بالانصات والتسييح، وما فى المروى عن ابى المعز من تجويز مطلق الذكر فيما يجهر فيه الامام وحملهما على ارادة حديث النفس الغير المنافي لصدق السكوت خلاف الظاهر جدا، وعليه فلوانى بها لا بقصد الجزئية بل بقصد الفرائىنه او الذكر والدعاء، فلا ينبغى الاشكال في جوازه.

نعم بناء على القول بوجوب الانصات وكونه متقوما مفهومهما بالسكوت والاصغاء لكلام الغير، تكون القراءة محرمة مطلقا ولو بقصد القرآنية او الذكر والدعاء، ضرورة انه اذا كان السكوت واجبا يكون كل ما هو نقيض له محرما، فان

الامر بالشئ وان لم يقتض النهي عن ضده، لكنه يقتضى حتى قبل ان الامر بالشئ عين النهي عن تقيضه، وعليهذا لو اتى بها بقصد القرآنية تبطل صلوته لان الكلام المحرم ماح للصورة الصلوتية كما مريانه سابقا، كما ان هذا اى كون الكلام المحرم ماحيا للصورة، هو الوجه ايضا فى البطلان فيما لو اتى بها بقصد الجزئية، وذلك لما عرفت من ان الظاهر من التهديد على نفس القراءة كونها محرما نفسيا تكليفيا، لا مقدما او وضعيا دالا على ما نعيثها و بطلان الصلوة باتيانها.

لكن المبني بكلاما مقدمته ممنوع جدا، وذلك لما مر من انه لم ينقل القول

بوجوب الانصات من غير ابن حمزة، بل المنقول عن غير واحد الاجماع على عدم وجوبه ، وقد عرفت انفا دلالة جملة من الاخبار على ان المراد من الانصات الماموم به شرعا ما يجتمع مع التسبيح والدعاء والتعويد.

الامر الرابع: مقتضى اطلاق النصوص عدم الفرق في السماع بين ان تكون سامعة السامع خارقة للعادة بحيث يسمع مالا يسمعه غيره وبين غيره، ودعوى انصراف الاطلاق الى المتعارف ممنوعة جدا ، كما ان مقتضى اطلاقها عدم الفرق في عدم السماع بين ان يكون لعدم المقتضى كالصمم او لوجود المانع كالبعد و تزامم الاصوات ونحوهما مما يمنع عن سماع صوت الامام ، ودعوى الانصراف الى ماكان لوجود المانع ممنوعة جدا ، نعم الاقوى الفرق في مورد السماع بين كون الصلوة جهرية او اخفائية ، وذلك لاختصاص النصوص بما اذا كانت الصلوة جهرية كما لا يخفى على من راجعها وعليه فلوسمع قراءة الامام في الاخفائية لشدة قربه منه فحكمها حكم الاخفائية، و أما لو سمع قراءة الامام في الاخيرتين من الجهرية ، فان قلنا بان

لوسمع الا-خيرتين تابعتان للاولتين فحكمها حكم الجهرية ، وان منعنا عن ذلك فلا اثر للسماع ، بل هو على ما هو وظيفته في سائر الصلوات في سائر الحالات من التخيير بين

القراءة والتسبيح مع افضلية التسبيح ، هذا تمام الكلام في المسئلة الثانية .

واما المسئلة الثالثة وهى حكم القراءة خلف الامام المرضى في الاخيرتين مطلقا كانت الصلوة جهرية او اخفائية ، فالاقوى فيها هو الحرمة فيما كانت الصلوة جهرية ، والجواز فيما كانت اخفائية ، وذلك لقوله عليه السلام في صحيحة زرارة المتقدمة : ولا تقرأ شيئا في الاخيرتين ، معللا بقوله عليه السلام في الذيل : والأخيرتان تابعتان للاولتين ، فان الظاهر من القراءة المنهى عنها هو الحمد والسورة لا التسبيح ، واحتمال كون المراد سقوط القراءة والتسبيح كليهما بقريظة قوله عليه السلام شيئا، مندفع مضافا الى ظهور القراءة مادة فى الحمد والسورة فتدبر! بما دل على اختصاص ضمان الامام لها بالاولتين ، فالمراد من قوله عليه السلام : لا تقرأ شيئا، هو لا تقرأ الحمد ولا السورة، لا

ان المراد لا تقرأ الحمد ولا التسبيح، والظاهر ان قوله عليه السلام: فان الله عز وجل يقول للمؤمنين ... الخ، تعليل لقوله عليه السلام: وانصت القراءة، لا لقوله عليه السلام: لا تقرأ شيئا في الاخيرتين، اذ لا جهر في الاخيرتين كي يعلل ترك القراءة فيهما بالأمر بالانصات لقراءة الامام فيهما في الآية الشريفة، وانما التعليل لقوله عليه السلام: لا تقرأ شيئا في الاخيرتين، هو قوله عليه السلام في الذيل: والاخيرتان تابعتان للاولتين، فتكون الرواية من قبيل اللف والنشر المرتب، حيث نهى عليه السلام فيها اولاً عن القراءة في الاولتين من الجهرية ثم امر بالانصات، ثم نهى عن القراءة في الاخيرتين من الجهرية، ثم علل الأمر بالانصات بقوله عليه السلام: فان الله عز وجل يقول للمؤمنين واذا قرء القرآن ... الآية، فحاصل فقه الرواية ان القراءة محرمة في الاولتين من الجهرية والانصات لها واجب فيهما للامر به في الآية المباركة، والقراءة محرمة في الاخيرتين من الجهرية ايضاً لانهما تابعتان للاولتين، فعلة وجوب الانصات للقراءة في الاولتين هي الامر به في الآية، وعلة حرمة القراءة في الاخيرتين هي التبعية للاولتين، فاذا ضممنا هذه الصحيحة بصحيفة عبدالله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال:

اذا كنت خلف امام فيصلو لا يجهر فيها بالقراءة حتى يفرغ، وكان الرجل ماموناً على القراءة، فلا تقرأ خلفه في الاولتين. وقال عليه السلام: يجزيك التسبيح في الاخيرتين.

قلت: اى شئ تقول انت؟

قال عليه السلام: اقرء فاتحة الكتاب، يتحصل من المجموع ان المأموم يحرم عليه القراءة في الاخيرتين من الجهرية لكون الاخيرتين تابعتين للاولتين، ويكون مخيراً بين

السلام القراءة والتسبيح في الاخيرتين من الاخفائية، فان قوله عليه السلام في صحيفة ابن سنان يجزيك التسبيح ظاهر في عدم تعيينه عليه وكونه مخيراً بينه وبين الفاتحة، بل نفس عليه السلام قوله: والاخيرتان تابعتان للاولتين، يدل على جواز القراءة في الاخيرتين من الاخفائية بعد ما ثبت جوازها في الاولتين منها، لظهوره في ان النهى عن القراءة في

الاخيرتين من الجهرية انما هو لاجل التبعية، ومقتضى ذلك هو ان كل مورد حكمنا فيه بتحريم القراءة في الاولتين كما في الجهرية ان نحكم به في الاخيرتين منه، وكل مورد حكمنا بجوازها في الاولتين كما في الاخفانية ان نحكم به في الاخيرتين منه.

ثم ان قوله عليه السلام في ذيل صحيحة ابن سنان اقرء فاتحة الكتاب، بعد قوله عليه السلام: يجزيك التسبيح، يدل على افضلية القراءة ان كان المراد من قول السائل: اى شئ تقول انت؟ هو اى شئ تقرأ انت اذا كنت مأموماً؟ او كان المراد منه اى شئ ترى انت في حكمه بان يكون قوله عليه السلام اقرء صيغة الأمر، واما ان كان المراد السؤال عن حاله عليه السلام اذا كان اماماً فلا دلالة له على افضلية القراءة كما هو واضح، لكن يبعد الاحتمالين الاولين الاخبار الصحيحة الدالة على افضلية التسبيح، ففي صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام.

سئلته عن القراءة خلف الامام فى الركعتين الاخيرتين.

قال عليه السلام:

الامام يقرأ فاتحة الكتاب و من خلفه يسبح، و ظاهرها و ان كان تعين التسبيح مطلقاً ولو في الجهرية، لكن لا بد من حملها على افضلية بقراءة الاخبار الدالة على جواز القراءة، وتخصيصها بالاخفانية بقريته صحيحة زرارة المتقدمة، ويبعد خصوص الاحتمال الاول ان الامام عليه السلام لم يكن يصلى مأموماً الا بصورة لاجل التقية، وخصوص الاحتمال الثانى ظهور قول السائل اى شئ تقول انت فى السؤال عن قراءة الامام عليه السلام لا رأيه، فتعين الاحتمال الثالث، كما يؤيده قوله عليه السلام في صحيحة معوية بن عمار المتقدمة انفا: الامام يقرأ فاتحة الكتاب، نعم ينافيه قوله عليه السلام في رواية ابي خديجة المتقدمة: وعلى الامام ان

يسبح، فتدبر!

ثم انه قد يتوهم معارضة صحيحة زرارة المتقدمة الدالة على حرمة القراءة فى اخيرتى الجهرية معللاً بانهما تابعتان للاولتين، برواية ابي خديجة عن الصادق

ص: 130

إذا كنت امام ،قوم فعليك ان تقرء في الركعتين الاولتين وعلى الذين خلفك ان يقولوا: سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر، وهم قيام فاذا كان في الركعتين الاخيرتين، فعلى الذين خلفك ان يقرئوا فاتحة الكتاب، وعلى الامام ان يسبح مثل ما يسبح القوم في الركعتين الاخيرتين ، فان قوله عليه السّلام : فاذا كان في الركعتين الاخيرتين فعلى الذين خلفك ان يقرئوا فاتحة الكتاب ، يدل باطلاقه على وجوب القراءة او جوازها في الاخيرتين للمأمومين مطلقاً وان كانت الصلوة جهرية ، فيعارض الصحيحة الدالة على حرمة القراءة على المأمومين في الاخيرتين من الجهرية تبعاً للاولتين، وفيه اولا ان هذه الرواية باطلاقها نعم الركعتين الاخيرتين

من الاخفائية ايضاً ، والصحيحة مختصة بالجهرية بقرينة الامر بالانصات ، فلا بد في مقام الجمع بينهما من تقييد الرواية بالصحيحة بتخصيص الرواية بالصلوة الاخفائية و ثانيا سلمنا عموم الصحيحة للصلوة الاخفائية ايضاً ، بدعوى ان قوله فيها : وان كنت خلف امام فلا تقرأ شيئاً في الاولتين ، نهى عن القراءة في الاولتين مطلقاً كانتا من الجهرية او الاخفائية، وقوله عليه السّلام : وانصت القراءة، امر بالانصات في الجهرية ، فهما حكمان مستقلان لا يربط لاحدهما بالآخر ، لكن نقول يمكن حمل قوله عليه السّلام في الرواية: فاذا كان في الركعتين الاخيرتين فعلى الذين خلفك ... الخ، على بيان حكم المأموم المسبوق الذي ادرك الامام في الاخيرتين، وح فالمراد فاذا كان امامتك للقوم في الركعتين الاخيرتين فعليهم ح ان يقرئوا فاتحة الكتاب ، ويشهد لهذا الحمل قوله عليه السّلام : فعلى الذين خلفك ... الخ، فان كلمة على ظاهرة في الوجوب ، ووجوب القراءة على المأمومين في الركعتين الاخيرتين خلاف الاجماع والنص ، بل يمكن دعوى ظهور قوله عليه السّلام فاذا كان ... الخ، فيحد نفسه ومع قطع النظر عن كلمة على في بيان حكم المأموم المسبوق، وذلك لبداهة انه لا مرجع للضمير المستتر في كان الاكونك اماما المستفاد من قوله عليه السّلام في الصدر : اذا كنت امام قوم، وح فالمعنى

فاذا كان كونك اماما في الركعتين الاخيرتين ... الخ، و من المعلوم ان الامام لا يمكن ان يصير اماما في الركعتين الاخيرتين، الا فيما اذا كان منفردا اولئح لحقه المأموم فى الركعتين الاخيرتين، ومما يدل على الجواز فى اخيرنى الاخفائية، قوله عليه السلام فى صحيحة على بن يقطين: ان قرأت فلا بأس وان سكت فلا بأس، فى جواب السؤال عن قراءة الحمد فى الركعتين اللتين يصمت فىهما الامام، فان المراد من الركعتين اللتين يصمت فىهما الامام اما الاخيرتان و اما الاولتان من الاخفائية، وعلى اى تقدير دلالة الجواب على جواز القراءة فى الاخيرتين ظاهرة، اما على الاول فواضح، واما على الثانى فللاحاق الاخيرتين من الاخفائية بالاولتين منها، بمقتضى ما دل عليه صحيحة زرارة المتقدمة من تبعية الاخيرتين للاولتين فى الجواز والمنع.

الامر الثانى - لا اشكال بل لا خلاف فى وجوب متابعة الامام على المأموم فى الجملة، و يدل على ذلك النبوى المحكى عن المجالس وغيره: انما جعل الامام اما ما ليؤتم به، فاذا كبر فكبر ووا اذار كع فاركموا وان اسجد فاسجدوا، والتكلم فيه يقع من جهات: الاولى هل يعتبر فى تحقق المتابعة تأخر المأموم عن الامام فى الافعال او يكفى المقارنة؟ الثانية هل وجوب المتابعة تكلىفى فتكون واجبا مستقلا فى حال الجماعة لا يترتب على مخالفته الا الاثم، او وضعى فتكون شرطا لها يترتب على عدمها البطلان؟ الثالثة هل وجوبها سواء كان تكلفيا نفسيا او وضعيا شرطيا يختص بحال الاختيار او لا يختص بحال دون حال؟ وقبل التكلم فيها من هذه الجهات، ينبغى التكلم فى الثمرة المترتبة على كونها واجبا تكلفيا او وضعيا شرطيا. فنقول: لا اشكال فى بطلان الجماعة بالاخلال بها بناء على كونها شرطا للجماعة، و لو اخل بوظيفة المنفرد ايضا كانت صلوته باطلة راسا والافتصح فرادى، و اما بناء على كونها واجبا نفسيا مستقلا، فالظاهر انه لا يترتب على الاخلال بها عمدا الا الاثم دون الابطال اصلا، وقد يقال ان الاخلال بها عمدا موجب لبطلان الصلوة راسا ولو بناء على وجوبها استقلا، فيما اذا تقدم على الامام بركن، وذلك لان هذا الركن يكون منها عنه

لكونه مصداقا للتقدم المحرم فيكون باطلا، وحينئذ ان اكتفى به فتبطل صلوته راسا بفساد جزئها، وان اتى به ثانيا فتبطل كك لان الزيادة الركنية موجبة للبطلان، وفيه مالا يخفى من الضعف والفساد، لالما قد توهم من ان النهي عن هذا الجزء حيث يكون لامر خارج فلا يوجب البطلان، وذلك لأن عدم استلزام النهي لامر خارج للبطلان انما هو في المعاملات، ولذا قالوا ان النهي عن البيع يوم الجمعة يوجب فساده لكونه لامر خارج دون العبادات كما نحن فيه، فان النهي المتعلق بهذا الجزء وان كان لامر خارج وهو التقدم، لكن حيث يكون هذا العنوان منطبقا خارجا عليها هذا الجزء متحصلا به، فيسرى النهي منه اليه فيكون باطلا، اللهم الا ان يكون مراد هذا المتوهم ان النهي في المقام غير متعلق بذات الجزء بل بوصفه وهو التقدم، نظير ما قلناه في النهي عن الصلوة في الحمام، من ان ذات الصلوة في الحمام لاخرزة فيها اصلا بل هي على ما كانت عليه من الحسن الذاتي وانما تكون الخرازة في وصفها وهو كونها واقعة في الحمام، بل لان النهي عن الجزء على ما يظهر من كلمات هذا المتوهم، ليس الا من جهة اقتضاء الامر بالمطابقة النهي عن التقدم، وقد حقق في محله انه لا مقدمة لترك احد الضدين لفعل الاخر ولا لفعل احدهما لترك الاخرى يقتضى الأمر باحدهما النهي عن الاخر، وتوهم ان المطابقة المعتبرة هنا امر عدمى وهو عدم تقدم الماموم على الامام في الافعال، فيكون تقيضا للتقدم لاضداله، وقدمران الامر بالشئ وان لم يقتض النهي عن ضده: لكنه مقتضى للنهي عن تقيضه، واضح الفساد ضرورة ان المطابقة هي اقتفاء الاثر الذي يعبر عنه في الفارسية (بيروى نمودن)، فهي كالتقدم امر وجودى فلا يكون التقابل بينهما الاتقابل التضاد، ثم لا ينافى ما ذكرنا من كون مقتضى القاعدة هو بطلان الصلوة جماعة لا مطلقا بالاخلاق بالمطابقة بناء على كونها شرطا للجماعة، وعدم بطلانها مطلقا ولو جماعة، به بناء على كونها واجبا مستقلا، مارواه الصدوق في الجامع من ان من المامومين من لاصلوة له وهو من يركع ويرفع قبل الامام، ومنهم من له

صلوة واحدة وهو من يركع معه ويرفع معه ، ومنهم من له اربع وعشرون صلوة وهو من يركع بعده ويرفع بعده، بتقريب ان المراد من قوله عليه السلام : ومنهم من له اربع وعشرون صلوة ليس هو اربع وعشرون صلوة جماعة، بل المراد هو اربع وعشرون صلوة فرادى ، وحينئذ فيكون المراد من قوله عليه السلام : ومنهم من له صلوة واحدة هو ان له صلوة واحدة فرادى ، والمراد من قوله عليه السلام من المأمومين من لاصلوة له هو عدم الصلوة له اصلا كما هو ظاهر نفي الجنس ايضا ، فتدل على بطلان الصلوة راسا بالتقدم على الامام فى الافعال ، وذلك لان الرواية على فرض صحتها سند الفتوى الصدوق بمضمونها الكاشفة عن كونها مأخوذة عن الاصول المعتمدة ، لا دلالة لها على بطلان الصلوة راسا ، لانه لا شبهة فى انه لو كان المراد من قوله عليه السلام فى الفقرة الاولى لا صلوة له نفي حقيقة الصلوة كى يدل على بطلانها ، فلا بد ان يكون المراد من قوله عليه السلام فى الفقرة الثانية له صلوة واحدة ، انه لا يترتب على صلوته ما يترتب على صلوة الجماعة من الفضيلة والثواب ، لانفى صحتها جماعة فان صحتها كك مما لا يرب فيه ، و من المعلوم ان نفي فضيلة الجماعة عن صلوته مع صحتها جماعة مما لا يجتمعان، فلا بد ان يكون المراد من قوله عليه السلام: له صلوة واحدة هو ان له ثواب جماعة واحدة ، والمراد من قوله عليه السلام فى الفقرة الثالثة: له اربع وعشرون صلوة هو ان له ثواب اربع وعشرين جماعة ، فاذا كان المراد من اثبات الصلوة فى الفقرتين الاخيرتين اثبات الاجر والثواب، فيكون المراد من نفي الصلوة فى الفقرة الاولى بقرينة وحدة السياق نفي ما للجماعة من الاجر والثواب الملازم لعدم وقوعها جماعة ، هذا تمام الكلام فيما هو مقتضى القاعدة فيما اذا احرز ناكون وجوب المتابعة نفسيا او شرطيا

واما اذا شكنا فى ذلك، فتارة نقول بوجوب المتابعة نفسا او شرطا مطلقاً وفى جميع الافعال الصلوتية، او نقول بوجوبها كك فى معظم افعالها ، او نشك فى ذلك ايضا ، لا اشكال فى ان مقتضى القاعدة هو الحكم ببطلان الصلوة جماعة ، فيما اذا قلنا بوجوب المتابعة فى جميع الافعال ، وذلك للعلم الاجمالي بوجوبها اما نفسا او

شرطا، وليس هناك اصل يحرز به آن وجوبها على اى النحويين، ولا مجال لاستصحاب بقاء الجماعة، وذلك لان الشك في بقائها حيث يكون مسببا عن الشك في كيفية وجوب المتابعة وانه نفسى او شرطى، فيكون من الشبهة المفهومية، وقد حقق في محله عدم جريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية، لان الشك فيها ليس في امر خارجي، بل الشك فيها انما . في انطباق المفهوم على هذا الموجود الخارجي المعلوم حاله سابقا ولاحقا وعدمه، وقد مر ان مقتضى الاصل العملى فيهذا الباب بل الدليل الاجتهادى كعموم لاصلوة الا بفاتحة عدم الاكتفاء بقراءة الامام، كما لا اشكال في ان مقتضى القاعدة هو الحكم بالصحة جماعة، فيما اذا قلنا بوجوب المتابعة في معظم الافعال دون جميعها، وذلك لعدم وجوبها ح بالنسبة الى هذا الجزء اصلا لانفسا ولا شرطا، و معه لوجه لبطلان الصلوة جماعة بالتقدم على الامام فيه كما لا يخفى. و اما اذا شككنا في انها واجبة في الكل او في المعظم مع تردد وجوبها بين النفسى والشرطي كما هو الفرض، فمقتضى القاعدة هو الحكم بالبطلان جماعة، وذلك لان الواجب اعنى المتابعة وان كان عليهذا الفرض مرددا بين الاقل والاكثر، والمختار في دوران الأمر بينهما هو البرائة عن الاكثر، لكن حيث يحتمل وجوبها في الكل شرطا فيشك مع الاخلال بها في الجزء في تحقق الجماعة، فح يكون مقتضى الاصل الذي اسناه في باب الجماعة هو الاشتغال، وذلك لان الشك ح في السقوط، وان قراءة الامام هل تكون كافية عن قراءة المأموم ام لا؟ وان زيادة الركن تبعا للامام هل تكون مغتفرة ام لا؟ وان احكام الشكوك في الركعات هل تكون ساقطة مع حفظ الامام ام لا؟ ومقتضى عموم ادلة تلك الاحكام هو عدم سقوطها الا فيما اذا احرز تحقق الجماعة، فعليهذا لوسبق وتقدم على الامام في ركوع الركعة الأولى، تكون القراءة لهذه الركعة ساقطة عنه لتحقق الجماعة وصحتها واقعا قبل الركوع، وتجب عليه القراءة في الركعة الثانية، للشك في بقاء قدوته بعد تقدمه على الامام في ركوع الركعة الأولى، ومقتضى عموم لاصلوة الابفاتحة الكتاب، هو وجوب قرائتها عليه

في هذه الركعة المشكوك كونها جماعة المستلزم لبطلان صلوته جماعة .

ثم ان ما ذكرنا من ان مقتضى القاعدة فيما شككنا في كون وجوب المتابعة نفسيا او شرطيا ، هو الحكم ببطلان الصلوة جماعة بالتقدم على الامام مطلقاً، سواء قلنا بوجود المتابعة في جميع الافعال او شككنا في ذلك ايضا ، انما هو مبنى على المختار من كون الجماعة والفرادى حقيقة واحدة ، و اما بناء على كونهما حقيقتين مختلفتين، فمقتضى القاعدة هو الحكم ببطلان الصلوة رأسا بالتقدم على الامام ، وذلك

الانه لو تقدم على الامام في الركوع من الاولتين، وان كان يعلم اجمالا اما بصحة صلوته جماعة لو كانت المتابعة واجبة نفسا او بطلانها رأسا لو كان وجوبها شرطيا ، لكنه حيث يحتمل وجوبها شرطا فيكون شاكا في صحة صلوته جماعة ، ومعه تكون صلوته باطلة رأسا، اما بطلانها جماعة فواضح بعد ما عرفت من كفاية مجرد احتمال الشرطية في الحكم بالبطلان جماعة بمقتضى القاعدة المؤسسة في هذا الباب ، وعموم قوله الله صلى الله عليه وآله وسلم : لاصلوة الا-بفاتحة الكتاب واما بطلانها فرادى فلان الفرادى عليها المبنى تحتاج الى القصد ، والمفروض ان الركوع الذي تقدم فيه على الامام لم يأت به بقصد الافراد، فلم يقع جماعة لفقد شرطها ، ولا فرادى لعدم قصد الافراد به.

و توهم انه لا مجال هنا لعموم : لاصلوة الابفاتحة الكتاب اصلا، اما على تقدير كون صلوته جماعة فواضح بعد كون قراءة الامام بدلا عن قرائته، و اما على تقدير كون صلوته باطلة رأسا ، فانه لا مجال لوجوب فاتحة الكتاب مع بطلان الصلوة، وبعبارة اخرى يعلم في المقام بعدم وجوب الفاتحة عليه اما لسقوطها عنه بقراءة الامام و اما لبطلان صلوته رأسا ، ومع هذا العلم لا مجال للتمسك بعموم لاصلوة الابفاتحة الكتاب. مدفوع بانه وان علم اجمالا بعدم وجوب الفاتحة عليه اما لكون صلوته صحيحة جماعة او باطلة رأسا، لكن حيث يكون وقوع صلوته جماعة مع هذا العلم الاجمالي مشكوكا، فيكون عموم لاصلوة القاضى بعدم وقوع صلوته جماعة موجبا لانحلال ذلك العلم الاجمالي هذا.

و اما لو تقدم على الامام فى الركوع من الاخيرتين، فحيث لا يكون حاصل ولا عموم يحرز به بطلان صلوته جماعة، فيمكن له اتمام صلوته صحيحة بان يقصد الانفراد، مالم يخل بوظيفة المنفرد، كما اذا شك في عدد الركعات ورجع الى الامام فى حفظها او زاد ركنا بقصد المتابعة للامام، فان من اطلاق ادلة الشكوك فى الركعات وادلة بطلان الصلوة بزيادة الركن يستكشف عدم وقوع صلوته جماعة، فتقع باطله رأسا لاخلاله بوظيفة المنفرد كما هو الفرض.

اذا عرفت هذا فلنرجع الى التكلم فى وجوب المتابعة من الجهات التي ذكرناها، فنقول: اما الجهة الاولى فلا اشكال فى وجوب المتابعة فى الافعال فى الجملة، ويدل على ذلك مضافا الى الاجماع المنقولة المستفيضة، ما اشتهر بين الفريقين من النبوى انما جعل الامام اماما ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا، وفى المحكى عن مجالس الصدوق زيادة قوله صلى الله عليه وآله وسلم: فاذا كبر فكبروا و اذا قرء فانصتوا قبل قوله صلى الله عليه وآله وسلم: فاذا ركع، وفى نبوى اخر اما يخشى الذي يرفع رأسه والامام ساجدان يحول الله رأسه رأس الحمار، هذا كله مضافا الى ان التبعية مأخوذة عرفا فى مفهوم الايتمام والاقتداء، فوجوبها من مقتضيات حقيقة المأمومية، لكن لا يخفى ان هذا لا يقتضى الاوجوب التبعية فى الجملة وبالنسبة الى معظم الاجزاء لا مطلقا وبالنسبة الى جميعها، ضرورة ان المضرب بصدق الاقتداء عرفا هو التقدم والتأخر الموجبان لذهاب هيئة الجماعة، و من المعلوم ان التقدم او التأخر فى جزء واحد لا يوجب ذهاب هيئتها عرفا كما لا يخفى، ويمكن الاستدلال على وجوبها بالاخبار الامرة بالعود الى الركوع والسجود لمن رفع رأسه عنهما قبل الامام، وبالأخ- ب- ار الامرة بالتسييح والدعاء وانتظار ركوع الامام لمن فرغ عن القراءة قبل الامام، وفيه نظر، وكيف كان فاصل وجوبها مما لا ينبغى الارتياح فيه.

وانما الاشكال والكلام فيما يتحقق به المتابعة، وانه هل يعتبر فى تحققها التأخر عن الامام، او يكفى عدم التقدم المجمع للمقارنة، فذهب غير واحد من

المتأخرين الى الاول والمشهور الى الثاني، ويمكن الاستدلال على الاول بقوله صلى الله عليه وآله وسلم في النبوى المتقدم: فاذا ركع فاركوا وانا سجد فاسجدوا، لا من جهة ظهور الفاء في التعقيب والتأخر الزماني، كى يقال ان الفاء الجزائية انما وضعت لافادة مجرد الترتب والتأخر بالمعلولية المجمع مع المقارنة الزمانية لا التأخر الزمانية، ولذا قد استعملت بلاعناية في الجزاء المقارن مع الشرط في قوله تعالى، واذا قرء القرآن فاستمعوا له فتدبر! بل فى الجزاء المقدم على الشرط في قوله تعالى: واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا، فتأمل! بل من جهة ظهور الفعل الماضى في النسبة التحقيقية، فمعنى قوله صلى الله عليه وآله وسلم: فاذا ركع فاركوا واداسجد فاسجدوا، هو انه اذا تحقق الركوع من الامام

فاركعوا واذا تحقق السجود منه فاسجدوا، فيدل على لزوم اتيانهما بعد تحققهما من الامام، ولا ينافى ذلك استعمال الفاء فى الجزاء المقارن مع الشرط والمقدم عليه في الايتين المتقدمتين مع كون الشرط فيهما بصيغة الماضى، بعد كونه بقرينة عقلية قائمة على خلاف ذلك كما لا يخفى، و توهم ان الماضى انما وضع للدلالة على النسبة التحقيقية فيما اذا استعمل في الاخبار، و اما في باب الانشاءات فهو منسلخ عنه هذا المعنى، مدفوع بانه فى باب الانشاءات انما يكون منسلخا عنه هذا المعنى بالنسبة الى الزمان الماضى، دون زمان النسبة فان جاء فى قولنا اذا جاء زيد غدا فآكرمه، وان كان منسلخا عنه الدلالة على النسبة التحقيقية فى الزمان الماضى كالامس، لكن ليس منسلخا عنه هذا المعنى بالنسبة الى زمان النسبة وهو الغد، ولذا يكون ظاهرا في ان اكرم ازيد يجب بعد تحقق المجيئ منه فى الغد.

و توهم ان قوله صلى الله عليه وآله وسلم: فاذا ركع فاركعوا، وان كان فيحد نفسه ظاهرا في النسبة التحقيقية وان ركوع المأموم يلزم ان يكون بعد تحقق الركوع من الامام

ك لکنه حيث يكون متفرعا على سابقه، وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: انما جعل الامام اماما ليؤتم به الظاهر في كونه مسوقا لبيان مطلوبية الايتمام، فيكون من قبيل ذكر صغريات الايتمام، وحيث ان الايتمام يحصل عرفا باتيان الفعل مقارنا لاتيان الامام به بقصد

متابعته ايضا، ضرورة ان الايتمام ليس عرفا الاعبارة عن ربط المأموم فعله بفعل الامام بان يلتزم ان لا يتقدم عليه فيه، وهذا المعنى لا يتوقف حصوله على تأخر فعله خارجا وزمانا عن فعل الامام ، بل يحصل عرفا باتيان الفعل مقارنة لاتيان الامام اياه بقصد المتابعة له، فلا بد من رفع اليد عن ظهور قوله صلى الله عليه وآله وسلم: فاذا ركع في النسبة التحقيقية، بقرينة تفريره على الايتمام الذي يحصل بالمقارنة ايضا ، وحمله على كونه في مقام بيان اعتبار عدم التقدم او التأخر الفاحش المضر بصدق الايتمام والاقتداء ، او حمله على ما هو الغالب من عدم احراز عدم التقدم المعتبر في الايتمام الا بالتأخر عن الامام.

مدفوع بان قوله صلى الله عليه وآله وسلم: فاذا ركع فاركعوا... الخ، لو كان من قبيل ذكر صغريات الايتمام و مصاديقه ، لم يستقم الاستدلال به حينئذ على وجوب المتابعة ، اذ لا معنى لوجوب مصاديق الايتمام بما هي مصاديق له مع استحباب اصله و توهم ان وجوبها شرطى وهو لا ينافي استحباب المشروط به، ولذا يجب الطهارة وجوبا شرطيا في الصلوات المستحبة مدفوع باننا نتكلم على قول من يراها واجبا نفسيا كما هو المشهور، فاستفادتهم وجوبها نفسا من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: فاذا ركع فاركعوا، مبنية على عدم كونه من قبيل ذكر صغريات الايتمام ، لان كونه من ذلك القبيل ، متفرع على كون قوله صلى الله عليه وآله وسلم: انما جعل الامام اماما ليؤتم به مسوقا لبيان مطلوية الايتمام، كي يكون ما فرعه عليه بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: فاذا ركع فاركعوا... الخ، من قبيل ذكر صغريات الايتمام، وهو ممنوع جدا بل الظاهر انه صلى الله عليه وآله وسلم انما ذكر هذه القضية توطئة لما هو المقصود بالاصالة من ايجاب المتابعة على المأمومين فى الافعال المذكورة ، فحاصل معنى الحديث الشريف هو ان الايتمام فى الصلوة الذى هو المقصود من جعل الامام اماما ، اذا صار المكلف بصدد تحصيله و اتم بامام ، يجب عليه اتيان افعال الصلوة عقيب اتيان الامام اياها. ثم لو سلمنا ظهور قوله صلى الله عليه وآله وسلم: فاذا ركع فاركعوا... الخ، فى كونه من قبيل ذكر صغريات الايتمام ، لكن نمنع المنافاة بين استحباب التبعية

فى اصل الصلوة ووجوبها تعبدا فى افعالها من الركوع والسجود وغيرهما ، وذلك لامكان ان يكون التبعية فى اصل الصلوة ذات مصلحة ملزمة، وانما لم يؤمر بها المكلفون على وجه الالزام والوجوب لمكان استلزامه العسر عليهم لوامروا بها كك، وهذا بخلافها فى حال افعال الصلوة فان الامر بها على وجه الالزام فيحالفها لا يترتب عليه محذور اصلا ، فلاضريح فى الأمر بها على وجه التاخر بنحو الالزام والوجوب لما يترتب عليها على هذا الوجه من احراز التبعية للامام ، دونها على وجه المقارنة فانه لا يمكن غالبا احراز وقوعها كك لاحتمال التقدّم على الامام . ومنه يظهر اندفاع ما قد يتوهم من انه بعد تسليم كون قوله صلى الله عليه وآله وسلم : انما جعل الامام اما مالىونم به مسوقا للبيان مطلوبة الايتمام وكون قوله صلى الله عليه وآله وسلم : فاذا ركع فاركعوا.. الخ، فى مقام بيان صغريات الايتمام ، و تسليم عدم المنافاة بين كون الأمر بالتبعية على وجه التاخر في هذه الافعال و جوبيا ، وبين كون الأمر بها فى اصل الصلوة استحبابيا ، نقول بعد ما علمنا ان الايتمام الذى يكون هذا الحديث الشريف مسوقا لبيان مطلوبيته يحصل عرفا باتيان الفعل مقارنا لاتيان الامام اياها ايضا ، نستكشف ان الامر باتيان هذه الافعال عقيب اتيان الامام بها ، انما هو من جهة ما هو الغالب من عدم احراز التبعية للامام فيها الا باتيانها عقيب اتيان الامام اياها ، فيكون الامر باتيانها كك ارشادا الى وجوب التاخر عقلا من باب المقدمة العلمية ، و لازم ذلك هو انه لو فرضنا فى مورد حصول القطع بان الاتيان بهذه الافعال يكون بدوا وختما مقارنا لاتيان الامام بها ، أن يحصل القطع بحصول ما هو المطلوب للشارع من

الايتمام فيها.

توضيح الاندفاع هو اننا قد اشرنا انفا الى امكان صيرورة غلبة عدم احراز التبعية للامام فى هذه الافعال الا باتيانها عقيب اتيان الامام اياها ، داعية للشارع الى ايجابه على المأموم اتيانها عقيب اتيان الامام اياها فتأمل !

واحتمال كون المراد من قوله صلى الله عليه وآله وسلم : فاذا ركع فاركعوا، هو بيان مانعية

ص: 140

التاخر الفاحش المضر بصدق الايتمام عرفا، فلا ربط له حينئذ بما تتكلم فيه من وجوب المتابعة اصلا، فلا يبقى لنا حينئذ مدرك لوجوبها الا الاجماع المنقولة، والمتيقن منها هو عدم جواز التقدم على الامام في الافعال، فيكون اعتبار خصوص التاخر عنه فيها بلا دليل يدل عليه.

مدفوع اولاً بان هذا الاحتمال خلاف ماهو ظاهر الحديث من كونه في مقام بيان ما هو المعتبر في الايتمام شرعا، اذ عليهذا الاحتمال يكون قوله عليه السلام: فاذا ركع فاركعوا... لسخ، ارشادا الى ما يعتبر في تحقق مفهوم الايتمام عرفا، وهذا خلاف ماهو ظاهر الامر بالركوع عقيب ركوع الامام من المولية، وثانيا انه مستلزم للتفكيك بين التفريعات المذكورة في الحديث، اذ من المعلوم ان المراد من قوله عليه السلام في التفريع الاول: فاذا كبر فكبروا، ليس هو النهي عن التاخر الفاحش فابقائه على ماهو ظاهره من لزوم كون التكبير عقيب تكبير الامام، وحمل باقى التفريعات على ارادة النهي عن التاخر الفاحش، مستلزم للتفكيك بينها في الحكم، وهو خلاف ماهو ظاهر وحدة السياق من اشتراكها فيه، هذا تمام الكلام في الجهة الاولى .

واما الجهة الثانية فالظاهر كون وجوب المتابعة وضعيا فتكون شرطا لصحة الجماعة، لا تكليفيا محضا كيلا يضر الاخلال بها بصحة الجماعة، وذلك لان الامر بالركوع والسجود عقيب اتيان الامام بهما وان امكن ان يكون نفسيا، لكننا قد اشوناكرارا فيما سبق الى ان الاوامر المتعلقة باجزاء المركبات وقبورها تكون ظاهرة في بيان الجزئية والشرطية، كما ان النواهي الواردة في ذلك المقام تكون ظاهرة في بيان المانعية، ولذا لا يفهم العرف من مثل قوله تعالى: اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الاية، الاشرطية الوضوء للصلوة، لا اقل من الشك في كون الامر بالافعال المذكورة نفسيا او وضعيا شرطيا، فانه موجب المراعاة احتمال الشرطية بمقتضى الاصل الذي اسناه فيهذا الباب كما هو واضح، وتوهم ان ذلك الاصل محكوم باستصحاب بقاء الجماعة، مدفوع بما مر من عدم جريان الاستصحاب

في مثل المقام الذى تكون الشبهة فيه مفهومية. و اما ما يظهر من الشهيد قده في محكى الذكرى ، من الاجماع على كون وجوب المتابعة نفسيا لاشريطيا ، حيث قال على ما حكى عنه ان التاخر بركن اور كنين لا يبطل القدوة عندنا، ففيه اولا المنع عن ظهور كلمة عندنا في النسبة الى الامامية ، و ثانيا سلمنا ظهورها في ذلك ، لكنه لا يزيد على دعوى الاجماع صريحا التي لا تكون حجة عندنا اصلا ، فضلا عن مثل المقام الذى اختلف فيه الاراء .

واما الاستدلال على كونها واجبة نفسا لاشريطا ، بما دل على انه لو تقدم على الامام في الركوع عمدا فلا يعود ، كرواية غياث بن ابراهيم قال :

سئل ابو عبد الله عليه السلام، عن الرجل يرفع رأسه عن الركوع قبل الامام ايعود فيركع اذا ابطاء الامام ويرفع راسه معه ؟

قال عليه السّلام : لا يعود .

بتقريب انها تدل على ان التقدم على الامام عمد الا يوجب بطلان القدوة، وهو مناف لوجوب المتابعة شرطا، ضرورة انه لو توقف صحة الايتمام على المتابعة كما هو مقتضى الشرطية ، فاللازم بطلانها بانتفاء المتابعة.

فقيه اولا المنع عن ظهور الرواية في التقدم عمدا، و ثانيا سلمنا ظهورها في العمد، لكن الاستدلال بها على وجوب المتابعة نفسا، مبنى على كونها شرطا في جميع الافعال على نحو العام الاصولي، و سيجئ انشاء الله تعالى ان الحق هو كونها شرطا فى المعظم دون الكل.

و اما توهم ان المتابعة لو كانت واجبة شرطا كان اللازم عدم الفرق في بطلان الجماعة بالا خلال بها بين الاختيار والاضطرار، ضرورة انه لو توقف حقيقة الايتمام على المتابعة، فبانقائها ولوسهوا ينتفى حقيقته ولم يكن وجه لصحة في مورد الاضطرار، مع انه قد دلت النصوص على انه لوسهى المأموم عن الركوع حتى رفع الامام رأسه فيركع ثم يلحق بالامام، ففي صحيحة عبدالرحمن: سئل ابو الحسن عليه السّلام عن الرجل

ص: 142

يصلى مع امام يقتدى به ، فركع الامام وسهى الرجل وهو خلفه لم يركع حتى رفع الامام رأسه وانحط للسجود، ايركع ثم يلحق بالامام والقوم في سجودهم او كيف يصنع؟

قال عليه السلام : يركع ثم ينحط ويتم صلوته معهم.

ففيه انك قد عرفت ان التبعية المأخوذة في مفهوم الايتمام و حقيقته عرفا ، هي التبعية بالمعنى المقابل للتقدم او التأخر الفاحش الموجب لذهاب هيئة الجماعة، واما التبعية بمعنى عدم التخلف عن الامام بالتقدم عليه وتأخر عنه في الافعال ولولم يبلغ الى حد يوجب ذهاب الهيئة التي كلامنا فيها ، فهي ليست من مقومات مفهوم الايتمام كي ينتفى بانتفائها حقيقة الايتمام ، بل هي على تقدير شرطيتها تكون معتبرة في صحة الجماعة شرعا وتعبدا ، و معه لا مانع من ان يجعل الشارع شرطيتها مخصوصة بحال دون حال، كما هو اوضح من ان يخفى.

ثم ان مقتضى كون وجوب المتابعة شرطيا، هو بطلان الصلوة جماعة بالتقدم على الامام في الركوع مطلقا ولوسهوا، وذلك لانه لو توقف صحة الايتمام شرعا على المتابعة كما هو مقتضى الشرطية فبانتفائها ينتفى صحته ، ولا مجال هنا لحديث لا تعاد بعد كون الاخلال بها سهوا موجبا لبطلان اصل الصلوة كما لا يخفى، نعم يمكن الاستدلال بالحديث على القول بكون الجماعة والفرادى حقيقتين مختلفتين، وذلك لانه ح مع التقدم على الامام في الركوع ، يدور امر صلوته بين الصحة جماعة لولم تكن المتابعة شرطا مطلقا ولو في حال النسيان ، و بين البطلان رأسا لو كانت شرطا كك ، اما البطلان جماعة فلا تتفاء شرطها، واما البطلان فرادى فلا تحتاجها حالى القصد، والمفروض انه لم يقصد بركوعه قبل الامام الانفراد ، وليس هنا مجال لعموم لاصلوة الابفاتحة الكتاب لاحراز عدم صلوته جماعة، وذلك لاختصاص لاصلوة عليها المبنى بالفرادى، والمفروض العلم بعدم وقوع صلوته فرادى، فاذا لم يكن هناك ما يحرز به فساد صلوته جماعة، فلا مانع عن احراز صحتها كك بحديث لا تعاد

ص: 143

القاضى بعدم شرطية المتابعة فى حال النسيان، ولو ابيت عن صحة التمسك بالحديث فى المقام، بدعوى اختصاصه بالاجزاء والشرائط المعتبرة فى قوام اصل الصلوة فلا يعم شرائط الجماعة، فلا مانع عن احراز صحتها جماعة بحديث الرفع، بعد ما عرفت من عدم شمول لاصلوة الابطاحة الكتاب للمقام، كى يكون مانعا عن الرجوع الى الاصل، كما كان مانعا عن الرجوع اليه على المختار من كون الجماعة والفرادى حقيقة واحدة فتدبر(1) هذا تمام الكلام بحسب مقتضى الاصل الاولى.

واما بحسب الادلة الخاصة، فمقتضى ما دل على انه لو نسى فتقدم على الامام فى الركوع يتم صلوته، عدم شرطية المتابعة فى حال النسيان، ففى خبر الحسن بن على بن فضال قال :

كتبت الى الرضا عليه السلام فى الرجل يكون خلف امام ياتم به، فركع قبل ان يركع الامام وهو يظن ان الامام قد ركع، فلما راه لم يركع رفع رأسه ثم اعاد الركوع مع الامام ايفسد ذلك صلوته ام يجوز له الركعة؟
فكتب عليه السلام:

يتم صلوته ولا يفسد ما صنع صلوته.

وظهوره فى التقدم على الامام فى الركوع نسيانا واضحا فان مورده هو الظن بان الامام قد ركع، فهو وان ركع قبله اختيارا، لكن منشاء ركوعه قبله لما كان الفان بركوع الامام فيكون ركوعه قبله سهوا لامع التعمد، وهل يختص هذا الحكم بمورد الرواية وهو ما اذا كان التقدم فى الركوع سهوا ناشئا عن الظن بركوع الامام او يعم ما اذا كان ناشئا عن العلم بركوعه، الاقوى هو الثاني وذلك لان المراد منقول السائل : وهو يظن ان الامام قد ركع، بيان ان ركوعه قبل الامام كان منشئه السهولم يكن عن تعمد، هذا مضافا الى انه كثيرا ما يعبر عن الاعتقاد المخالف للواقع بالظن،

ص: 144

1- اشارة الى منافاة ما ذكرناه فى المقام لبعض ما ذكرناه سابقا فى مقام تأسيس الاصل عند الشك فى كون المتابعة واجبة نفسا او شرطا على القول بكون الجماعة والفرادى حقيقتين مختلفتين، فراجع.

فالمراد من قوله: و هو يظن ان الامام قدر كع هوانه يزعم انه قد ركع ، وحفان لم يكن ظاهرا في خصوص الجهل المركب فلا اقل من شموله له ايضا. ثم لو سلمنا ظهور الخبر في خصوص ما اذا كان التقدم سهوا ناشئا عن الظن ، لكن يمكن تعميم الحكم الى ما اذا كان ناشئا عن العلم والجهل المركب بالاولوية القطعية فتدبر !

وهل يختص هذا الحكم بالتقدم سهوا في خصوص الركوع، أو يعم ما اذا كان في السجود ايضا، قد يقال بالاول لاختصاص الخبر موردا به، لكن يمكن ان يقال ان المستفاد من تفريره عليه السلام في النبوى السابق المتابعة في الركوع والسجود على الايتمام بقوله عليه السلام: انما جعل الامام اماما ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا واذا سجد و فاسجدوا، هوان اعتبار التبعية في افعال السلوة من الركوع والسجود وغيرهما انما هو لاقتضاء الايتمام لها، فح اذا دل الدليل على ان الاخلال بها سهوا في الركوع لا يضر بصحة الجماعة، يستكشف منه ان اقتضاء الايتمام للتبعية في الافعال مطلقاً سواء كان ركوعا او غيره، مخصوص بحال العلم والاختيار، فلا يكون الاخلال بها سهوا او نسيانا مضرا بصحة الجماعة، هذا مضافا الى امكان دعوى العلم بان المدار على التقدم سهوا، من غير فرق بين التقدم في الركوع او السجود، ومن غير فرق بين التقدم في الرفع عنهما والهوى اليهما ، كما يدل عليه الاخبار الدالة على ان من رفع رأسه عن الركوع او السجود قبل الامام سهوا يعود اليه للمتابعة ، ففي خبر محمد بن على بن فضال عن ابي الحسن عليه السلام قال :

قلت له عليه السلام:

اسجد مع الامام و ارفع رأسى قبله ، اعيد ؟

قال عليه السلام اعد واسجد .

وفى خبر على بن يقطين قال :

سئلت ابا الحسن عليه السلام عن الرجل يركع مع الامام يقتدى به، ثم يرفع رأسه قبل الامام.

ص: 145

قال عليه السّلام:

يعيد ركوعه معه.

ولا يعارضهما خبر غياث بن ابراهيم قال :

سئل ابو عبد الله عليه السّلام عن الرجل يرفع رأسه عن الركوع قبل الامام ايعود فيركع اذا ابطاء الامام ويرفع رأسه معه؟

قال عليه السّلام : لا .

وذلك لا مكان حمل خبر غياث على صورة العمدة ، فان قول السائل فيه فيركع اذا ابطاء الامام ، لولم يكن ظاهراً في انه تخيل ان الامام يرفع رأسه سريعاً ، فرفع رأسه عن الركوع قبل الامام عمداً بتوهم ان هذا المقدار من التقدم لا يضر بالمتابعة ، فلما رأى ان الامام ابطأ ندم عن تقدمه ، فسئل الامام عليه السّلام انه بعد ما رأى انه ابطأ هل يعود ام لا ، فلا اقل من امكان حمله على ذلك جمعاً بينه وبين خبر ابن يقطين ، والحاصل ان دعوى امكان حمل هذا الخبر على العمدة بل ظهوره فيه ليست بعيدة وان ابيت عن ذلك كله ، فيمكن الاستدلال على تعميم الحكم الى السجود بوجه آخر ، وهو ان يقال ان الامر في المقام دائر بين كون مادل على ان الاخلال بالمتابعة سهواً في الركوع غير مضر بصحة الجماعة مقيد الاطلاق ادلة اعتبار المتابعة مادة او مقيد الاطلاقاً هيئته ، وحيث ان تقييدها هيئته متيقن على كل حال ، ضرورة ان تقييد المادة مستلزم لتقييد الهيئته ايضاً دون العكس ، فاللازم في مقام تقييدها الاقتصار على القدر المتيقن ، فيبقى اطلاقها مادة سليماً عما يوجب تقييده بحال الذكر ، و مقتضى اطلاقها كك هو كون ركوع المأموم بعد ركوع الامام مطلوباً مطلقاً حتى في حال النسيان ، ومقتضى الجمع بين مطلوبيه كك ومادل على عدم كون الاخلال بالمتابعة سهواً في الركوع مضراً بصحة الجماعة ، هو كون وجوب المتابعة تكليفاً نفسياً لا يكون الاخلال بها مطلقاً ولو عمداً مضراً بصحة الجماعة ، لا وضعياً كي يكون الاخلال بها مطلقاً ولو سهواً مضراً بصحة الجماعة ، فاذا كان

ص: 146

وجوبها نفسيا لاشريطيا، فلا فرق في عدم بطلان الصلوة بالاخلال بها بين كونه في الركوع او في السجود وبين كونه عن سهو ونسيان او عن عمد، ولذا افتى المشهور بعدم بطلان الصلوة جماعة فيما تقدم على الامام في الركوع عمدا، ولا ينافي هذا الوجه ما ذكرناه سابقا من ان الاوامر المتعلقة بالمركبات والمقيدات ظاهرة في الوجوب الوضعي اعنى الجزئية والشرطية، وذلك لان ظهور تلك الاوامر في ذلك انما يكون حجة فيما اذا لم تكن هناك قرينة صارفة، كما فيما نحن فيه حيث عرفت انه مقتضى الجمع فيه بين اطلاق دليل وجوب المتابعة مادة وبين ما دل على عدم كون الاخلال بها سهوا في الركوع مضرا بصحة الصلوة جماعة، واما ان بعد الاخلال بها فيه بالتقدم فيه على الامام، فهل يجب أو يجوز المتابعة للامام فيه بالسجود (بالركوع) معه، ثانيا، فلا يجدى هذا الوجه في اثباته، بل لا بد في اثباته من التماس دليل آخر ويمكن الاستدلال له بما تقدم من الاخبار الدالة على ان من رفع راسه من الركوع او السجود قبل الامام سهوا يعود اليه للمتابعة، فانه يستفاد منها ان حفظ هيئة الجماعة بالتبعية للامام في الافعال الصلوتية مطلوب على كل حال، وليست الزيادة الناشئة عن التبعية له مضرة بصحة الصلوة مطلقا كانت تلك الزيادة في الركوع او السجود هذا. ولكن لا يخفى ما في هذا الوجه من النظر، اما اولافلان الاقتصار في تقييد اطلاق دليل وجوب المتابعة بحال الذكر، بما دل على عدم كون الاخلال بها سهوا في الركوع مضرا بصحة الجماعة، على المتيقن من تقييده هيئة، انما يتم فيما كان وجوبها تكليفيا نفسيا مشروطا كغيره من التكاليف النفسية بالشرائط العقلية العامة من العقل والقدرة وغيرهما، كي يدور تقييده بحال الذكر بين كونه تقييده هيئة ارشادا الى عدم فعليته عقلا في حال النسيان، او تقييده مادة ارشادا الى مدخلية الذكر في اصل الملاك والمصلحة للحكم، كي يقال ان تقييده هيئة قدر متيقن على كل حال فلا بد من الاقتصار عليه وهذا بخلاف ما اذا كان وجوبها وضعيا غيريا، اذ ليس حينئذ مشروطا بالشرائط العقلية العامة، كي يدور تقييده بحال الذكر بين

كونه تقييداً له هيئة الارشاد الى عدم فعليته في حال النسيان عقلاً ، او تقييداً له مادة للارشاد الى دخل الذكر في اصل ملاك الحكم، بل يتعين كونه تقييداً له مادة، فاذا كان لزوم الاقتصار في تقييد اطلاق دليل وجوب المتابعة بحال الذكر ، على تقييده هيئة لكونه قدراً متيقناً ، مبنياً على كون وجوبها وجوباً تكليفياً نفسياً ، فلا يمكن استفادة وجوبها كك من ذلك ، اي من لزوم الاقتصار على تقييده هيئة كما هو مبني هذا الوجه ، الاعلى وجه دائر كما هو واضح ، و ثانياً ليس هناك دليل دل على ان الاخلال بالمتابعة في الركوع سهواً ليس مضراً بصحة الجماعة ، كي يدور امره بين كونه مقيد الاطلاق دليل وجوب المتابعة مادة وهيئة او هيئة فقط ، وانما ورد الحكم بصحة صلوة من ظن ان الامام ركع فركع ثم تبين له ان الامام بعد لم يركع فرفع راسه من الركوع ثم ركع ثانياً مع الامام ، و من المعلوم ان الحكم بصحة الصلوة جماعة في هذا الفرض ، كما يمكن ان يكون لاجل اختصاص وجوب المتابعة بحال الذكر كي يكون ركوعه الأول ركوع صلوته ويكون ركوعه الثاني للتبعية، كذلك يمكن ان يكون لاجل كون ركوعه الاول لغواً راساً في نظر الشارع ، وكون ركوعه الثاني ركوع صلوته ، و يكون صحة صلوته جماعة حينئذ لكون ركوعه واجد الشرط المتابعة ومع هذا الاحتمال لا يكون الحكم بصحة هذه الصلوة جماعة كاشفاً عن اختصاص وجوب الامر في المقام دائر بين ارتكاب خلاف ، احد الاصلين احدهما ان لكل ركعة ركوعاً واحداً كما هو اللازم على الاحتمال الاول ، ثانيهما ان ما هو جزء لاصل الصلوة هو طبيعة الركوع وانما التبعية فيه للامام شرط لوقوعه جماعة كما هو اللازم على الاحتمال الثاني ، وحيث ان ارتكاب خلاف الاصل الاول مستلزم لارتكاب خلاف ظاهر ايضاً ، وهو تقييد اطلاق دليل وجوب المتابعة بحال الذكر، بخلاف ارتكاب خلاف الاصل الثاني، فالمتعين ارتكابه بالالتزام بكون الركوع الاول لغواً راساً في نظر الشارع، حفظاً لاطلاق دليل وجوب المتابعة عن التقييد بحال الذكر، وتوهم ان

ارتكاب خلاف الاصل الثاني ايضا مستلزم لارتكاب خلاف ظاهر وهو تقييد اطلاق دليل بطلان الصلوة بزيادة الركوع ، واضح الفساد ، لالما توهم من كون هذا الاشكال مشترك الورود ، حيث ان ارتكاب خلاف الاصل الاول ايضا مستلزم لتقييد اطلاق دليل بطلان الصلوة بزيادة الركوع ، وذلك لان على ارتكاب خلاف الاصل الأول يكون الركوعان كلاهما جزء لهذه الصلوة و معه يرتفع موضوع الزيادة كما لا يخفى ، بل لاجل ان ما يتصف بالزيادة على ارتكاب خلاف الاصل الثاني هو الركوع الاول ، وقد عرفت فيما مر سابقا ان المنصرف من ادلة بطلان الصلوة بالزيادة ، هو بطلانها باحداث الزيادة لابطلانها مطلقا ولو باتصاف جزء بالزيادة بقاء بعد ما لم يكن كك حدوثا كما نحن فيه . ثم ان مقتضى القاعدة على الاحتمال الثاني ، هو الحكم ببطلان الصلوة راسا فيما تقدم على الامام سهوا في الركوع ، واكتفى به ولم يركع : نيا مع الامام ، وذلك لما عرفت من كون هذا الركوع لغوا راسا عليها الاحتمال ، فمع الاكتفاء به يكون صلوته بلا ركوع وباطلة ، وهذا بخلاف ما اذا تقدم على الامام في الركوع عمدا ، اذ لا دليل هذا على لغوية ركوعه ، فاذا لم يكن ركوعه لغوا فتصح صلوته فرادى ، الا فيما اذا اخل بوظيفة المنفرد ، كما اذا كان تقدمه على الامام في الركوع عمدا في اثناء القراءة ، فان الامام انما يكون ضامنا لقراءة المأموم فيما اذا اتم به فيها او ادركه في الركوع ، وكلاهما مفقودان في المقام .

و توهم ان مقتضى خبر غياث بن ابراهيم المتقدم هو صحة صلوته جماعة تقدمه عمدا على الامام في الركوع واضح الفساد ، اما اولها فلما عرفت من عدم ظهور هذا الخبر في العمد ، وانما حملة المشهور عليه جمعا بينه وبين خبر على بن يقطين ، و اما ثانيا فلاختصاص هذا الخبر بما اذا رفع راسه عن الركوع قبل رفع الامام راسه عنه ، فلا ربط له بما اذا ركع عمدا قبل ان يركع الامام الذي هو محل الكلام .

ثم ان ما ذكرنا من الاحتمال اعني احتمال كون الحكم بصحة الصلوة جماعة

فيهذا الفرض لاجل كون الركوع الاول لغوا راسا في نظر الشارع وكون الركوع الصلوتي هو الركوع الثاني، لا يتمشى فيمادل على ان من رفع راسه عن الركوع او السجود قبل الامام سهوا يعود اليه ، و ذلك لما في بعض الاخبار كخبر على بن يقطين المتقدم من تقييد اعادة الركوع بقوله عليه السلام معه اى مع الامام، فانه لو كان الامر باعادة الركوع لاجل كون الركوع الاول لغوا ، كان المتعين اعداته ثانيا مطلقا سواء كان الامام باقيا في الركوع ام لا، وحينئذ يكون التقييد بقوله عليه السلام معه لغوا، فهذا التقييد يكشف عن ان الامر باعادة الركوع انما هو لمجرد التبعية لا لكون الركوع الاول لغوا، اللهم الا ان يقال ان التقييد بهذا القيد انما ينافي لغوية الركوع الاول مطلقا ولو في حق من لا يريد الرجوع الى متابعة الامام وهي ممنوعة جدا ، اما ثبوتنا فلانه لا محذور عقلا في ان يكون الركوع الاول لغوا ، و اعداته ثانيا مع الامام واجبا في حق خصوص من يريد الرجوع الى متابعة الامام ، لا مطلقا حتى في حق من لا يريد الرجوع الى متابعته ، و اما اثباتا فلما عرفت من ان الالتزام بلغوية الركوع الاول ليس لدليل دل عليه، وانما التزمنا بها بمقتضى القواعد والجمع بين الأدلة ، ولا يقتضى الجمع بينها أزيد من لغوية الركوع الاول بالنسبة من يريد المتابعة و اتمام الصلوة جماعة لا مطلقا، وتوهم ان اعادة الركوع ثانيا مع الامام ، انكانت واجبة في حق خصوص من يريد متابعة الامام ، فهذا مستلزم لنقض الغرض وهو قبيح محال صدوره عن الشارع ، ضرورة ان تعليق الامر على ارادة المكلف مستلزم لنقض الغرض منه ، لان له حينئذ ان لا يريد ، و انكانت واجبة في حق من يتابع الامام واقعا وفي علم الله تعالى ، فهذا مستلزم لطلب الحاصل از مرجعه الى انه يجب عليك الركوع ثانيا ان تابعت الامام وركعت ثانيا.

مدفوع بان نقض الغرض او طلب الحاصل، انما يلزم لو كان وجوب الركوع ثانيا وجوبا نفسيا، وليس كك بل وجوبه ثانياه على ما اخترنا من كون وجوب المتابعة شرطيا لا نفسيا يكون وجوبا غير يا جزئيا، فلا يلزم من تعليقه على ارادة متابعة الامام

او على نفس متابعته، نقض للغرض ولا تحصيل للحاصل، ضرورة ان مرجعه حينئذ الى انه يصح صلوتك جماعة لو اردت متابعة الامام و ركعت ثانيا معه ، ولا محذور فيه اصلا كما لا يخفى هذا.

ويمكن ان يقال ان الحكم بصحة الصلوة جماعة فيما رفع راسه عن الركوع او السجود قبل الامام والامر باعادتهما مع الامام ، ليس لالغاء الركوع الاوّل اصلا حتى بالنسبة الى من يريد المتابعة فضلا عن غيره، بل لالغاء رفع الراس قبل الامام وفرضه كالعدم وعد مجموع الركوعين ركوعا واحدا ، من جهة ان الماموم تابع في افعاله الصلوتية للامام فيكون الحافظ لوحدة كل فعل من الافعال الصادرة عنه ، هو وحدة ما يصدر عن الامام منها ، فاذا رفع راسه عن الركوع قبل الامام سهوا ثم ركع ثانيا بقصد المتابعة ، لا يكون ما تخلل في البين من رفع الراس مضرا بوحدة ركوعه شرعا ، وان كان موجبا لتعدده عرفا وعقلا فتدبر ! وعليه فلا تكون صلوته باطلة راسا فيما رفع راسه قبل الامام عمدا ولم يعدك فضلا عما رفع راسه قبله سهوا ، نعم تبطل صلوته جماعة في صورة العمد ، لاخلاله بشرط الركوع بناء على كون وجوب التبعية في المقام (1) ايضا شرطيا لانفسيا ، وفي صورة السهو ايضا فيما لم يرجع الى المتابعة بناء على شرطيتها ، لكونها مجرد تكليف نفسى والافلا- يوجب مخالفتها الا- الاثم من دون استلزام للفساد اصلا كما مريانه ، هذا تمام الكلام فيما تقدم على الامام في اصل الركوع والسجود.

و اما لو تقدم عليه سهوا في رفع الرأس عنهما ، فقد عرفت ان مقتضى جملة من الاخبار الصحاح ، كخبر محمد بن علي بن فضال ، وخبر علي بن يقطين المتقدمين ، صحة الصلوة جماعة ووجوب اعادتهما اى الركوع والسجود مع الامام، ولا يعارضها ما دل على النهي عن اعادة الركوع فيما رفع رأسه عنه قبل الامام ، كخبر غياث بن ابراهيم المتقدم ، لالضعفه سندا ، اذ ضعفه كك منجبر بعمل المشهور ، حيث افتوا

ص: 151

1- اى فى مقام العود الى المتابعة.

بصحة الصلوة جماعة فيما رفع رأسه عن الركوع قبل الامام عمدا مستندا الى هذا، بدعوى ظهوره في العمدة، من جهة ان قول السائل فيه: فيركع اذا ابطاء الامام، ظاهر في انه تخيل ان الامام يرفع رأسه سريعا، فرفع رأسه عن الركوع قبل الامام عمدا بتوهم ان هذا المقدار من التقدم لا يضر بالمتابعة، فلما رأى ان الامام ابطاء ندم عن تقدمه، فسئل المعصوم عليه السلام عن انه بعد ما رأى انه ابطاء هل يعود ام لا، وهذه الدعوى وان كانت ممنوعة جدا، لا لاستبعاد الاخلال عمدا بالمتابعة مع العلم بوجودها، وذلك لمنع الاستبعاد بعد ما عرفت من استظهار توهم السائل كون هذا المقدار من التقدم اليسير غير مضر بالمتابعة، بل لاحتمال ان يكون قول السائل: فيركع اذا ابطاء الامام، من جهة انه تخيل ان الامام في شرف رفع الرأس من الركوع، فرفع رأسه بتوهم ان رفع رأسه منه يقع مقارنا لرفع الامام رأسه منه، فلما رأى ان الامام ابطاء انكشف له خطائه فيما توهم من كون الامام في شرف رفع الرأس ووقوع رفع رأسه عن الركوع مقارنا لرفع الامام رأسه عنه، لكن الخدشة فيما استظهره من الخبر من الاختصاص بالعمدة، لا يضر بكونه معمولا به عندهم لا يخفى، و توهم ان مستندهم في هذه الفتوى ليس هذا الخبر كى يكون جابرا لضعفه، بل مستندهم هو كون وجوب المتابعة نفسيا لا يترتب على مخالفته الا الاثم دون فساد الجماعة. مدفوع بان ذهابهم الى كون وجوب المتابعة نفسيا لاشروطيا، لا مستند له على الظاهر الا هذا الخبر، من جهة منافاة ما تضمنه من الحكم بصحة الصلوة جماعة في صورة الاخلال بالمتابعة عمدا مع كون المتابعة واجبا شرطيا، فلا بد من كونها واجبا نفسيا كيلا يترتب على الاخلال بها عمدا الا العصيان دون فساد الجماعة صح بل وجه عدم المعارضة ما عرفت من ان هذا الخبر وان لم يكن ظاهرا في العمدة لكنه ليس ظاهرا في السهو ايضا لما ذكرنا من تطرق الاحتمالين فيه، فيكون من هذه الجهة مجملا لا يصلح للمعارضة مع تلك الاخبار الظاهرة في السهو، ثم لوسلمنا ظهور هذا الخبر في السهو ايضا، فمقتضى الجمع العرفي بينه وبين خبر على بن يقطين

وانكان هو حمل النهى فيه عن اعادة الركوع على مجرد الترخيص في ترك الاعادة لكونه واردا مورد توهم الوجوب، وحمل الامر باعادته في خبر على بن يقطين على الاستحباب، او حمل النهى فيه على كراهة الاعادة، وحمل الامر في خبر على بن يقطين على مجرد الترخيص فيها، لكن كلا الحملين مخالف لما هو المشهور بل المدعى عليه الاجماع من كون الاعادة واجبة لامستحبة او مكروهة فتدبر جيدا! فالاولى ما ذكرنا من كون هذا الخبر مجملا محتملا لكل من العمد والسهو فلا يصلح المعارضة مع خبر ابن يقطين الظاهر في السهو.

فتحصل مما ذكرنا كله انه لو قلنا بما هو المشهور ، من ان وجوب متابعة الامام في الافعال الصلوتية ابتداء وحدثا، كما هو مدلول قوله صلى الله عليه وآله وسلم في النبوى :

فاذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا ، واستدامة وبقاء كما هو مدلول قوله عليه السلام في خبر على بن يقطين : يعيد ركوعه معه، وجوب تكليفى نفسى، فلاشبهة في ان الاخلال بها عمدا في المقامين لا يوجب الامجد الاثم من غير استلزام البطلان الصلوة اصلا، والاخلال بها سهوا فيهما لا يوجب شيئا اصلا، وان قلنا بما قويناه من ان وجوبها في المقامين وجوب وضعى شرطى ، وان الامر بالاعادة الركوع والسجود مع الامام فيما لو تقدم عليه في اصلهما او في رفع الرأس عنهما ، انما هو لالغاء الركوع او السجود الأول وفرضهما كالعدم بالنسبة الى الجامع لا مطلقا حتى بالنسبة الى المنفرد فلاشبهة في ان الاخلال بها مطلقا في المقامين (1) يوجب بطلان الصلوة جماعة لا مطلقا.

ثم ان هنا فروعا ينبغى التعرض لها: الاول لو عاد الى الركوع او السجود لمتابعة الامام فلم يدركه، فانكان العود في السجدة الثانية ، فلا اشكال لانه زاد سجدة واحدة سهوا، وهو غير مضر بصحة الصلوة بمقتضى حديث لا تعاد الدال على عدم بطلان الصلوة بالاخلال سهوا بغير الاركان، لعدم كون السجدة الواحدة ركنا، نعم يشكل

ص: 153

1- بان تقدم على الامام في رفع الرأس ولم يعد تبعاً له منه.

الحكم بصحتها جماعة بناء على وجوب المتابعة شرطاً في العود ايضاً، في العود ايضاً، ان المفروض عدم تحقق المتابعة منه في العود وان قصدها. وانما الاشكال فيما كان العود في الركوع او السجدة الأولى، اما وجه الاشكال في الاول فلزيادة الركن من غير ان تكون للمتابعة، وكفاية كونها بقصد المتابعة وان لم تحصل بها المتابعة، ممنوعة جدا اذ لا دليل عليه، واما وجه الاشكال في الثاني، فلانه بناء على كون السجدة المعادة للمتابعة هي السجدة الصلوتية وكون الاولى لغوا، يكون لامحة اتيانه لهذه السجدة بقصد الجزئية للصلوة، وحيث انه لم يدرك الامام بهذه السجدة فلا يكون سجده الأولى لغوا بل جزء لصلوته، وحينئذ فيقع سجده المعادة قهراً السجدة الثانية من صلوته، اذ لا يعتبر في وقوعها السجدة الثانية قصد هذا العنوان قطعاً كما لا يخفى وحينئذ فيشكل الحكم بجواز متابعته للامام في السجدة الثانية، لان مورد دليل المتابعة هو ما اذا تقدم على الامام سهواً في اصل السجدة او في رفع الرأس عنها، ومن المعلوم انه ماتقدم على الامام في المقام سهواً في اصل السجدة الثانية ولا في رفع الرأس عنها، وإنما اتى بسجدة بقصد المتابعة له في السجدة الأولى ووقعت سجدة ثانية قهراً، هذا مضافاً الى ان وجوب متابعة الامام على المأموم في الأفعال، انما هو في الأفعال المشتركة بينهما، ومع وقوع سجده المعادة السجدة الثانية من صلوته لا تكون السجدة الثانية للامام مشتركة بينهما كي يجب عليه متابعته فيها، وبناء على كون السجدة المعادة واجبة مستقلة لاجزاء للصلوة فيقع هذه السجدة الماتى بها بقصد المتابعة لغواً فيجب عليه سجدة اخرى بقصد السجدة الثانية فمع تردد الامر بين الامرين اعنى كون السجدة المعادة هي السجدة الصلوتية او كونها واجبة مستقلة يدور امره بين وجوب سجدة اخرى وحرمتها لكونها زيادة عمدية. الثاني لورفع رأسه عن السجود فرأى الامام ساجداً فتخيل انها الاولى فعاد اليها بقصد المتابعة فبان كون الامام في السجدة الثانية . الثالث عكس الثاني وهو ما رفع رأسه عن السجود فرأى الامام ساجداً فتخيل انها الثانية فسجد اخرى بقصد الثانية فبان ان الامام كان

اما الاصل فالاقوى فيه احتساب السجدة المعادة للمتابعة الثانية ، انكان ممن يرى المعادة للمتابعة هي السجدة الصلوتية وكون الاولى لغوا ، وذلك لانه قصد بالمعادة الجزئية فتقع الثانية قهرا ، لمامر من انه لا يعتبر في وقوع السجدة الثانية قصد هذا العنوان ، ولذا لو سجد بقصد الاولى فبان انه كان قد سجدها لم يستشكل احد في احتسابها الثانية ، واما لو كان ممن يرى المعادة للمتابعة واجبا مستقلا لاجزاء ، فيشكل احتسابها الثانية لعدم قصد الجزئية بها ، و هو مما لا بد منه في وقوعها جزء و سجدة صلوتية ، ولذا لو سجد في اثناء الصلوة سجدة الشكر فبان انه لم يسجد الثانية ، لم يفت احد باحتسابها الثانية ، و اما لو كان مرددا في ذلك اعنى في كون المعادة جزء للصلوة او واجبا مستقلا ، فاتى بها بما هي عليه من العنوان في الواقع وعلم الله تعالى فبان كونها جزء ، فلا اشكال ايضا في احتسابها الثانية ، لكفاية قصد الجزئية ولو على نحو الاجمال في صيرورتها جزء للصلوة ، و اما لو بان كونها واجبا مستقلا ، فيشكل احتسابها الثانية ، لانها قصدتها بعنوانها الواقعي ، والمفروض انها لم تكن في الواقع جزء ، فلم يقصد بها الجزئية اصلا ولو على نحو الاجمال كى تقع قهرا الثانية ، ولا مجال لاحتسابها الثانية من باب الخطاء في التطبيق ، وذلك لما حققناه في محله من ان الخطاء في التطبيق انما هو فيما اذا كان الانحلال في القصد ، كما اذا اقتدى بهذا الشخص ايا من كان ولكن اخطاء في التطبيق وتخيل انه زيد ، فان قصد الاقتداء حينئذ ينحل الى قصدين ، قصد الاقتداء بهذا الشخص مجردا عن خصوصيته كونه زيدا ، و قصد الاقتداء به بعنوان كونه زيدا ، فاذا انكشف خطائه في القصد الثاني ، لا يضر باقتدائه بعد كون الاقتداء بهذا الشخص مقصودا بعنوانه التجريدي ايضا ، و من المعلوم ان المقام ليس كك ، لانه قصد هذه السجدة بعنوان ما تكون عليه السجدة المعادة في علم الله تعالى ، ومجرد كونه بحيث لو علم ان الواجب عليه السجدة الثانية لا- المعادة لاتي بها بهذا العنوان ، لا يجدى في احتسابها الثانية

لانه من قبيل انحلال الداعى ولا ربط له بالخطاء فى التطبيق كما لا يخفى .

ومما ذكرنا فى الاصل يظهر حكم العكس ايضا ، فانه لو اتى بالمعاداة بماهى عليه فى الواقع من الجزئية او الاستقلال فبان كونها جزء ، لم يبعد القول باحتسابها الثانية، وحينئذ فيشكل الحكم بجواز المتابعة للامام فى سجدة الثانية، بتوهم ان المقام حينئذ من قبيل ما اذا تقدم على الامام سهوا فى اصل السجدة فيجوز له اعادتها ثانيا بقصد المتابعة، وذلك لما عرفت من ان مورد دليل المتابعة هو ما اذا تقدم على الامام سهوا فى اصل السجدة او فى رفع الرأس عنها، ومن المعلوم انه فى المقام ما تقدم عليه فى اصل السجدة الثانية ولا فى رفع الرأس عنها انما اتى بسجدة بقصد المتابعة له فى السجدة الأولى فوقعت الثانية قهرا، وهذا خارج عن مورد ادلة المتابعة كما هو اوضح من ان يخفى، بل يشكل الحكم بصحة صلوته جماعة بناء على كون وجوب المتابعة فى العود شرطيا ايضا لفرض عدم تحقق المتابعة منه فى العود واما ان بان كونها واجبا مستقلا ، فقد يقال باحتسابها متابعة ، وفيه ما عرفت من ان كفاية كونها بقصد المتابعة و ان لم تحصل بها المتابعة فى وقوعها متابعة ممنوعة جدا اذ لا دليل عليه ، فالاولى ان يقال بوقوعها لغوا ووجوب سجدة اخرى عليه بقصد الثانية. الثالث لورفع رأسه من الركوع او السجدة قبل الامام سهوا مع تركه الذكر فيهما عمدا ، فلاشبهة فى بطلان صلوته رأسا لتركه الواجب عمدا ، هذا تمام الكلام فى الجهة الثانية .

واما الجهة الثالثة وهى انه هل مقتضى الاصل اللفظى او العملى وجوب المتابعة فى تمام الاجزاء الواجبة من الصلوة من افعالها واذكارها كي نحتاج فى الخروج عنه فى بعض الاذكار الى دليل، او مقتضاه وجوبها فى خصوص الافعال كي نحتاج فى الحكم بوجوبها فى بعض الاذكار الى الدليل، الاقوى هو الثاني وذلك لما اشرنا اليه سابقا من ان حقيقة الايتام عرفا ليست الا عبارة عن ربط المأموم صلوته بصلوة الامام ، و من المعلوم أن هذا يحصل بمجرد دربط افعال صلوته بافعال صلوة الامام بمتابعته له فيها،

فاعتبار متابعته له في غيرها من الاذكار يحتاج الى دليل اخر غير دليل الايتمام، ومنه ظهر ما في الاستدلال لوجوب المتابعة مطلقا وفي جميع الاجزاء، باطلاق قوله صلى الله عليه وآله وسلم في النبوى المتقدم: انما جعل الامام اماما ليؤتم به، وتقريره صلى الله عليه وآله وسلم لزوم المتابعة في التكبير الذي هو من الاقوال على الايتمام بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: فاذا كبر فكبروا، اذفيه ان بعد ما عرفت من كون الايتمام عنوانا عرفيا حاصلنا عندهم بمجرد المتابعة في الهيات الملحوظة في العمل القائمة بالافعال، فيكون اطلاق دليله منصرفا الى مصاديقه العرفية فتأمل(1)، وتقريره صلى الله عليه وآله وسلم المتابعة في التكبير على الايتمام، لا يدل على ارادته صلى الله عليه وآله وسلم من الايتمام المعنى الاعم من مفهومه العرفي، بعد ما هو الظاهر كون تقريرها من جهة ما فيها من خصوصية ليست في غيرها من الأقوال، وهي عدم تحقق الايتمام رأسا بالتقدم فيها على الامام، ضرورة ان الامام قبل ان يتلبس بالتكبير ليس بامام له كى يصح له الايتمام به، هذا مضافا الى امكان المنع عن اطلاق النبوى وشموله للاقوال بوجوه: منها المنع عن كون قوله صلى الله عليه وآله وسلم في النبوى: ليؤتم به، الا- في مقام بيان حكمة تشريع الايتمام، لافى مقام انشاء الحكم اصلا لا تكليفا ولا وضعا كي يكون له اطلاق، اما تكليفا فلان عليه لابدان يكون المنشاء به هو استحباب الايتمام ضرورة عدم وجوبه نصا وفتوى، وهو لا يناسب لتفريع المتابعة الواجبة في الركوع والسجود عليه، بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: فاذا ركع الامام فاركعوا واذا سجد فاسجدوا، كما لا يخفى فتدبر! (2) واما وضعا فلانه لا معنى لكون الايتمام حكما وضعيا بمعنى كونه شرطا في صحة الجماعة بعد كونه مما يتحقق به اصل الجماعة و

ص: 157

- 1- اشارة الى ان غايه ما يلزم من انصراف اطلاق دليل الايتمام الى مصاديقه العرفية، هو عدم شموله لغير تلك المصاديق، لانفى الحكم عن غيرها كي يكون مجديا في القاء احتمال ثبوت الحكم لغيرها ايضا، ومعه يكون مقتضى الاصل الذي اسناه في باب الجماعة هو لزوم مراعاة المتابعة في الاقوال ايضا الا ما خرج بالدليل منه عفى عنه
- 2- اشارة الى ماهر من عدم المنافاة بين استحباب الايتمام فى اصل الصلوة ووجوبها ولو تكليفا في اجزائها فتذكر .

موضوعها فتدبر(1) جيدا! و منها انه لو كان لقوله صلى الله عليه وآله وسلم : انما جعل الامام اماما ليؤتم به، اطلاق يعم الاقوال ايضا، لزم ان يكون تسبيح المأموم بعد تحققه من الامام، وذلك لما عرفت من ظهور فعل الماضى في قوله صلى الله عليه وآله وسلم : فاذا ركع واذا سجد فى النسبة الحقيقية ، ولذا قلنا باعتبار التأخر شرعا في المتابعة في الركوع والسجود وعدم كفاية المقارنة ، وحينئذ لوقلنا بان ما يجب فيه المتابعة من الاقوال ، هو الاقوال المستقلة بالعنوان كالقراءة والتسبيحات الاربع في الركعتين الاخيرتين والتسبيحة الكبرى او الثلث صغريات في الركوع والسجود والتشهد فاللازم حينئذ هو ان يكون قراءة المأموم فيما يجوز له القراءة وكذا تسبيحه في الركعتين الاخيرتين وفي الركوع والسجود و تشهدة بعد فراغ الامام عن القراءة والتسبيح والتشهد ، وهذا كما ترى يوجب التخلف الفاحش المخل باصل الجماعة ، لعدم امكان ادراكه ح للامام في الركوع والسجود اصلا كما لا يخفى ، وان قلنا بان ما يجب فيه المتابعة هو مطلق الاقوال كي يشمل جزء الجزء ايضا ، فاللازم حينئذ هو ان يكون قراءة المأموم لكل آية من آيات الفاتحة بل كل كلمة من كلماتها بعد قراءة الامام لها ، وهذا غالبا غير ممكن الوقوع في الصلوات الاخفائية ، بل الجهرية ايضا فيما اذا كان المأموم في الصفوف البعيدة بحيث لا يسمع صوت الامام اصلا ولو همهمة، وتوهم ان اعتبار التأخر شرعا في المتابعة في الركوع والسجود ، انما هو لمكان ظهور قوله صلى الله عليه وآله وسلم : فاذا ركع واذا سجد في ذلك، ونحن لانريد الاستدلال على وجوب المتابعة في الاقوال بهذه الفقرة، كي يعتبر في المتابعة فيها ايضا ما يعتبر في المتابعة فيهما من

ص: 158

1- اشارة الى امكان ان يقال ان الجماعة تتحقق عرفا بمجرد انيان جماعة العمل معا وان لم يكن بعضهم تابعا لبعض ، وعليه فيكون الايتمام شرطا تعديدا لصحة الجماعة ، لا ان يكون له دخل في مفهومها عرفا كيلا تتحقق بدونه ، سلمنا ان له دخلا في مفهومها عرفا ، لكنه بالمعنى الذي يعتبر في تحققها عرفا اوسع مما يعتبر منه فى صحتها شرعا كما مر بيانه سابقا ، ومعه لا مانع عن ان يكون قوله (ص) ليؤتم به فى مقام بيان شرطيته فى صحة الجماعة تعبدا فتدبر منه عفى عنه

التأخر، و انما استفدنا اعتبار المتابعة فيها ايضا من اطلاق قوله صلى الله عليه وآله وسلم : انما جعل الامام اماما ليؤتم به، و هذا الاطلاق لا يستفاد منه اعتبار التأخر في المتابعة مدفوع بان هذا الاطلاق و ان لم يكن له فيحد نفسه دلالة على اعتبار التأخر لكن يستفاد منه ذلك بمعونة ما فرغ صلى الله عليه وآله وسلم عليه من قوله: فاذا ركع... الخ، فتامل جيدا! فاننا لو سلمنا استفادة اعتبار التأخر من ذلك الاطلاق ولو بمعونة هذا التفريع، لكن يمكن الفرق عرفا بين اعتبار التأخر في التبعية في الامور الدفعية الحصول كالركوع والسجود اللذين يحصلان بمجرد وصول الانحناء الى حد الركوع والساجد وبين اعتباره في التبعية في الامور التدريجية الحصول كالاقوال فانه لا يصدق في الاولى التأخر عرفا الا بعد حصولها و تحققها في الخارج، و هذا بخلاف الثانية فانه يصدق فيها التأخر عنها بمجرد تحقق جزء منها في الخارج، ولذا نرى العرف فيما اذا قيل اذامشى فلان او كتب فامش و اكتب، يفهمون منه وجوب المشى والكتابة بمجرد شروع ذلك الشخص فيهما من دون انتظار لفراغه عنهما، بل لو مشى او كتب بعد فراغه عنهما لا يعدونه تابعا له فيهما كما لا يخفى، ومنها انه لا شبهة في ان للماموم جواز تبديل الاذكار الواجبة، ضرورة كونه مخيرا بين الفاتحة والتسبيح في الركعتين الاخيرتين و بين التسبيحة الكبرى والثلاث صغريات في ذكر الركوع والسجود، و حينئذ لوقرء الامام في الاخيرتين وسبح الماموم فيهما، اوسبح الامام في الركوع والسجود بثلاث تسبيحات صغريات وسبح الماموم فيهما بالتسبيحة الكبرى، فكيف يمكن له متابعة الامام في اجزاء القراءة او التسبيح فتدبر! و منها انه لو كانت المتابعة للامام في الاقوال معتبرة، لكان اللازم ايجاب الاسماع على الامام في الاقوال مطلقا، لما عرفت من عدم امكان المتابعة للامام فيها غالبا في الصلوات الاخفائية، بل مطلقا فيما اذا كان الماموم في الصفوف البعيدة عن الامام، فوجوب المتابعة فيها عدم وجوب الاسماع على الامام مستلزم لنقض الغرض غالبا، فحيث لم يجب الاسماع على الامام

يكشف عن عدم وجوب المتابعة له في الاقوال على المامومين فتدبر(1) جيدا ! ومنها انه قد ددل اخبار كثيرة على جواز التقدم على الامام في التسليم ولو من غير عذر وضرورة، ففي صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام.

الرجل يكون خلف الامام فيطيل الامام التشهد.

فقال عليه السلام:

يسلم من خلفه ويمضى لحاجته ان احب ، و ليس لقوله

عليه السلام ويمضى لحاجته، دلالة على ان مورده الاضطرار ، والالم يصح تعليقه على اختياره بقوله عليه السلام: ان احب ، كما لا يخفى، تدبر! وفي صحيحة ابي المعز عنه عليه السلام ايضا:

الرجل يصلى خلف امام فسلم قبل الامام.

قال عليه السلام:

ليس بذلك باس.

وفي صحيحته الاخرى عنه عليه السلام ايضا.

الرجل يكون خلف الامام فيسهو ويسلم قبل ان يسلم الامام.

قال عليه السلام:

لا باس، وموردها وان كان السهو ، الا انه لو كانت المتابعة واجبة لكان اللازم ان يامر عليه السلام باعادة السلام مع الامام كما امر باعادة الافعال معه، واحتمال ان الامر بالتسليم قبل الامام ونفى الباس عنه في هذه الاخبار ، لعله من جهة جواز قصد الانفراد في السلام ، فلا دلالة لها حينئذ على عدم اعتبار المتابعة في السلام، بعيد في الغاية

ص: 160

1- اشارة الى انه بناء على ما ذكرنا من ان المتابعة في الامور التدريبية الحصول يتحقق بمجرد شروع الامام فيها ، تكون المتابعة له في الاقوال غالبا في غاية الامكان ، ضرورة ان الغالب شروع الامام بالقراءة والتسبيح والذكر بعد التكبير والاستعاذة و بعد القيام عن السجدة للركعة الثانية عن التشهد و للثالثة و بعد الوصول الى حد الركع والساجد من غير فصل و تراخ ، و معه اذا صبر الماموم هنيئة يحصل له العلم بشروع الامام بها وان لم يسمع صوته اصلا كما لا يخفى منه، عفى عنه

اذ من المستبعد جدا ان يكون السائل ممن توهم وجوب اتمام الصلوة جماعة بمجرد الشروع فيها كك وانه لا يجوز قصد الانفراد في الاثناء ، او ممن توهم ان قصد الانفراد في الجزء الاخير مضر بصحة صلوته جماعة من راس وان وقوع الاجزاء السابقة جماعة مراعى بوقوع الاجزاء اللاحقة كك كى يكون امره عليه السلام بالتسليم قبل الامام ونفى الباس عنه لرفع هذين التوهمين، بل الظاهر ان السؤال وقع عن وقوع السلام جماعة و درك فضيلة الجماعة فيه ايضا مع التقدم فيه على الامام فتامل(1)! وحينئذ فيكون نفى الباس عن التقدم كاشفا عن عدم اعتبار المتابعة فيه ، فاذا لم تكن المتابعة معتبرة في التسليم ، فان كان النبوى اطلاق يشمل الاقوال ايضا، فاللازم كون خروج التسليم منه من باب التخصيص، وان لم يكن له اطلاق كك يكون خروج التسليم منه من باب التخصيص، وحيث ان المتعين في مقام دوران الأمر بينهما هو الثاني لان التخصيص خلاف الاصل، فيكشف ذلك عن عدم كون النبوى في مقام الاطلاق كى يعم الاقوال ايضا فتامل جيدا(2)!

ص: 161

1- اشارة الى ان التقدم على الامام مع البقاء على قصد الاقتداء انما يتصور في غير الجزء الاخير من الصلوة فبقائه على الاقتداء فى التسليم مع تقدمه فيه على الامام مما لا معنى له، فالتسليم قبل الامام لا يمكن أن يقع الا بقصد الانفراد، وحينئذ فلا بد ان يكون المراد من الامر بالتسليم قبل الامام ونفى الباس عنه في الخبرين هو جواز التسليم قبل الامام بقصد الانفراد وهذا خارج عما هو محل الكلام من جواز التقدم على الامام فى الاقوال مع كونه مقتديا به فيها. كما لا يخفى منه

2- اشارة الى ان اصالة عدم التخصيص التى هى من الاصول اللفظية العقلانية ، انما تكون حجة عندهم فيما اذا كان هناك عموم لفظى وشك فى شموله لفرد من جهة احتمال عدم كونه مرادا منه بالارادة الجدية اللبية كما كان مرادا بالارادة الاستعمالية فى القضية اللفظية ، و بعبارة اخرى شك فى ان العموم المراد بالارادة الاستعمالية فى القضية اللفظية هل يكون مرادا بالارادة الجدية ام لا ، واما اذا علم بعدم كون فرد مرادا بالارادة الجدية للمتكلم بالعام ، وشك فى أن خروجه عنه هل هو من باب التخصيص او التخصيص، كما ان ادل دليل على عدم وجوب اكرام عمرو ، وشك فى انه هل يكون عالم كى يكون خروجه عن عموم اكرم العلماء من باب التخصيص او ليس بعالم كى يكون خروجه عنه من باب التخصيص، فلم يثبت هناك بناء من العرف والعقلاء على حجية اصالة عدم التخصيص، كى يثبت بها ان خروج عمرو عن عموم اكرم العلماء من باب التخصيص و عدم كونه عالما ، سلمنا بنائهم على حجيتها فى هذا المقام ايضا ، لكن القدر المسلم منه فى هذا المقام ايضا ، انما هو فيما اذا كان هناك قضية عامة و خرج عنها خاص وشك فى ان خروجه عنها من باب التخصيص او التخصيص كما فى المثال ، دون ما اذا شك فى عموم قضية و علم بعدم ارادة خاص منها ، وشك فى ان خروج هذا الخاص عنها هل هو من باب التخصيص و عدم كون القضية عامة ، او من باب التخصيص وكون_ القضية عامة كما فيما نحن فيه ، كى يثبت باصالة عدم التخصيص عدم كون القضية عامة و ان خروج هذا الخاص من باب التخصيص هذا و تبصر منه عفى عنه

ان قلت سلمنا ان النبوى ليس له اطلاق يعم الاقوال ايضا، لكن مجرد ذلك لا يجدى فى عدم اعتبار المتابعة فى الاقوال ، ضرورة ان عدم الدليل على الاعتبار لا يجدى فى مثل المقام الذي يكون مقتضى الاصل العملى بل اللفظى من عموم لاصلوة الابطاحة الكتاب فيه هو اعتبار كل ماشك فى اعتباره فى صحة الجماعة ، بل لابد فى المقام من قيام الدليل على عدم الاعتبار ، قلت بعد تسليم عدم كون النبوى فى مقام الاطلاق وعدم دليل اخر على اعتبار المتابعة فى الاقوال ، نستكشف قطعا عدم اعتبارها فيها ، وذلك لما ذكرناه فى مقام تاسيس الاصل فى باب الجماعة ، من ان ما يحتمل دخله واعتباره فى صحة الجماعة التى تكون محلا لابتلاء عامة المكلفين فى كل يوم ، مرات اذا كان مما لا يلتفت اليه الا- الاوحدى من المكلفين احيانا ويكون عامتهم عافلين عنه غالبا بل راسا ، فعلى الشارع بيان اعتباره فى صحة الجماعة ونصب دلالة على دخله فيها ، ولو بينه لنقل لنا لتفور الدواعى الى نقله ، فحيث لاعين ولا اثر منه فيما بايدنا من الاخبار ، فيكشف ذلك عن عدم بيان الشارع اعتباره فى صحة الجماعة ، وهو يكشف كسفا وهو يكشف كسفا قطعيا عن عدم اعتباره فى صحتها ، وتوهم انه يكفى فى بيان الشارع اعتباره فى صحة الجماعة كونه مقتضى اطلاق الادلة اللفظية من مثل لاصلوة الابطاحة الكتاب ، مدفوع بان مجرد كونه مقتضى اطلاق مثل لاصلوة الابطاحة الكتاب ، مع غفلة عامة المكلفين عن نفسه فضلا عن احتمال اعتباره وكونه مقتضى اطلاق لاصلوة الابطاحة الكتاب ، لا يجدى فى تمامية البيان من قبل الشارع ، بل لابد فيه من نصب دلالة خاصة على دخله واعتباره فى صحة الجماعة ،

فتبين مما

ص: 162

ذكرنا ان مقتضى الاصل اى الاطلاق المقامى، هو عدم اعتبار المتابعة في الاقوال والاذكار، و عليه نحتاج فى الحكم باعتبارها فى بعض الاقوال الى الدليل، كما دل على اعتبارها فى خصوص تكبيرة الاحرام قوله صلى الله عليه وآله وسلم فى النبوى المتقدم على بعض طرقه: فاذا كبر فكبروا واذا قرء فانصتوا قبل قوله صلى الله عليه وآله وسلم: فاذا ركع فاركعوا، وفى النبوى المروى عن مجالس الصدوق: اذا قال اما مكّم الله اكبر، فقولوا الله اكبر هذا مضافا الى ما اشّرنا اليه من ان المتابعة للامام فيها معتبرة عرفا بل عقلا فى تحقق الاقتداء و انعقاد الجماعة، اذ قبل تلبس الامام بالتكبيرة لا يكون الامام اما له بل لا يكون مصليا كي ينعقد بتكبيره قبل الامام بقصد الاقتداء به الجماعة كما هو

واضح(1).

ومنها ان قوله صلى الله عليه وآله وسلم فى النبوى ليؤتم به لو كان مسوقا لبيان اعتبار المتابعة للامام فى جميع اجزاء الصلوة من افعالها و اقوالها و اذكارها، للزم منه التخصيص المستهجن القبيح بل المحال صدوره عن الشارع الحكيم، وذلك لان الاقوال والاذكار الصلوتية، منها ما دل الدليل على ان الامام ضامن ومحتمل له كالقراءة فى الركعتين الاولتين، فليس على المأموم فيهما قراءة كي يجب عليه المتابعة فيها للامام، ومنها ما دل الدليل على ان الراجح فيها مخالفة المأموم للامام فيه، كما فى الركعتين الاخيرتين حيث دل النص على انه يستحب فيهما للامام اختيار التسيح و لمن خلفه من المأمومين اختار القراءة، ومنها ما دل الدليل على كون المأموم مخيرا فى اختيار خصوص الفرد الذى اختياره الامام منها او غيره كما فى اذكار الركوع والسجود، ومنها دل الدليل على جواز التقدم فيه على الامام عمد او اختيارا كالتسليم فلو كانت المتابعة فيما ذكرنا من الاقوال والاذكار مرادة من عموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم: انما جعل الامام اماما ليؤتم به بالارادة الاستعمالية، وكان خروجها عنه لمكان قيام دليل خارجى على عدم كونها مرادة منه لبا وبالارادة الجدية، كي يبقى مالم يقم من الأقوال دليل على خروجه عنه على لزوم المتابعة فيه، للزم ما ذكرنا من التخصيص المستهجن،

ص: 163

1- اى من الوجوه الدالة على عدم اعتبار المتابعة فى الاقوال.

اذلا- يبقى تحت عمومه بعد خروج ماذكرنا من الاقوال والاذكار عن تحته، الا التكبير والتشهد، اما التكبير فقد عرفت ان اعتبار المتابعة فيها ليس لاجل كونها من

الاقوال، بل لاجل عدم انعقاد الجماعة رأسا باتيانها قبل الامام عرفا بل حقيقة فلم يبق من الاقوال ما يريد اعتبار المتابعة فيه بما هو منها بذلك العموم الا التشهد.

و من المعلوم ان من كان مقصوده اثبات حكم لفرد خاص من افراد طبيعة، وكان متمكنا من الوصول الى هذا المقصود بانشاء ذاك الحكم لخصوص ذلك الفرد، ومع ذلك توسل في الوصول اليه بانشاء ذلك الحكم لجميع الافراد من تلك الطبيعة استثناء كلفرد فرد منها الى ان يبقى ذلك الفرد الخاص المقصود منها، يعد هذا العمل منه عند العرف مستهجننا بل لغو الانه تبعيد للمسافة بلاوجه يقتضيه فتدبر (1) جيدا! فاذا كانت ارادة المتابعة في الاقوال عن عموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم : انما جعل الامام اماما ليؤتم به مستلزما للتخصيص المستهجن، يستكشف منه ان النبوى ليس مسوقا لبيان اعتبار المتابعة في جميع اجزاء الصلوة من افعالها و اقوالها، بل انما هو في مقام اعتبارها في خصوص الافعال و توهم ان غاية ما يقتضيه ذلك هو عدم تعرض النبوى لاعتبار المتابعة في الاقوال، و مجرد ذلك لا يمنع عن الرجوع الى الاصل المؤسس في هذا المقتضى للحكم باعتبار كل ماشك في اعتباره في صحة الجماعة كما لا يخفى مدفوع بان مقتضى ما ذكرناه وان لم يكن الاعدم تعرض النبوى للمتابعة الاقوال، لكن المتابعة في باب الجماعة حيث تكون بحسب ما هو المرتكز في الاذهان هي المتابعة في الهيأت الصلوتية القائمة بالافعال، كما يكشف عن ذلك عدم اتفاق السؤال من احد عن الائمة المعصومين عليهم السلام عن حكم الاقوال وعدم ورود حكم فيها منهم، فيكشف ذلك كشفا قطعيا عن عدم اعتبار المتابعة فيها، وهذه

ص: 164

1- اشارة الى ان التخصيص المستهجن انما يلزم لو كان النبوى مسوقا لبيان اعتبار المتابعة في خصوص الاقوال دون ما اذا كان مسوقا لبيان اعتبارها في الاعم منها ومن الافعال كما هو المفروض، فان لزوم التخصيص المستهجن من خروج الاقوال المزبورة منه حينئذ ممنوع جدا، فتدبر منه عفى عنه.

الوجه تشرف المنصف على القطع بان النبوى ليس له اطلاق يعم الاقوال والاذكار ايضا، وان كان جملة منها غير خالية عن النظر كما اشرفنا اليه.

ثم انك قد عرفت ان اعتبار المتابعة فى التكبير مما لا اشكال فيه، و انما وقع الكلام فيه من جهات:

الاولى: هل يعتبر فى المتابعة فيها التأخر عن الامام او لا بل يكفى المقارنه ايضا، والاقوى هو اعتبار التأخر وعدم كفاية المقارنة، وذلك لظهور قوله صلى الله عليه وآله وسلم فى النبويين المتقدمين فاذا كبر فكبروا، واذا قال اما مكتم الله اكبر فقولوا الله اكبر امامكم فى اعتبار كون تكبيره المأموم متأخرة عن تكبيره الامام، بل ظاهر النبوى الثانى اعتبار كون تكبيره المأموم بعد فراغ الامام، عنها، ولا يعارضهما ما عن قرب الاسناد فى الرجل يصلى اله ان يكبر قبل الامام، قال عليه السلام: لا يكبر الامع الامام، فان هذه الرواية بظاهرها غير معمول بها لكفاية التأخر اجماعا، فلا تصلح للمعارضة مع النبويين، سلمنا معارضتها لهما من جهة دلالتها الالتزامية وهى عدم لزوم التأخر فانها من هذه الجهة ليس اجماع على خلافها، لكن المرجح حينئذ هو اطلاق لا صلوة الالبفاتحة الكتاب المقتضى لعدم تحقق الجماعة الامع التأخر عن الامام فى التكبير كما مر مرارا بيانه.

وتوهم ان الرجوع الى عموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم: لا صلوة الالبفاتحة الكتاب، انما يصح بناء على لزوم التمسك بالعام فيما اذا كان المخصص المنفصل مجملا بحسب المفهوم دائرا بين الاقل والاكثر، وهذا المبنى ليس مسلما عند الكل، فلما نعت ان يمنع عن ذلك و يقول بسراية اجمال المخصص المنفصل كالمتمصل الى عموم العام، مدفوع بان الرجوع الى عموم لاصلوة الالبفاتحة الكتاب، ليس لاجل كون ادلة الجماعة مجملة مرددة مفهوما بين الاقل والاكثر، اذ ليس مفهوم الجماعة من المفاهيم المجملة كى يكون الرجوع فى غير المتيقن ارادته منها إلى عموم الاصلوة، مبنيا على لزوم التمسك بالعام فيما كان المخصص المنفصل مجملا مرددا مفهوما بين الاقل

والاكثر، بل الرجوع اليه انما هو لاجل ان ادلة الجماعة ليس لها اطلاق يعم جميع اقسام الجماعة، والمتيقن منها هو القسم الواحد لجميع ما يعتبر في الجماعة او يحتمل اعتباره فيها، وغيره من الاقسام المشكوكة تبقى بلا دليل يدل على صحتها جماعة، فيعمها عموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم: لاصلوة الا بفاتحة الكتاب، اللازم منه بطلانها جماعة.

الثانية: هل كما يعتبر كون تكبيرة المأمومين بعد تكبيرة الامام، كذلك يعتبر كون تكبيرة المأموم البعيد عن الامام بعد تكبيرة القريب منه ام لا؟ والاقوى هو عدم اعتبار الترتيب بين تكبيرة المأمومين، وكفاية كون المأموم القريب من الامام متهيئاً للتحريم وصحة تكبيرة البعيد عنه، وذلك لما مر في مسألة اشتراط الحائل والبعد بين الامام والمأموم، من استقرار السيرة القطعية من زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى الان على عدم مراعاة الترتيب بين تكبيرة المأمومين، وانه لو كان الترتيب بين تكبيرهم معتبراً، لكان من المستحيل عادة في الجماعات المستطيلة المنعقدة في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم التي كانت بالغة الى ستين الف من المأمومين بلازيد ادراك كلهم الامام في الركعة الأولى بل الثانية والثالثة ايضاً، سيما بما جرت عادة الناس عليه من الاخطار والتصور التفصيلي في مقام النية وافتتاح الصلوة كما لا يخفى مضافاً الى ظهور قوله صلى الله عليه وآله وسلم في النبوى المتقدم المحكى عن المجالس باسناده عن ابي سعيد الخدرى: فاذا كبر فكبروا، فانه بقرينة ذكره في عداد المستحبات يدل على ان المسارعة في متابعة الامام في التكبير مستحبة على كل من المأمومين مطلقاً كبر غيره أم لا- وان ابيت عن دلالة على ذلك، بدعوى عدم كونه الا- في مقام بيان ان محل تكبير المأمومين بعد تكبير الامام، واما استحباب متابعته في التكبير مطلقاً فليس بصدد بيانه، فنقول يكفى في الاستدلال على عدم اعتبار الترتيب بين تكبير المأمومين ما اشرنا اليه من السيرة القطعية، مضافاً الى ما ذكرناه في مقام تأسيس الاصل، من انه اذا كان ما يحتمل دخله في صحة الجماعة التي تكون محلاً

لابتلاء عامة المكلفين وجميعهم، مما يغفل عنه عامة المكلفين غالباً، لكان على الشارع بيانه و نصب دلالة على دخله في صحتها، وحيث لا عين ولا اثر فيما بايدنا من الاخبار من اعتبار الترتيب بين تكبير المأمومين في صحة الجماعة، يكشف ذلك كشف قطعياً عن عدم اعتباره في صحتها.

الثالثة : هل وجوب المتابعة في التكبير وجوب تكليفي ، او وضعى شرطى تبطل القدوة بالاخلاق بها؟ الاقوى هو الثانى و ان قيل بالاول فى غيرها من الركوع والسجود وغيرهما من افعال الصلوة، و ذلك لما مر مرارا من ان ظاهر الاوامر المتعلقة باجزاء المركبات او قيودها هو بيان الجزئية والشرطية، وانما رفع المشهور اليد عن هذا الظهور في المتابعة المعتبرة في الركوع والسجود وحملوا الامر بها فيهما على الوجوب التكليفي، لما توهموه من دلالة رواية غياث بن ابراهيم المتقدمة على ان الاخلال بها فيهما عمداً غير مضر بصحة الجماعة، ولم يرد في التكبير ما يدل على ان الاخلال بالمتابعة فيها عمداً غير مضر بصحة الصلوة جماعة، كي يرفع به اليد عن ظهور الامر بالمتابعة فيها فى بيان الشرطية و يحتمل على الوجوب التكليفي، هذا مضافاً الى ما عرفت من ان المتابعة للامام فى افتتاح الصلوة والشروع فيها معتبرة عرفاً صدق الايتام، فما لم يتلبس بالتكبير لم يصدق عليه المؤتم كي يجب عليه المتابعة فيها نفساً، فكونها فى التكبير شرطاً لصحة الجماعة مما لا يرب فيه، و مقتضاه كما ترى هو بطلان الصلوة جماعة بالتقدم فيها على الامام ولو سهواً و وقوعها فرادى قهراً بناء على المختار من كون الجماعة والفرادى حقيقة واحدة لا حقيقتين مختلفتين، الا انه ينافى ذلك اى وقوعها فرادى قهراً، ما فى ذيل رواية قرب الاسناد المتقدمة من قوله عليه السلام: فان كبر قبله اعداى التكبير، فانه لو وقعت الصلوة فرادى قهراً بالتقدم على الامام فى التكبير، كان اللازم الامر بابطال التكبير الأول ثم التكبير ثانياً بعد تكبير الامام بقصد الايتام و توهم ان الامر باعادة التكبير من غير ابطال التكبير الاول ، لعله من جهة جواز العدول من الفرادى الى الجماعة،

واضح الفساد ضرورة انه لو كان عدم الأمر بإبطال التكبير الأول من جهة جواز العدول لم يكن وجه للامر باعادته كما لا يخفى ، فالأولى ان يقال ان الامر باعادة التكبير من غير امر بإبطال التكبير الأول، يمكن ان يكون لاجل كون التكبير الاول لغوا وكما لعدم في نظر الشارع اما مطلقا، او بالنسبة الى خصوص من يريد الرجوع الى متابعة الامام، كما احتملنا ذلك في الامر باعادة الركوع فيما تقدم على الامام في اصله اوفى رفع الراس عنه ، فتدبر جيدا!

ثم ان الاستاد دام ظله تعرض هنا لفرع لابس بالتعرض له اقتفاء له دامت افادته ، وان كان المحل المناسب لذكره هو الفصل المنعقد المبحث عما يعتبر في الامام من الشرائط، وهو انه لو كانت صلوة الامام صلوة لا تصح في حق الماموم ، فهل يصح اقتدائه به مطلقا او لا يصح مطلقا او لا يصح كك او تفصيل بين الموارد فيصح في بعضها دون بعض.

توضيح المقام بحيث يكشف القناع عن وجه المرام، هو ان عدم صحة صلوة الامام في حق الماموم تارة يكون مع صحتها في حق الامام حتى في نظر الماموم، بان كانت مامورا بها في حقه بالامر الواقعي الاولى، كما اذا كان الامام مقصر او الماموم متهما او بالعكس، او كانت مامورا بها في حقه بالامر الواقعي الثانوي، كما اذا كان الامام متيمما و الماموم متوضأ، او كان الامام جالسا لمرض او عراء والماموم قائما، فان الاوامر الاضطرارية احكام واقعية ثانوية في حال الاضطرار، ويكون امثالها مجزيا عن الاوامر الواقعية الأولية واخرى يكون مع فسادها في حق الامام ايضا في نظر الماموم وان كان معذورا في اتيانه بها، اما شرعا كما اذا كان الامام تاركا للسورة لعدم وجوبها عنده اجتهادا او تقليدا والماموم اتيابها لوجوبها عنده كك، فان متعلقات الاحكام الظاهرية المجعولة في حق الشاك في الواقع، بناء على مذهب المخطئة لا تكون مشتملة على مصلحة اصلا و انما فائدة الأمر بها للشاك هو تنجيزها للواقع عند المصادفة وكونها عذرا عند المخالفة، و اما عقلا كما اذا كان تاركا للسورة نسيانا

او معتقدا بعدم وجوبها والمأموم اتيها لوجوبها عنده اجتهادا او تقليدا، وفيهذه الصورة اى الصورة التى تكون صلوة الامام فاسدة فى حقه ايضا في نظر المأموم، تارة يكون المأموم قاطعا بفساد صلوة الامام، و اخرى لا يكون قاطعا به بل يكون فساد صلوته مقتضى قيام دليل ظنى معتبر على جزئية ما تركه الامام او شرطيته.

لا شبهة فى انه لا محذور عقلا في مرحلة الثبوت فى ان تكون صلوة المأموم صحيحة جماعة فى جميع الصور المزبورة حتى فيما كان المأموم قاطعا بفساد صلوة الامام، اذلا ملازمة عقلا بين فساد صلوة الامام وفساد صلوة المأموم، ولا يلزم من صحة صلوة المأموم جماعة فى تلك الصور محال عقلا.

وانما الكلام فيما يقتضيه الدليل فى مرحلة الاثبات، ولا يخفى ان مقتضى اهمال ادلة الجماعة و عدم كونها فى مقام البيان وكون المرجع حينئذ هو عموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم: لاصلوة الابفاتحة الكتاب، بلاشبهة واشكال، فانه وان استشكل بعض فى الرجوع الى عموم العام فيما كان المخصص المنفصل مجملا مفهوما مرددا بين الاقل والاكثر كلا تكرم الفاسق المردد بين خصوص المرتكب الكبيرة وبين الاعم منه والمرتكب للصغيرة، لكن لم يستشكل احد فى الرجوع اليه فيما اذا كان المخصص المنفصل فى المقام الاهمال وان كان مبينا لا- اجمال فيه بحسب المفهوم، كما نحن فيه حيث ان الجماعة والاجتماع من المفاهيم العرفية التى لا اجمال فيها عندهم اصلا و ان كان لزوم الاقتصار على القدر المتيقن، وهو ما اذا كانت صلوة الامام هى الصلوة الواقعية التامة الاختيارية الواجدة لجميع الاجزاء والشرائط و كانت صحيحة فى حق المأموم ايضا، ومقتضاه عدم جواز الاقتداء له فى شئ من الصور المتقدمة، الا فيما دل على جوازه دليل بالخصوص، كما دل عليه فى مورد القصر والاتمام، وفى مورد امامة المتيمم للمتوضى، وفى مورد جماعة العراة التى دل الدليل على جوازها، قاعدا وتوهم ان غاية ما ذكر من عدم الاطلاق لادلة الجماعة، هى عدم دلالتها على صحة الاقتداء فى الصور المزبورة، لادلالتها على فسادها فيها كيلا يبقى معه مجال

للرجوع الى البرائة فيما شك في اعتبارشئى فى صحته، مدفوع بان الرجوع الى البرائة انما يصح فيما لوشك فى اعتبار قيد زايد بعد احراز كون الفافلده مصداقا للاقتداء المشروع ، كيلا يبقى معه المجال للتمسك على اعتباره بعموم قول صلى الله عليه و آله و سلم : لا صلوة الابفاتحة الكتاب ، و عموم ما دل على بطلان الصلوة بزيادة الركن ، و عموم ما دل على البناء على الأكثر فى الشك فى عدد الركعات ، اذ مع الشك فى صدق الاقتداء المشروع على الفاقد للقيد المشكوك كما نحن فيه ، لا يكون هناك مانع عن التمسك بتلك العمومات التى لا مجال معها للرجوع الى البرائة كما هو واضح ، هذا بحسب مقتضى القواعد، لكن يمكن الاستدلال على جواز الاقتداء ، فيما اذا كانت الصلوة تام الاجزاء والشرايط بالنسبة الى الامام و ان لم تكن كك بالنسبة الى المأموم، بمادل على جواز اقتداء المتوضى بالجنب المتيمم معللا بان التيمم ظهور كصحيحة جميل قال :

سألت ابا عبدالله عليه السلام عن امام قوم اصابته جنابة فى السفر و ليس من الماء ما يكفيه للغسل، يتوضاء بعضهم و يصلى بهم؟

فقال عليه السلام: لا، ولكن يتمم الجنب و يصلى بهم ، فان الله عزوجل جعل الارض طهورا كما جعل الماء طهورا.

تقريب الاستدلال هوان السائل لما توهم ان صلوة الامام حيث تكون ناقصة فاقدة للشرط وهى الطهارة فلا يصح الاقتداء به فيها وان كانت صحيحة ومجزية بالنسبة الى الامام، فاجاب المعصوم عليه السلام بان صلوته وان كانت فاقدة للشرط الاختيارى وهى الطهارة المائية، لكنها حيث تكون واجدة للشرط الاضطرارى وهى الطهارة الترابية التى هي بدل اضطرارى عن الطهارة المائية، فيصح الاقتداء به فيها لكونها تامة فى حقه، فتدل الصحيحة بعموم ما اشتملت عليه من التعليل، على ان كل صلوة كانت تامة فى حق الامام يجوز الاقتداء فيها به وان لم تكن كك فى حق المأموم، كما تدل بهذا التعليل على عدم جواز الاقتداء به فيما كانت صلوته ناقصة و ان كانت صحيحة

مجزية في حقه، اذ لو كان الاقتداء به جائزا بمجرد كون صلوته صحيحة مجزية وان كانت ناقصة كما في ناسي القراءة مثلا، لكان تعليل الجواز في الصحيحة بكون صلوته تامة لغوا كما لا يخفى . و عليه فيشكل اقتداء القائم بالقاعد لعدم كون القعود بدلا عن القيام للعاجز كي تكون صلوته تامة في حقه ، و اقتداء الراكع والساجد بالمومى لهما بناء على عدم كون الايماء بدلا عن الركوع والسجود، وتوهم ان الا و امر الاضطرابية تكون احكاما واقعية ثانوية في حال الاضطراب، فتكون متعلقاتها في هذا الحال تامة في حق المضطر وان لم تكن كك في حق المختار، و عليه فيكون مقتضى التعليل في الصحيحة هو صحة الاقتداء القائم بالقاعد والراكع والساجد بالمومى لهما وان لم يكن الايماء بدلا عنهما، مدفوع بان الاوامر الاضطرابية، لا توجب تقييد الا و امر الواقعية الأولية بحسب المادة، كي يكون التكاليف الواقعية متنوعة بحسب الاختيار والاضطرار كما تكون كك بحسب الحضر والسفر، و انما توجب تقييدها بحسب الهيئة فقط ، و حينئذ يكون مقتضى اطلاقها مادة هو مطلوبيتها مطلقا حتى بالنسبة الى المضطر، وان لم تكن فعلية بالنسبة اليه في حال الاضطراب، ولذا افتوا بحرمة ادخال المكلف نفسه في موضوع عنوان المضطر اختيارا، كما يجوز له ادخال نفسه كك في موضوع المسافر، وليس ذلك الا- لكون الا و امر الاضطرابية مجزية في هذا الحال عن الا و امر الواقعية الأولية، مع بقاء الا و امر الواقعية على مطلوبيتها في هذا الحال ايضا، و عليه فلا يكون متعلقا الا و امر الاضطرابية تامة في حق المضطر، كي يكون مقتضى التعليل في الصحيحة هو صحة الاقتداء به في المثاليين ونحوهما مما لم يكن للجزء والشرط المضطر الى تركهما بدل اضطرارى في هذا الحال فتأمل(1) جيدا ومما ذكرنا ظهر عدم شمول الصحيحة

ص: 171

1- اشارة الى ان القيد المتعذر لو كان مدخليته في الملاك مطلقة ، لكان اللازم سقوط الصلوة رأسا عند فقده ، ضرورة سقوط كل مقيد بتعذره ، فإذا قام الدليل على ان الصلوة الفاقدة تصح عند الاضطراب ، يكشف عن ان مدخلية ذلك القيد في الملاك انما هو عند التمكن منه ، لا مطلقا كي تكون الصلوة الواجدة له باقية على مطلوبيتها بالنسبة الى حال الاضطراب، فتدبر منه عفى عنه

ولو بمقتضى ما فيها من التعليل، لما اذا كانت الصلوة الناقصة الفاقدة لجزء او شرط مأمورا بها في حق الامام بالامر الظاهري الطريقي وكان المأموم عالما بخطأ ذلك الطريق، من غير فرق في ذلك، بين القول بان متعلقات الأوامر الظاهرية المجعولة في حق الشاك في الواقع غير مشتملة على مصلحة اصلا، وانما فائدة الأمر بها للشاك هو مجرد تنجيزها للواقعيات عند المصادفة وكونه عذرا عند المخالفة، او القول بان متعلقاتها تكون في حال الشك مشتملة على مصالح جابرة للمصالح الموجبة للتكليف بالواقعيات الأولية، اما على الاول فواضح بعد ما هو المفروض من علم المأموم او اعتقاده اجتهادا او تقليدا بطلان صلوة الامام، واما على الثاني فلان صلوة الامام وان كانت صحيحة مجزية في حقه، لكنها حيث تكون فاقدة لما يعتبر في الصلوة المأمور بها بالامر الواقعي، فلا تكون صلوة تامة كي يصح الاقتداء به فيها بمقتضى التعليل الوارد في الصحيحة، وتوهم انه يستفاد مما في الصحيحة من حكمه عليه السلام بامامة المتيمم للمتطهر، عدم اعتبار تساوى الامام والمأموم فيما يعتبر في الصلوة الواقعية الأولية على وجه الكمال، مطلقا مدفوع بما مر في مقام تقريب الاستدلال بالصحيحة، من انها كما تدل بعموم ما فيها من ما فيها من التعليل على ان كل صلوة كانت تامة في حق الامام يجوز الاقتداء به فيها، كذلك تدل بدلالة الاقتضاء على عدم جواز الاقتداء به فيما كانت صلوته ناقصة وان كانت صحيحة مجزية في حقه فراجع.

و اولى من ذلك بعدم صحة الاقتداء، ما اذا كانت الصلوة الناقصة مأمورا بها في حق الامام بالامر العقلي التخيلي، كما اذا ترك السورة نسياناً او اعتقاداً بعدم وجوبها وكان المأموم عالما بخطئه في اعتقاده، فانه لاريب في عدم جواز الاقتداء به في هذه الصورة، وذلك لما حققناه في محله من ان الا-وامر التخيلية المصطلح عليها عندهم بالا وامر العقلية لا توجب الاجزاء رأسا، لان ما يفعله الغافل او الجاهل المركب ليس بمأمور به لا واقعا ولا ظاهرا هذا.

ولكن يشكل على ما ذكرنا من ان المتيقن من ادلة الجماعة هي صحة الاقتداء

فى الصلوة الواقعية الأولى الكاملة، وان الصحيحة المتقدمة لا دلالتها لها بمقتضى ما فيها من التعليل على ازيد من ان المتميم الفاقد للماء حيث جعل الله تعالى الارض في حقه طهورا كما جعل الماء طهورا فيصح الاقتداء به لكون صلوته تامة لانقصان فيها اصلا، بانه يلزم على ذلك عدم جواز الاقتداء لمن يترك السورة مثلا استنادا الى البرائة العقلية او الشرعية بمن يتركها استنادا اليها ايضا، ضرورة ان البرائة عقلية كانت ام شرعية لا تجدى فى احراز كون الصلوة الفاقدة للسورة هى الصلوة التامة الواقعية الاولى او الثانوية كي يصح الاقتداء فيها، وهذا اللازم مما لا يمكن الالتزام به، اذا الصلوة مشتملة على ما يكون اعتباره فيها جزء او شرطا مشكوكا مورد البرائة عقلا و شرعا، فيلزم عدم صحة اغلب الجماعات الا فيما اذا احراز ان الامام يأتى بالجزء او الشرط المشكوك احتياطا وهذا كما ترى.

وتوهم ان الصلوة فى المثال كما تكون مصداقيتها للجماعة المشروعة غير معلومة، كذلك مصداقيتها للفردى، ومعه يكون التمسك بعموم لاصلوة الابطاحة الكتاب للحكم بوجوبها على المأموم في هذه الصلوة الملازم لعدم صحتها جماعة، من التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية، فاذا لم يصح فى المثال التمسك بمثل عموم لاصلوة الابطاحة الكتاب، فلأموم القائل بالبرائة فى الاقل والاكثر الارتباطيين ان يرفع جزئية الفاتحة لصلوته بالبرائة، اذ لا علم له بجزئيتها لصلوته بعد احتمال كون صلوته صحيحة جماعة، وليس هناك ما يدل على جزئيتها لها ايضا كي يستلزم بطلانها جماعة.

مدفوع اولا بما أشرنا اليه سابقا من ان سقوط القراءة عن المأموم فى الجماعة، ليس لعدم جزئيتها للصلوة بالنسبة اليه راسا بل انما هو لقيام قراءة الامام مقامها بمقتضى قولهم عليه السلام: الامام ضامن لقراءة الماموم، فالساقط بالنسبة اليه ليس الا مباشرته للقراءة لقيام قراءة الغير مقامها، وعليه فلا يكون عموم لأصلوة الابطاحة الكتاب مخصصا بالنسبة الى صلوة الماموم، ليكون مؤداه حينئذ لاصلوة فردى الا

بفاتحة الكتاب، حتى يكون التمسك به في المقام مع الشك في مصداقية الصلوة للفرادى تمسكا بالعام في الشبهة المصدقية، فإذا لم يكن عموم لصلوة الافاتحة الكتاب مخصصا بالنسبة الى الماموم، ولم يكن اقتدائه في هذه الصلوة مشمولاً لادلة الجماعة كي تكون قراءة الامام قائمة مقام قرائته، فيلزم عليه بمقتضى عموم لصلوة الافاتحة الكتاب اتيان القراءة فيها الملازم لعدم كون صلوته صحيحة جماعة، و ثانياً سلمنا عدم شمول عموم دليل اعتبار القراءة للمقام لاجل كون الشبهة فيه بالنسبة الى ذلك الدليل مصداقية، لكن نقول ان مصداقية صلوته لكل من الجماعة والفرادى وان كانت مشكوكة، لكنه حيث يعلم اجمالاً اما بوجوب القراءة عليه ان كانت صلوته فرادى واما بوجوب المتابعة للامام عليه ان كانت جماعة، فلامجال له العلم الاجمالي للرجوع الى اصالة البرائة لنفى وجوب القراءة عليه كما لا يخفى، وتوهم ان هذا الفرضوان لم يكن مشمولاً لادلة الجماعة ولا لعموم التعليل في الصحيحة، لكن السيرة القطعية مستقرة على الاقتداء فيه، مدفوع بان السيرة و ان كانت مستقرة في هذا العصر على الاقتداء في هذا الفرض، لكن مجرد ذلك لا يجدى مالم يحرز انتهائها الى عصر المعصومين عليهم السلام، ولا طريق لنا الى احرازه اصلاً، سيما بعد لحاظ ان الاتكال على البرائة في الشبهات الحكمية لم يكن في عصرهم عليهم السلام ان لامجال للاتكال عليها بعد امكان رفع الشبهة بالسؤال عنهم عليهم السلام كما لا يخفى، نعم يصح الاقتداء في هذا الفرض فيما اذا كان الامام تاركاً لجزء، او شرط استناداً الى البرائة الشرعية، بناء على ما احتمله بعض بل مال اليه من ان الحكم الظاهري في حق كل احد نافذ واقعا في حق غيره، وان من كانت صلوته صحيحة بحسب الظاهر في حق نفسه، فلغيره ان يترتب عليها آثار الصحة الواقعية، ولذا حكم جماعة بصحة ايتام احد واجدى المنى في الثبوت المشترك بينهما بالآخر، مع ان المأموم يعلم تفصيلاً ببطان صلوته اما من جهة حدثه او حدث امامه، وليس ذلك الا لان الامام وان كان شاكاً في المثال في طهارة نفسه، لكنه حيث يكون محرزاً لها بالاستصحاب،

فلشريكه فى ذاك الثوب ان يترتب على طهارته الاستصحابية آثار الطهارة الواقعية التي منها جواز الاقتداء به ، لكن المبني لخلوه عن الدليل ممنوع جدا، ثم لا يخفى ان محل البحث في المقام هو ما لو كان صلوة الامام فاسدة عند المأموم لفقدتها لشرط واقعي، واما لو كانت فاقدة لشرط علمي كالطهارة عن الخبث، فهو خارج عن محل البحث، فان الطهارة عنه انما تكون شرطا مع العلم بتنجس البدن او الثوب به ، واما مع الجهل به رأسا فليست الطهارة عنه شرطا واقعا ، ومعه يصح الاقتداء به لان صلوته مع الجهل بنجاسة بدنه او ثوبه تكون صحيحة واقعا.

الامر الثالث: في حكم المأموم المسبوق، والبحث عنه يتم في طي مسائل:

الاولى: لاشبهة بل لاختلاف في ان المأموم المسبوق اذا ادرك الامام في الركعتين الاخيرتين ، وجب عليه قراءة الحمد والسورة فيهما ، وانه لوضاق الوقت عن قرائتهما بان كان بحيث لو قرئتهما لم يلحق الامام في الركوع ، اكتفى بالحمد وترك السورة، ويدل على هذين الحكيمين جملة من الاخبار ، ففي صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام.

ان ادرك من الظهر او من العصر او من العشاء ركعتين وفاتته ركعتان، قرء في كل ركعة مما ادرك خلف الامام في نفسه بام الكتاب و سوره، فان لم يدرك السورة تامة اجزأته أم الكتاب الخبر، وظهورها في وجوب قراءة الحمد والسورة مع سعة الوقت غير قابل للانكار، فلاوجه لما حكى عن العلامة من القول باستحباب القراءة لمن ادرك الامام في الركعتين الاخيرتين، كما ان دلالتها على سقوط السورة مع ضيقه في الجملة مما لا ريب فيه، وانما الاشكال في ان المراد من ضيق الوقت الموجب لسقوطها، هل هو ضيقه عن ادراك الامام بالركوع بعد ركوعه بلافصل، بحيث لو تمكن من اتيان القراءة قبل ان يركع الامام لم تسقط، او ضيقه عن ادراكه را كما بحيث لو امكن له ان يأتي بها ويلحق بالامام قبل رفع رأسه من الركوع لم تسقط، أو ضيقه عن ادراكه فيما يكون التأخر فيه عن الامام مضرا

بصدق القدوة عرفا، بحيث لو امكن له قراءة السورة واللحوق بالامام فى السجود لم تسقط. قد يقال بابتناء تعيين المراد منه على تعيين ماهو المعتبر فى الجماعة من المتابعة للامام ، فان قلنا بان المعتبر فيها هو ركوع المأموم بعد ركوع الامام بلافصل، فيتعين ان يكون المراد من ضيق الوقت الموجب لسقوط السورة، هو ضيقه ادراك الامام بعد ركوعه بلافصل ، وان قلنا بان المعتبر هو ادراك الامام راعيا، فيتعين ان يكون المراد ضيقه عن ادراكه كك، وان قلنا بان المعتبر هو عدم التأخر الفاحش المضر بصدق القدوة عرفا، فيتعين ان يكون المراد ضيقه عن ادراكه فى حال السجود الذي يكون التأخر عن الامام الى ان يرفع رأسه عنه مضرا بصدق القدوة عرفا هذا، ولكن لا يخفى انه لا حاجة لنا الى النظر الى ادلة وجوب المتابعة وتعيين ماهو المستفاد منها من هذه الاقوال، بعد ماورد من الدليل على عدم وجوب السورة على المستعجل ، ولو كان لادراك بعض الاغراض العقلائية، كاللحوق بالرفقة الذي صرح فى الرواية بجواز ترك السورة لاجله عند احتمال ذهابهم، ان مقتضى ذلك هو سقوط السورة، فيما اذا لم يتمكن مع اتيانها مع متابعة الامام على النحو المتعارف فى الجماعة من اتيان المأمومين افعال الصلوة عقيب اتيان الامام بها بلافصل، وان لم تكن المتابعة له على هذا النحو من المتابعة المعتبرة فى الجماعة شرعا، فان عدم الخروج عما هو المتعارف يكون من الاغراض العرفية العقلائية، وعليه فلوركع المصلون جماعة واراد المأموم المسبوق للحقوق بهم فى الركوع لاجل عدم خروجه عما هو المتعارف فى الجماعة من كون المصلين على هيئة واحدة فى جميع افعالها من القيام و الجلوس والركوع والسجود، يصدق عليه انه مستعجل يريد اللحوق بالرفقة، فيعمه ما دل على جواز ترك السورة للمستعجل المتحمل ذهاب الرفقة وعدم لحوقه بهم لو اتى بالسورة فتأمل(1) ! هذا اذا ضاق الوقت عن قراءة

ص: 176

1- قولنا، فتأمل اشارة الى ما سيبنى انشاء الله تعالى من النظر في هذا الاستدلال ، فانتظر منه عفى عنه

السورة، واما لوضاق عن قراءة الحمد ايضا، ففي وجوب قرائته والالحوق بالامام في السجود، او تركه لمتابعة الامام في الركوع، و جهان بل قولان ، وان كان الاقوى هو الثاني، لالمزاحمة مع المتابعة وكونها اهم منه، اذ لا مزاحمة مع امكان التخلص عن احد المتزاحمين، كما في المقام حيث يمكن التخلص عن المتابعة بقصد الانفراد، هذا مع ان وجوب المتابعة من احكام الاقتداء فى الصلوة، فيكون واجبات الصلوة بمنزلة الموضوع لوجوب المتابعة، و معه معه كيف يمكن ان يكون وجوبها مزاحما لشيئ من واجباتها، بل لدلالة جملة من الاخبار عليه، ففي صحيحة معوية بن وهب قال :

سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يدرك اخر صلوة الامام وهو اول صلوة الرجل فلا يمهلها حتى يقرأ فيقضى القرائه في اخر صلوته.
قال عليه السلام : نعم.

والخديشه في الفقرة التي فى ذيلها وهي قوله فيقضى القرائه في اخر صلوته، بكونها غير معمول بها على تقدير ظهورها في لزوم تدارك ما فاته من القرائه في اول صلوته فى اخرها، اذ لا قائل بتعيين القرائه اخر الصلوة بعنوان القضاء ، وبكونها مجمله على تقدير عدم ظهورها في ذلك لاحتمال كون المراد من القضاء مطلق الايتان، وكون قوله عليه السلام نعم، تقريراً له على ما اراده منه من اختيار القرائه على التسبيح في الاخيرتين لئلا تكون صلوته خالية عن القرائه رأساً، لا تقدر في دلالة صدرها على المدعى، فانه ظاهر فى ان ترك القرائه عند عدم امهال الامام كان أمراً مفروغاً عنه عند السائل، وانما كان سؤاله عن جواز اختيارها في الركعتين الاخيرتين على التسبيحات، فعدم ردعه الامام عليه السلام عن ذلك واقتصراره في مقام الجواب على تقريره فيما سئل عنه من جواز اختيار القرائه فى آخر الصلوة، يكشف عن صحة ما اعتقده من سقوط القرائه عند عدم امهال الامام، وفي المرسله المحكية عن دعائم الاسلام عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال : اذا سبق الامام احدكم بشيء من الصلوة فليجعل

ما يدركه مع الامام اول صلوته وليقرء فيما بينه وبين نفسه ان امهله الامام، وفي مرسلته الأخرى عن ابيجعفر عليه السلام : فاقراء لنفسك بفاتحة الكتاب ان امهلك الامام او ما ادر كتان تقرء، فان مفهوم قولهما عليهما السلام ان امهله الامام وامهلك الامام يدل على عدم لزوم قراءة الفاتحة عند عدم امهال الامام ، وقوله عليه السلام فى المرسله الثانية: او ما ادركت ان تقرء ، يدل على جواز ترك بعض الحمد ايضا عند عدم ادراك كله لعدم امهال الامام ، ولا يعارض هذه الاخبار قوله عليه السلام فى صحيحه زرارة المتقدمة : فان لم يدرك السورة تامة اجزائه ام الكتاب ، من جهة ظهوره فى ان الفاتحة اقل المجزى ، وذلك لان مورد الصحيحه هو ما اذا ضاق الوقت عن قراءة الحمد والسورة كليهما (معاً) دون الحمد وحده ، فالمراد من قوله عليه السلام : اجزائه ام الكتاب هو اجزائها عن السورة، فلادلالة له على انها اقل المجزى كى يعارض مع هذه الاخبار فالقول بجواز الاقتصار على ما ادرك من الحمد وتركه رأساً عند ضيق المجال عن ادراك شئ منه لا يخلو عن قوة، وانما الاشكال فى ان المراد من عدم الامهال في هذه الاخبار ، هل هو عدم الامهال لادراك اول ركوع الامام، كى يجب عليه ترك القراءة فى اول آن حدوث الركوع من الامام، أو عدم الامهال لادراك الركوع رأساً، كى يجب عليه ان يقرء الى ما قبل اخر جزء منه.

وقد يقال ان وجوب ترك القراءة او جوازه ، ان كان لوجوب متابعة الامام فى الركوع، فاللازم تركها بمجرد حدوث الركوع من الامام، وذلك لان الظاهر من دليل وجوبها وهو قوله عليه السلام فى النبوى المتقدم: فاذا ركع فاركعوا، كون الشوط اعنى كلمة اذا قيداً لكل من الهيئة والمادة اعنى الوجوب والواجب لا لخصوص الهيئة، ضرورة ان مفاد قول القائل اذا جائك زيد فاركعه، ليس ان مجيئ زيد ظرف لتحقق وجوب الاكرام، دون نفس الاكرام كى يجوز تاخير اكرامه عن زمان مجيئه، ولا ينتقض ما ذكرنا بمثل اذا ظهرت فكفر و اذا بليت فتوضاء، ونحوهما مما يكون الشرط فيه قيد الخصوص الوجوب لاله و للواجب، وذلك لان

جواز تاخير الكفارة عن زمان الظهار والوضوء عن زمان البول ، انما هو لقريظة خارجية لالظهور نفس القضية في ذلك كما لا يخفى ، واما انكان ترك القراءة لادراك الامام في الركوع كما هو ظاهر هذه الاخبار ، فاللازم وجوب اتيانها الى ما قبل اخر جزء منه ، ضرورة ان ادراك ركوعه يتحقق بادراك اخر جزء منه ايضا هذا .

ويمكن الخدشه فيه بمنع الملازمة بين كون ترك القراءة لوجوب متابعة الامام في الركوع وبين لزوم تركها بمجرد حدوث الركوع منه ، وذلك لان المتابعة من الامور العرفية ، ولا شبهة في ان المتابعة للامام في الركوع كما تصدق عرفا بالركوع بعد ركوعه بلافصل ، كذلك تصدق بادراك اخر جزء من ركوعه ، و توهم ان المتابعة للامام في الركوع وان كانت صادقة عرفا بادراك اخر جزء من ركوعه ايضا ، لكن المستفاد من قوله عليه السلام في النبوى : فاذا ركع فاركعوا ، هو اعتبار اتصال ركوع الماموم بركوع الامام وعدم الفصل بينهما في المتابعة شرعا . مدفوع اولاً - بمنع كون النبوى الا - بصدد بيان عدم جواز التقدم على الامام في الركوع ، لايان اعتبار المتابعة كى يدل على اعتبار اتصال ركوع الماموم بركوع الامام ، سلمنا كونه بصدد بيان اعتبار المتابعة ، لكن الظاهر ان اعتبارها بهذا النحو اعني بحيث يقع ركوعه بعد ركوع الامام بلافصل مما لم يلتزم به احد ، ولذا لم يفت احد ببطلان صلوته جماعة او كونه عاصيا ، فيما لم يركع بعد ركوع الامام بلافصل بل صبر عمدا الى ان وصل الى اخر جزء من ركوعه فركع فتيين مما ذكرنا ان الأقوى هو عدم جواز ترك القراءة لادراك اول ركوع الامام ، بل اللازم اتيانها الى ما قبل اخر جزء من ركوعه ، ولو بناء على كون تركها لوجوب متابعة الامام في الركوع لا لادراكه فيه هذا .

وقد يستدل لجواز ترك القراءة راسا حتى الحمد ، بالاخبار الدالة على ان من ادرك الامام في حال تكبيره للركوع او في حال ركوعه فقد ادرك الركعة ، تقريب الاستدلال هو ان الامر فيها بالاعتداء لمن ادرك الامام في حال ركوعه

او نحوه من الـحوال التي لا- يتمكن الماموم فيها من القراءة اصلا ، يكشف عن ان متابعة الامام في الركوع اهم في نظر الشارع من القراءة مطلقا، وانه تسقط القراءة مطلقا عن الماموم عند دوران الامر بينها وبين المتابعة للامام في الركوع، ولا يخفى ما فيه من الضعف، ضرورة ان الامر في تلك الاخبار بالاقتداء لمن ادرك الامام في حال الركوع، انما هو لمكان ادراك اصل القدوة، فيكون الاستدلال بها لسقوط القراءة لمجرد متابعة الامام في الركوع مع تحقق القدرة قبله كما نحن فيه قياسا لا نقول به، هذا كله على تقدير كون المراد من عدم امهال الامام في الروايات المتقدمة، هو كون قراءة الحمد والسورة موجبة للإخلال بمتابعة الامام في الركوع واما لو كان المراد هو كون قرائتهما موجبة للإخلال باصل القدوة، كما اذا كانت موجبة للتاخر عن الامام تاخرا فاحشا يفوت به الاقتداء عرفا، فاللازم فيما اذا امكنه قرائتهما وللحقوق بالامام في السجدة الأولى، هو وجوب قرائتهما عليه، لعدم فوت الاقتداء عرفا بهذا المقدار من التاخر كما لا يخفى، ثم لو قلنا بسقوط الحمد ايضا عند عدم امهال الامام بمقتضى الاخبار المتقدمة فلا اشكال واما لو منعنا عن ذلك للخدشة في الصحيحة دلالة وفي المرسلتين سندا بالارسال او بالمرسل، فلاشبهة في وجوب قرائته عليه، وحينئذ لو تركه وركع مع الامام تكون صلوته باطلة راسا لاخلاله بوظيفته عمدا، واما لو اتى به وادرك الامام في السجدة، فان قلنا بان المتابعة في الركوع شرط في صحة الجماعة، فلاشبهة في بطلان صلوته جماعة لاخلاله بشرطها، وصيرورتها فرادى قهرا، بناء على المختار من كون الجماعة والفرادى حقيقة واحدة، وانما الاختلاف بينهما بحسب الخصوصيات الفردية وان منعنا عن اشتراطها في صحة الجماعة، وقلنا بان النبوى المتقدم ليس الا في مقام بيان لزوم عدم تقدم الماموم على الامام في الركوع والسجود دون لزوم المتابعة فيهما، او قلنا بان وجوب المتابعة وجوب تكليفي محض لا يترتب على مخالفته الا الاثم، فلاشبهة في صحة صلوته جماعة ايضا واما لو شككنا في ذلك اى في سقوط الحمد وعدمه عند عدم الامهال،

فطريق الاحتياط فيما اذا لم يمهل الامام لقراءته اصلا واضح، وهو قرائته واللحوق بالامام في السجود او قصد الانفراد، والاحوط هو الثانى لاحتمال بطلان صلوته جماعة بالا خلال بمتابعة الامام في الركوع واما اذا لم يمهل لقراءة بعضه كما اذا قرء الى النصف فرقع الامام وعلم بانه لو اتى الحمد لم يلحق به في الركوع اصلا ، فبيما اذا كانت صلوته اخفائية فلا اشكال ايضا فى ان مقتضى الاحتياط هو قصد الانفراد والاتيان بباقي الحمد و اما اذا كانت صلوته جهرية، فقد يشكل فى انه بعد قصده الانفراد او اتى بباقي الحمد جهرا، فلا دليل على الاجتزاء بمثل هذا الحمد الذي يكون بعضه اخفانيا وبعضه جهريا، لعدم كونه مشمولاً لا لمادلى على وجوب الجهر به فى حق المنفرد، ولا لمادلى على وجوب الاخفات به فى حق الجامع، لظهور الاول فى وجوب الجهر به بتمامه فى حق من يأتى به منفردا، و ظهور الثانى فى وجوب الاخفات به بتمامه فى حق من يأتى به متقديا، فمن يأتى ببعضه مقتديا و ببعضه منفردا خارج عن كلا الدليلين، وان اعاده من رأس جهرا فيحتمل الزيادة العمدية، لكن يمكن ان يقال بصحة الاجتزاء به بمقتضى مجموع الدليلين نظير ما قلناه فى الاناء المركب من الذهب والفضة، فانه لا شبهة فى حرمة استعماله، مع عدم كونه مشمولاً لواحد من دليلى حرمة استعمال انية الذهب وانية الفضة، ونظير ما قلناه فى صحة الصلوة فى آخر الوقت ولو لم يسمع لركعة منها، مع انها ليست مشمولة لواحد من دليلى الاداء والقضاء، ونظير ما قلناه فيما اذا كان المسافر فى البحر عائدا الى وطنه وشرع فى الصلوة قبل وصوله الى حد الترخيص بنية القصر ثم وصل الى حده قبل السلام، من انه يتمها وصحت صلوته، مع انها ليست مشمولة لواحد من دليلى القصر والاتمام، و ليس ذلك كله الا لفهم العرف من مجموع الدليلين المتكفلين لحكم واحد فى موضوعين حكم الملقق من الموضوعين، هذا مضافا الى انه لو لم يجز الاجتزاء بهذا الحمد، فلازمه ان يكون صحة اجزائه السابقة الماتى بها اخفانا جماعة مراعى با تيان اجزائه اللاحقة كك ، بان يكون اتيان الاجزاء اللاحقة كك شرطا متأخرا

في صحة الاجزاء السابقة، او يكون الاخفات فيه وظيفة لمن يدرك ركوع الامام في علم الله، وكلا اللازمين باطلاق لمخالفتها لظاهر الدليل، فالملزوم وهو عدم الاجتزاء بهذا الحمدك، و مضافا الى عموم ما دل على من اخل بالجهر والاخفات في موضعها سهوا او نسيانا او جهلا بالحكم لاشئ عليه، فانه يشمل ما اذا اخل بهما في بعض موضعهما، كما في المقام حيث انه اخل بالجهر في الاجزاء السابقة من الحمد بتوهم امهال الامام فتدبر جيدا! ثم لو سلمنا عدم جواز الاجتزاء بهذا الحمد، لكن لا يستلزم اعادته من رأس لاحتمال الزيادة العمدية، وذلك لا مكان اعادته بقصد القرية المطلقة، لا بقصد الجزئية كي يستلزم احتمال الزيادة العمدية كما هو واضح، هذا فيما اذا لم يمهل الامام للقراءة رأسا.

و اما لو لم يمهل لقراءة السورة، فقد عرفت فيما مران سقوطها في الجملة مما لا اشكال بل لا خلاف فيه، لدلالة جملة من النصوص المشتملة على الصحاح عليه، وانما الاشكال فيما هو المراد من عدم الامهال الموجب لسقوطها، وانه هل هو عدم الامهال لادراك الامام في اول ركوعه اولادراكه راعا ولو في اخره اولادراكه في السجدة، وقلنا هناك إنه لا حاجة في تعيين المراد منه الى النظر في دليل اعتبار المتابعة، بتوهم ابتناء تعيين المراد منه على تعيين ماهو المستفاد من دليل اعتبارها بعد ماورد في الاخبار من جواز الاجتزاء بفاتحة الكتاب وحدها عند الاستعجال ولو لامر دنيوى كادراك الرفقة في السفر، وذلك لا مكان الاستدلال به على جواز ترك السورة لادراك ركوع الامام في اول حدوده، وان لم يكن ادراكه كك واجبا شرعا ولا مستحبا، بتقريب انه يمكن ان يصير تبعية الامام بالركوع بعد ركوعه بلا فصل، حفظا لما عليه وضع الجماعة من كون المصلين على هيئة واحدة من هيأت الصلوة من الركوع والسجود والقيام والقعود، موجبة لاستعجال المأموم، فيعمه حينئذ مادل على جواز الاجتزاء بالفاتحة وحدها عند الاستعجال.

لكن نقول هنا ان الاستدلال على جواز ترك السورة لادراك ركوع الامام

في اول حدوثه، بمادل على جواز الاجتزاء بالحمد وحده عند الاستعجال، لا يخلو عن التأمل، اما اولا فلانصراف ذاك الدليل الى ما اذا كان الاستعجال لامر ديني او دنيوى خارج عن افعال الصلوة المشتغل بها، وثانيا سلمنا ظهوره في الاستعجال لامر كك مطلقا ولو كان من متعلقات نفس الصلوة، لكن لاشبهة فى انصرافه الى ما اذا كان ذلك الامر الموجب خوف فوته للاستعجال، مما يترتب على ادراكه فائدة عقلائية، كما في الاستعجال لادراك الرفقة في السفر الذى فى حقه الرفيق ثم الطريق، و من المعلوم ان المحافظة على الركوع بعد ركوع الامام بلافصل بعد عدم كونها واجبا شرعا ولا مستحبا، مما لا يترتب عليه فائدة عقلائية، فان مجرد حفظ النظام في الهيئات الصلوتية بعد عدم ترتب ثمرة عليه اصلا لا اخروية ولا دنيوية، لا يعد من الفوائد العقلائية كما هو اوضح ان يخفى، فبعد ما عرفت من ان المتابعة للامام في الركوع بمعنى وقوع ركوع المأموم عقيب ركوعه بلافصل غير معتبرة شرعا، فيدور الامر كون المراد من عدم امهال الامام لقراءة السورة، هو كون قرائتها موجبة للإخلال بمتابعة الامام في ركوعه بمعنى ادراكه راعا كيلا يجوز له تركها، فيما اذا امكنه قرائتها واللحوق بالامام ولو فى اخر جزء من ركوعه، و بين كون المراد منه هو كون قرائتها موجبة للتأخر الفاحش المنخل باصل القدوة عرفا، كيلا يجوز تركها فيما اذا امكنه قرائتها واللحوق بالامام في السجدة الأولى، وح لو تركها وركع مع الامام تكون صلوته باطلة رأسا لاخلاله بما هو وظيفته عمدا، و اما لو اتى بها وادرك الامام في السجدة، فان قلنا بان المتابعة للامام في الركوع بمعنى ادراكه راعا شرط في صحة الجماعة، فلاشبهة فى بطلان صلوته جماعة لاخلاله بشرطها وصيرورتها فرادى قهرا، وان منعنا عن اشتراطها في صحة الجماعة او قلنا بوجوبها تكليفا، فلاشبهة فى صحتها جماعة ايضا، و اما لو شككنا في ذلك فمقتضى الاحتياط قصد الانفراد والأتیان بها على النحو الذى يقتضيه تكليفه من الجهر والاخفات.

المسئلة الثانية: لو ادرك الامام فى الركعة الثانية، فلاشبهة فى سقوط القراءة عنه فيها، لمادل على ضمان الامام لها فى الركعتين الاولتين، ووجوبها عليه فى ثالثة الامام التى هى ثانية له، لعموم دليل وجوبها، و اختصاص دليل ضمان الامام للقراءة بغيره، و على فرض عمومه له ايضا، لا بد من تخصيصه بالادلة الخاصة الدالة على وجوبها عليه فى رواية عبد الرحمن بن أبى عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام، قال:

اذا سبقك الامام بركعة فادركت القراءة الاخيرة قرأت فى الثالثة من صلوته وهى ثنتان لك، وان لم تدرك معه الاركعة واحدة قرأت فيها والتي تليها، وان سبقك بركعة جلست فى الثانية لك والثالثة له حتى تعدل الصفوف قياما.

وفى صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام:

وان ادرك ركعة قرء فيها خلف الامام، فاذا سلم الامام قام فقرأ بام الكتاب وسورة، ثم قعد فتشهد ثم قام فصلى ركعتين ليس فيهما قراءة. الى غير ذلك من الاخبار الظاهرة فى وجوب القراءة على المأموم المسبوق فى الركعة الثانية من صلوته اذا ادرك الامام فى الركعة الثانية، و وجوبها عليه فى الاولتين من صلوته اذا ادركه فى الاخيرتين و توهم انها معارضة بصحيحة معوية بن وهب المتقدمة فى المسئلة الاولى عن الصادق عليه السلام، بدعى دلالتها على ان مافات من القراءة فى اول صلوته لعدم امهال الامام لاتيائها يقضيها فى اخر صلوته، مدفوع بمامر من اجمال الصحيحة اولا وكونها غير معمول بها ثانيا.

ويستحب لمن اقتدى فى الركعة الثانية للامام ان يتابعه فى القنوت وفى التشهد، اما الاول فلما رواه عبد الرحمن بن ابى عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام.

فى الرجل يدخل الركعة الاخيرة من الغداة فقنت الامام ايقنت معه؟ فقال عليه السلام: نعم ويجزيه من القنوت لنفسه، وظاهر قوله عليه السلام: ويجزيه من القنوت لنفسه، هو عدم استحباب القنوت له فى الركعة الثانية من صلوته، وبه

يخصص اطلاق ما دل على استحبابه فيها، نعم لابس باتيانه بداعي القربة المطلقة ان امهله، الامام واما الثاني فلما رواه اسحق بن يريف قال:

قلت لا يعبء الله عليه السلام : جعلت فداك، يسبقني الامام بالركعة فتكون لي واحدة وله ثنتان افا تشهد كلما قعدت؟

قال عليه السلام :

نعم، فانما التشهد بركة، وبهذا المضمون رواية داود بن الحصين بل هي اصرح من هذه في استحبابه للمتابعة، الا انها واردة في صلوة المغرب، ويستفاد منهما استحباب المتابعة في التلفظ بالشهادتين ايضا لا في مجرد القعود، لظهور قول السائل: افا تشهد كلما قعدت، في ان مشروعية المتابعة في القعود كانت مفروغا عنها عنده، وانما كان سؤاله عن التلفظ بالشهادتين حال قعوده، كما يدل على ذلك ايضا قوله عليه السلام: فانما التشهد بركة، فلا اشكال في استحباب اصل المتابعة في التشهد وانما الكلام في كيفيتها، حيث ان المحكى عن ظاهر بعض كصاحب الجواهر قده وجوب التجافى عليه فلا يجوز القعود متمكنا، خلافا للمحكى عن المشهور من ذهابهم الى استحبابه و كراهة القعود لاحرمته و مستند القول بوجوب التجافى و حرمة القعود متمكنا، الاخبار المشتملة على الامر بالتجافى والنهي عن القعود متمكنا، ففي صحيحة ابن الحجاج قال:

سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن الرجل، يدرك الركعة الثانية من الصلوة مع الامام وهي له الاولى، كيف يصنع اذا جلس الامام؟

قال عليه السلام:

يتجافى ولا يتمكن من القعود، فاذا كانت الثالثة للامام وهي له الثانية فيلبث قليلا اذا قام الامام بقدر ما يتشهد، ثم يلحق بالامام.

قال :

وسئله عن الرجل يدرك الركعتين الاخيرتين من الصلوة، كيف يصنع بالقراءة؟

ص: 185

فقال عليه السّلام:

اقرأ فيهما فانهما لك الاولتان، ولا تجعل اول صلوتك اخرها .

وفي صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السّلام في حديث، قال عليه السّلام:

ومن اجلسه الامام في موضع يجب ان يقوم فيه تجافى واقعى اقعاء ولم يجلس متمكنا.

وفي المروى عن معانى الاخبار عنه عليه السّلام ايضا:

اذا جلس الامام فى موضع يجب ان تقوم فيه فتجافى.

ودلالة هذه الاخبار على ما ذهب اليه صاحب الجواهر موافقا لجملة من القدماء من وجوب التجافى وحرمة القعود ظاهرة، ومقتضى الجمع بينهما وبين استند اليه المشهور من القول باستحباب التجافى وكراهة الجلوس، من الاخبار الظاهرة بل الصريحة في جواز الجلوس، كرواية اسحق بن يزيد المتقدمة التي عرفت ظهور قوله فيها افاتشهد كلما قعدت فى مفروغية جواز القعود عنده فانه بضميمة عدم ردعه الامام عليه السّلام عما اعتقده من جوازه يدل على انه كان جائزا شرعا، ورواية على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السّلام قال :

سئلته عن الرجل يدرك الركعة الثانية من المغرب، كيف يصنع حين يقوم يقضى يقعد فى الثانية والثالثة؟

قال عليه السّلام:

يقعد فيهن جميعا. فان قوله عليه السّلام : يقعد فيهن جميعا، ظاهر في وجوب القعود في الركعة الأولى من صلوته ايضا التى هى الثانية للامام وصريح في جوازه، هو حمل الأمر بالتجافى والنهى عن القعود في الاخبار المتقدمة على استحباب التجافى وكراهة القعود حملا للظاهر على النص، هذا اذا قلنا بمبائنة التجافى للجلوس، واما ان قلنا بانه نوع من الجلوس فمقتضى الجمع بينهما حينئذ هو حمل القعود في تلك الاخبار على التجافى حملا للمطلق على المقيد، فالاحوط ان لم يكن اقوى ان

ص: 186

يتجافى او يقعى اقعاء كما ورد في صحيحة الحلبي المتقدمة انفا.

ثم لا يخفى انه يجب على من ادرك الامام في الركعة الثانية ان يتشهد في الثانية من صلوته التي هي ثالثة الامام، ويدل عليه مضافا الى كونه مقتضى اطلاق ادلة التشهد قوله عليه السلام في روايتى اسحق بن يزيد و داود بن الحصين المتقدمين: نعم، فانما التشهد بركة في جواب قول السائل: افا تشهد كلما قعدت، وذلك لما عرفت من ظهور قوله: افا تشهد كلما قعدت فى ان اصل القعود كان مفروغا عنه عنده، وهو باطلاقة يعم ما اذا ادرك الامام في الثانية من الرباعية التي يجلس الماموم في ثانيته التي هي ثالثة للامام وقوله عليه السلام في رواية ابن ابي عبدالله المتقدمة جلست في الثانية لك لام والثالثة له، وقوله عليه السلام فى صحيحة ابن الحجاج المتقدمة: فاذا كانت الثالثة للامام وهى له الثانية فيلبث قليلا- اذا قام الامام بقدر ما يتشهد ثم يلحق بالامام، ومعه لا مجال لما يتوهم من ان مقتضى وجوب المتابعة للامام عدم وجوب التشهد عليه، مع ان هذا المقدار من التخلف عن الامام لا يكون مضرا عرفا بالاقتداء، فتيين مما ذكرنا ان

وجوب التشهد على الماموم المسبوق فى محل تشهد نفسه هو الاقوى هذا.

المسئلة الثالثة: الاقوى ما ذهب اليه المشهور من ان ادرك الثانية للامام او الاخيرتين له يجب عليه القراءة اخفاتفى الثانية له الثالثة للامام فى الفرض الاول، وفي الاولتين له الثانية للامام فى الفرض الثاني، و ان كانت الصلوة جهرية، ويدل على ذلك فى الفرض الاول، ما رواه فى دعائم الاسلام مرسلا عن امير المؤمنين وعن جعفر بن محمد عليهما السلام، من انهما قالا:

اذا سبق الامام احدكم بشئى من الصلوة فليجعل ما يدرك مع الامام اول صلوته وليقرء فيما بينه وبين نفسه ان امهله الامام، واذا دخل مع الامام فى صلوة العشاء الآخرة وقد سبقه بركعة و ادرك القراءة فى الثانية فقام الامام فى الثالثة قرء المسبوق فى نفسه، و ضعفهما بالارسال او المرسل منجبر بعمل المشهور، هذا مضافا الى عموم قول ابى جعفر عليه السلام فى صحيحة زرارة: قرء فى كل

ركعة مما ادرك خلف الامام في نفسه بام الكتاب، ويدل على ذلك في الفرض الثاني، قوله عليه السلام في الصحيحة ايضا: ان ادرك من الظهر او من العصر او من العشاء ركعتين وفاتته ركعتان قرء في كل ركعة مما ادرك خلف الامام في نفسه بام الكتاب وسورة، اذا لظاهر ان المراد بالقراءة في نفسه في هذه الاخبار هي القراءة سرا بحيث يسمع نفسه ، لا مجرد حديث النفس بمعنى الاخطار بالبال فقط ، فانه ليس قراءة وقد امر في هذه الاخبار بها، ثم انه يظهر من بعض لزوم الاخفات في القراءة لمن اقتدى في الاولتين من الجهرية ولم يسمع قراءة الامام ولو همهمة، ولا يخلو ذلك عن النظر، لالاستبعاد كون الاخفات فيها واجبا مع كون نفسها مستحبة ، فان القراءة وان كانت مستحبة له بمقتضى الجمع بين الاخبار الامرة بها الظاهرة في وجوبها وبين ما دل على الترخيص في تركها، لكن لا ينافي ذلك وجوب الاخفات على من اختار اتيانها، اما وضعا فواضع، واما تكليفا فلالتزام المشهور بوجوب المتابعة للامام في افعال الجماعة تكليفا مع كون نفسها مستحبة، بل لعدم ما يدل على ذلك فيما بايدينا من الاخبار الا ما توهم دلالة عليه من بعض الاخبار الامرة بالقراءة لنفسه اذا لم يسمع صوت الامام، وانت خير بانه لا يظهر للقراءة لنفسه في الاخفات فيها، اذ يحتمل قريبا ان يكون المراد منها عدم الاجتزاء بقراءة الامام عن قراءة نفسه كما كان يجتزى بها عند السماع، كما يؤيد هذا الاحتمال ماورد في الاقتداء بالامام الغير المرضى، من قوله المقدار من في رواية على بن سعد البصري : واقراء لنفسك كانك وحدك فان ظهوره في ان المراد منه عدم الاكتفاء بقراءة الامام ولزوم القراءة لنفسه كما كان يقرء عند الانفراد واضح ، ونظير هذا في الفارسية ان يقال «اگر نشنیدی الحمد پیشنماز را تو برای خودت حمدت بخوان»، فهل ترى من نفسك ان تفهم من هذه العبارة لزوم قراءة الحمد اخفا تا حاشا وكلاو كيفكان فهل يجب الاخفات بالبسملة، ايضا فيما يجب الاخفات بالقراءة المأموم المسبوق ، او يستحب له الجهر بها كما يستحب الجهر بها للمنفرد في الصلوات التي يكون الاخفات بالقراءة فيها واجبا تعينيا كما في الاولتين من الظهر

والعصر او تخيير يا كما في الاخيرتين مطلقا، قولان اقويهما الأول، و ذلك لظهور مادل على وجوب الاخفات بالقراءة على الماموم المسبوق، في وجوب الاخفات بها في مجموع اجزائها التي منها البسملة، و انصراف مادل على استحباب الجهر بها في مواضع وجوب الاخفات بالقراءة فيها، الى ما كان الاخفات بالقراءة فيه واجبا لذاته، ما اذا كان واجبا لعارض كما في المقام الذي يكون وجوب الاخفات بالقراءة فيه بواسطة الجماعة، ولو سلمنا عموم دليل استحباب الجهر بها للمقام ايضا و ان النسبة بين الدليلين عموم من وجه، لكن يجب المعاملة معهما معاملة العام والخاص المطلقين و تخصيص مادل على استحباب الجهر بمادل على وجوب ذلك لان عموم دليل استحباب الجهر حيث يكون شموليا استيعابيا و عموم دليل وجوب الاخفات مجموعيا، فاللازم تقديم الثاني في مورد الاجتماع، ضرورة ان تقديم الاول او طرح كليهما في مورد الاجتماع مستلزم لطرح الثاني والغائه رأسا ولو بالنسبة الى غير مورد الاجتماع، و ذلك لان العام المجموعي الذي يتكفل للحكم على المجموع المركب من حيث المجموع، اذا خرج عن عمومه بعض اجزاء المركب، فلا يبقى له عموم بالنسبة الى بقية الاجزاء، ضرورة ان المركب ينتفى بانتفاء جزئه، وحينئذ فلا يبقى لذلك العام المجموعي موضوع اصلا، ولا ينتقض ذلك بما اذا استثنى بعض الاجزاء منه بالاستثناء المتصل اذ (الذي) لاريب في شموله ح الباقي، و ذلك لان في مورد النقض لا ينعقد للعام ظهور في العموم بالنسبة الى الباقي، وهذا بخلاف ما نحن فيه الذي اتعد له الظهور في العموم بالنسبة الى مجموع الاجزاء من حيث المجموع، فانه بعد رفع اليد عن هذا الظهور باخراج بعض الاجزاء لا يبقى له ظهور في العموم بالنسبة الى الباقي كما بينا وجهه، ثم لو عاملنا مع الدليلين معاملة العموم من وجه، فغاية ما يترتب عليه هو سقوطهما بالمعارضة عن الحجية في مورد الاجتماع وهو البسملة، وحينئذ فلا دليل على استحباب الجهر فيها.

فتبين مما ذكرنا ان الاقوى هو وجوب الاخفات بالبسملة على المأموم المسبوق

مطلقاً، سواء قلنا بانصراف ادلة استحباب الاجهار بها الى ما كان الاخفات بالقراءة فيه واجبا لذاته، او قلنا بعمومها لما اذا كان الاخفات بالقراءة فيه واجب العارض ايضا، اما على الاول فلعموم ادلة وجوب الاخفات بالقراءة الشامل للبسملة ايضا من دون معارض، واما على الثانى فلما عرفت من لزوم تقديم ادلة وجوب الاخفات بالقراءة لكون عمومها مجموعيا على ادلة استحباب الاجهار بالبسملة، ولا يخفى الثمرة على تقدير تسليم عموم دليل استحباب الجهر لما اذا كان الاخفات بالقراءة واجبا لعارض ايضا، بين ما هو المختار من لزوم تقديم ادلة وجوب الاخفات بالقراءة على دليل استحباب الجهر بالبسملة في مورد الاجتماع والتعارض، وبين الحكم بسقوطهما فيه، اذ على الاول يكون الاخفات بالبسملة واجبا فيكون الجهر بها حراما ومبطلا للصلوة على تقدير تعلق النهى بالقراءة المتخصصة بالخصوصية الجهرية لارتباطه بنفس تلك الخصوصية، وعلى الثانى يكون كل من الحكم باستحباب الجهر بالبسملة و وجوب الاخفات بها بلا دليل، فيمكن الرجوع في وجوب الاخفات بها الى البرائة، وذلك لدوران المكلف به بين القراءة المطلقة والمقيدة بالاخفات، وقد حقق في محله ان الاصل هو البرائة عن القيد عند دوران الامر بين المطلق والمقيد، اللهم الا ان يقال بالفرق بين ما نحن فيه وسائر الموارد، حيث ان اثر البرائة عن القيد وهو بالبسملة هو جواز الاجهار بها و هو محل منع بعد احتمال كونه محر ما واقعا، فتأمل جيدا!

ثم لا- يخفى ان الظاهران وجوب الاخفات على المأموم المسبوق وضعى شرطى كما في نظائره مما يكون الامر فيه متعلقا باجزاء المركب وقيوده، كما ان الظاهر ايضا كونه شرطا للجماعة لاصل الصلوة، و عليه لوجهر بالقراءة جهلا بالحكم تبطل صلوته جماعة، لانصراف ما دل على من اخل بالجهر والاخفات فى موضعهما نسيانا او سهوا او جهلا بالحكم فلا شئ عليه، عما وجب الاخفات فيه بالعرض كما نحن فيه، بل يمكن القول ببطلان صلوته رأسا لو كان شرطا لاصل الصلوة، بعد ما

عرفت من انصراف دليل الاجزاء الى ما كان الجهر موضع الاخفات في ما وجب الاخفات فيه اولا وب لذات، فلا يعم ما وجب الاخفات فيه لعارض كما نحن ، واما لوجهر بالقراءة ناسيا للموضوع اى الجماعة، فقد يقال بعدم اخلاله بصحة صلوته جماعة لعدم الدليل على شرطية الاخفات فى حال النسيان، وفيه ان الدليل على شرطيته فيهذا الحال هو اطلاق ما دل على وجوبه هيئة ومادة، اذلا يلزم محذور عقلا من اطلاقه هيئة بعد كون وجوبه وضعيا لا يترتب على مخالفته الا بطلان الصلوة، لا تكليفيا موجبا للعقاب على مخالفته، كى يلزم تقييدها بحال الذكر من جهة حكم العقل بقبح تكليف الغافل، وعلى فرض تسليم عدم الاطلاق لدليل اشتراطه هيئة بحيث يعم حال النسيان ايضا، يكفى اطلاقه مادة في الحكم ببطلان صلوته جماعة كما لا يخفى.

المسئلة الرابعة : لاشبهة بل لاخلاف فى انه يجب على المأموم المسبوق التشهد في موضع تشهد نفسه كالركعة الثانية له مطلقاً والرابعة له من الرباعيات والثالثة له من المغرب ، وذلك لاطلاق ادلته السليم عما يقيد به هذه الصورة، وتوهم ان مقتضى دليل وجوب المتابعة عدم وجوبه عليه في موضع تشهد نفسه. مدفوع اولا بما أشرنا اليه سابقا من ان وجوب المتابعة من احكام الاقتداء في الصلوة، فلا يمكن ان يكون وجوبها مزاحما لشيء من واجبات الصلوة كى يقدم عليها لاهميتها، وثانيا ان التأخر عن الامام بهذا المقدار لا يضر بصدق المتابعة له عرفا، هذا مضافا اليما مر وسيجئ من ظهور بعض ادلة استحباب متابعة المأموم المسبوق في التشهد مع الامام فى ان القعود مطلقاً سواء كان لتشهد نفسه او لمتابعة الامام فى التشهد، كان من الامور المسلمة المفروغ عنها عند السائل وقد قرره الامام عليه السلام على ذلك، والى ما فى صحيحة ابن الحجاج الاتية من التصريح بوجوب الجلوس بقدر ما يتشهد في موضع تشهد نفسه ثم اللحوق بالامام ، فلا اشكال فى وجوب التشهد عليه في موضع تشهد نفسه.

وانما الاشكال بل الخلاف فى انه ، هل يستحب له المتابعة للامام فى القول اى

التلفظ بالشهادتين، او لا يكون المتابعة له فيه مستحبة، فان المشهور ذهبوا الى الاستحباب، خلافا لابي الصلاح حيث حكى عنه انه قال يجلس مستوفزا اى غير مطمئن، ولا يتشهد، ومنشاء الخلاف الاختلاف فيما يستظهر من الاخبار الواردة في المسئلة، فالاولى نقل جملة من تلك الاخبار اولا، ثم التكلم فيما يمكن استظهاره منها من القولين فنقول مستعينا به تعالى منها موثقة داود الحصين قال :

سئل عن رجل فاتته ركعة من المغرب مع الامام و ادرك الثنتين ، فهى الاولى له والثانية للقوم يتشهد فيها؟

قال عليه السّلام : نعم .

قلت : والثانية ايضا ؟ قال: نعم. قلت :كلهن؟ قال : نعم ، فانما هو بركة.

و منها رواية اسحق بن يزيد قال.

قلت لا يعبد الله عليه السّلام : جعلت فداك، يقنى الامام بركعة فتكون لي واحدة وله ثنتان، افا تشهد كلما قعدت؟

قال عليه السّلام : نعم وانما تشهد بركة.

ولا يخفى ظهور قوله عليه السّلام في هاتين الروايتين: فانما هو بركة، وانما تشهد بركة في استحباب المتابعة في التشهد.

ومنها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال.

سئلت ابا عبدالله عليه السّلام عن الرجل يدرك الركعة الثانية من الصلوة مع الامام وهى له الاولى، كيف يصنع اذا جلس الامام؟

قال عليه السّلام : يتجافى ولا يتمكن من القعود الخبر.

و منها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السّلام، انه قال :

ومن اجلسه الامام في موضع يجب ان يقوم فيه تجافى واقعى اقعاء ولا يجلس متمكنا، هذه جملة مما اردنا نقله من الاخبار ، وقد عرفت ان دلالة الاولين منها على استحباب المتابعة فى التشهد ظاهرة ، واما الخبران الاخيران فقد

يدعى ان المنساق منهما ارادة المنع عن المتابعة في التشهد، وحصر المتابعة له في مجرد الجلوس لا متمكنا بل كالاخذ في النهوض الذي منعه عن القيام انتظار متابعة الامام فيه ، وفيه ان ظهور الروايتين في المنع عن التشهد غير واضح بل ممنوع ، نعم اقتصاره عليه السلام في جواب قول المسائل: كيف يصنع اذا جلس الامام الظاهر في السؤال عن جميع ما هو وظيفته في هذا الحال ، على قوله عليه السلام : يتجافى ولا يتمكن من القعود، لا يخلو عن الاشعار بانحصار وظيفته في مجرد الجلوس مستوفزا، سيما على القول بعدم وجوب المتابعة في الجلوس للتشهد الذى ليس فرضه من حيث هو ، لكنه لا- يقام ظهور الخبرين المتقدمين في استحباب المتابعة في التشهد ، فتبين مما ذكرنا ان ماذهب اليه المشهور من استحباب المتابعة في التشهد هو الاقوى.

وهل يجب عليه المتابعة في الجلوس للتشهد الذى ليس فرضه من حيث هو، اولا بل اللازم عليه مجرد ان لا يسبق الامام في القيام، فيجوز له ان يبقى ساجدا الى ان يقوم الامام ، وجهان بل قولان: استدلالا لاول منهما بعموم ما دل على وجوب المتابعة في الافعال التى منها الجلوس ، مؤيدا ذلك برواية اسحق بن يزيد المتقدمة ونحوها مما يكون مشعرا بان المتابعة في الجلوس كان من الامور المسلمة المفروغ عنها عندهم ، وبخصوص رواية على بن جعفر عليه السلام، عن اخيه موسى عليه السلام قال :

سئلته عن الرجل يدرك الركعة من المغرب ، كيف يصنع حين يقوم يقضى يقعد فى الثانية والثالثة؟

قال عليه السلام:

يقعد فيهن جميعا ، فان قوله عليه السلام : يقعد فيهن جميعا ، ظاهر في وجوب القعود في الركعة الأولى ايضا التى هى الثالثة للامام .

وفي الكل ما لا يخفى ، اما عموم ما دل على وجوب المتابعة في الافعال ، فلان القدر المسلم الذى يمكن استفادته معادل على وجوب المتابعة فيها من الاجماع وغيره، انما هو وجوب ان يربط المأموم صلوته بصلوة الامام، بان يجعل افعال صلوته تابعة لافعال صلوة الامام، و اما ان يتابعه في كل ما يفعله في صلوته وان لم يكن

واجبا على المأموم، فلا يمكن استفادته من ادلة وجوب المتابعة كما مر بيانه، واما الاخبار المشعرة بكون المتابعة في الجلوس من الامور المسئلة المفروغ عنها عندهم، فلقصورها عن اثبات الوجوب كما لا يخفى، وأما قوله غيره في رواية على بن جعفر عليه السلام: يقعد فيهن جميعا، فلانه مسوق لدفع توهم سقوط الجلوس التشهد في الركعتين الباقيتين، واما ان اتى به من التشهد في الركعة الأولى تبعا للامام كان واحبا فلا يكاد يستفاد منه.

وعلى اى حال هل يجوز له عند متابعته للامام في القعود للتشهد الذي ليس فرضه ان يقعد متمكنا اولا بل يجب عليه ان يقعد متجافيا قولان، قوى ثانيهما صاحب الجواهر قد مستدلا بجملة من الاخبار، منها صحيح ابن الحجاج قال:

سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن الرجل يدرك الركعة الثانية من الصلوة مع الامام وهى له الاولى، كيف يصنع اذا جلس الامام؟

قال عليه السلام:

يتجافى ولا يتمكن من القعود، فاذا كانت الثالثة للامام فيلبث قليلا اذا قام الامام بقدر ما يتشهد، ثم يلحق بالامام الخبر.

ومنها صحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال:

من اجلسه الامام في موضع يجب ان يقوم فيه تجافى واقعى اقعاء ولم يجلس متمكنا.

ومنها المروى عن معانى الاخبار عنه عليه السلام ايضا:

اذا جلس الامام في موضع يجب ان تقوم فيه فتجافى.

و اورد عليه بان الامر بالتجافى والنهي عن القعود ممكنا في هذه الاخبار، وان كان ظاهرا في وجوب التجافى وحرمة القعود متمكنا، لكن مقتضى الجمع بينها وبين الاخبار الدالة على جواز القعود، كرواية اسحق بن يزيد المتقدمة التي عرفت ظهورها في مفروغية جواز القعود، وقوله عليه السلام في رواية على بن جعفر المتقدمة: يقعد فيهن جميعا، هو حمل الأمر بالتجافى والنهي عن القعود متمكنا في هذه الاخبار،

على استحباب التجافى وكراهة القعود كما هو المشهور، وفيه ان حمل الامر على الاستحباب فيما اذا عارضه ما يدل على الرخصة، وكذا حمل النهى على الكراهة فيما اذا عارضه ما يدل على الجواز، وان كان جمعا عرفيا، لكن ذلك فيما اذا لم يكن المتعارضان من قبيل المطلق والمقيد، والافيتين حمل المطلق على المقيد، ولا شبهة في ان المتعارضين فيما نحن فيه من هذا القبيل، ضرورة ان التجافى نوع خاص من القعود والقعود اعم منه ومن الجلوس متمكنا، فيجب حينئذ حمل ما دل على جواز القعود مطلقاً على القعود متجافيا حملا للمطلق على المقيد، ومما يدل على كون التجافى انواع القعود لا مبائنا له، هو تقييد القعود في بعض الاخبار الناهية عنه بكونه متمكنا، فانه لو كان القعود امرا مبائنا للتجافى ومقابلا له لم يكن وجه لهذا التقييد اصلا كما لا يخفى.

المسئلة الخامسة : لوحضر المأموم الجماعة فى الصلوة الجهرية ولم يدران الامام فى الاولتين كى يحرم عليه القراءة اوفى الاخيرتين كى تجب عليه القراءة، فليس هناك اصل يحرز به حال الامام ، لان اصالة عدم فراغه عن الاولتين لا تجدى فى اثبات ادراكهما معه كى يترتب عليه سقوط القراءة عنه الا على الاصل المثبت ولا- مجال لنفى وجوبها باصالة البرائة مع علمه بوجوبها ان كان الامام فى الاخيرتين و بحرمتها ان كان فى الاولتين ، فطريق الاحتياط ان يقرأ الحمد والسورة بقصد القربة المطلقة، فان تبين ان الامام كان فى الاخيرتين وقعت قرائتهما فى محلها ، وان تبين انه كان فى الاولتين لا يضره ذلك ، لان المحرم عليه فى الاولتين هو قرائتهما بقصد الجزئية لا مطلقا ولو بقصد القربة المطلقة.

و توهم ان الجماعة ان كانت فى الصلوة الجهرية فقد مر ان الاقوى حرمة القراءة فيها مطلقا فى الاولتين والاخيرتين، بمقتضى ما دل على ان الاخيرتين تبعان للاولتين، وان كانت فى الاخفاتية، فقد مر ان الاقوى فيها جواز القراءة له مطلقا

بمقتضى ذلك الدليل، فليس هناك صلوة جماعة يدور امر قراءة المأموم فيها بين

الوجوب و الحرمة واضح الفساد، ضرورة ان مادل على كون الاخيرتين تبعا للاولتين، انما هو فى حق المأموم الذي كان مع الامام من اول صلوته، واما المأموم المسبوق الذى كلامنا فيه ، فقد عرفت انه يجب عليه فيما ادرك الامام فى الاخيرتين الاولتين له القراءة فيهما ، وفيما ادركه فى الثانية يجب عليه القراءة فى ثالثة الامام الثانية له، وفى المقام حيث يحتمل كون الامام فى الاخيرتين، فيحتمل ان يكون من المأموم المسبوق الذى يجب عليه القراءة فيهما لكونهما اولتين له، وحيث يحتمل كون الامام فى الاولتين، فيحتمل ان يكون ممن ادرك الامام من اول صلوته الذي يحرم عليه القراءة فيهما، وهذان الاحتمالان يصيران منشاء لعلمه الاجمالي بوجوب القراءة عليه فيهما او حرمتها كما هو واضح.

المسئلة السادسة : اذا زعم ان الامام فى الاولتين فترك القراءة فبان له انه فى الاخيرتين، فلا يخلوا ما يكون تبين ذلك قبل الركوع او يكون بعده، فعلى الاول لو امهله الامام للقراءة ولو للحمد وحده قرئه، و ان لم يمهلها للقراءة اصلا سقط عنه الحمد و لزمه المتابعة للامام فى الركوع، بناء على كون المراد بعدم امهال الامام المجوز لترك القراءة هو ركوعه قبل ان يأتى بالقراءة، واما بناء على كون المراد بعدم الامهال عدم امكان بقائه على القدوة عرفا لوانى بالقراءة ، فيجب عليه القراءة لو امكنه اتيانها وللحوق بالامام فى السجود ، وهذا الاحتمال وان كان اقرب لكن الاحوط مراعاة لاحتمال وجوب متابعة الامام فى الركوع، قصد الانفراد و القراءة جهرا انكانت الصلوة جهرية، وعلى الثانى اى ما اذا كان تبين ذلك الركوع، فقد يقال ان تركه لها حيث يكون ناشئا عن الخطاء فى الموضوع و زعم ان الامام فى الاولتين، فيكون داخلا فى الترك سهوا فيعمه حديث لا تعاد الحاكم على ادلة الاجزاء والشرائط الغير الركنية و تخصيص اعتبارها بغير حال السهو والنسيان، وفيه ما أشرنا اليه فى اوائل هذا المقصد، من انه لو سلمنا دخول ترك السورة فى المقام فى الترك السهوى، لكن نقول ان المنصرف من الحديث الشريف

هو ما اذا ترك القراءة غير ملتفت الى ان عليه القراءة، فلا يعم ما اذا كان عالما بان عليه القراءة و تركها بزعم كفاية قراءة الامام عن قرائته، فان تركها حينئذ لولم يكن عمديا فلا اقل من انصراف الحديث الشريف عن مثله، ومعه يكون مشمو لا لعموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم : لا صلوة الا بفتحة الكتاب ، المقتضى لبطلان صلوته رأسا.

المسئلة السابعة: لو كان مشتغلا بالنافلة فاقيمت الجماعة وخاف من اتمامها عدم ادراك الجماعة ولو بفوت الركعة الأولى منها، جاز له قطعها واتيان الفريضة مع الامام، بل المشهور استحباب قطعها عند خوف فوت الجماعة ولو ركعة منها اما جواز قطعها لادراك الجماعة، فلا اشكال فيه بعد كون قطع النافلة جائزا اجماعا مطلقا ولو لغير ادراك الجماعة ، فضلا عما اذا كان لادراكها الذي هو اهم في نظر الشارع من اتمام النافلة، هذا مضافا الى ما عن الفقه الرضوى وان كنت في صلوة نافلة واقيمت الصلوة فاقطعها وصل الفريضة، وانما الاشكال فيما حكى عن المشهور من الحكم باستحباب قطعها لادراك الجماعة، فان الحكم بالاستحباب ان كان لمقدمة قطعها لادراك الجماعة ، ففيه اولا انه لا مقدمة لقطعها لادراك الجماعة، وذلك لما حقق في محله من انه لا مقدمة لترك احد الضدين لفعل الاخر ولا لفعله لترك الاخر، كي يقتضى الأمر باحدهما امرا مقدما بترك الاخر كي يكون فعله منهيًا عنه، و ثانيا سلمنا مقدمة قطعها لادراك الجماعة، لكن مجرد ذلك لا يستلزم كون قطعها مستحبا، ضرورة ان مطلوية المقدمة مطلوية توصلية لانفسية، ولذا لا يترتب على فعلها وتركها ثواب وعقاب، ومن المعلوم ان الشئ لا يتصف بالاستحباب الا اذا كان مطلوبا نفسياً، وان كان الحكم باستحباب القطع للأمر به في الرضوى المتقدم، ففيه اولا ان الحكم باستحباب القطع بمجرد الأمر به في هذا الخبر مع ضعفه سندا مشكل جدا، وادلة التسامح في ادلة السنن لا تثبت الاستحباب كما حقق في محله، و ثانيا ان الأمر به في هذا الخبر حيث يكون واردا مورد توهم الخطر، فلا دلالة له على الازيد من الترخيص، وان كان الحكم باستحباب القطع لاجل مزاحمة الاتمام لادراك الجماعة التي هي اهم في نظر الشارع من النافلة ، ففيه ان اهمية الجماعة من النافلة

وانكانت مسلمة لاشبهة فيها، لكن اهمية احد المستحيين لا توجب الاسقوط الامر بالمهم بالمزاحمة مع الاهم عن الفعلية، ومجرد ذلك لا يوجب استحباب ترك المهم كما لا يخفى وانكان الحكم باستحباب القطع، لاجل صحيحة عمر بن يزيد انه.

سئل ابا عبد الله عليه السلام عن الرواية التي يروون انه لا يتطوع في وقت الفريضة، ما حد هذا الوقت؟

قال عليه السلام:

اذا اخذ المقيم في الاقامه.

فقال له :

ان الناس يختلفون في الاقامه.

فقال عليه السلام :

المقيم الذي يصلى معه .

ففيه اولا ان الظاهر من النهى عن التطوع في وقت الفريضة، هو الابتداء بالتطوع في هذا الوقت، فلا يشمل ما نحن فيه الذي يكون استدامة التطوع في هذا الوقت، وثانيا سلمنا ظهوره في الاعم من الابتداء والاستدامة، بدعوى ان المنساق من الاخبار الناهية عن التطوع في وقت الفريضة، هو ارادة بيان الوقت الذي ينبغي تخصيصه بالفريضة وترك الاشتغال فيه بالتطوع، فتكون ظاهرة في المنع عن مطلق التلبس بالتطوع في هذا الوقت من غير فرق بين الابتداء والاستدامة، لكن مجرد النهي عن الشئ لا يستلزم استحباب تركه والا لكان كل مكروه مما يستحب تركه، اللهم الا- ان يراد من استحباب الترك مجرد رجحانه بالنسبة الى الفعل، فانه اصطلاح خاص في الاستحباب وهو مما لا مشاحة فيه هذا.

ولكن يمكن الاستدلال لما ذهب اليه المشهور من استحباب القطع بالرضوى المتقدم، بتقريب ان امره عليه السلام فيه بقطع النافلة بقوله عليه السلام فاقطعها وانكان ظاهرا في وجوب القطع، لكن حيث نعلم من الخارج بجوازه فلا بد من حمله على الاستحباب فتدبر والخذشه فيه سننا مندفعة بالانجبار بعمل المشهور، كما ان الخدشه فيه دلالة بان الامر فيه وارد مورد توهم الخطر فلا دلالة له على الازيد من الترخيص،

ص: 198

مندفعة بان دعوى وروده مورد توهم الخطر، انما تصح فيما اذا كان الامر مسبقا بالسؤال عن الجواز، دون ما اذا كان ابتداء كما في هذا الخبر، كما لا يخفى فتدبر! هذا فيما اذا كان مستغلا بالنافلة فاقامت الجماعة. و اما لو كان مستغلا بفريضة منفردا فاقامت الجماعة وخاف من اتمامها فوت الجماعة، فالمشهور انه يجوز بل يستحب له العدول بها الى النافلة و اتمامها ركعتين اذا لم يتجاوز محل العدول بان كان داخلا في ركوع الثالثة، ويدل على ذلك مضافا الى ما عن بعض من نفى الخلاف فيه جملة من الروايات، ففي صحيحة سليمان بن خالد قال: سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل دخل المسجد فافتتح الصلوة، فبينما هو قائم يصلى اذ (اذا اذن المؤذن و اقام الصلوة .

قال عليه السلام :

فليصل ركعتين ثم ليستأنف الصلوة مع الامام وليكن الركعتان تطوعا. وفي موثقة سماعة قال :

سئلته عن رجل كان يصلى ، فخرج الامام وقد صلى الرجل ركعة من صلوة فريضة.

قال عليه السلام :

ان كان اماما عدلا فليصل ركعة اخرى و ينصرف و يجعلهما تطوعا و يدخل مع الامام فى صلوته كما هو الخبر.

ولا وقع للاشكال فيها سندنا بالاضمار وكون سماعة واقفيا، بعد كونه ثقة ولا يروى الا عن ابي ابراهيم موسى بن جعفر عليهما السلام، وانما لا يسنده اليه عليه السلام الشدة التقية في عصره.

وفي المروى عن الفقه الرضوى: و ان كنت في فريضتك و اقيمت الصلوة فلا تقطعها و اجعلها نافلة و سلم في الركعتين ثم صل مع الامام، الخبر، و دلالة هذه الروايات على جواز العدول و اوضحة، و اما دلالتها على استحبابه فقابلة للمناقشة لا لما قيل من ان الامر فيها بجعلها نافلة و ارد في مقام توهم الخطر فلا يفهم منه الا الجواز، كى يقال انه لا تطرق لهذه المناقشة، الا في المروى عن الرضوى حيث وقع

ص: 199

الامر فيه بجعلها نافلة عقيب النهي عن قطعها، فلاوجه لرفع اليد عن ظاهر الامر فيما عداه من الاخبار بعد عدم كونه واقعا عقيب الخطر ولا مورد توهمه، الامن حيث مخالفة العدول للاصل، وهي غير موجبة لصرف الأمر عن ظاهره، والا للزم صرف كل امر مخالف للاصل عن ظاهره وهو كما ترى، بل لان الظاهر من هذه الاخبار كونها في مقام بيان العلاج لان يتوصل الى ادراك فضيلة اتيان الفريضة جماعة، فيكون الامر فيها بجعل ما بيده نافلة ارشاديا محضاً لا مولوي ياكى يدل على الاستحباب فتدبر جيدا! وكيف كان لا اشكال في جواز العدول بها الى النافلة فيما امكن له اتمامها ركعتين واللحوق بالجماعة.

وانما الاشكال فيما افتوا به من جواز قطعها مطلقا او بعد العدول بها الى النافلة، فيما اذا لم يمكن اتمامها ركعتين اما لدخوله في الركوع الثالثة او لعدم سعة الوقت للاتمام، مستدلا على ذلك بانه بعدا العدول بها الى النافلة بمقتضى هذه الاخبار، تصير كسائر النوافل التي دلت الاخبار المتقدمة في الفرع السابق على جواز قطعها لادراك الجماعة، مضافا الى كون جواز قطعها حينئذ مقتضى الاصل بعد انتفاء ما يدل على حرمة قطعها كغيرها من النوافل. وجه الاشكال هو ان جواز قطعها لادراك الجماعة فيما اذا لم يمكن اتمامها، فرع جواز العدول بها الى النافلة في هذا الفرض، اذ لو لم يجز العدول بها الى النافلة لم يجز قطعها لحرمة قطع الفريضة، و جواز العدول بها الى النافلة في هذا الفرض مبنى على عموم هذه الاخبار لهذا الفرض، وعمومها له ممنوع جدا، توضيح ذلك هو ان ترخيص العدول بها الى النافلة، لا يخ ثبوتا اما ان يكون مطلقا ولو مع عدم التمكن من اتمامها ركعتين، او يكون مخصوصا بحال التمكن من اتمامها كك، وعلى الثاني فاما ان يكون مخصوصا بمن يتمها ويستأنف الصلوة مع الامام، او يعم من يتمها ولا يستأنف الصلوة معه، او يقطعها ويستأنف الصلوة، او يقطعها ولا يستأنف الصلوة هذا بحسب مرحلة الثبوت. واما بحسب مرحلة الاثبات، فلا ينبغي الاشكال في اختصاص الاخبار المتقدمة الدالة على جواز العدول بها الى النافلة، بما اذا تمكن من اتمامها ركعتين ضرورة ان الامر فيها

با تمامها ركعتين وجعلهما تطوعا، لا يصح الامع التمكن من اتمامها كك كما هو اوضح من ان يخفى، كما ان المتيقن بل الظاهر منها هو جواز العدول بها الى النافلة وانماها ركعتين لمن اراد اللحق بالجماعة، فلا تعدم ما اذا لم يتمكن من الاتمام، او تمكن منه ولم يتمها او اتمها ولم يستأنف الصلوة، مع الامام، وكذا اذا لم يتمكن من الاتمام وقطعها واستأنف الصلوة او قطعها ولم يستأنف الصلوة، وان ابنت عن ظهورها في الاختصاص بمن اتمها لارادة اللحق بالامام، فلا اقل من عدم اطلاق لها يعم جميع صور التمكن من اتمامها ركعتين، و مقتضى ذلك بعد كون جواز العدول بها الى النافلة على خلاف الاصل، هو الاقتصار على القدر المتيقن منها، وهو جواز العدول الى النافلة لمن يتمها ويستأنف الصلوة مع الامام.

وتوهم ان الاقتصار في مخالفة الاصل على القدر المتيقن من الدليل المجمل، انما يصحح فيما اذا امكن ان يكون القدر المتيقن مرادا من ذلك الدليل، و من المعلوم ان الرخصة في العدول عن الفريضة الى النافلة لمن يتمها بعد العدول ويستأنف الصلوة مع الامام، مما لا يمكن ارادته من هذه الاخبار، اذ الترخيص في العدول لمن يتم بعد العدول ويستأنف مساوق لطلب الحاصل بل هو هو بعينه.

مدفوع بان طلب الحاصل انما يلزم فيما اذا كان الترخيص في العدول مترتبا على الاتمام والاستيناف المتحققين في الخارج بعد العدول، دون ما اذا كان مترتبا على الاتمام والاستيناف المفروض تحققهما بعد العدول، بمعنى ان الشارع فرض الاتمام والاستيناف محققى الوجود في الخارج بعد العدول و رخص في العدول مبنيا على هذا الفرض، فانه لا يلزم منه طلب الحاصل، وانما يلزم طلب الحاصل لو رخص في العدول بعد وجود الاتمام والاستيناف خارجا بعد العدول، لا ما اذا رخص فيه بعد فرض تحققهما خارجا، وهذا نظير شرط الوجوب في الواجبات المشروطة كقولنا ان استطعت فحج، فان مقتضى كون الاستطاعة شرطا لوجوب الحج عدم وجوبه الا بعد تحقق الاستطاعة خارجا، مع انه لا شبهة في ان الامر بنشاء وجوبه فعلا بقوله فحج مع عدم تحقق الاستطاعة خارجا، وليس ذلك الا لان الامر يفرض في ذهنه وجود

الاستطاعة في الخارج وبعد فرض وجودها كك ينشاء الوجوب المشروط بها.

ان قلت سلمنا عدم استلزام ذلك طلب الحاصل ، لكنه مستلزم لكون وقوع الصلوة المعدول اليها تطوعا مراعى باتمامها و استيناف الصلوة جماعة مع الامام، اذ المفروض كون الترخيص فى العدول مبنيا على فرض الاتمام والاستيناف، فعدم اتمامها واستيناف الصلوة يكشف عن عدم كون العدول مرخصافيه من اول الامر كي يقطع تطوعا، وكون وقوع الصلوة المعدول اليها تطوعا مراعى باتمامها واستيناف الصلوة جماعة، خلاف ظهور قولهم عليهم السلام فى هذه الاخبار: و اجعلهما تطوعا و اجعلهما نافلة، فى وقوعها تطوعا و نافلة من حين العدول من دون حالة منتظرة لاتمامها واستيناف الصلوة جماعه.

قلت لاشبهة فى ان الظاهر من هذه الاخبار هو كونها بصدد بيان الحيلة و العلاج لادراك فضيلة اتيان الصلوة جماعة، على وجه لا يستلزم ارتكاب ماهو المحرم من قطع ما بيده من الفريضة، ومن المعلوم ان العقل لو كان ملتفتا الى امكان الجمع بين ادراك فضيلة الجماعة و عدم ارتكاب قطع الفريضة بهذا النحو، لكان حاكما به بالاستقلال، وعليه فلا يكون الامر بالعدول الى النافلة و اتمامها و استيناف الصلوة جماعة في هذه الاخبار، الا للارشاد الى هذا الحكم العقلى المستقل، وحينئذ فلا يكون لهذه الاخبار اطلاق يعم لغير هذه الصورة اى صورة العدول الى النافلة اتمامها و استيناف الصلوة جماعة، ضرورة ان الامر الارشادى تابع سعة وضيقا للمرشد اليه.

وان ابيت عن ذلك، بدعوى ان كون الأمر بالعدول من الفريضة الى النافلة لادراك الجماعة في هذه الاخبار ارشادا الى هذا الحكم العقلى، يتوقف على كون الحكم بادراك فضيلة الجماعة بهذا النحو من المستقلات العقلية، والحال ان العقل لا يمكنه الحكم بإدراكها كك الا بعد امر الشارع بالعدول عما بيده من الفريضة الى النافلة، فكون الامر بالمدول فى هذه الاخبار ارشادا الى الحكم العقلى لا يمكن الاعلى وجه دائر ، كما لا يخفى فنقول لاشبهة فى ان الغرض والمقصود من الأمر

بالعدول في هذه الاخبار، انما هو لادراك فضيلة الجماعة على وجه لا يستلزم قطع الفريضة ومع كون ذلك هو الغرض والمقصود من هذه الاخبار، فلا وجه للالتزام بجواز العدول الذي هو خلاف الاصل في غير هذه الصورة، مع عدم دلالة هذه الاخبار على الازيد من ذلك كما لا يخفى، فتدبر!

و توهم انه كيف يتصور ان يكون الترخيص في العدول عن الفريضة الى النافلة مشروطا باتمامها ركعتين، مع ان العدول عن الفريضة الى النافلة لا معنى له الا الاتيان بها بقصد انها نافلة، فاذا صارت الفريضة نافلة بمجرد قصد الاتيان بها نافلة، فيجوز بمجرد العدول بها الى النافلة قطعها والاشتغال بالجماعة، ومعه لا يبقى وجه لاشتراط الترخيص في العدول باتمامها ركعتين بعد كون الغرض من الترخيص فيه هو عدم ارتكاب ما هو المحرم من قطع ما بيده من الفريضة.

واضح الفساد، لالما افيد من انه لادلالة لصحيحة سليمان بن خالد على ان المريد للجماعة بمجرد عدوله عما بيده من الفريضة الى النافلة تنقلب صلوته نافلة بل المستفاد منها انها تحسب نافلة بعد اتمامها ركعتين، وذلك اما اولا فلما اشرنا اليه انفا من انه لا معنى للتخفيف في العدول عن الفريضة الى النافلة الا الترخيص في الاتيان بها بقصد انها نافلة مع ان لازم احتسابها نافلة بعد اتمامها ركعتين، عدم كونها حين الاتيان بها فريضة للعدول عنها، ولا نافلة لعدم اتمامها ركعتين، فيلزم ان لا تكون حين الاتيان بها صلوة اصلا كما لا يخفى وهذا كما ترى و ثانيا ان قوله الله في الصحيحة وليكن الركعتان تطوعا، ليس امرا تكوينيا بصيرورتها تطوعا بعد الاتمام قهرا، بل المراد منه هو لزوم الاتيان بهما بقصد التطوع، كما يدل على ذلك قوله عليه السلام في الرضوى المتقدم: واجعلها نافلة وسلم في الركعتين.

بل وجه الفساد هو ان الامر في تلك الاخبار يجعل ما بيده من الفريضة نافلة، ليس لمجرد التخلص عن ارتكاب قطع الفريضة، اما اولا فلان عمدة الدليل على حرمة قطعها هو الاجماع، والقدر المتيقن منه غير المقام، بل الامر يجعلها نافلة واتمامها ركعتين، انما هولان يدرك ثواب النافلة وفضيلة الجماعة كليهما، ولا يصير ما اتى

به بقصد الفريضة بلا اثر و لغوا هذا مضافا الى ان من يعدل عن الفريضة الى النافلة لمجرد ان يجوز له قطعها، ليس حقيقة قاصدا لاتمامها نافلة، و معه يكون نفس العدول اليها قطعاً للفريضة حقيقة كما لا يخفى.

المسئلة الثامنة : لوتبين بعد الصلوة كون الامام كافرا او فاسقا او فاقدًا للطهارة، كانت صلوة المأموم صحيحة، وان كان اتيا بما هو وظيفة المقتدى من ترك القراءة وزيادة الركن بقصد المتابعة والرجوع الى الامام عند الشك في عدد الركعات، اما الصحة في الاول فلما يدل عليها من الاخبار الكثيرة ، كمرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام:

في قوم خرجوا من خراسان او بعض الجبال و كان يؤمهم رجل، فلما صاروا الى الكوفة علموا انه يهودى.

قال عليه السلام: لا يعيدون. وما رواه الصدوق مسندا عن زياد بن مروان القندى في كتابه :

ان الصادق عليه السلام قال فى رجل صلى بقوم حين خرجوا من خراسان حتى قدموا مكة، فاذا هو يهودى او نصرانى.

قال عليه السلام : ليس عليهم اعادة.

و مقتضى اطلاقهما صحة صلوة المأموم و ان اني بما هو وظيفة المقتدى ولا يغتفر عن المنفرد، و اما الصحة فى الثانى فاستدلوا عليها بوجوه: منها الاجماع المركب، و منها فحوى ما دل على الصحة فى الاول، فانه يدل على الصحة فيما تبين كون الامام فاسقا بالاولوية القطعية، ضرورة ان الصلوة خلف الفاسق لا يمكن ان تكون اسوء حالا من الصلوة خلف الكافر، هذا مضافا الى ان الكفر موجب لفساد صلوة الامام والايتمام به، وهذا بخلاف الفسق، فانه لا يوجب الافساد الايتمام بالفاسق، فهو اولى بصحة الصلوة خلفه من الكافر، ومنها ان الشرط في صحة الاقتداء هو احراز العدالة لا-العدالة الواقعية او المحرزة، وبعبارة اخرى الاحراز تمام الموضوع، لا ان يكون طريقا محضا ويكون الشرط هى العدالة الواقعية ، ولا يكون جزء للموضوع

كى يكون للعدالة الواقعية ايضا دخل في الموضوع، حتى يستلزم بطلان الصلوة عند انكشاف الفسق، ومنها ان الصلوة خلف من احرز عدالته مأمور بها والامر يقتضى الاجزاء.

وفي الكل مالا يخفى، اما الاول اى الاجماع فلان كشفه عن رأى المعصوم عليه السلام او عن دليل معتبر مع احتمال استناد المجمعين الى ما ذكر من الوجوه ممنوع جدا، واما الثانى فلان الاولوية القطعية منها ممنوعة و الظنية قياس لا نقول به، واما الثالث فلان الظاهر من قوله عليه السلام فى بعض اخبار العدالة: وان سر كمان تزكوا صلوتكم فقد مواخيركم، هو أن الشرط نفس العدالة لا احرازها، واما قوله عليه السلام فى بعضها: صل خلف من تثق بدينه وامانته، فالظاهر كونه فى مقام اعتبار الوثوق من باب الطريقة لاثبات الدين والامانة، لا الموضوعية كى يدل على ان الشرط نفس الوثوق بهما، هذا مضافا الى انه لا خلاف ظاهرا فى كفاية احراز العدالة بالامارة ولو لم تعد الوثوق بها، وكذا بالاستصحاب مع انه لو كان الشرط هو الوثوق بالعدالة على نحو الموضوعية، لم يكن وجه للاكتفاء فى احرازها بالامارة فضلا عن الاستصحاب، الا فيما اذا افادت الامارة الوثوق والاطمينان الشخصى بها واما الرابع فلان الامر بالصلوة خلف من احرز عدالته بناء على كون الاحراز طريقيا يكون امرا ظاهريا، وقد حقق فى محله ان كون الامر الظاهري مقتضيا للاجزاء خلاف الاصل، فلا بدفى الحكم به فى كل مورد من قيام دليل خاص عليه.

فالاولى فى تقريب الاستدلال بفحوى ما دل على الصحة فى الأول اى ماتبين كون الامام كافرا، ان يقال لاشبهة فى ان العدالة شرط فى صحة الاقتداء فى عرض الايمان، لا فى طوله بان يكون شرطا فيما اذا كان الامام مؤمنا، فان العدالة وان كان لا يمكن تحققها خارجا الا بعد تحقق الايمان، لكن اعتبارهما فى صحة الاقتداء فى عرض واحد فى غاية الامكان، و معه لا وجه لرفع اليد عما هو ظاهر الادلة المعتبرة لهما من اعتبارهما فى صحة الاقتداء كسائر الشرائط المعتبرة فيها، فاذا كانت العدالة شرطا فى عرض الايمان، فيكون الحكم بالصحة فيما تبين كون الامام كافرا مع ان

الكفر متضمن للفسق، دالا بالفحوى والاولوية القطعية على الصحة فيما تبين كونه فاسقا، ضرورة ان الصلوة خلف من يكون فاقدا لشرطين اذا كانت صحيحة، فتكون من يكون فاقدا لاحدهما صحيحة بطريق اولى، ومن الحكم بالصحة فيما نبين كون الامام كافرا فاقدا لشرطى الايمان والعدالة، يستكشف ان احرازهما يكفى في صحة الاقتداء واقعا، ولا ينافى ذلك ما ذكرنا من عدم الخلاف في كفاية احراز العدالة بالبيئة والاستصحاب، بدعوى ان موردتهما انما هو فيما اذا كان المؤداهما اثر شرعى والمفروض ان مؤداهما في المقام وهو العدالة ليس له اثر شرعى وانما الاثر لاحرازها، توضيح عدم المنافاة هو ان مقتضى الحكم بالصحة في هذه الاخبار وان كان كفاية احراز العدالة في صحة الاقتداء واقعا، لكن مقتضى الجمع بين هذه الاخبار وبين مامر من بعض الاخبار الظاهر في اشتراط نفس العدالة الواقعية، هو كفاية احد الامرين في صحة الاقتداء واقعا، لاعدم اعتبار العدالة الواقعية اصلا، كي ينافى ما ذكرنا من حكمهم بكفاية احراز العدالة بالبيئة والاستصحاب.

و اما الصحة فى الثالث و هو ما اذا تبين ان الامام كان فاقدا للطهارة، فقد استدلوا عليها ايضا بوجوه: منها فحوى ما دل على الصحة فى الاول بالتقريب الاول، وفيه ما مر من منع الاولوية القطعية بذلك التقريب، نعم لا يبعد بل يصح استدلال بالفحوى المزبور بالتقريب الثانى الذى ذكرناه كما لا يخفى، و منها ان الصلوة خلف من احرز طهارته بالامارة او الاصل تكون مامورا بها والامر يقتضى الاجزاء، وفيه مامر من ان اجزاء الامر الظاهرى على خلاف الاصل، و منها و هو العمدة الاخبار المستفيضة، منها صحيحة زرارة عن احدهما عليهما السلام قال:

سئلته عن رجل صلى يقوم ركعتين ثم اخبرهم انه على غير وضوء. قال عليه السلام:

يتم القوم صلوتهم فانه ليس على الامام ضمان، ولا يضر بدلالة صدرها على صحة صلوة المامومين، اجمال ما فى ذيلها من التعليل و عدم فهم المراد منه، حيث ان الظاهر من التعليل هو ان الامام حيث لا يكون ضامنا لصلوة المامومين كي

تكون صلوته بدلا عن صلوتهم بل كل منهم يصلى صلوته، غاية الامر انه يجعل افعال صلوته تابعة لافعال صلوة الامام، و مجرد ذلك لا يوجب الارتباط والتلازم بين صلوتهم وصلوته صحة وفسادا، افلا يستلزم فساد صلوته لفساد صلوتهم، و مقتضى ذلك كما نرى هو ان كل ما يكون الامام ضامنا له اجزاء الصلوة فيكون فساده لفقد من شرط الصحة مستلزما لفساد صلوة المأموم، و لازم ذلك هو بطلان صلوة المأمومين فيما نحن فيه، من جهة تركهم القراءة التي يضمنها الامام من دون ان تكون قراءة الامام لفساد صلوته بدلا عن قرائتهم ومسقطه لها، وتوهم ان التعليل بهذه العلة انما هو بضميمة مقدمة مطوية مرتكزة في ذهن السائل، وهى ان ترك القراءة سهو الشبهة موضوعية لا يوجب الفساد بمقتضى حديث لاتعاد، مدفوع بما اشرنا اليه سابقا من اختصاص الحديث بما اذا اخل سهوا بالجزء بتوهم عدم اشتغال ذمته به اما باعتقاداتيانه به او باعتقاد عدم كونه في محله كما اذا ترك القراءة باعتقاد كونه في الاخيرتين، وعدم شموله لما اذا علم باشتغال ذمته بالجزء ولم يات به بتوهم بدلية اتيان الغير له عن اتيانه كما في المقام، هذا مضافا الى ان مقتضى عدم التلازم بين صلوة المأموم و صلوة الامام صحة وفسادا كما هو ظاهر هذا التعليل، هو جواز الاقتداء ولومع العلم بفساد صلوة الامام وهو كما ترى، ومما ذكرنا من اجمال هذا التعليل وعدم فهم المراد منه، ظهر ما فى الاستدلال بعمومه لصحة صلوة المأموم مطلقا فيما اذا تبين فساد صلوة الامام لغيره هذه الجهة من الجهات هذا.

ولكن الحق عدم الاجمال في هذا التعليل اصلا، و بيان ذلك على وجه يندفع به الاشكالات عنه بحذفها بعد تمهيد مقدمة، وهى انه لا شبهة في ان صحة صلوة الامام وكونها واجدة لجميع الاجزاء والشرائط، ليست شرطا في صحة اصل صلوة المأموم، بحيث يكون بطلان صلوة الامام لفقد جزء او شرط موجبا لبطلان صلوة المأموم رأسا، بل صحة صلوة الامام شرط في صحة صلوة المأموم جماعة، ولذا لا يكون بطلان صلوة الامام موجبا الا لبطلان القدوة لا لبطلان صلوة المأموم رأسا هو ان المراد من هذا التعليل هو ان الامام حيث لا يكون ضامنا لصلوة المأموم بل

لكل منهما صلوة، و انما يجعل المأموم افعال صلوته تابعة لافعال صلوة الامام، ومجرد ذلك لا يوجب الا الملازمة بين صحة صلوة المأموم، جماعة وصحة صلوة الامام لا بين صحة اصل صلوة المأموم، وصحة صلوة الامام، فلا يكون فساد صلوة الامام مستلزما لفساد صلوة المأمومين رأسا .

و توهم ان الامام وان لم يكن ضامنا لصلوة المأموم، لكنه ضامن لقرائته ولذا تكون قرائته مجزية عن قراءة المأموم، وحينئذ اذا كانت قراءة الامام فاسدة لفقدتها لشرط الطهارة، فيكون منشاء لفساد صلوة المأموم، لتركه القراءة اختيارا من دون بدل كما هو مقتضى هذا التعليل ايضا، مدفوع بان قراءة الامام وان كانت فاسدة لفقدتها لشرط الطهارة، لكن الذى يكون شرطا لصحة الاقتداء وكون قراءة الامام مجزية عن قراءة المأموم، هو احراز كون الامام متطهر الا الطهارة الواقعية، وذلك لما عرفت من دلالة ما دل على الصحة فيما لوتبين كفر الامام بالفحوى والاولوية القطعية، على الصحة فيما تبين كونه فاقد الشرط من الشروط، سواء كان من شروط القدوة كالعدالة، او شروط اصل الصلوة كالطهارة، فمن هذا الدليل نستكشف ان ما يكون شرطا لصحة الاقتداء وكون قراءة الامام مجزية عن قراءة المأموم، هو احراز كون الامام واجدا للشرائط لا كونه واجدا لها واقعا، وحينئذ فالقراءة التي اتى بها هذا الامام المحدث، وان كانت فاسدة بالنسبة الى نفسه لكونها فاقدة لشرط وهى الطهارة الواقعية، لكنها صحيحة بالنسبة الى المأمومين و مجزية عن قرائتهم، لكونها واجدة لشرط صحة القدوة وهو احراز كون الامام مه لهما، فهذا التعليل و ان لم يكن تاما فيحد نفسه، لكنه تام بضميمة مقدمة مطوية محرزة من دليل اخر، وهى ان ما هو شرط لصحة القدوة وكون قراءة الامام مجزية عن قراءة المأموم، هو احراز كون الامام واجدا للشرائط لا كونه واجدا لها واقعا. ومما ذكرنا ظهر اندفاع ما اورد اخيرا عليهذا التعليل من ان مقتضاه صحة الاقتداء ولو مع العلم بفساد صلوة الامام. توضيح الاندفاع هو ان مقتضى هذا التعليل على ما بيناه، هو عدم الارتباط بين صحة اصل صلوة المأموم وصحة صلوة الامام،

لاعدم الارتباط بين صحة صلوته جماعة وصحة صلوة الامام ، كي يصح له الاقتداء ولو مع العلم بفساد صلوة المأموم هذا وتدبرا و منها
صحيحة محمد بن مسلم عن ابيجعفر عليه السلام قال :

سئلته عن الرجل يؤم القوم وهو على غير طهر، فلا يعلم حتى تنقضى صلوتهم.
قال عليه السلام :

يعيد، ولا يعيد من صلى خلفه وان اعلمهم انه كان على غير طهر.

و منها صحيحته الاخرى عن الصادق عليه السلام :

عن الرجل ام قوما وهو على غير طهر، فاعلمهم بعد ما صلوا.

فقال عليه السلام : يعيد هو ولا يعيدون.

و منها صحيحة زرارة عن ابيجعفر عليه السلام قال :

سئلته عن قوم صلى بهم امامهم و هو غير طاهر، اتجوز صلوتهم ام يعيدونها؟

فقال عليه السلام : لا اعادة عليهم، تمت صلوتهم وعليه الاعادة، وليس عليه ان يعلمهم هذا عنه موضوع.

ومنها صحيحة الحلبي عن ابيعبد الله عليه السلام، في حديث قال عليه السلام:

من صلى بقوم وهو جنب او على غير وضوء فعليه الاعادة وليس عليهم ان يعيدوا وليس عليه ان يعلمهم ولو كان عليه ذلك لهلك.

قال قلت: كيف كان يصنع بمن خرج الى خراسان وكيف كان يصنع بمن لا يعرف؟

قال عليه السلام : هذا عنه موضوع.

و منها موثقة عبدالله بن بكير قال :

سئل حمزة بن حمران ابا عبدالله عليه السلام، عن رجل امنا في السفر و هو جنب وقد علم ونحن لا نعلم.

قال عليه السلام : لا بأس.

و منها رواية ابن ابي يعفور قال :

سئل ابو عبدالله عليه السلام عن الرجل، ام قوما وهو على غير وضوء.

فقال عليه السلام : ليس عليهم اعادة وعليه هوان يعيد.

وهذه الاخبار كما ترى تدل باطلاقها وترك الاستفصال فيها بين ما لو كان المأموم قد اخل بوظيفة المنفرد وبين غيره، على صحة الصلوة جماعة كما هو واضح، ولا يعارضها ما ظاهره البطلان ووجوب الاعادة على المأمومين ايضا، كصحيحة معوية بن وهب قال :

قلت لا يعبد الله عليه السلام : ايضمن الامام صلوة الفريضة فان هؤلاء يزعمون انه يضمن؟

فقال عليه السلام : لا يضمن، اى شىء يضمن الا ان يصلى بهم جنبا او على غير طهر، فان ظاهر الاستثناء بقوله عليه السلام : الا ان يصلى بهم جنبا ... الخ، هو بطلان صلوة المأمومين ووجوب الاعادة عليهم ايضا اذا صلى بهم على غير طهر، ضرورة انه لو كانت صلوتهم تامة صحيحة لمافات منهم شىء حتى يضمنه الامام، وخير عبدالله العزمي عن ابيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال :

صلى على عليه السلام بالناس على غير طهر وكانت الظهر، ثم دخل فخرج مناديه ان امير المؤمنين عليه السلام صلى على غير طهر فاعيدوا فليبلغ الشاهد الغائب.

وما عن دعائم الاسلام مرسلا عن على عليه السلام قال عليه السلام:

صلى عمر بالناس صلوة الفجر، فلما قضى الصلوة اقبل عليهم، فقال: ايها الناس ان عمر صلى بكم الغداة وهو جنب.

فقال له الناس : فماذا ترى؟

فقال: على الاعادة ولا اعادة عليكم.

فقال له على عليه السلام : بل عليك الاعادة وعليهم ان القوم بامامهم يركعون ويسجدون، فاذا فسد صلوة الامام فسد صلوة المأموم.

اما عدم معارضة صحيحة ابن وهب للاخبار المتقدمة، فلانها وان كانت صحيحة، لكن اعراض المشهور عنها الكاشف عن عدم صدورها لبيان الحكم الواقعي، يسقطها عن صلاحية المعارضة مع الاخبار المستفيضة المتقدمة، هذا مضافا الى كون الاخبار

المتقدمة صريحة في الصحة، وهذا الصحيحة (1) لوسلم دلالتها على البطلان تكون ظاهرة فيه، فيمكن حملها على إقلية الفضل والثواب، و اما عدم معارضة خبر عبدالرحمن العزومي للاخبار المتقدمة، فلاعراض المشهور عنه وكونه مشتتلا على ما ينافي العصمة، وكونه موافقا لمذهب جملة من العامة على ما حكى عنهم، فيكون ساقطا عن الاعتبار وصلاحيه المعارضة مع تلك الاخبار، هذا مضافا الى كون الاخبار المتقدمة صريحة في الصحة، والامر بالاعادة فيهذا الخبر ظاهر في البطلان، ومقتضى الجمع العرفي هو حمل الأمر بالاعادة فيه على الاستحباب بقرينة تلك الاخبار، و اما معارضة مرسله الدعائم لتلك الاخبار، فلضعفها سندا بالارسال والمرسل، و جهةً بالاعراض و الموافقة لجملة من العامة، ودلالة بامكان حملها على الفساد من جهات اقلها عدم عدالة الامام مع علم المأمومين به فتدبر! فيكون الأمر فيها بالاعادة

ص: 211

1- قولنا : لوسلم دلالتها اشارة الى المنع عن دلالتها على البطلان ، اذ الظاهر انها في مقام التعريض على المخالفين ، حيث كانوا يزعمون ان المأموم بكل (يوكل) صلوته الى الامام ويتابعه في الافعال من باب مجرد التنمية، فالمصلى حقيقة هو الامام وهو متعهد لصلوة من خلفه من المأمومين، فقله عليه السلام لا يضمن اى شيء يضمن استفهام انكارى ، والمراد ان الامام ليس ضامنا و متعهدا للمأمومين بشيء اصلاكى يوجب فساد صلوته بطلان صلاتهم ، والمراد من قوله عليه السلام الا ان يصلى بهم جنبا .. الخ ، هو أن الامام يكون متعهدا بان يصلى بهم صلوة صحيحة ، فاذا صلى بهم على غير طهر فقد اخل بما تعهده ، فعليه ائمه ان كان عامدا ، والا فلا شيء عليه الاعادة الصلوة ، و من المعلوم ان مجرد كون الامام مكلفا بان يصلى بهم صلوة صحيحة ، لا يلازم بطلان صلوة المأمومين اذا صلى بهم صلوة فاسدة وعلى غير طهر ، فهذه الصحيحة على خلاف مطلوب الخصم ادل، ان قلت على ما ذكرت في معنى الصحيحة يكون قوله عليه السلام الا ان يصلى بهم جنبا .. الخ، في مقام بيان تكليف الامام و انه لا يجوز له ان يصلى بمن خلفه على غير طهر ، وعليه فيكون استثناءه من عدم الضمان بشيء للمأمومين من قبيل الاستثناء المنقطع وهو خلاف الظاهر، قلت ان كون الامام مكلفا بان يصلى بهم صلوة صحيحة ، انما هو لمراعاة حال المأمومين حيث تحملوا الزحمة لادراك صلوة الامام كي يكون شفيعا لهم الى الله تعالى ويزكوا صلوتهم بصلوته ، كما دل عليه قوله عليه السلام في بعض اخبار العدالة ان امامك شفيعك الى الله عز وجل فلا تجعل شفيعك سفيها ولا فاسقا، وقوله صلى الله عليه وآله في مرسله الصدوق ان سرکم ان تزكوا صلوتکم فقدموا خيارکم ، فكون الامام مكلفا بان يصلى بالمأمومين صلوة صحيحة انما هو لمراعاة حقهم ، وبهذا الاعتبار يصيح ان يقال ان الامام ضامن لان يصلى بهم صلوة صحيحة ، وحينئذ فلا يكون قوله عليه السلام الا ان يصلى بهم جنبا من قبيل الاستثناء المنقطع، كما لا يخفى منه عفى عنه:

الخصوصية المورد، هذا مضافا الى امكان حمل قوله عليه السلام فيها: فإذا فسد صلوة الامام فسد صلوة المأمومين على قلة الفضيلة والثواب.

ثم ان مقتضى ما دل عليه الاخبار المتقدمة من عدم كون فساد صلوة الامام من جهة كونه على غير طهارة او من جهة اخلاله بغيرها من اجزاء الصلوة او شرائطها مستلزما لفساد صلوة المأمومين، كما هو مقتضى عموم ما في صحيحة زرارة المتقدمة من التعليل بقوله عليه السلام: فانه ليس على الامام ضمان، هو عدم وجوب الاعلام بحاله عليه، اذ بعد كون صلوة المأمومين معه صحيحة واقعا، لا يكون اخفاء حاله عليهم موجبا لاقائهم في خلاف الواقع كي يجب عليه الاعلام به، و من هنا وقع التصريح بعدم وجوب الاعلام عليه في صحيحتي زرارة والحلي المتقدمتين، من غير فرق في ذلك بينما لوتبين للامام بطلان صلوته بعد الفراغ عنها او تبين له بطلانها في الاثناء، وذلك لاشتراك الفرضين في عدم الموجب للاعلام، بعد عدم كون الاخفاء فيهما مستلزما للقاء في خلاف الواقع، نعم فيما لوتبين له في الاثناء انه محدث او احدث، يبعد القول بوجوب الاعلام عليه، لانه لو اخفى حاله حينئذ حتى اتما الصلوة يكون اثما، لاخلاله بما تعهده بمقتضى صحيحة ابن وهب المتقدمة التي يكون مفادها بعد حملها على ما ذكرناه في الحاشية، هو تعهد الامام بان لا يصلى بمن خلفه من المأمومين على غير طهر هذا.

الفصل الرابع: فيما يعتبر في امام الجماعة من الشروط، وهي امور:

احدها ان يكون ممن وضع عليه قلم التكليف بان كان بالغاً عاقلاً- اذا كان الاقتداء بالصبي والمجنون اللذين رفع عنهما قلم التكليف، المأموم بالغاً، فلا- يصح اما اعتبار البلوغ كما هو المشهور بل المحكى عن المنتهى نفى الخلاف فيه، فواضح على القول بعدم شرعية عبادات الصبي، اذ عليه الاصلوة له كي يصح الاقتداء به فيها، واما على القول بشرعيتها كما هو المختار، فيدل على عدم صحة الاقتداء به، مضافا الى كونه مقتضى الاصل الذي اسناه في هذا الباب، ومضافا الى كونه مقتضى ما دل

على عدم جواز اقتداء المفترض بالمتنفل، فانا و ان اخترنا شرعية عبادات الصبي لكن لاشبهة في عدم وجوبها عليه فتدبر ومضافا الى كونه مقتضى ما سيجيى من اعتبار

العدالة فى الامام المتوقف تحققها على التكليف، ومضافا الى عدم نقل الخلاف فيه الا عن الشيخ فى كتابيه المبسوط والخلاف، مع موافقته للاصحاب فى كتاب النهاية والتهديب العلوى المنجبر ضعفه بعمل الاصحاب، لابس ان يؤذن الغلام قبل ان يحتلم، ولا يؤم فان ام جازت صلوته وفسدت صلوة من خلفه ولا يعارضه ما دل على جواز امامة الصبي كخبر طلحة بن زيد عن جعفر عن أبيه عن على عليه السلام قال : لا بأس أن يؤذن الغلام الذى لم يحتلم وان يؤم ، وخبر غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله عليه السلام قال :

لا بأس بالغلام الذى لم يبلغ الحلم ان يؤم وان يؤذن ، و موثقة سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال :

يجوز صدقة الغلام وعتقه و يؤم الناس اذا كان له عشر سنين، اما عدم، معارضة الخبرين الاولين للعلوى، فلضعفهما فى نفسهما وباعراض المشهور او الكل عنهما، و اما عدم معارضة الموثقة له، فلظهورها فى ان عشر سنين حد بلوغ الغلام ، فلا دلالة لها على ان الصبي الغير البالغ يجوز له ما ذكر فيها من الأمور، سلمنا دلالتها على ذلك، لكنها لمخالفتها فى جواز الامامة له لفتوى الكل حتى الشيخ القائل بجواز امامة المراهق، اذا المراهق عبارة عن قارب الحلم وهو اعم ممن بلغ عشر سنين، فالتحديد فى الموثقة بخصوص عشر سنين مخالف لفتواه ايضا، ومخالفتها فى جواز صدقته وعتقه لفتوى المعظم المطابقة للاصول والادلة ، لاتصلح فى نفسها للاعتماد عليها فى اثبات هذا الحكم المخالف للأصل، فضلا عن صلاحيتها للمعارضة العلوى المتقدم المعمول به عند الاصحاب.

واما اعتبار العقل، فيدل عليه مضافا الى انه لاعبادة للمجنون كى يصح الاقتداء به فى صلوته، ومضافا الى ما عن غير واحد من نفي الخلاف فيه وكونه موضع

وفاق، التصريح به في جملة من الروايات، ففي صحيحة زرارة عن ابيجعفر عليه السلام قال عليه السلام :

قال امير المؤمنين عليه السلام: لا يصلين احدكم خلف المجنون وولدالزنا.

وفي صحيحة أبي بصير عن ابيعبد الله عليه السلام قال:

خمسة لا يؤمن الناس على كل حال وعد منهم المجنون و ولد الزنا، نعم لو كان جنونه ادوار ياصح الاقتداء به حال افاقته لانصراف النص عنه، لكن هذا فيما اذا علم او اطمئن بعدم طوره عليه في اثناء الصلوة، و اما لو احتمل طوره كك فقد يقال بصحة الاقتداء به ايضا لعدم العبرة باحتمال طوره بعد كون مقتضى الاستصحاب عدم طوره، لكن يشكل ذلك بان مع احتمال طوره عليه في الاثناء يحتمل عدم قابلية المحل للحكم الظاهري الاستصحابي، اذ معه يحتمل ارتقاع هذا الحكم قبل اتمام الصلوة بارتقاع الشك الذى هو الماخوذ في موضوع الاستصحاب، و من المعلوم عدم امكان تعلق الحكم بشئ مع ارتقاعه قبل الاتيان بذلك الشئ، ولعل ذلك هو الوجه لما عن العلامة قدّه في التذكرة في باب الجمعة من المنع عن صحة الاقتداء معللا باحتمال عروضة له في الاثناء، نعم يصح له مع هذا الاحتمال الاقتداء به رجاء، فلو انكشف بعد الصلوة طروا الجنون عليه في الاثناء، يوجب ذلك انكشاف بطلان صلوته جماعة، بل بطلانها راسا لو كان اخل بوظيفة المنفرد بترك القراءة اوزاد ركنا

بواسطة المتابعة للامام، وذلك لان مقتضى القاعدة فيما ثبت شرطية شئ في صحة الاقتداء وتبين فقدّه بعد الفراغ عن الصلوة، هو فساد صلوة المأموم راسا لو كان اخل بوظيفة المنفرد، خرجنا عن تلك القاعدة فيما تبين عدم ايمان الامام وعدالته وطهارته بل كل ما يعتبر في صحة صلوته، لعموم ما في صحيحة زرارة المتقدمة من التعليل بقوله عليه السلام : فانه ليس على الامام ضمان، وبقى غير ذلك مما يعتبر في الامام تحت تلك القاعدة، فلوتبين كون الامام غير بالغ او مجنونا او امرأة وكان المأموم قد اخل بوظيفة المنفرد، فمقتضى القاعدة بطلان صلوته رأسا ولو فيما اذا كان احرز تلك

الشرائط باصل او امارة فضلا عما اذا اقتدى به رجاء، واشكل من ذلك ما اذا علم بانكشف حال الامام في الاثناء، لاستلزام علمه هذا العلم بارتفاع هذا الحكم الظاهري الاستصحابي قبل اتمام الصلوة، وقد عرفت عدم امكان تعلق الحكم بشئ مع ارتفاعه قبل الاتيان بذلك الشئ فتامل جيدا!

وثانيها العدالة، واعتبارها في الامام مما قام عليه الاجماع بل يكون مقطوعا به عند الاصحاب بحيث كادان يعد لديهم من الضروريات، وانما وقع الاختلاف بينهم في ماهيتها ومعناها اصطلاحا وفي عرف المتشعبة، بعد اتفاهم على كونها لغة وعرفا بمعنى الاستقامة والاستواء في مقابل الاعوجاج، فقيل انها عبارة عن ملكة نفسانية باعثة على ملازمة التقوى، او عليها وعلى ملازمة المروة بان لا يرتكب ما يعد قبيحا

عرفا و يتفر عنه النفوس عادة، وقيل انها عبارة عن مجرد ترك المعاصى مطلقا او خصوص الكبائر والاصرار على الصغائر ولولا عن ملكة، وقيل انها عبارة عن الاستقامة الفعلية الناشئة عن الملكة، وعبارة اخرى هي عبارة عن الملكة الباعثة فعلا على الاجتناب عن الكبائر التي منها الاصرار على الصغائر، فلا يصدق العادل على من ليس له ملكة الاجتناب عن الكبائر، لكنه لم يرتكبها من باب الاتفاق ولو لعدم تهيؤ اسبابه او خوفا عن المذمة واللوم، ولا على من له ملكة الاجتناب و لكنه ارتكب كبيرة لغلبة قوتي الغضب والشهوة عليه المانعة عن تأثير ملكته فيما تقتضيه من البعث على الاجتناب عنها، وهذا المعنى وان كان اخص من المعنيين الأولين لكونه عبارة اخرى عن مجموعهما، لكن يمكن ان يكون مرجع المعنى الأول الى هذا المعنى، بان يكون المراد من الملكة الباعثة على ملازمة التقوى في كلمات القائلين بالمعنى الاول المملكة الباعثة فعلا على ملازمة التقوى، لا ما من شأنها ان تبعث ولو تخلف عنها

البعث احيانا لمانع كغلبة الهوى وتسويل الشيطان، كما يوضح ذلك توصيف الملكة في بعض كلماتهم بالمانعة عن ارتكاب الكبيرة، فان المتبادر منها هي المانعة فعلا لا شأنًا واقتضاء، وعلى اى حال لا يهمننا البحث عن حقيقة العدالة و ماهيتها، وانها هل

هي مجرد عدم ارتكاب الكبيرة ولولا عن ملكة او الملكة الباعثة على عدم ارتكابها، او المجموع منهما اى عدم ارتكابها فعلا عن ملكة، وانما المهم التعرض لما يستفاد من الدليل من هذه المعاني، فلا بد اولا من ذكر بعض الاخبار الشارحة للعدالة، ثم التعرض لبيان ما يستفاد منها من المعاني المزبورة، فنقول منها ما رواه الصدوق في الوسائل باسناده عن عبد الله بن ابي يعفور، قال :

قلت لا يعبد الله عليه السلام : بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟

فقال عليه السلام : ان تعرفه بالستر والعفاف و كف البطن والفرج واليد واللسان ، وتعرف باجتنب الكبائر التي اوعده الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار عن الزحف وغير ذلك ، والدلالة على ذلك كله ان يكون ساتر الجميع عيوبه ، حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ، و يجب عليهم تركيته و اظهار عدالته في الناس ، و يكون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا واطب عليهن و حفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين و ان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم الا من علة ، فاذا كان كذلك لازما لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس، فاذا سئل عنه في قبيلته و محلته قالوا مارأينا منه الاخيرا، مواظبا على الصلوات متعاهد الاوقاتها في مصلاه، فان ذلك يجيز شهادته و عدالته بين المسلمين، وذلك ان الصلوة سترو كفارة للذنوب، وليس يمكن الشهادة على الرجل بانه يصلى اذا كان لا يحضر مصلاه ويتعاهد جماعة المسلمين، و انما جعل الجماعة و الاجتماع الى الصلوة لكي يعرف من يصلى ممن لا يصلى و من يحفظ مواقيت الصلوة ممن يضيع، ولولا ذلك لم يمكن احدا ان يشهد على آخر بصلاح، لان من لا يصلى لاصلاح له بين المسلمين، فان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم هم بان يحرق قوما في منازلهم لتركهم الحضور في جماعة المسلمين، وقد كان فيهم من يصلى في بيته فلم يقبل منه ذلك، و كيف يقبل شهادة او عدالة بين المسلمين، ممن جرى الحكم من الله عزوجل و من رسوله الله صلى الله عليه و آله و سلم فيه بالحرق في جوف بيته بالنار ، وقد كان يقول صلى الله عليه و آله و سلم: لا صلوة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين الا من علة الخبر.

ولا يخفى ظهور قول السائل بم تعرف العدالة في السؤال عن طريق معرفة العدالة و تشخيصها خارجا، و أن مفهومها كان مبينا معلوما عنده، فان العدالة لغة و عرفاهي الاستقامة والاستواء في الافعال في مقابل الاعوجاج فيها، فاذا اطلقت في لسان الشارع او المشرعة، يتبادر منها بحيث لا يشك فيه احد، ان المراد منها هي الاستقامة على جادة الشرع الناشئة عن. حالة وملكة نفسانية هي المبالاة بالدين بحيث يبعثه تدينه به على ملازمة فعل الواجبات و ترك المحرمات، ولما كانت هذه الحالة من الكيفيات النفسانية الغير القابلة للاحساس، وكان وجودها يستكشف من من اثارها الخارجية كغيرها من الملاكات النفسانية كالسخاوة والشجاعة، ولم تكن الملازمة على فعل الواجبات و ترك المحرمات، من الاثار الخاصة بهذه الحالة، كى تكون كاشفة قطعاً عن وجودها، لا مكان كون تلك الملازمة ناشئة عن ملكة وحالة اخرى كحب الجاه والمحبوبة عند الناس و تكريمهم له و مدحهم اياه و نحوها من الاغراض النفسانية ، الجاء السائل الى السؤال عن طريق معرفة تحقق تلك الحالة النفسانية ، فاجابه الامام عليه السلام، بقوله عليه السلام: ان تعرفوه بالستر والعفات وكف البطن . . . الخ.

و توهم ان السؤال وان كان فيحد نفسه ظاهرا في السؤال عن طريق معرفة تحقق تلك الحالة النفسانية و احراز ثبوتها خارجا ، لكن لا بد من صرفه عن هذا الظهور وحمله على السؤال عن حقيقة العدالة و ماهيتها ، بقرينة جوابه عليه السلام عنه بقوله ان تعرفوه بالستر والعفاف ، الظاهر في كونه عليه السلام في مقام بيان مفهوم العدالة و حقيقتها، لان كون الشخص ستيرا وعفيفا عبارة اخرى عن كونه عادلا، ضرورة ان معنى قولنا فلان ستير وعفيف هو ان له ملكة رادعة عن ارتكاب القبائح، فان العفة عبارة عن كف النفس عن القبائح، لا مجرد تركها ولو لعدم تهيؤ اسبابها او لمانع خارجي، فاذا كان الجواب ظاهرا في بيان مفهوم العدالة و حقيقتها، فلا بد من حمل لفظة ما في قول السائل بم تعرف العدالة على ما، الحقيقية وعلى السؤال عن المعرف

المنطقي ، حفظا للزوم مطابقة الجواب للسؤال والربط والمناسبة بينهما.

مدفوع بما اشرنا اليه من ان كف النفس عن القبائح وان كان ناشئا عن ملكة نفسانية رادعة عنها، لكن الملكة الرادعة عنها اعم من ان تكون هي المبالاة بالدين والخوف من العقوبة او غيرها من الدواعي النفسانية كحب الجاه والعظمة والمحورية عند الناس، فلاتدل اخذ الاوصاف المذكورة في الجواب على الملكة الخاصة التي هي الاستقامة في الدين والالتزام به، كي يكون كاشفا عن كون السؤال كان عن حقيقة العدالة و ماهيتها، وحينئذ لا- يكون الحكم بتحقيق العدالة و ثبوتها مع وجود تلك الاوصاف الا من جهة التعبد وجعلها طريقا تعبديا لاحرازها.

ثم لما كانت معرفة الشخص بالستر والعفاف وكونه ممن يكف نفسه عن ارتكاب القبائح مطلقا، محتاجة الى معاشرة تامة معه في جميع حالاته من الحضر والسفر والجلوة والخلوة، وكانت المعاشرة بهذه الدرجة مما لا يتفق لغالب الناس، فبين عليه السلام ان لمعرفة اتصافه بتلك الاوصاف طريقا تعبديا آخر ، بقوله عليه السلام : والدلالة على ذلك كله ان يكون ساتر الجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ، فجعل عليه السلام ستر عيوبه بين اظهر الناس و ملاءم طريقا تعبديا الى كونه عفيفا غير مرتكب للقبائح مطلقا، ولما كان ذلك اى اتصاف الشخص بكونه ساتر الجميع عيوبه في الملاء، مما لا يمكن احرازه لمن ليس له معاشرة مع ذلك الشخص الا في اوقات حضور الصلوة مع الجماعة، جعل عليه السلام حضوره

جماعة المسلمين طريقا ثالثا تعبديا الى كونه عفيفا لا يرتكب القبائح مطلقا عن ملكة رادعة، و اشار عليه السلام تفضلا منه الى بيان ما يترتب على الحضور في جماعة المسلمين من الفوائد بقوله عليه السلام : فاذا كان كذلك ... الخ، فان قوله عليه السلام فاذا سئل عنه في قبيلته الى قوله عليه السلام وذلك ان الصلوة ستر ، اشارة الى ان حضوره صلوة الجماعة دليل شرعا على كونه تاركا للقبائح كلها، لان الصلوة ستر و كفارة للذنوب وناهية عن الفحشاء والمنكر ، وقوله عليه السلام و انما جعل الجماعة اشارة الى ان من لم يحضر الجماعة

لا طريق لنا الى انه ممن يصلى ويحفظ مواقيت الصلوة ولا يضيعها ، وقوله عليه السلام : ولولا ذلك ... الخ، اشارة الى ان من لا يحضر الجماعة من غير علة وعذر يعد معرضا عنها ، والاعراض عنها من اعظم العيوب ، فلا يكون من لا يحضرها من غير عذر سائراً لعيوبه كي يكون ستره لها طريقاً شرعاً الى عدالته فتبين مما ذكرنا ان الفقرات المذكورة في الصحيحة كلها بصدد بيان الامارة والطريق المثبت شرعاً للعدالة ، لا بيان المعرف المنطقي الشاك في مفهومها و ماهيتها.

وكيف كان لا اشكال في دلالة الرواية على ان حقيقة العدالة هي الملكة الباعثة فعلا على الاجتناب عن الكبائر ، اما على القول بكونها واردة في مقام بيان حقيقة العدالة فواضح، حيث ان قوله عليه السلام : ان تعرفوه بالستر والعفاف، ظاهر في اعتبار الملكة ، لماعرفت من انه لا يقال الشخص انه ستير وعفيف الا اذا كان الستر والعفاف ملكة له، وقوله عليه السلام : وكف البطن والفرج واليد واللسان، ظاهر في اعتبار كون الملكة باعثة فعلا على ترك المعاصي، فان كف الجوارح عبارة عن ترك ما تشهيه من المعاصي فعلا كما يدل عليه قوله عليه السلام في بيان تعريف كفها: ويعرف ذلك باجتنب الكبائر، و اما على ما استظهرناه منها من كونها في مقام بيان الطريق المثبت لها تعبدا بعد العلم بماهيتها وحقيقتها ، فلان من اعتبار الملكة وكونها باعثة فعلا على ترك المعاصي في الكاشف وهو الطريق ، يستفاد انا اعتبارها كذلك في المنكشف اي العدالة.

بقى هنا امور لا بد من التعرض لها احدها هل المروة التي هي عبارة عن ملكة الاجتناب عما هو قبيح و رذيل عند العرف معتبرة في العدالة المستعملة في كلام الشارع ام لا فيه اقوال، احدها عدم اعتبارها مطلقا وهذا هو الاشهر بين القدماء، ثانيها اعتبارها مطلقا وهذا هو الاشهر بين المتأخرين، ثالثها التفصيل بين العدالة المعتمدة في امام الجماعة والمعتبرة في غيره، باعتبارها في الاولى و عدم اعتبارها في الثانية

وما يمكن ان يستدل به على اعتبارها مطلقا فقرات من الصحيحة احديها قوله عليه السّلام : بان تعرفوه بالستر والعفاف ، فانه باطلاقه يدل على اعتبار الستر والعفاف من كل ما يعد عيبا وقبيحا شرعا وعرفا، ثانيها قوله عليه السّلام : وكف البطن والفرج واليد واللسان، فان كف هذه الاعضاء والجوارح بناء على كون المراد منه كفها عن مشتبهاتها التي يذم عليها كما هو الظاهر من اعتباره طريقا الى العدالة، يعم باطلاقه الكف عما تشهيه الجوارح سواء كان من القبائح والذمائم الشرعية والعرفية، ثالثها قوله عليه السّلام : والدلالة على ذلك كله ان يكون ساتر الجميع عيوبه ، فانه ظاهر في انه عليه السّلام جعل ستر جميع عيوبه طريقا الى كونه غير مرتكب للقبائح مطلقا سواء كانت من القبائح الشرعية او العرفية هذا.

ولكن لا يخفى عدم دلالة شئ من هذه الفقرات على اعتبار المروة بالمعنى المبحوث عنه في المقام في العدالة ، بعد ما عرفت من ان اطلاق هذه العناوين في لسان الشارع منصرف الى ما يكون قبيحا وعيبا ونقصا في الدين ومحرمات في الشرع .

ومما ذكرنا ظهر انه لا دلالة ايضا للاخبار الدالة على اعتبار المروة في الدين والعدالة، كقول ابي الحسن في حديث : لادين لمن لا مروة له، وقوله عليه السّلام : من عامل

الله الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته وظهر عدالته ووجبت اخوته وحرمت غيبته، على اعتبار المروة بالمعنى المبحوث عنه في العدالة، وذلك لان المروة بالمعنى المبحوث عنه عبارة عن عدم ارتكاب ما يعد قبيحا ومستتبرا عند العرف كالاكل في الاسواق مثلا، ومن المعلوم انها اذا اطلقت في كلام الشارع تنصرف الى عدم ارتكاب ما يعد قبيحا عند الشارع من فعل المحرمات وترك الواجبات، هذا مضافا الى ظهور نفس هذه الاخبار في ان المراد من كلمة المروة المذكورة فيها غير المعنى المبحوث عنه في المقام، ضرورة ان نفى الدين عن المروة له ظاهر في ارادة نفيه عن يرتكب ما يعد نقصا في الدين من ترك الواجبات وفعل المحرمات ، وكذا تفريع المروة على عدم الظلم في مقام المعاملة وعدم الكذب

في مقام التحديث وعدم التخلف في مقام الوعد، ظاهر في ان المراد من كمال المروة هو عدم ارتكاب ما يكون محرما في الشريعة، فتبين ان استفادة اعتبار المروة بالمعنى المبحوث عنه في العدالة مطلقا كما هو الاشهر بين المتأخرين من الادلة في غاية الاشكال، نعم لا يبعد القول باعتبارها في خصوص العدالة المعتبرة في الامام، بمقتضى الاصل المؤسس في هذا الباب، ان لم نقل بكونه محكوما بالاطلاق المقامي الذي اشرنا اليه فيما مر.

الامر الثاني انه بناء على ما استظهرناه من صحيحة ابن ابي يعفور المتقدمة، من كون العدالة عبارة عن الملكة النفسانية الباعثة فعلا على ملازمة التقوى بقاء الواجبات وترك المحرمات، يشكل الالتزام بما اشتهر بينهم من ان ارتكاب الصغيرة لا ينافي العدالة وان كان محرما، وذلك لان ارتكاب الحرام سواء كان من الكبائر أو الصغائر يكشف عن ان غلبة القوى الحيوانية على مرتكبه صارت مانعة عن تأثير ملكة تدينه وخوفه من الله تعالى في البعث فعلا على التقوى، والحاصل ان منافاة ارتكاب الحرام مطلقا ولو كان من الصغائر للعدالة بالمعنى الذي استفدناه من الصحيحة بمكان من الوضوح، والاستدلال على عدم المنافاة بينهما بقوله عليه السلام فيها و تعرف باجتنب الكبائر التي اوعده الله عليها النار، انما يتم لو كان في مقام بيان المعرف المنطقي و للعدالة تحديد حقيقتها، اذ حينئذ يكون حقيقتها عبارة عن مجرد الاجتناب عن الكبائر، و اما بناء على ما استفدناه من كونه في مقام بيان المعرف الشرعي اى الطريق المثبت للعدالة تعبدا، فمفاده ان الاجتناب عن الكبائر اشارة شرعية على انه عادل ذو ملكة باعثة فعلا على العمل بالواجبات وترك المحرمات، و من المعلوم ان الامارة الشرعية مجعولة في حق الشاك، فلامجال للاخذ بها مع العلم بالخلاف كما في المرتكب للصغيرة، و توهم ان الصغيرة وان كان ارتكابها محرما، لكنه دل الكتاب والسنة على ان من اجتنب الكبائر يكفر عنه الصغائر ولا يسئل عنها، فلا يكون

ارتكابها منافيا للملكة الباعثة فعلا على التقوى، لان التقوى عبارة عن التحذر عما

يكون ارتكابه موجبا لاستحقاق المؤاخذه والعقاب، ومع دلالة الكتاب والسنة على العفو عن الصغائر لا يكون ارتكابها منافيا للتقوى، مدفوع بان العفو عن الصغائر انما رتب في الكتاب والسنة على اجتناب الكبائر كلها، وكيف يمكن للانسان ان يطمئن من نفسه بعدم ارتكابه كبيرة في مدة عمره، كي يقطع بعدم استحقاقه للمؤاخذه على ارتكاب الصغيرة، فاذا احتتمل مع ارتكابها عدم العفو عنها يكون ارتكابها منافيا للتقوى كما هو واضح.

و توهم ان ارتكاب الصغيرة لو كان منافيا للتقوى، لكان جعل الاجتناب عنها طريقا للعدالة اولى من جعل الاجتناب عن الكبيرة طريقا لها ، ضرورة ان المجتنب عن الصغيرة خوفا من الله تعالى مع كونها اقل محذورا من الكبيرة ، يكون مجتنباً عن الكبيرة التي اوجب الله تعالى عليها النار بطريق اولى ، فجعل خصوص الاجتناب عن الكبائر طريقا للعدالة كاشف عن عدم منافاة ارتكاب الصغيرة للعدالة.

مدفوع بان الوجه في جعل خصوص الاجتناب عن الكبائر طريقا، هو ان الكبائر حيث تكون غالبا موافقة لمشتهيات القوى الحيوانية من الشهوية والغضبية، فيكون الاجتناب عنها محتاجا الى ملكة قوية من الايمان والخوف من الله تعالى، تكون غالبية على تلك القوى الحيوانية بحيث تصرفها عما تشتهيها من الكبائر، وهذا بخلاف الصغائر فانها لضعف الدواعي النفسانية على ارتكابها يكفي في الاجتناب عنها اولى مرتبة من الملكية الايمانية، فمن تكون ملكة ايمانه في القوة بحيث تكون قاهرة لما في نفسه من الدواعي على مشتهياته النفسانية القوية وصارفة له عما يشتهي قواه الشهوانية من ارتكاب الكبائر، فتكون ملكة ايمانه صارفة له عن ارتكاب الصغائر بطريق اولى، فجعل خصوص الاجتناب عن الكبائر طريقا للعدالة، لكون الاجتناب عنها كاشفا عن كون المجتنب عنها ذا ملكة قوية ايمانية غالبية على قواه الشهوية والغضبية وصارفة له عن مشتهياته النفسانية القوية والله العالم .

الامر الثالث: انه قد ظهر مما ذكرنا من كون صحيحة ابن يعقوب المتقدمة

في مقام بيان الامارة على العدالة، اندفاع ما قد يورد على الاستدلال بها من انها اخص مما هو المدعى من كون العدالة هي الملكة الباعثة على ملازمة التقوى بفعل الواجبات وترك المحرمات مطلقا، وذلك لان مقتضاها كون العدالة عبارة عن كون الشخص متصفا بما ذكر فيها من الاوصاف ككونه ساتر العيوب فعلا و تاركا للكبائر، ومن المعلوم ان العيوب والكبائر التي لا يكون الشخص قادرا على ارتكابها، تكون مستورة و متروكة قهرا من جهة عدم القدرة على ارتكابها، و معه لا يصح اطلاق ما تضمنته الصحيحة من عنوان ساتر العيوب فعلا و تارك الكبائر عليه، لظهورهما في الستر والترك الاختياريين، فلا بد ان يكون المراد من العيوب التي يكون سترها معتبرا في العدالة، هي العيوب التي تكون محلا للابتلاء و يكون الشخص قادرا على ارتكابها من جهة تهيو اسبابها، وكذا المراد من الكبائر هي الكبائر التي يتمكن الشخص من الوصول اليها لتهيو اسبابها، و عليه فتكون العدالة معتبرة بالنسبة الى خصوص ما يكون ما يكون من المحرمات محلا للابتلاء مقدورا على ارتكابها، لا بالنسبة الى الاعم منها الذي هو المدعى، هذا مضافا الى ان لازم ذلك اى اعتبار العدالة بالنسبة الى خصوص ما كان محلا للابتلاء، هو الحكم بعدالة من كان قادرا على ارتكاب بعض المحرمات، ولكن تركها تقوى من الله تعالى، مع القطع بانه لو كان قادرا على ارتكاب غيره من المحرمات لم يكن كافا نفسه عن ارتكابه، وكذا لازمه كون شخص عادلا واقعا في بلد لعدم كونه قادرا فيه على ارتكاب بعض المعاصي، مع كونه كافا نفسه عن ارتكاب ما يكون قادرا عليه منها، وكونه غير عادل واقعا اذا ذهب الى بلد اخر كان فيه قادرا على ارتكاب ذلك البعض من المعاصي، ولا اظن التزام احد بهذين اللازمين .

توضيح الاندفاع هو ان هذه الاشكالات انما ترد على الاستدلال بالصحيحة لو كانت بصدد بيان حقيقة العدالة ، وقد عرفت انها ليست الا في مقام بيان الامارة

عليها، وح فلا يلزم شئ من المحاذير المزبورة، لان مقتضاها حكوم الاتصاف بما ذكر فيها من الصفات امارة تعبدية على تحقق العدالة والاستقامة المطلقة، وعليه فمن يعلم من حاله ان تركه بعض المعاصى ليس الا من جهة عدم تهيؤ الاسباب لارتكابها، فلا يحكم بعدالته ولا يترتب عليه آثارها، للعلم بعدم كونه واج--دا للمملكة رادعة عن ارتكاب المعاصى، و معه يسقط تركه لها عن الطريقة الى العدالة الواقعية، ان

لا معنى لجعل شئ طريقا إلى الواقع مع العلم بمخالفته للواقع كما هو واضح .

الامر الرابع: لاشبهة فى ان مقتضى اطلاق الصحيحة عدم كون اعتبار الامارات المذكورة مقيدا بافادتها الظن الفعلى بالعدالة وحسن الباطن ولا بعدم الظن بالخلاف كما هو الحال في غالب الامارات المجعولة تعبدا من باب كونها مفيدة للظن نوعا كخبر العادل، كما يدل على ذلك ايضا ما فى مرسل يونس من قوله عليه السّلام: فاذا كان ظاهر الرجل ظاهرا مأمونا جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه، وما فى مسند الصدوق من قول الكاظم عليه السّلام: من صلى خمس صلوة في اليوم والليلة في جماعة، فظنوا به خيرا واجيزوا شهادته، وما فى خبر سماعة من قول الصادق عليه السّلام: من عامل الناس فلم يظلمهم و حدثهم فلم يكذبهم و وعدهم فلم يخلفهم، كان ممن حرمت غيبته كملت مروته و ظهر عدله، فان المنساق من هذه الاخبار هو وجوب المعاملة مع الشخص المتصف بما ذكر فيها الشخص المتصف بما ذكر فيها من الصفات معاملة العادل، فلا يصغى الى دعوى انصرافها الى صورة افادة الصفات المذكورة فيها الظن الفعلى بحسن الباطن، ولا الى دعوى تقييد اطلاقها بما ورد من عدم جواز الاقتداء الايمن تثق بدينه و ورعه، اذ ليس مقتضاه الاكون الوثوق بذلك امارة في عرض الامارات المذكورة في الاخبار الآخر، لانه مقيد لتلك الاخبارات كيف والالزم تقييد دليل امارية البيئة ايضا و عدم الاعتماد عليها مالم تفقد الوثوق، وهذا على الظاهر مما لم يلتزم به احد، هذا مضافا الى ان الجمع بين الدليلين المثبتين اللذين يكون بينهما عموم من وجه، اذا اقتضى تقييد احدهما بالآخر، لاقتضى تقييد الآخر به ايضا، اذ

لا وجه لتقييد احدهما بالآخر دون العكس، وذلك لان الموضوع في كل من الدليلين اما ان يكون موجبا تاما او جزء من الموجب ، فعلى الأول يكون الموضوع في كل منهما امارة مستقلة على العدالة غير محتاجة الى ضميمة الآخر ، وعلى الثاني يكون كل منهما محتاجا في الامارية على العدالة الى ضميمة الآخر، فيكونان امارة عليها في صورة الاجتماع ، واما حمل الموضوع في احد الدليلين على الموجب التام المستقل وفي الاخر على جزء الموجب ، فلاوجه له بعد كون النسبة بينهما عموما من وجه.

الامر الخامس : مقتضى ما اخترناه من ان المعيار في العدالة هو الاجتناب عن المعاصى مطلقا ، هو الحكم بفسق من ارتكب محرما ولو كان من الصغائر، واما بناء على كون المعيار هو الاجتناب عن خصوص الكبائر كما هو المنسوب الى المشهور، فلا اشكال في ان مقتضاه هو الحكم بعدالة من ارتكب معصية صغيرة بعد فرض كونه مجتنباً عن الكبائر، وانما وقع الاشكال فيمن ارتكب كبيرة و هو يرى انها صغيرة اولاً يعلم بكونها كبيرة، أو ارتكب صغيرة وهو يرى انها كبيرة او يحتمل ذلك، منشاء الاشكال هو ان المنافي للعدالة عليهذا المبني، هل هو ارتكاب الكبيرة الواقعية، كى يحكم بفسق الاول و بعدالة الثاني بعد فرض كونه مجتنباً عن سائر الكبائر، اوان المنافي لها هو ارتكاب الكبيرة عند الفاعل، كى يحكم بعدالة الاول بعد فرض اجتنابه عن سائر الكبائر، و بفسق الثاني لفرض كونه مقدما على اتيان ما يراه كبيرة، والحق هو التفصيل فى الفرض الاول، بين كونه قاطعا بكون المعصية صغيرة فلا يحكم بفسقه لعدم كونه حينئذ مقدما على ارتكاب الكبيرة، او كونه شاكا فيحكم بفسقه لكونه مع الشك مقدما على ارتكابها، اذ هو نظير من احتمال كون شئ مضرا و اقدم على اتيانه، فانه يصدق عليه انه مقدم على ضرره، وذلك لان الظاهر المستفاد من الادلة التى جعل فيها الاجتناب عن الكبائر معيار للعدالة، هو كون المعيار لها هو الاجتناب عنها عن ملكة الديانة الباعثة على الالتزام بمادان به من الحدود الشرعية والغالبة على القوى الشهوية والصارفة عما تقتضيه القوى الحيوانية،

و من المعلوم انه مالم يعلم بان المعصية من الكبائر، لا يمكن ان يكون اهتمام الشارع بتركها موجبا لصرفه عما يقتضيه قواه الشهوية، لانها مع كونها مجهولة لا يمكن ان تكون داعية الى صرف دواعيه بعنوان انها كبيرة، كما هو واضح. و هذا بخلاف الفرض الثاني فان الحق فيه هو الحكم بعدم عدالته مطلقا ولو مع احتمال كونه المعصية كبيرة فضلا عما اذا قطع بكونها كبيرة، أما فيما اذا قطع بكونها كبيرة، فلان فيما كان ارتكاب الصغيرة باعتقاد كونها كبيرة، و ان لم يكن للشارع اهتمام بتركها كي يصرفه عن مشتبهات نفسه الا انه يكون متجريا بارتكابها، والتجري الى ما يراه معصية كبيرة و ان لم يكن معصية على ما حقق في محله، الا انه يكشف عن عدم كون المتجري ذا الملكة المعترية في العدالة الصارفة عما يقتضيه القوى الشهوية، و اما فيما اذا احتمل كونه معصية كبيرة، فلان ارتكابها يكشف عن ضعف الملكة المعترية في العدالة، بحيث لا يؤثر احتمال النهي الشديد من الشارع في صرفه عما تقتضيه قواه الشهوية، اذ هو كما لو شرب ما يعا مع احتمال كونه خمرا وكان يجب عليه الاحتياط لكونه من اطراف العلم الاجمالي، فانه يكشف عن عدم كونه معتتيا بنهي الشارع عن شرب الخمر الموجود في البين المحتمل كونه هذا المايح، فتدبر جيدا.

الامر السادس: قدم انه لا كلام ولا شبهة في اعتبار عدالة الامام في صحة الايتمام والاقتداء به، و انه يكفي في صحته وترتب احكام الجماعة عليه احرار كونه عادلا وان انكشف بعد ذلك انه كان فاسقا بل كافرا، وانما الكلام هنا في انه هل تعتبر العدالة في صحة الامامة ايضا كيلا يجوز للامام ان يؤم الناس مالم يحرز عدالة نفسه، ولا يصح له ترتيب ما للجماعة من الاحكام على جماعته، من الرجوع في شكه في الركعات الى حفظ الماموم، والبناء على صحة صلوته فيما كانت الجماعة شرطا لصحتها كصلوة الجمعة والمعادة جماعة، ام لا بل لا يعتبر في صحة جماعته و ترتب ما للجماعة من الاحكام عليها الا كونه عادلاً بنظر الماموم وجهان: اوجههما بمقتضى الادلة المتقدمة

هو الثاني، لانها لادلالة لها على ازيد من اعتبار احراز عدالة الامام فى صحة الايتمام به، فمتى احرز عدالته حصل الشرط ولو لم يكن عادلا واقعا، و اما اعتبار عدالته فى صحة امامته فميفى بالاصل و اطلاق ادلة الجماعة، واما الاستدلال على اعتبارها فى صحة امامته ايضا بما حكى عن كتاب ابي عبد الله السيارى، من قوله :

قلت لا يجمعفر الثانى عليه السلام: قوم من مواليك يجتمعون ، فتحضر الصلوة فيقدم بعضهم فيصلى بهم جماعة.

فقال عليه السلام: انكان الذى يؤمهم ليس عليه و بين الله طلبة فليفعل.

قال وقلت له عليه السلام مرة اخرى :

ان قوما من مواليك يجتمعون فتحضر الصلوة فيؤذن بعضهم و يتقدم احدهم فيصلى بهم جماعة.

فقال عليه السلام: انكان قلوبهم كلها واحدة فلاباس.

قلت ومن لهم بمعرفة ذلك.

قال عليه السلام فدعوا الامامة لاهلها.

ففيه مضافا الى ما فى الخبر من ضعف السند ، المنع عن كون الامام عليه السلام فى مقام بيان ان عدالة الامام شرط واقعي لصحة الجماعة، كي يعتبر فى صحة الامامة عليه احراز عدالة نفسه، فان الظاهر من كلامه عليه السلام انه فى مقام تهذيب مواليه عن حب الجاه والرئاسة، ولا ربط له اصلا بما هو محل البحث من اعتبار العدالة الواقعية للامام فى صحة امامته ولزوم احرازها عليه و عدم اعتبارها والمحصل من كلامه عليه السلام ان المتقدم من المجتمعين فى وقت الصلوة والمصلى بهم، انكان صاحب نفس قدسية بحيث يكون داعيه على التقدم عليهم ممحضا فى الاتيان بما هو من اعظم الشعائر الدينية ودرك ماله من الثواب والفضيلة من غير ان يشوبه حب مافيه من الرئاسة عليهم، فلاباس بتقدمه عليهم والصلوة بهم، والافليدع الامامة لمن كان اهلا لها منهم ، فان حب الرياسة و ان لم يكن محرما شرعا، الا انه قديجر الانسان فى نيلها الى الوقوع فى المهالك و ارتكاب اعظم القبائح العقلية والمحرمتات الشرعية

و مما يشهد لما استظهرناه قوله عليه السّلام في ذيل الخبر: ان كانت قلوبهم كلها واحدة فلا باس، بتقريب ان المامومين في مقام اتيان الصلوة جماعة لا يتوجه قلوبهم الا الى اداء وظيفتهم الشرعية، فلو كان من يتقدم قلبه ايضا كقلبهم فلا باس بتقدمه عليهم، هذا ما افاده الاستادام ظله في المنع عن دلالة الخبر على اعتبار العدالة في صحة الامامة ايضا، وحمل بعض الاعاظم قوله عليه السّلام في الجواب عن السؤال الاول: ان كان الذي يؤمهم ... الخ، على المنع عن اجتماع مواليه و عقدهم الجماعة المستقلة لثلا يعرفوا فيؤخذ بربابهم، مستشهدا على ذلك بتعليقه عليه السّلام امامته لهم على شرط لا يمكن الالتزام به لاختصاصه باهل العصمة، وحمل قوله عليه السّلام في الجواب عن السؤال الثاني: ان كانت قلوبهم كلها واحدة ... الخ، على ارادة خلوصهم من النفاق الموجب لعدم الامن من اذاعة سرهم، وكيف كان فالعمدة في رد الاستدلال بهذا الخبر ما ذكرن من ضعف السند وعدم انجباره بالعمل، والا فظهوره في شرطية العدالة بل فوقها للامام غير قابل للانكار، فتدبر!

الثالث من الامور المعتبرة في الامام المذكورة فيما اذا كان المامومون او بعضهم رجالا، ويدل عليه مضافا الى عدم الخلاف فيه على الظاهر، بل المحكى عن جملة من الاصحاب منهم شيخ مشايخنا الانصارى قده دعوى الاجماع عليه، جملة من الاخبار، منها ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: لا تام امرأة رجلا، ومنها ما عن كتاب الدعائم مرسلا عن الوصى عليه السّلام من قوله عليه السّلام: لا تام المرأة الرجال، ومنها ما عن موضع اخر من ذلك الكتاب ايضا قال عليه السّلام: لا تام المرأة الرجال وتصلى بالنساء ولا تتقدمهن تقوم وسطا منهن فليصلين بصلاتها، وضعفها سندا مجبور بما عرفت عن بعض من الخدشة في الاستدلال بها بعدم العثور عليها في اخبارنا فالظاهر كونها من طريق العامة، ليست في محلها فان اشتهاها بين الاصحاب و اعتمادهم عليها في كتبهم الاستدلالية يكفي في جواز التعويل عليها، واما الاستدلال عليه بالاخبار الناهية عن ان يصلي الرجل و بحذائه او بين يديه امرأة تصلى، ففيه ان الاستدلال

بها انما يتم على القول بحرمة المحاذاة وضعا بمعنى بطلان صلوة الرجل المحاذى للمرأة والمتاخر عنها، إذ لا يعقل ان تكون الجماعة بحذاء المرأة او خلفها صحيحة و يكون اصل الصلوة باطلة فتدبر! و اما على القول بحرمتها تكليفا، فبطلانها جماعة مبنى على القول بسرماية الامر المتعلق بالطبيعة الى الافراد كما هو المختار، اذ لا معنى لسريان الامر بطبيعة الجماعة الى خصوص الجماعة المستلزمة لوقوع المحرم، لان النهي اذا تعلق بنفس المقيد وهى الصلوة المخصوصة، فلازمه البطلان، لاستحالة كون الشئ الواحد خارجا وجهة محبوبا ومبغوضا، و اما على القول بعدم سرماية الامر بالطبيعة الى الافراد كما هو المحكى عن المحقق القمي، بتقريب ان تعلق الامر بمتعلقه ليس من قبيل عروض الحرارة على النار التي لا تحقق لها الا بعد تحقق النار كي يكون تعلقه به في الخارج، كيف والالزم تعلقه على الفعل الحاصل المستلزم لطلب تحصيل الحاصل، وليس تعلقه به من قبيل عروض الابوة على الاب، كي يكون تعلقه به في الذهن واتصاف المتعلق به في الخارج، لان متعلق الامر اذا وجد في الخارج يكون مسقطا للامر و معد ماله، و معه كيف يمكن ان يتصف بما ينعدم بسببه، فانحصر ان يكون تعلقه به من قبيل عروض الكلية للمهيات، و عليه فليس متعلق الامر بالطابع الموجودة في الخارج في ضمن الافراد لما عرفت من استلزامه لتحصيل الحاصل، بل متعلقه هى الطابع بوجوداتها الذهنية، و من المعلوم ان طبيعة الصلوة في الذهن غير طبيعة المحاذاة للمرأة فيه، فلا يلزم من الأمر بالصلوة والنهي عن المحاذاة، اجتماع الأمر والنهي في محل واحد، وليس المراد من تعلق الأمر بالطابع الموجودة في الذهن هي المقيدة بكونها في ذهن الأمر أو المأمور، كي يلزم على الاول عدم تمكن المأمور عن الامتثال، و على الثاني حصول الامتثال بمجرد تصورها في ذهنه و عدم وجوب ايجادها في الخارج عليه، بل المراد كون المتعلق وجود المهية ذهنا، لكن لا بلحاظ كونها في الذهن، بل بلحاظ كونها حاكية عن الافراد الخارجية و لذا يحكم عليها بالكلية، فمورد الكلية وان لم يكن

الانفس المهمة الموجودة في الذهن، لكن لا بلحاظ كونها في الذهن، بل لحاظ كونها حاكية عن الخارجيات، فالطبيعة باللحاظ الذي صارت معروضة لوصف الكلية تكون متعلقة للامر، ولا يخفى ان هذا القول وان لم يكن مجديا في دفع محذور اجتماع الامر والنهي، لان متعلق الأمر والنهي، اما ان يكون هي المهمة الذهنية بما انها ذهنية، واما ان يكون هي المهمة الذهنية بما هي حاكية عما في الخارج من الافراد ومرأة لها، فعلى الاول يلزم ما ذكر من المحاذير، وعلى الثاني يلزم المحذور الذي اراد التخلص عنه بهذا القول، لان المهمة الموجودة في الذهن اذا كانت ملحوظة بما هي حاكية عما في الخارج ومرأة له، فيكون الملحوظ بالذات هي الخارجيات لفناء المرأة في المرثى فيهذا اللحاظ كما هو واضح، فاذا صارت مهية الصلوة متحدة مع مهية المحاذرة في الخارج يلزم اجتماع الأمر والنهي، ولا يجدي في منعه دعوى تغاثر متعلقهما من جهة كون متعلقات الاحكام هي المهيات الذهنية، بعد كونها ملحوظة مرأة لما في الخارج وكون العبرة فيها بالمرثى، لكن بناء على هذا القول لا مانع من صحة الصلوة جماعة، اذ عليه ليس الأمر بطبيعة الجماعة مستلزما لوقوع المحاذرة المحرمة وان توصل المكلف في مقام اطاعته باتيان خصوص الجماعة المستلزما للمحرم فتدبر! هذا بناء على القول بحرمة المحاذرة للمرأة في الصلوة، واما على القول بكرامتها كما هو المختار، فالظاهر صحة الجماعة المفروضة، اذ لا منافاة بين كراهة المحاذرة في الجماعة وصحتها، غاية الامر كونها مع المحاذرة أقل ثوبا من غيرها، فتكون كالصلوة جماعة في الحمام التي لا شبهة في صحتها مع كونها مكروهة، هذا كله في امامة النساء للرجال.

و اما امامة النساء للنساء، فالمحكى عن المشهور جوازها بل المحكى عن جماعة دعوى الاجماع عليه، خلافا للمحكى عن جماعة منهم المرتضى والاسكافي اولعلامة والمحقق البهبهاني من ذهابهم الى عدم الجواز، ومنشاء الخلاف اختلاف الاخبار، فما يدل على الجواز مطلقا موثقة سماعة قال :

سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن المرأة تؤم النساء؟

قال عليه السلام: لا بأس به، وموثقة ابن بكير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام:

انه سئله عليه السلام عن المرأة تؤم النساء؟

قال عليه السلام: نعم، تقوم وسطا بينهن ولا تتقدمهن.

و خبر على بن جعفر عليه السلام عن اخيه موسى عليه السلام قال:

سئلته عن المرأة تام النساء، ما حدر فع صوتها بالقراءة؟

قال عليه السلام: قدر ما تسمع.

وسئلته عن النساء هل عليهن الجهر بالقراءة في الفريضة والنافلة؟

قال عليه السلام: لا، الا ان تكون امرأة تام النساء فتجهر بقدر ما تسمع قرائتها.

و خبر على بن يقطين عن ابي الحسن الماضي عليه السلام قال:

سئلته عن المرأة تؤم النساء، ما حد رفع صوتها بالقراءة والتكبير؟

فقال عليه السلام: بقدر ما تسمع، و هذان الخبران وان كانا واردين في مورد حكم اخر، لكنهما مشعران بان جواز امامتها لمثلها كان مفروغا عنه، والمنساق منها ارادة امامة المرأة لمثلها في الفريضة التي يعم بها الابتلاء، دون النوافل التي يجوز الاجتماع فيها كصلوة الاستسقاء ونحوها التي قد لا يتفق ابتلاء النساء بها، و يدل عليه ايضا النبوى وهو انه عليه السلام امر ام ورقة ان تؤم اهل دارها و جعل لها مؤذنا، و ظهوره في ارادتها في الفريضة كما يومى اليه ايضا جعل المؤذن لها ليس قابلا للانكار ومما يدل على الجواز في الفريضة، خبر الحسن بن زياد الصيقل قال:

سئل ابو عبد الله عليه السلام، كيف تصلى النساء على الجنائز اذا لم يكن معين رجل؟

قال عليه السلام: يقمن جميعا في صف واحد ولا تتقدمهن امرأة.

قيل: ففي صلوة المكتوبة ايوم بعضهن بعضا؟

قال عليه السلام: نعم.

ومما يدل عن المنع صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام، عن المرأة هل تؤم النساء؟

قال عليه السلام: تؤمهن في النافلة واما في المكتوبة فلا، ولا تتقدمهن ولكن تقوم وسطا منهن، وقريب منها صحيحة سليمان بن خالد عنها عليه السلام ايضا، وصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال :

قال، قلت له عليه السلام: المرأة تؤم النساء؟

قال عليه السلام: لا، الا على الميت اذا لم يكن احداولى منها تقوم وسطهن معهن في الصف فتكبر و يكبرن، ورواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال عليه السلام:

تؤم المرأة النساء في الصلوة وتقوم وسطا منهن ويقمن عن يمينها و شمالها تؤمهن في النافلة ولا تؤمهن في المكتوبة.

ولا يخفى ان المعارضة بين هاتين الطائفتين من الاخبار انما هي في خصوص امامة النساء في الفريضة، واما في النافلة فلا معارضة بينهما فيها اصلا، سواء قلنا الطائفة الاولى للنافلة ايضا، او قلنا باختصاصها بالفريضة، اذ على الاول تكونان

بعموم متفقتين على الجواز في النافلة، وعلى الثاني لا تعرض للطائفة الاولى لحكم النافلة و حيث ان مقتضى الجمع العرفي في تعارض النص والظاهر هو تقديم النص على الظاهر، فاللازم هو تقديم الطائفة الأولى على الثانية بحمل الثانية على الكراهة. فان خبر الصيقل نص في الجواز في الفريضة، و مادل على المنع فيها ظاهر في عدم الجواز، واما ما تضمنته الطائفة الثانية من الجواز في النافلة، فالمحكى عن العلامة في المنتهى حملها على التقية، ولعله لما هو المتعارف عند العامة من الاجتماع في الرواتب ونوافل شهر رمضان، او على مجرد متابعة النساء لها في الصلوة من دون قصد الايتمام بها، أو على الفريضة التي عرضها وصف النفل كالمعادة جماعة، او النافلة التي يجوز فيها الجماعة كصلوة الاستسقاء ، مستدلا على ذلك بمخالفة الجواز في

النوافل مطلقا لمادل من الاخبار على النهى عن صلوة التطوع جماعة، ولا يخفى ان النهي عن الجماعة في النوافل مطلقا ليس مما لا يقبل التخصيص، كى يعارض هذه الاخبار و يرجح عليها بموافقته للعامة، كيف وقد ثبت جواز الجماعة ، في صلوة الاستسقاء مع كونها نافلة، او يجمع بينه وبين هذه الاخبار بحملها على مجرد المتابعة، مخالفته لظاهر سياقها، لان ابقاء الجماعة منهي عنها في الفرائض على معناها الحقيقي، وحمل الجماعة المرخص فيها في النوافل على مجرد المتابعة، خلاف وحدة سياق هذه الاخبار كما هو واضح، او بحمل النافلة في هذه الاخبار الكثيرة على ارادة الفريضة التي عرضها وصف النفل كالمعادة جماعة، مع انصراف اسم النافلة عنها بحيث لا يخطر بذهن احد، او على ارادة النافلة التي ثبت شرعية الجماعة المنحصرة بصلوة الاستسقاء مع ندرة الابتلاء بها، فتبين مما ذكرنا انه لا مانع من العمل بهذه الاخبار في النوافل المتداولة التي يعم الابتلاء بها كالرواتب و نوافل شهر رمضان والاشكال في سند بعض هذه الروايات كروايتي سليمان بن خالد والحلي بندرتهمما وعدم العمل بهما، مدفوع بما حكى عن المدارك من وجود القائل بمضمونهما و موافقتهمما لصحيحة هشام بن سالم، وايرادهمما الصدوق في كتابه الذي مقتضى كلامه في اول كتابه افتائه بمضمونهما.

الرابع من الشرائط المعتبرة في الامام عدم كونه معذورا، فلا يجوز للامام القاعدان يؤم القائمين، ولا للمضطجع للقاعدين، ولا للمستلقى للمضطجعين، ولا للمستند للمستقلين، ولا للملحن في قرائته للمتقين، بل عرفت في بعض المباحث السابقة ان في الايتام بالمعذور مطلقا سوى المتيمم وذى الجبيرة والقاعدة للقاعد اشكالا، لان المرجع في باب الجماعة هو عموم لاصلوة الا بفاتحة الكتاب، بعد عدم الاطلاق لادلة الجماعة كي يعم جميع حالات الامام.

بقى هنا مسائل :

الأولى - يجوز للخثى ان يؤم النساء، لانه امارجل او امراة وكل منهما يجوز

ص: 233

امامته للنساء، لكن هذا فيما اذا جمع بين وظيفتي الرجال والنساء، واما لو اختار احدى الوظيفتين لجوازه له لمكان الجرح عليه في الجمع بينهما، فيشكل الحكم بصحة الاقتداء به بناء على ما مر انفا من الاشكال في جواز الايتمام بالمعذور مطلقا الا ما خرج، ولا يجوز الايتمام به للرجل والخنثى، وذلك لعلمهما الاجمالي، اما بوجوب القراءة و سائر احكام المنفرد عليهما لو كان الامام امرأة، واما بوجوب مراعات واجبات الجماعة عليهما لو كان الامام رجلا، فلا يجوز لهما الاكتفاء باحد طرفي العلم الاجمالي.

المسئلة الثانية - لو قلنا بما هو المختار من مشروعية عبادة الصبي المميز، فالظاهر صحة اقتداء مثله به، لانصراف ما دل على المنع عن الاقتداء به الى ما كان المأمومون بالغين، الا ان يقال بان احتمال المنع يكفى فى الحكم بعدم الصحة، بعد ما مر من عدم الاطلاق لادلة الجماعة، وكون مقتضى عموم لاصلوة الابفاتحة الكتاب، باطلاق الجماعة المشتملة على ما يحتمل مانعيته عنها او الفاقدة لما يحتمل شرطيته فيها.

المسئلة الثالثة - المحكى عن بعض الاعلام ذها به الى المنع من امامة الاجذم والابرص والمحدود بالحد الشرعي، مستندا الى بعض الاخبار الظاهرة في المنع عنها، لكن يعارضها ما ورد في الاجذم والابرص من الترخيص في امامتهما، ففي خبر عبدالله بن يزيد قال : سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن المجذوم والابرص يؤمان المسلمين؟ قال عليه السلام : نعم، الخبر، وفي خبر محمد بن زياد عنه عليه السلام ايضا قال :

سئلته عليه السلام عن المجذوم والابرص منا يؤمان المسلمين؟ قال عليه السلام : نعم الخبر، وسند الاول وان كان ضعيفا بعبد الله بن يزيد، لكن الثاني لا باس به بناء على ما في الوسائل من ان محمد بن زياد هو ابن ابي عمير الذي هو ممن اجمع الاصحاب على تصحيح ما يصح عنه، ومقتضى الجمع العرفى بين الطائفتين و ان كان حمل النهي في الاولى على الكراهة جمعا بين النص والظاهر، ولكن الاحوط المنع لذكرهما في

الاخبار المانعة في عداد من لايجوز الا يتمام به نصا وفتوى كولد الزنا فتدبر جيدا ! هذا مضافا الى عدم حصول الاطمينان بكون محمد بن زياد الواقع فيسند الخبر الثاني هو ابن ابي عمير، كي يصلح للمعارضة مع الاخبار الصحيحة الدالة على المنع عن الاقتداء بهما المسئلة الرابعة - لا اشكال في ثبوت العدالة بالاطمينان باى سبب حصل لانه من الطرق العقلانية التي يكفى في حجيتها عدم ردع الشارع عنها ولا تحتاج الى قيام الدليل على حجيتها، كما لا اشكال في ثبوتها بالبينة لعموم دليل حجيتها، وحيث ان حجيتها من باب الطريقة ففيما لو تعارضت البيتان تسقطان به عن الحجية، ولا يعارضها خبر عدل واحد على خلافها، لعدم الدليل على حجية خبر العدل الواحد في الموضوعات، نعم يعارضها الاطمينان مطلقا سواء كانت قائمة على العدالة او الفسق، لما عرفت انفا من انه من الطرق العقلانية التي يكفى في حجيتها عدم الردع من الشارع الكاشف عن امضائه له.

هذا اخر ما استفدناه من بحث استادنا الاعظم آية الله الملك العليم الحاج الشيخ عبدالكريم اليزدي الحائري متع الله تعالى المسلمين بافاضاته وبركاته في صلوة الجماعة، وانا افقر العباد الى رحمة ربه الغنى محمود بن مرتضى بن محمد حسن الاشتياني اعلى الله مقامهما، والحمد لله اولا واخرا والصلوة والسلام على اشرف انبيائه محمد وآله المعصومين دائما ابدا سرمد

**

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف انبيائه محمد وآله المعصومين

المقصد الخامس

في الصلوة الآيات، وقد تضاف الى الكسوف، اما للتغليب كما في شمسين، اولكون الكسوف هو الاصل في شرع هذه الفريضة، كما يظهر ذلك من قوله عليه السلام في صحيحة زرارة الآتية :

كل اخاويف السماء من ظلمة اوريح او فزع، فصل لها صلوة الكسوف حتى يسكن .

و كيف كان فلا- خلاف في وجوبها على جميع المكلفين من الرجال والنساء والخنثى، ويدل على ذلك مضافا الى ما حقق في محله من اشترك جميع اصناف المكلفين في الاحكام الشرعية الاماثبت اختصاصه باحدها، مارواه على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام، قال :

سئلته عن النساء، هل على من عرف منهن صلوة النافلة وصلوة الليل والزوال وصلوة الكسوف ما على الرجال؟

قال عليه السلام : نعم. وهذه الرواية وان كانت دالة بالمطابقة على اشترك النساء مع الرجال في هذا الحكم، الا انها دالة بالدلالة الالتزامية على اشترك الخنثى معهما

ص: 237

فيه، بعد عدم كونها طبيعة ثلاثة غيرهما، ولذا حكموا بحرمة نظر الخنثى المشكل الى غير محارمه مطلقا سواء كان ذلك الغير رجلا او امرأة، للعلم الاجمالي بكونه اما رجلا- فيحرم عليه النظر الى النساء واما امرأة فيحرم عليه النظر الى الرجال و كيفكان فيقع الكلام في سببها و كيفيتها و وقتها و احكامها، اما الاول اعنى سببها فهو امور، منها كسوف الشمس و خسوف القمر، فانه لا خلاف في وجوب الصلوة عند حدوثهما مطلقا و لولم يحصل بهما خوف، لاطلاق النصوص، والمراد منهما انطماس نور النيرين و ذهاب ضوئهما كلا او بعضا باى سبب حصل، اذلا- مدخلية للسبب في مفهوم هذين اللفظين، ولم يدل دليل على تقييد اطلاقهما بما اذا كانا كليين و حاصلين من حيولة خصوص القمر بين الارض والشمس في الاول، وحيولة خصوص الارض بين القمر والشمس في الثاني، فلو انكسف الشمس بغير القمر من الكواكب، او انكسف القمر بغير الارض منها، على وجه تحقق مسمى الكسوف والخسوف عرفا، و جبت الصلوة عنده، نعم لو ثبت احدهما بالقواعد النجومية، ولكن لم يكن له ظهور في الحس للمتعارف من الناس لضعف الانطماس، لم تجب الصلوة ولو كانت تلك القواعد مفيدة للعلم، للشك في اندراجه تحت مفهومهما عرفا، اولانصراف اطلاق اسمهما عن مثله؛ نعم لو كان العلم به مورثا للخوف لاواسط الناس على تقدير اطلاعهم عليه، لوجب الصلوة له، لالصدق عنوان الكسوف، بل لاندراج تحت عنوان اخاويق السماء، التي تكون من الموجبات للصلوة كما سيأتى انشاء الله تعالى، وكذا الكلام يجرى في انكساف بعض النجوم والكواكب ببعض وبالنيرين، فان المعيار في وجوب الصلوة فيه ايضا، هو كونه مورثا للخوف للاواسط من الناس على تقدير اطلاعهم عليه.

ومنها الزلزلة، فانها ايضا من موجبات وجوب الصلوة مطلقا ولولم تكن مورثا للخوف، بلاخلاف، بل عن غير واحد من الاساطين كالشهيد في الذكرى والعلامة في التذكرة وغيرهما في غيرهما دعوى الاجماع عليه، ويدل عليه خبر سليمان الديلمي عن الصادق عليه السلام قال :

سئلته عن الزلزلة، ماهي؟

قال عليه السلام: آية.

قلت :

وما سببها؟

قال عليه السلام:

ان الله تبارك وتعالى وكل بعروق الارض ملكا، فاذا اراد الله ان يزلزل ارضا اوحى الى ذلك الملك ان حرك عروق كذا وكذا، قال : فيحرك ذلك الملك عروق تلك الارض التي امره الله فتحرك باهلها.

قلت : فاذا كان كك فما اصنع؟

قال : صل صلوة الكسوف، الحديث.

فانه باطلاقة يدل على وجوب الصلوة بها ولولم تكن مورثا للخوف ، وضعفه سندا منجبر بعمل الاصحاب ، ويؤيده المرسل المروى عن دعائم الاسلام، عن جعفر بن محمد عليهما السلام، قال :

يصلى فى الرجفة والزلزلة والريح العظيمة والظلمة والاية تحدث وما كان مثل ذلك كما يصلى فى صلوة الكسوف، وما عن الفقه الرضوى من قولهم عليه السلام: واذا هبت الريح خضراء اوسوداء او حمراء فصل لها صلوة الكسوف،

وكذلك اذا زلزلت الارض فصل صلوة الكسوف.

ومنها كل مخوف من مخفوات السماوية كالرياح الهائلة والظلمة الشديدة ونحوهما على المشهور ، بل عن الخلاف دعوى الاجماع عليه، ويدل عليه صحیحة زرارة ومحمد بن مسلم قالوا:

قلنا لا يبيجعفر عليه السلام : رأيت هذه الرياح والظلم التي تكون، هل يصلى لها؟

فقال عليه السلام : كل اخاويف السماء من ظلمة اوريح او فزع فصل له صلوة الكسوف حتى يسكن.

والخدشة في دلالتها على الوجوب ، بدعوى ان المنساق من قوله عليه السلام: حتى

يسكن، كونه غاية لفعل الصلوة، فيدل على ان المكلف به اطالة الصلوة او تكريرها الى ان يتحقق السكون و هو غير واجب قطعاً، فيكون الأمر بالصلوة لها محمولاً على الاستحباب، مدفوعة بان المنساق من الجواب بقريئة السؤال بيان اصل مشروعية الصلوة، وحينئذ فالغاية المذكورة، اما تحديد لوقت مشروعيتها نظير قوله تعالى: اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل، او تنبيه على الفائدة المترتبة عليها، مثل قوله عليه السّلام: دم على الطهارة يوسع عليك، ولا اقل من تكافؤ الاحتمالات، الموجب لعدم صلاحية الغاية المذكورة للقرينية لصرف الامر بالصلوة عن ظهوره في الوجوب بحمله على الاستحباب.

ثم ان الظاهر من اخاويل السماء التي وقع التعبير بها في الصحيحة وكثير من العباير كالشرايع وغيرها والامثلة المذكورة لها فيهما، هي المخوفات الحادثة فوق الارض، وعليه فما يحدث من المخوفات في الارض كالخسف وخروج النار من الجبال ونحوهما خارجة عن ذلك، الا ما كان منها منصوباً بالخصوص كالزلزلة، فما يظهر من كلمات كثير من الاصحاب من عموم الحكم لكل آية ولوارضية، لا يخلو عن اشكال، الابناء على ما احتمله الاستاد دام ظله من كون المراد من اخاويل السماء هي الاخاويل المنسوبة الى رب السماء، كما يقال الافة السماوية والقضاء السماوي والتلف السماوي، فانه حينئذ تعم كل مخوف ولو كان ارضياً، و استدل على ذلك بمرسلة الدعائم عن جعفر بن محمد عليهما السلام، قال عليه السّلام:

يصلى في الرجفة والزلزلة والريح العظمية والاية تحدث، وما كان مثل ذلك كما يصلى في صلوة كسوف الشمس والقمر سواء، فان قوله عليه السّلام والاية تحدث، تشمل باطلاقها للآيات الارضية.

وبخبر الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام قال عليه السّلام:

انما جعل للكسوف صلوة لانه من آيات الله لا يدرى، الرحمة ظهرت ام العذاب، فإن تعليقه عليه السّلام وجوب الصلوة الكسوف بقوله عليه السّلام لانه من آيات الله، يدل على ان كل آية مخوفة من آيات الله سواء كانت سماوية او ارضية تجب لها الصلوة،

والاشكال فيهما دلالة باجمالهما، لاحتمال كون المراد من الاية فيهما هي الاية السماوية، مدفوع بمنع الاجمال بعد ما عرفت من ظهورهما في الاطلاق، ومجرد الاحتمال لا يمنع عن انعقاد الظهور في الاطلاق، كيف والالزم عدم انعقاد ظهور للمطلق في الاطلاق اصلا، اذ لا يخلو مطلق عن احتمال ارادة المقيد منه، وتوهم ان الخبرين وان كان لهما اطلاق، الا انه يجب تقييد اطلاقهما بصحيفة زرارة ومحمد بن مسلم المتقدمة عن ابيجعفر عليه السلام: المصريح فيها بوجوب الصلوة لكل اخاويف السماء، مدفوع اولا بانه لامعارضه بين المطلق والمقيد المبتين كي يقيد المطلق منهما بالمقيد الا فيما اذا احرز وحدة التكليف كما في اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة، و وحدته في المقام غير محرز، وثانيا ان ظهور الصحيحة في اختصاص الحكم باخاويف السماء ممنوع، بعد ما عرفت من احتمال كون المراد منها الاخاويف المنسوبة الى رب السماء، فهي لاجمالها لا صلاحية لها لتقييد الخبرين بها، سلمنا ظهورها في ذلك، لكن غلبة كون المخوفات سماوية، مانعة عن تقييد اطلاق الخبرين بها، فما عن ظاهر كثير من الاصحاب بل صريح بعضهم كالسيد في منظومته، من عموم الحكم لكل آية ولو ارضية هو الاشبه، لكن لا بد من تقييدها بالمخوفة المصرحة بها في الاخبار وكلمات الاصحاب، هذا تمام الكلام في اسبابها.

واما الكلام في كفييتها، فنقول : انها احمالا ان يصلى ركعتين في كل ركعة خمس ركوعات وسجدتان والقراءة قبل كل ركوع، والتعبير عنها في النصوص وكلمات القدماء من الاصحاب بعشر ركعات، انما هو باعتبار اشتمالها على عشر ركوعات قبل كل منها القراءة، كما ان التعبير عنها في كلمات المتأخرين وبعض النصوص بالركعتين، انما هو بلحاظ دخول السجود في ماهية الركعة المصلحة (المصطلحة)، واما تفصيلها فهو ان لها كفييتين، احدهما وهي افضلها و احوطهما، ان يكبر للاحرام ثم يقرأ الحمد و يقرأ بعد الحمد سورة تامة ثم يركع ثم يرفع ثم يقرأ الحمد و سورة ثم يركع و هكذا يقرأ الحمد و سورة ثم يركع حتى يتم خمسا ثم

يسجد سجدتين، ثم يقوم ويصلى الركعة الثانية مثل ماصلي في الأولى ويتشهد ويسلم. ثانيتهما ان يوضع سورة واحدة على الخمس ركوعات ويكتفى بقراءة الحمد مرة في كل من الركعتين، وهاتان الكيفيتان مستفادتان من الاخبار، ففي صحيحة زرارة و محمد بن مسلم قالاً :

سئلنا ابا جعفر عليهما السلام عن صلوة الكسوف، كم هي ركعة وكيف نصليها؟

فقال عليه السلام:

عشر ركعات و اربع سجادات، تفتح الصلوة بتكبيرة و تركع بتكبيرة و ترفع رأسك بتكبيرة، الا في الخامسة التي تسجد فيها، وتقول سمع الله لمن حمده فيها وتقت في كل ركعتين قبل الركوع و تطيل القنوت والركوع على قدر القراءة والركوع والسجود، فان فرغت قبل ان ينجلي فاقعد وادع الله حتى ينجلي، و ان انجلي قبل ان تفرغ من صلواتك فاتم ما بقى وتجهز بالقراءة.

قال قلت : كيف القراءة فيها؟

فقال : ان قرأت سورة في كل ركعة فاقراء فاتحة الكتاب، وان نقصت من السورة شيئاً فاقراء من حيث نقصت ولا تقرء فاتحة الكتاب، قال و كان يستحب ان يقرء فيها الكهف والحجر، الا ان يكون اماما يشق على من خلفه وان استطعت ان تكون صلواتك بارز الا يخبك بيت فافعل، و صلوة كسوف - الشمس اطول من صلوة كسوف القمر و هما سواء في القراءة والركوع والسجود.

وفي الصحيح عن الصدوق ره قال :

سئل الحلبي ابا عبد الله عليه السلام عن صلوة الكسوف كسوف الشمس والقمر؟

قال عليه السلام:

عشر ركعات و اربع سجادات، تركع خمسا ثم تسجد في الخامسة ثم تركع خمسا ثم تسجد في العاشرة، وان شئت قرأت نصف سورة في كل ركعة،

ص: 242

فاذا قرأت سورة في كل ركعة فاقرأ فاتحة الكتاب، وان قرأت نصف اجزاك ان لاتقرأ فاتحة الكتاب الا في اول ركعة حتى تستأنف اخرى، ولا تقل سمع الله لمن حمدته في رفع رأسك من الركوع، الا في الركعة التي تريد ان تسجد فيها.

وفي صحيح رھط (1) عن كليهما عليهما السلام :

ان صلوة كسوف الشمس والقمر والرجفة والزلزلة عشر ركعات واربع سجادات ، صلاها رسول الله صلى الله عليه وآله والناس خلفه في كسوف الشمس ، الى ان قال عليه السلام: تبدء فتكبر بافتتاح الصلوة ثم تقرأ ام الكتاب و سورة ثم ترکع ثم ترفع رأسك من الركوع فتقرأ ام الكتاب وسورة ثم ترکع الثانية ثم ترفع رأسك من الركوع فتقرأ ام الكتاب وسورة ثم ترکع الثالثة ثم ترفع رأسك من الركوع فتقرأ ام الكتاب وسورة ثم ترکع الرابعة ثم ترفع رأسك من الركوع فتقرأ ام الكتاب وسورة ثم ترکع الخامسة ، فاذا رفعت رأسك قلت سمع الله لمن حمدته ، ثم تخر ساجدا فتسجد سجدتين، ثم تقوم فتصنع مثل ما صنعت في الاولى.

قال قلت: وان قرء سورة واحدة في الخمس ركعات ففرقها بينها.

قال عليه السلام:

اجزأه ام القرآن في اول مرة ، وان قرء خمس سور فمع كل سورة ام الكتاب والقنوت في الركعة الثانية قبل الركوع الخبر الى غير ذلك من الاخبار الدالة على الكيفيتين.

ثم انك بعد ما عرفت من ان هذه الصلوة ركعتان و ان اطلاق عشر ركعات عليها في الاخبار انما هو بلحاظ اشتمالها على عشر ركوعات وماقبلها من القراءة و ان المراد من الركعة فيها ليست هي الركعة المصطلحة، ظهر لك انه لو شك في عدد ركوعات هذه الصلوة، يكون المرجع فيه الى الاصل اعني استصحاب العدم.

ص: 243

1- الرھط، القوم والقبيلة ومنه قوله تعالى: لولا رھطك لرجمناك، والمراد به ههنا الذين رووه المجلى والفضيل ووزارة وپريد بن معوية.

القاضى بلزوم الاتيان بماشك فى اتيانه منها، لا الى ماهو الوظيفة فى الشك فى عدد الركعات بالمعنى المصطلح و اما لوشك فى ركعتي هذه الصلوة، فهل يعمه ادلة الشك فى عدد الثنائية كي يحكم ببطلانها بالشك فى ركعتيها ام لا وجهان من عوى انصراف تلك الادلة عن مثل هذه الصلوة، و من المنع عنها بعد ما علل البطلان فى بعض تلك الادلة بانها ثنائية، فانه لولم يكن الشك فى كل ثنائية موجبا للبطلان. لم يصح تعليله بهذه العلة كما لا يخفى.

بقى هنا امران لا بد من التعرض لهما:

الاول - انك قد عرفت ان جواز انيان هذه الصلوة بالكيفيتين اللتين ذكرناهما مستفاد من النصوص، و اما انيانها بغيرهما من الكيفيات، كاتيان الركعة الأولى المشتملة على خمس ركوعات على الكيفية الاولى والركعة الثانية على الكيفية الثانية، او الاتيان بقراءة سورة كاملة فى بعض القيامات والاكتفاء فى غيره منها بتوزيعها عليها وغير ذلك من الكيفيات، فلا بد فى الحكم بجواز الاكتفاء بها، من النظر الى النصوص وانها هل يكون لها اطلاق كي يتمسك به فيما لوشك فى اعتبار شئ فى صحتها ام لا. فنقول: ان المستفاد من بعض النصوص كصحيح رهط المتقدم، هو جواز الاكتفاء بسورة واحدة فى خمس ركعات على نحو التوزيع، كما ان مقتضى اطلاقه جواز التفكيك بين الركعة الأولى وبين الثانية، بالاكتفاء بتوزيع سورة على الخمس فى احديهما وقراءة سورة كاملة فى كل من الخمس، والمستفاد من قول ابى جعفر عليه السلام فى صحيحة زرارة و محمد بن مسلم المتقدمة ان قرأت سورة فى كل ركعة فاقراء فاتحة الكتاب، و ان نقصت من السورة شيئا فاقراء من حيث نقصت ولا تقراء فاتحة الكتاب، و من قول الرضا عليه السلام فيما هو المنقول عن جامع البزنطى عنه عليه السلام: اذ اختتمت سورة و بدأت باخرى فاقراء بفاتحة الكتاب، و ان قرأت سورة فى ركعتين او ثلث ركعات فلاتقراء بفاتحة الكتاب حتى تختم السورة، هو جواز التفكيك بين القيامات، بان يقرأ فى بعضها سورة كاملة و يوزعها فى بعضها الاخر، و اما جواز الاكتفاء باى بعض من السورة ولو من وسطها او اخرها، وكذا

جواز العدول من سورة الى اخرى قبل اتمامها بان يقرء في بعض القيامات بعض سورة وفي بعضها اللاحق به بعض سورة اخرى فلا يستفاد ان من الروايتين، بل المستفاد من قوله في الاولى منهما وان نقصت من السورة شيئا فاقراء من حيث نقصت، هو عدم جواز العدول من سورة قرء بعضها في قيام الى سورة اخرى في قيام اخر، بل يجب عليه قراءة ما نقصه منها في القيام الأول في القيام الثاني، وكيف كان فهل المرجح فيما اذا شك في صحة اتيان هذه الصلوة ببعض من الكفيات، ولم يكن هناك اطلاق يتمسك به لصحته، الى اصالة البرائة او الاشتغال، قديقال بالاول بدعوى ان المقام من جزئيات دوران المكلف به بين الاقل والاكثر الارتباطيين الذي يكون المرجح فيه البرائة على ما حقق في محله، اذ لا فرق في جريان البرائة فيما شك في اعتبار شئ في المكلف به شطرا او شرطا، بين كونه مامورا به بالامر التعيني او كونه طرفا للتخير في الواجب المنخير، وفيه ما حققناه في محله من ان البرائة عن التعيين، فيما دار امر المكلف به بين التعيين والتخير، انما هي فيما اذا دار التكليف بين تعلقه بالمطلق كي يكون المكلف مخيرا بين افراده، وبين تعلقه بالمقيد كي يتعين عليه الفرد المقيد، اذ تعلقه بالمطلق واصل الطبيعة حينئذ معلوم، والخصوصية الزائدة عليها غير معلومة منفية بقوله عليه السلام: رفع عن امتي ما لا يعلمون، دون ما اذا كان تعلق التكليف بفرد خاص معلوما، وشك في ان تعلق به، هل هو على نحو التعيين كيلا يسقط التكليف الا باتيان خصوصه، او على نحو التخير كي يسقط باتيان غيره من الافراد فانه لا مجال حينئذ الا لاصالة الاشتغال لا البرائة، از مقتضى جعل المولى خصوص فرد مورد اللتكليف، هو اشتغال الذمة به يقينا ولزوم الخروج عن عهده كك، و ما نحن فيه من هذا القبيل، لما عرفت من ان تعلق التكليف بهذه الصلوة على بعض الكفيات معلوم قد دلت عليه السنة المستفيضة، وتعلقه بها بغيره من الكفيات غير معلوم، والاصل يقتضى التعيين في المعلوم، وعدم سقوط التكليف به باتيان الصلوة بغيره من الكفيات، اللهم الا ان يمنع عن انعقاد

ظهور للنصوص في الامر التعيينى بالنسبة الى كيفية من الكيفيات، بعد اشتمالها جميعا على ذكر بعض المستحبات، المانع عن ظهورها في اصل وجوب ما ذكر فيها الكيفيات او شملته باطلاقها، فضلا عن ظهورها في وجوبه تعيينا، اذ حينئذ كلما شككنا في اعتبار شئ في كيفية هذه الصلوة، فهو من جزئيات الشك بين الاقل الاكثر الارتباطيين الذى يكون المرجح فيه هى البرائة على ما حقق في محله، نعم

انعقاد ظهور النصوص في كمية هذه الصلوة وعدد ركوعاتها، من جهة كونها في مقام بيان حقيقتها غير قابل للابكار، فلا يجوز الاكتفاء بالاقل من عشر ركوعات التي دلت النصوص على اعتبارها في حقيقة هذه الصلوة، ولا يعارضها ماورد من بعض الاخبار الدالة على جواز الاكتفاء بالاقل من عشرة، كالمروى عن ابي البخترى عن ابي عبد الله عليه السلام، انه عليه السلام قال :

ان عليا عليه السلام صلى في كسوف الشمس ركعتين في اربع سجادات و اربع ركعات، والمروى عن يونس بن يعقوب عنه عليه السلام ايضا انه عليه السلام قال :

انكسف القمر فخرج ابي وخرجت معه الى المسجد الحرام، فصلى ثمان ركعات كما يصلى ركعة وسجدين، وذلك لانهما بعد موافقتهما لمذهب العامة على ما نقل، واعراض الاصحاب عنهما، ساقطان عن الاعتبار، فضلا عن الصلاحية للمعارضة مع النصوص الصحيحة المستفيضة الدالة على اعتبار عشر ركوعات.

الامر الثاني - هل ترك الحمد في القيامات التي يقتصر فيها بقراءة بعض السورة، رخصة كيلا يضر قرائته بصحة الصلوة، او عزيمة كى يكون قرائته موجبة لبطلانها؟ ذهب الاكثر الى الثانى تمسكا بظهور جملة من الاخبار المشتملة على النهى عن قرائته فيه، واستشكل الاستاد عليهم، بان المنع عن قراءة الحمد، انكان لاجل استفادة ما نعيته عن صحة الصلوة من النهى عن قرائتها من الاخبار، ففيه ان استفادة ذلك من النواهي الواردة فى المقام ممنوعة لورودها في مقابل الأمر بها مع اكمال السورة فى القيام السابق فلا يستفاد منها الا نفى وجوبه فيما اذا اقتصر في القيام

السابق على بعض السورة وان كان المنع عنها لاجل عدم الدليل على جزئيته فلا يكون قرائته بقصد انه جزء مشروع، فهو مسلم لكن لا يقتضى ذلك المنع عن قرائته بقصد القرآنية او مطلق الرجحان كما هو واضح، هذا تمام الكلام في كيفية هذه الصلوة.

و اما الكلام في وقتها، فلا خلاف في ان وقتها في الكسوف من ابتدائه، ويدل عليه مضافا الى ما عن المنتهى وغيره من دعوى اجماع المسلمين عليه جملة من الاخبار منها صحيحة جميل المروية عن ابي عبد الله عليه السلام قال : وقت صلوة الكسوف في الساعة التي تنكسف.

ومنها مرسله المقتنعة روى عن الصادقين عليهما السلام :

ان الله اذا اراد تخويف عباده و تجديد الزجر لخلق كسف الشمس و خسف القمر، فاذا ايتم ذلك فافزعوا الى الله بالصلوة.

ومنها مرسله النهاية :

فاذا انكسف احدهما فبادروا الى مساجدكم، الى غير ذلك من الاخبار الدالة على ذلك، و انما الخلاف في آخر وقتها، فان المشهور بين المتقدمين من الاصحاب على ما في الحدائق هو الاخذ في الانجلاء اى الشروع فيه، والمختار عند جماعة كالمحقق في بع والعلامة في المنتهى والشهيد والسيد في المدارك وغيرهم، هو انه يستمر الى تمام الانجلاء، وهذا هو الاقوى اذ يدل عليه مضافا الى كونه مقتضى الاصل اعنى الاستصحاب، موثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال :

ان صليت الكسوف الى ان يذهب الكسوف عن الشمس والقمر و تطول في صلوتك فان ذلك افضل، وان احببت ان تصلى فتفرغ عن صلوتك قبل ان يذهب الكسوف فهو جائز الخبر، فان مقتضى جعله عليه السلام ذهاب الكسوف الذى هو عبارة عن الانجلاء التام غاية لاتبان الصلوة، هو كون ما قبله وقتا للصلوة، وصحيحة رهط عن احدهما عليهما السلام قال :

ص: 247

صلى رسول الله صلى الله عليه وآله، والناس خلفه في كسوف الشمس، ففرغ حين فرغ وقد انجلا كسوفها، فان اطالته صلى الله عليه وآله الصلوة الى الانجلاء، كاشفة عن استمرار الوقت و امتداده الى انتهاء الانجلاء، اذ احسن لاطالة الصلوة الا فى وقتها، وصحيحة معوية بن عمار قال :

قال ابو عبدالله عليه السلام : صلوة الكسوف اذا فرغت قبل ان ينجلي فاعد ، فان الامر باعادة الصلوة التى هى عبارة عن اتيانها ثانيا في الوقت قبل ان ينجلي الكسوف الظاهر فى تمام الانجلاء، يدل على بقاء وقتها الى الابخلاء التام، ويؤيد ذلك النصوص الدالة على استحباب اطالة هذه الصلوة وقراءة السور الطوال فيها، فانه لو تم الوقت بالشروع فى الانجلاء، لم يصح الامر باطالة الصلوة وقراءة السور الطوال فيها، اذ لا علم ولا ظن غالبا بالشروع فيه، كى يجوز الاطالة مع سعة الوقت ولا تجوز مع ضيقه، وتوهم انه يكفى في احراز سعته استحباب بقاءه، مدفوع بان الاستصحاب انما يجدى في جواز التطويل ولا يناسب استحبابه، وحمل النصوص المزبورة على ما اذا علم بوقت الاخذ فى الانجلاء او ظن به بالظن المعتبر، موجب لحملها على الفرد النادر، لما عرفت من انه لا يحصل العلم بذلك ولا الظن به غالبا، الا للاوحدى من الناس كالعالم بالقواعد النجومية.

و استدلل للقول الأول، بما في صحيحة حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام، من قوله عليه السلام : اذا انجلى منه شيء فقد انجلى ، بدعوى ان المنساق من تنزيله عليه السلام انجلاء البعض منزلة انجلاء الكل، ارادته من حيث الاثر، ولا اثر لانجلاء الكل شرعا سوى كونه غاية لوقت الصلوة، وأورد عليه الاستاد دام ايام افاداته، بان ارادة هذا المعنى من قوله عليه السلام : اذا انجلى الخ، مع عدم ارتباطه بما في صدر الصحيحة من قول حماد ذكرنا له عليه السلام انكساف القمر وما يلقى الناس من شدته، بعيدة في الغاية، بل الظاهر المتبادر منه ارادة بيان، ان الخوف والشدة والرعب الحاصل فى قلوب الناس من الانخساف، كما يزول بانجلاء الكل يزول بانجلاء البعض ايضا

فهما متساويان في هذا الأثر الطبيعي، وعليه فلا دلالة للصحيحة على ارادة بيان آخر وقت الصلوة وانه الشروع فى الانجلاء، كي تكون دليلا على هذا القول، فتيبين مما ذكرنا ان ما اشتهر بين المتأخرين من امتداد وقت الصلوة الى تمام الانجلاء، هو الظاهر المستفاد من الاخبار.

وكيف كان فهل الوقت الثابت لهذه الصلوة وقت لمجموعها، كيلا- تجب اداء ولا- قضاء، فيما اذا لم يتسع لها ولو مقتصرًا فيها على اقل الواجب، اما اداء فلا امتناع التكليف بفعل في وقت لا يسع لادائه، واما قضاء فلان القضاء تابع للفوت المتوقف صدقه على وجود المقتضى للعمل وهو المصلحة التامة الموجبة لمطلوبه للشارع وامره به، و ان لم يبلغ الى مرتبة التنجز لمكان غفلة المكلف او نومه، وقد عرفت امتناع الأمر والتكليف بعمل في وقت لا يسع لاتيانه، من غير فرق في ذلك بين كون الوقت بمقدار ركعة او اقل منه، وذلك لانصراف ما دل على من ادرك الى الفرائض اليومية، سلمنا عدم انصرافه الى خصوصها، لكن نقول ان مورده ما اذا كان الوقت متسعًا للعمل ذاتا، وانما لم يدرك المكلف عصيا او نسيًا الاركعة من الصلوة فيه، فلا يكون شاملا لمثل ما نحن فيه الذي لا يكون الوقت متسعًا ذاتا الا لاتيان ركعة من الصلوة فيه.

او هو وقت المتلبس بهذه الصلوة، كي تجب حين حصول الانكساف ولولم يسع الوقت لاداء ركعة منها: فيه قولان ناشتان من اختلاف الاخبار، فما يدل على الاول هو الاخبار الدالة على ان وقت هذه الصلوة هو مدة الانكساف، كرواية عمار عن الصادق عليه السلام:

ان صليت الكسوف الى ان يذهب الكسوف عن الشمس والقمر و تطول في صلوتك فان ذلك افضل، فان جعل ذهاب الكسوف الذي هو عبارة عن الانجلاء التام غاية، يدل على ان ما قبله وقت للصلوة، و مقتضى كون وقتها ما قبل الانجلاء وجوب وقوع مجموعها فيما قبله

وصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم المتقدمة قالا :

قلنا لا يبجعفر عليه السلام:

أرأيت هذه الرياح والظلم التي تكون هل يصلى لها؟

فقال عليه السلام:

كل الاخاويف السماء من ظلمة اوريح او فزع فصل له صلوة الكسوف حتى يسكن، بناء على كون حتى يسكن غاية لصل، كي يدل على تحديد مدة مشروعية هذه الصلوة كما هو الظاهر، لا كونه من الفوائد المترتبة عليها كما في قولنا: اسلم حتى تدخل الجنة، لبعده غاية البعد بعد ما هو المعلوم من عدم كون سكون الريح وزوال الكسوف من الثمرات المترتبة على الصلوة .

وما يدل على الثاني وهو كون الوقت وقتا للتلبس بالصلوة والشروع فيها، هو صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن ابيجعفر عليهما السلام ، انه قال :

وان فرغت قبل ان ينجلي فاقعد وادع الله حتى ينجلي، و آن انجلي قبل ان تفرغ من صلوتك فاتم ما بقي، فان اطلاقها يدل على جواز الشروع في الصلوة قبل الانجلاء وتمامها بعده، ولو كان ما وقع منها قبله اقل من ركعة، ويمكن الخدشه في دلالتها على ذلك، بما افاده الاستاد دامت افاداته من المنع عن كونها بصدد ذلك، وانما هي في مقام بيان انه لو تطول في الصلوة بزعم بقاء الوقت وانفق الانجلاء في اثنائها، لا يجب عليه رفع اليد عنها واستيفاف صلوة اخرى قضاء، بل له اتمامها والاكتفاء بها، لان العمل الماتى ببعضها في الوقت وبععضها في خارجه، ليس ادون من العمل الماتى بها بتمامه في خارجه قضاء، ويؤيد ذلك مافى جملة من الاخبار من اطلاق القضاء على الصلوة الماتى بها بعد الانجلاء، فانه لوكان ثبوت التوقيت بالنسبة الى الشروع فى لصلوة، لم يكن اتيانها بعد الانجلاء قضاء، فاطلاق القضاء عليها يكشف عن ان وقت هذه الصلوة بتمامها قبل الانجلاء، لا ان وقت الشروع فيها، قبله، ثم انه يتفرغ على ما اختاره الاستاد ، مضافا الى ما ذكرناه من عدم وجوب هذه

ص: 250

الصلوة اداء ولا قضاء، عند ضيق وقت الانكساف عن اتيان تمام الصلوة وان كان قادرا على انيان ركعة منها امران اخران ايضا احدهما انه لو كان الكسوف جزئيا و كان وقته متسعا، ولكن لم يعلم به المكلف الى ان بقى منه مقدار لايسع لاتيان تمام الصلوة فيه، لم يجب عليه اتيانها لاداء في ذلك المقدار الباقي من الوقت ولا قضاء في خارجه، اما اداء فلعدم تمكنه من اتيانها تماما في ذلك الوقت، مع قصوره وعدم اتساعه لاتيانها تماما فيه ، وكون الامر به امرا بغير المقدور ، و اتيان بعضها فيه واتمامها في خارجه وان كان مقدورا له، لكن لا دليل على وجوب اتيانها كك عليه، بعد ثبوت التوقيت بالنسبة الى مجموع الصلوة، وانصراف دليل من ادرك عن مثل هذه الصلوة، واما قضاء فلما مر من كونه متفرعا على وجود المقتضى والمطلوبية من قبل الشارع لها في الوقت، كي يصدق على عدم اتيانها فيه الفوت ويعمها قوله عليه السلام : اقض مات، والمفروض انه لا مطلوبية من قبل الشارع لهذه الصلوة في الوقت الذي لا يسع لاتيانها فيه، فلا فوت لها فلا قضاء لها هذا وتدبر (1) وثانيهما انه لو كان وقت الكسوف الجزئي متسعا و كان المكلف مطلعاً على وقوعه، لكنه لم يصل عمدا او نسيانا الى ان بقى من الوقت مقدار لايسع لاتيان الصلوة بتمامها فيه، وهذه الصورة وان كانت شريكة مع الصورة السابقة ، في عدم وجوب المبادرة فيها الى اتيان الصلوة

ص: 251

1- اشارة الى ان الصلوة في ذلك المقدار الباقي من وقت الكسوف وان لم تكن مأمورا بها ومطلوبة للشارع ، لضيق الوقت عن اتيانها فيه ، لكنها كانت مطلوبة من قبل الشارع ومأمور بها من اول وقوع الكسوف ، وان لم يكن الأمر بها منجزا على المكلف لمكان عدم اطلاعه على وقوع الكسوف ، ولم يدل دليل على اختصاص وجوب هذه الصلوة بالعالم بحدوث الكسوف ، كيلا تكون الصلوة واجبة على من لم يطلع على حدوثه، و توهم ان الدليل عليه ما سيجيء من اختصاص قضاء هذه الصلوة فيما كان الكسوف جزئيا بالعالم به ، الكاشف عن عدم كون الجاهل بالكسوف مكلفا بها في الوقت والا للزم قضائها عليه في خارجه، مدفوع بان مادل عليه النصوص الانية انما هو عدم القضاء على الجاهل بالكسوف الجزئي الذي لم يطلع عليه الا بعد الانجلاء الظاهر في الانجلاء التام ، ومن المعلوم المفروض ان الجاهل بالكسوف فيما نحن فيه ليس كك لفرض انه اطلع على الكسوف في اثنا هذا

عليه ولو كان قادرا على اتيان ركعة منها في الباقي من الوقت، لكن لما كان الامر باتيان الصلوة في الوقت منجزا عليه ، فيصد على تركها في الوقت انها فاتت ، فيعمها قوله عليه السلام : اقض ما فات، فاذا وجب عليه قضائها ، جاز له المبادرة في ذلك المقدار الباقي من الوقت الى اتيانها، لما امر من ان الصلوة المانى ببعضها في الوقت وبعضها في خارجه ، ليست باقل من الصلوة الماتى بكلها وجميعها في خارجه، هذا كله فيما اذا كان الكسوف جزئيا.

و اما اذا كان كليا فحكمه حكم هذه الصورة مطلقا ولولم يكن المكلف مطالعا على وقوع الكسوف من اول الامر، و ذلك لما سيحيى انشاء الله تعالى من وجوب القضاء عند احتراق القرص كله سواء علم به ام لا، ثم ان ما ذكرنا من عدم وجوب الصلوة اداء ولا قضاء، فيما ضاق وقت الكسوف عن انيان تمام الصلوة فيه، او كان وقته متسعا ولكن ما علم المكلف بالكسوف الى ان بقى من وقته مقدار لايسع لاتيان تمامها فيه هو مقتضى الاصل ايضا، فلو فرضنا عدم وفاء الادلة المتقدمة باثبات التحديد لوقت الصلوة على النهج الذي ذكرنا، كفانا الاصل في الحكم بعدم وجوب الصلوة لا اداء ولا قضاء في الصورتين، اذ ليس في الادلة الواردة في الباب، ما يدل ولو بالاطلاق على وجوب الصلوة وقت الكسوف مطلقا ولولم يتسع لاتيان تمامها فيه، كي يكون واردا او حاكما عليها الاصل .

ان قلت ان اصل البرائة انما يجرى فيما اذا لم يكن دليل او اصل حاكم عليه، وفي المقام وان لم يكن الدليل الحاكم عليه موجودا، ولكن الاصل الحاكم عليه وهو الاستصحاب القاضى ببقاء الوجوب موجود و توهم ان القدر المتيقن من الادلة هو وجوب الصلوة بتمامها في زمان الانكساف، فاثبات وجوبها في غير زمانه بالاستصحاب يكون من اجراء الحكم الى غير الموضوع المتيقن، وبعبارة اخرى هذا الاستصحاب فاقد لما يعتبر فيه من اتحاد الموضوع مدفوع بما حقق في محله من ان المناط في اتحاد الموضوع في باب الاستصحاب هو الاتحاد بنظر العرف،

والموضوع للوجوب في المقام هو عرفاً ذات الصلوة، لا الصلوة المقيدة بكونها في زمان الانكشاف، كي يكون استصحاب وجوبها في غير ذلك الزمان من اجراء الحكم

الى غير موضوعه.

قلنا ماحقق في محله من كفاية اتحاد الموضوع عرفاً في القضية المتيقنة والمشكوكة في جريان الاستصحاب، انما هو فيما اذا سرى الحكم المتعلق بعنوان كلى الى مصداقه الخارجي، كما اذا قال الشارع الماء المتغير احد اوصافه بملاقاته النجاسة نجس، ولاقى ماء خارجي نجاسة و تغير بعض اوصافه بملاقاته لها ثم زال التغير عنه وشك في ارتفاع نجاسته، فانه استصحاب نجاسته، لان الماء المتغير بملاقاة النجاسة في الخارج اذا زال تغيره، لا يعد موضوعاً اخر عند العرف، بل يقولون هذا الماء كان نجساً في زمان تغيره يقينا ونشك الان في زوال نجاسته، فيلزم علينا الحكم بنجاسته لقوله عليه السلام: لا تنقض اليقين بالشك، وهذا بخلاف ما اذا كان الحكم متعلقاً بعنوان ومفهوم كلي مقيّد بقيد، كما اذا قال الشارع العصير العنبي المغلى نجس، فانه لا يصح لنا ان نجرى هذا الحكم الى العصير الغير المغلى بالاستصحاب، لانهما عنوانان ومفهومان متغايران بنظر العرف ايضاً، وما نحن فيه من هذا القبيل، و توهم ان قياس ما نحن فيه على المثال مع الفارق، لان تعلق النجاسة بالعصير المغلى كان متيقناً معلوماً، وتعلق الوجوب بالصلوة الواقعة بتمامها في زمان الانكشاف غير معلوم حسب الفرض مدفوع بانه يكفي في عدم جريان الاستصحاب مجرد احتمال تعلق الوجوب بها بهذه الكيفية، اذ مع هذا الاحتمال لا قطع باجراء الحكم السابق الى ما كان موضوعاً له، ويعتبر في جريان الاستصحاب احراز الموضوع على نحو القطع، و توهم انه لولم يكن الاستصحاب جارياً في المقام، فبم حكمتهم بجواز المبادرة الى الصلوة فيما اذا اطلع على الكسوف الجزئي ولم يصل عصياناً او نسياناً الى ان ضاق وقت الانكشاف عن اتيان تمام الصلوة فيه، مدفوع بان الحكم بجواز

ص: 253

المبادرة الى الصلوة فى الصورة المزبورة، ليس لاجل استصحاب وجوبها، بل لاجل مامر من ان قضاء الصلوة لما كان واجبا عليه فهذه الصورة فيجوز له المبادرة اليها وان كان يقع بعضها بعد الانجلاء، بل يمكن القول بوجوب المبادرة الى الصلوة فى الصورة المزبورة و امثالها بمقتضى قاعدة الاشتغال، بيان ذلك هو انه لاشبهة فى ان التكليف بهذه الصلوة قد يتنجز عند الاطلاع على الكسوف، فان لم يصل عصيانا الى ان زال الوقت بالانجلاء التام يكون مستحقا للعقوبة قطعاً، وان بقى من الوقت ولو بمقدار ركعة او اقل منه واتى بالصلوة فهذا الحال، لا قطع باستحقاقه للعقوبة، ان كما يحتمل كون الواجب هى الصلوة المقيدة بوقوع تمامها فى وقت الكسوف، كك يحتمل كونه هى المقيدة بالشروع فيها فى وقته، فإتيان الصلوة فهذه الحال لازم. عقلاً، لا مكان ان لا يكون مع اتيانها مستحقاً للعقوبة، ولكن هذا انما يتم فيما اذا كان تركه للصلوة الى ان ضاق الوقت مستندا الى العصيان، لا النسيان او عدم الاطلاع على الكسوف الى ان ضاق الوقت، لان فى هاتين الصورتين لا يكون مستحقاً للعقوبة قطعاً فيما اذا اتى بالصلوة فهذا الحال، لانه لو كان الواجب هى الصلوة المقيدة بوقوع تمامها فى وقت الكسوف، فهى لعدم تنجزها على الناسى وغير المطلع على الكسوف، لا يكون تركها موجبا لاستحقاق العقوبة قطعاً، وان كان الواجب هى الصلوة المقيدة بالشروع فيها فقدانى بها، بل فيما كان ترك الصلوة مستندا الى عدم الاطلاع على اصل الكسوف، لا يستحق العقوبة على عدم اتيان الصلوة فهذا الحال ايضا، لان علمه الاجمالي بوجوب احدى الصلوتين، انما حصل بعد خروج احد طرفى المعلوم بالاجمال عن محل الابتلاء. هذه خلاصة ما استفدناه من الاستاد فى بيان امكان القول بوجوب المبادرة الى اتيان الصلوة فهذا الحال مطلقاً، او فى خصوص ما اذا كان تركها الى ان ضاق الوقت مستندا الى العصيان، بمقتضى الاشتغال العقلى وحكم العقل بلزوم المبادرة الى اتيانها، لا مكان ان لا يكون بسبب اتيانها مستحقاً للعقوبة، ولكن ما افاده من ان هذا الوجه انما يتم فيما لم يصل عصيانا الى

ان ضاق الوقت، لا يخلو عن النظر، وذلك لان مع احتمال التارك للصلوة عصياناكون الواجب عليه هي الصلوة المقيدة بوقوع تمامها في وقت الكسوف التي لولم يأت بها الى ان يضيق الوقت يرتفع التكليف بها، يكون تركه للصلوة كاشفا عن عدم كونه قاصدا لامثال التكليف المعلوم بالاجمال، الاعلى تقدير لاعلى كل تقدير كل تقدير، وقد حقق في محله ان الامثال على تقدير لا يجدى في حصول القرب المعترف في صحة العبادة، فيكون تاركا لاحد طرفي المعلوم بالاجمال واتي بطرفه الاخر، فاقتدا لما يعتبر في صحته من صلاحيته لحصول القرب به، ومعه يقطع باستحقاقه العقوبة ولو مع اتيانه بالصلوة في هذا الحال ايضا، وحينئذ فلامجال لحكم العقل بالمبادرة الى اتيانها كما لا يخفى، نعم يحكم العقل بلزوم المبادرة الى اتيان الصلوة في هذا الحال، فيما اذا كان تركها مستندا الى النسيان، لا لاجل امكان ان لا يكون مع اتيانها مستحقا للعقوبة، بل لاجل انه بعد ما اطلع على الكسوف، علم اجمالا بوجوب صلوة عليه مرددة بين كونها هي المقيدة بوقوع تمامها في حال الكسوف وكونها المقيدة بالشروع فيها في حاله، فاذا نسى اتيان تمامها في حال الكسوف الى ان ضاق الوقت، وجب عليه بحكم العقل اتيانها في هذا الحال، للعلم بانه لو كانت الصلوة الواجبة المعلوم بالاجمال، واقعا هي الصلوة المقيدة بالشروع فيها في حال الكسوف يستحق العقوبة على تركها في هذا الحال لتجزها عليه بعمله الاجمالي السابق .

نعم يمكن ان يقال بجريان استصحاب وجوب الصلوة، في مثل مانحن فيه الذي يكون وقت الكسوف فيه متسعا و لكن لم يصل عصيانا او نسيانا الى ان ضاق الوقت او خرج، بيان ذلك هو انه اذا تعلق التكليف بعمل مقيد، يكون لامحة متعلقا بالطبيعة المهملة المتحققة في ضمنه، لان المقيد ليس الا الطبيعة مع قيدزائد عليها، و من المعلوم ان وجوب المجموع المركب من اجزاء عين وجوب تلك الاجزاء، ولذا قلنا في مبحث البرائة اذ اشك في اعتبار قيد في المكلف به، ان تعلق التكليف بالطبيعة المهملة معلوم و اعتبار ذاك القيد مشكوك مرفوع بالبرائة، وفي المقام

تقول تعلق التكليف بهذه الصلوة سابقا اعنى قبل ضيق الوقت او خروجه معلوم، ونشك في ارتفاعه من جهة احتمال تقيدها بالوقوع بتمامها في وقت الانكساف، او بقاءه من جهة احتمال عدم تقيدها بذلك، ومقتضى الاستصحاب هو للحكم ببقائه، وتوهم ان مرجع الاستصحاب في الاحكام الى جعل حكم مماثل للحكم الاول و من المعلوم ان الحكم المجعول بالاستصحاب للطبيعة المهملة ليس مماثلا للحكم المجعول للطبيعة المقيدة، هذا مضافا الى ان المهملة غير قابلة لجعل للحكم لها، مدفوع اولا بمنع كون الحكم المجعول للطبيعة المهملة غير مماثل للحكم المجعول المقيدة، لان المراد من عدم المماثلة، ان كان عدمها سنخا فهو واضح الفساد بعد كون المجعول لكليهما هو الوجوب المطلق التعيينى، وان كان المراد منه عدم المماثلة من حيث المتعلق، ففيه ما مر من ان المماثلة من هذه الحيثية ملقاة في باب الاستصحاب بعد كون الوحدة الموضوع المعبرة في الاستصحاب هي الوحدة بنظر العرف، والعرف ترى الموضوع للوجوب ذات الصلوة، وخصوصية كونها في وقت كذا من الاحوال المتبدلة عليها، وثانيا بمنع كون مرجع الاستصحاب في الحكم الى جعل حكم مماثل للحكم الاول، اذا المستفاد من قوله عليه السلام تنقض اليقين بالشك، ليس الا الجرى العملى على طبق الحالة السابقة المتيقنة، ومن المعلوم انه لوصلى هذه الصلوة على كيفيتها الواردة التي سبق ذكرها بعد زوال الانكساف، لكان اتيانه لها جريا عمليا على طبق الحالة السابقة، والمهملة و ان لم تكن قابلة لتعلق الطلب والتكليف بها، الا انها قابلة للحكم بالجرى على طبق حالتها السابقة في مقام العمل، ومما ذكرنا ظهر ان مقتضى الاستصحاب في سائر الايات غير الكسوف هو وجوب القضاء الا ان يقوم دليل على عدم وجوبه، واما الكسوف فلا نحتاج في اثبات وجوبه فيه الى الاستصحاب، بل لا مجال له فيه بعد ما دل الدليل على عدم وجوبه فيه اذا لم يحترق القرص كله، و وجوبه فيه فيما اذا احترق كله كما سيجئ انشاء الله تعالى التعرض له، وتوضيح كون مقتضى الاستصحاب وجوب القضاء في سائر الايات، مع كون القضاء بامر جديد

والاصل عدمه، هو انك قد عرفت ان التكليف المتعلق بالمقيد متعلق بالطبيعة المهملة المتحققة في ضمنه، فنقول اذا تعلق التكليف بعمل في وقت خاص ولم يات به المكلف في وقته، واحتمل تعلق تكليف اخر به في خارج ذلك الوقت، ينشأ من ذلك الاحتمال الشك في بقاء التكليف الذى كان متعلقا بالطبيعة المهملة تبعا لتعلقه بالمقيد، وذلك لانه وان كان الموضوع في التكليف الثانى المحتمل غير الموضوع في التكليف الأول المتيقن، لكونه فاقد القيد التوقيت الماخوذ في موضوع التكليف الأول، لكن لو تعلق تكليف اخر بتلك الطبيعة بعد الوقت يصدق عرفا ان التكليف بها باق، وهذا نظير ما قلناه في مبحث استصحاب الكلى، من انه لو كان شخص فيدار و خرج عنها و مقارنا لخروجه دخل شخص اخر فيها، يصدق بقاء الانسان فيها لان الطبيعة امر واحد و ان تعدد افرادها، فاذا شك في دخول شخص اخر في تلك الدار بعد عند خروج الأول عنها يشك في بقاء الانسان فيها فيستصحب بقائه، و توهم انه كما ان استصحاب وجود طبيعة الانسان في المثال محكوم باصالة عدم دخول شخص اخر في الدار، لكون الشك في بقائها فيها مسببا عن الشك في دخول شخص اخر كذلك في المقام يكون الشك في بقاء وجوب الصلوة بعد الوقت مسببا عن الشك في حدوث تكليف جديد بها بعده، و استصحاب عدم حدوث حاكم على استصحاب وجوبها السابق، لان الاصل الجارى في الشك السببي حاكم على الجارى في المسببي، مدفوع اولا بانه لا حكومة للاصل الجارى في الشك السببي على الجارى في المسببي في المقيس عليه فضلا عن المقيس بعد كون الترتب بين عدم الفرد وعدم الطبيعة عقليا لا شرعيا و ثانيا بان ما يكون مجرى للاستصحاب و يكون له حالة سابقة، هو عدم التكليف بالقضاء بالعدم المحمولى الازلي الثابت قبل وجود المكلف والتكليف، ومن المعلوم ان استصحابه لا يجدى في اثبات عدم وجوب قضاء هذه الصلوة بالعدم النعتى الا على القول بالاصل المثبت، و استصحاب عدم وجوبه بالعدم النعتى لا مجال له، اذ ليس له حالة سابقة كي يستصحب، اذ لم يكن هناك زمان يقن فيه بعدم وجوب

قضاء هذه الصلوة، كى يجرى فيه الاستصحاب ويكون حاكما على استصحاب بقاء وجوبها بعد خروج الوقت ، هذا كله فيما اذا ثبت التوقيت لغير صلوة الكسوف من صلوات الايات ايضا، و اما اذا قلنا بكونها من قبيل الاسباب لوجوب الصلوة، فمتى حصلت وجبت الصلوة سواء طال وقتها او قصر، كما صرح بذلك جملة من الاصحاب في الزلزلة، حيث قالوا بكونها سبباً لوجوب الصلوة، من غير ان تكون موقته بزمان الزلزلة، فلاريب في انه يكفى للحكم بلزوم الاتيان بالصلوة اداء على من لم يأت بها الى ان زال السبب، استصحاب وجوب الصلوة، بناء على كون الأمر باتيان المسبب عند تحقق السبب، ظاهرا في وجوب اتيانه فورا، اذ على هذا المبنى لابد في الحكم بوجوب اتيانه ثانيا من استصحاب الطبيعة المهملة، اذ بناء على عدم اقتضاء السبب الا الأمر بالعمل، لانه الذي صار السبب علة له لا العمل، والالزم وجوب الكفارة فورا فى موارد تحقق اسبابها، ولم يلتزم به احد، يكفى فيلزوم الاتيان بالصلوة عليه بعد زوال السبب نفس الأمر بها عند حدوث السبب، لانه حينئذ يكون وقتها مدة العمر، اذ ليس الامر مقتضيا للفور كى نحتاج في الحكم بلزوم اتيانها بعد زوال السبب الى استصحاب الطبيعة المهملة وتوهم انه لا مجال لاجراء الاستصحاب في المهملة، بناء على كون الأمر بالمسبب عقيب تحقق السبب ظاهرا فى لزوم اتيان المسبب فورا اذ معه يكون الامر باتيانه دالا على عدم التكليف باتيان المسبب ثانيا لولم يأت به فورا، فيكون حاكما على استصحاب المهملة التي يكون الشك في بقائها مسببا عن الشك في تعلق تكليف اخر بالمسبب ثانيا، مدفوع بان وقوع الامر بالمسبب عقيب حدوث السبب موجب لظهوره في لزوم الاتيان بالعمل فورا، فالفورية من لوازم تأثير الامر فى متعلقه في خصوص المقام الذى وقع الامر فيه بالعمل عقيب حدوث السبب و من المعلوم ان ما يكون من آثار الأمر، لا يمكن يكون قيد المتعلقه الا على وجه دائر فاذا لم تكن الفورية قيذا للواجب، فيكون من آثار الامر المتعلق به، فلو تعلق به امر فى الزمان الثانى، لزم الاتيان به فورا، بعد كون الفورية مقتضى تعلق الامر به، هذا فيما اذا علم بكون الايات من قبيل الاسباب و اما لو شك في ذلك و كان

غيرات للصلوة الى ان زال السبب، فيستصحب الحكم المتعلق بطبيعة الصلوة، لاحتمال كونها مقيدة بوقوع تمامها في الوقت او بشروعها فيه، ومعه يحتاج في الحكم بوجوبها فيهذا الحال الى الاستصحاب، هذا تمام الكلام فيما هو مقتضى الاصل في غير الكسوفين من الايات، واما الكسوفان فقد اغنانا عن البحث عما هو مقتضى الاصل فيهما، تعيين الاخبار مورد وجوب القضاء و مورد عدمه، فان الاخبار وان كانت بين ما يدل على وجوب القضاء فيهما مطلقا، وما يدل على عدم وجوبه كك، لكن مقتضى الجمع بينهما وبين ما دل منها على التفصيل، هو تقييد اطلاقهما به، والحكم بانه لو احترق القرص كله وجب عليه القضاء سواء اطلع على الكسوف ام لا، وان لم يحترق الا بعضه واطلع عليه ولم يصل فعليه القضاء، وان لم يطلع عليه الا بعد الانجلاء فليس عليه القضاء، فمما يدل على وجوب القضاء مطلقا ما حكى عن الفقه الرضوى من قوله عليه السلام :

واذا احترق القرص كله فاغتسل ، وان انكسف الشمس والقمر ولم تعلم به فعليك ان تصليها اذا علمت ، وان تركتها متعمدا احتى تصبح فاغتسل وصل وان لم يحترق القرص فاقضها ولا تغتسل .

ومما يدل على عدم وجوب القضاء مطلقا ما روى عن الحلبي من انه قال :

سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن صلوة الكسوف تقضى اذا فاتتنا ؟

قال عليه السلام:

ليس فيها قضاء، الخبر.

وما رواه البزنطي عنه عليه السلام ايضا قال :

سئلته عن صلوة الكسوف هل على من تركها قضاء ؟

قال عليه السلام:

اذا فاتتك فليس عليك قضاء .

وما روى عن علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال:

ص: 259

سئلته عن صلوة الكسوف هل على من تركها قضاء؟

قال عليه السّلام:

إذا فاتتك فليس عليك قضاء.

ومما يدل على التفصيل ما روى عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السّلام، قال:

إذا انكسف الشمس كلها و احترقت ولم تعلم و علمت بعد ذلك فعليك القضاء، وان لم يحترق كلها فليس عليك قضاء.

وما روى عن محمد بن مسلم والفضيل بن يسار في الصحيح انهما قالوا لا يجعفر عليه السّلام.

ايقضى صلوة الكسوف من اذا اصبح فعلم او اذا امسى فعلم؟

قال عليه السّلام :

إذا كان القرصان احترق كليهما قضيت، وان كان احترق بعضها فليس عليك قضاء.

وما روى عن حريز قال :

قال ابو عبد الله عليه السلام: اذا انكسف القمر ولم تعلم به حتى اصبحت ثم بلغك، فان كان احترق كله فعليك القضاء ، وان لم يكن احترق كله فلا قضاء عليك.

و اما الكلام فى احكام الايات ، فيقع فى طى مسائل :

الاولى - اذا حصل الكسوف او غيره من الايات فى وقت فريضة يومية حاضرة، فلا اشكال بل لاخلاف فى لزوم تقديم ما تضيق وقته منهما، و لزوم تقديم اليومية لو تضيق وقتها معا، لاهمية اليومية فى نظر الشارع، كما يدل عليها (عليه) ما فى الاخبار الانية من الامر بقطع صلوة الايات والاشتغال بالفريضة و انكان يفوت به صلوة الايات، و اما لو اتسع وقتها معا، فهل يجب تقديم اليومية كما حكى عن جماعة كالصدوقين والسيد وابنى حمزة والبراج، او يجب تقديم صلوة الكسوف كما

ص: 260

نسب الى بعض كابن عقيل والحلى او يكون مخيرا في الايتان بايتهما شاء، من دون استحباب تقديم صلوة الكسوف او العكس كما ذهب اليه المشهور، او مع استحبابه وجوه اقويها الاخير، وقبل التعرض للاستدلال على المختار لأبأس بالتنبيه على نكتة وهيان مراد القائلين بوجوب تقديم اليومية على صلوة الكسوف او العكس مع اتساع وقتها ، لابدان يكون هو الوجوب الشرطي، بمعنى ان صحة صلوة الكسوف مثلا- في وقت اليومية مشروطة باتيان اليومية، اولا نظير اشتراط صحة صلوة العصر باتيان الظهر اولا مع كون الوقت مشتركا بينهما، لا الوجوب التكليفي اذ لا يتصور وجوب تقديم اليومية على صلوة الكسوف او العكس تكليفا ، مع فرض كون كل منهما واجبا موسعا، يجوز للمكلف الايتان بالافعال المباحة في وقتها مالم يتضيق، فضلا عن الواجبة .

اذا عرفت هذا فنقول يدل على ما هو المختار من جواز الابتداء بايتهما شاء مع استحباب تقديم اليومية، مضافا الى كونه مقتضى القاعده كما اشرنا اليه انفا صحيحة محمد بن مسلم و بريد بن معوية، عن ابي جعفر و ابي عبد الله عليهما السلام، قالوا: اذا وقع الكسوف او بعض هذه الايات فصلها مالم تتخوف ان يذهب وقت الفريضة، فان تخوفت فابدأ بالفريضة واقطع ما كنت بدأت به من صلوة الكسوف، فاذا فرغت من الفريضة فارجع الى حيث كنت قطعت واحتسب بما ، مضى فان قولهما عليهما السلام فصلها مالم تتخوف ان يذهب وقت الفريضة، صريح فيما ذهب اليه المشهور من جواز البدئة بصلوة الكسوف مالم يتخوف ذهاب وقت الفريضة كما ان امرهما عليهما السلام بقطع الصلوة عند خوف فوت وقت الفريضة ، يدل باطلاقه على ما ذكرنا من اهمية الفريضة اليومية عند الشارع من صلوة الآيات، الا ان يقال ان دلالة ذلك على اهمية اليومية، انما هي اذا كان مورد امرهما عليهما السلام بقطع صلوة الآيات ما اذا ضاق وقت كلتا الصلوتين وهذا ممنوع جدا وذلك لظهور قولهما عليهما السلام اذا وقع الكسوف ... الخ في كونهما عليهما السلام بصدد بيان حكم حدوث هذه الايات فى اثناء الاشتغال باليومية، ومن المعلوم في هذا الفرض بقاء الوقت غالبا لصلوة الايات

بعد الفراغ عن الفريضة التي كان مشغولا بها، فلا تكون الصحيحة متعرضة لما اذا ضاق وقت كلتا الصلوتين، كي يكون امرهما بالبداة بالفريضة وقطع صلوة الايات، من باب تقديم ما هو الاهم من المتزاحمين، فاذا كانت متعرضة لحال حدوث هذه الايات، ولم يكن الامر فيها بقطع صلوة الايات والبداة بالفريضة، لضيق وقتها معا و تقديم الفريضة لاهميتها، احتمال قوي يكون المراد من قولهما عليهما السلام فان تخوف، هو التخوف من فوت وقت الفضيلة للفريضة، لشيوع ارادته بهذا المعنى من اطلاقه في الاخبار، كما يؤيد ذلك صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام، قال :

قلت له: جعلت فداك، ربما ابتلينا بالكسوف بعد المغرب قبل العشاء الآخرة فان صلينا الكسوف خشينا ان تقوت الفريضة .

فقال عليه السلام :

اذا خشيت ذلك فاقطع صلوتك واقض فريضتك ثم عد فيها الخبر، فان حمل هذه الصحيحة على ارادة خشية فوت وقت الاجزاء، مع امتداد وقت الاجزاء للعشاء الى نصف الليل، بعيد في الغاية، فاذا كان المراد من تخوف فوت وقت الفريضة في الصحيحة الاولى، هو تخوف فوت وقتها الفضلى، فيكون امرهما فيها ذيلا بالبداة بالفريضة وقطع صلوة الايات، محمولا على الاستحباب، فاذا كان امرهما عليهما السلام ذيلا محمولا على الاستحباب، فيمنع عن ظهور امرهما عليهما السلام في صدر الصحيحة باتيان الصلوة الايات قبل الفريضة فيما لم يتخوف فوت وقتها في الوجوب، لاتحادهما في السياق المقتضى لحمل الوقت المتخوف ذهابه الواقع في الصدر ايضا على وقت الفضيلة، ولا يضر حمل الصحيحة على ارادة خوف فوت وقت الفضيلة، بالاستدلال بها لجواز الابتداء بصلوة الايات في وقت الاجزاء، ضرورة ان الابتداء بصلوة الايات اذا كان جائزا في وقت الفضيلة للفريضة، فيكون جائزا في وقت الاجزاء بطريق اولى هذا، وقد يستدل للقول بوجوب تقديم الفريضة اليومية، بامر عليه السلام في الصحيحة الثانية بقطع صلوة الايات والاتيان بالفريضة، بتقريب ان امره عليه السلام بقطع صلوة الكسوف،

ص: 262

ظاهر في وجوب قطعها لادراك الفريضة العشاء في اول وقتها، فاذا وجب قطع صلوة الكسوف لادراك العشاء في اول وقتها، لم يجز الدخول فيها في اول وقت العشاء بطريق اولى هذا، وفيه مالا يخفى من الفساد وذلك لدلالة الصحيحة مفهومها على جواز الاتيان بصلوة الكسوف مالم يخش فوت وقت الفريضة، فان كان المراد من وقت الفريضة وقت اجزائها، فتدل على جواز تقديم صلوة الايات في سعة وقت الفريضة، وان كان المراد منه وقت فضيلتها، فتدل على جواز تقديم صلوة الآيات عليها في سعة وقتها، لامتداد وقت فضيلتها الى ثلث الليل اور بعدها، كما مر تفصيله في البحث عن المواقيت، و معه يمكن البدئة بصلوة الايات ثم الاتيان بالعشاء في وقت فضيلتها، هذا مضافا الى ان قول المستدل ان امره عليه السلام بقطع صلوة الكسوف ظاهر في وجوب قطع صلوتها لادراك العشاء، ظاهر الفساد ايضا، اذ بعد فرض كون اتيان الفرائض اليومية في اول اوقاتها مستحبا، كيف يتصور ان يكون قطع صلوة واجبة واجب الادراك عمل مستحب، واما الاستدلال على وجوب تقديمها على صلوة الكسوف، بصحيفة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال :

سنلته عن صلوة الكسوف في وقت الفريضة.

فقال عليه السلام : ابدأ بالفريضة .

وبما في المحكى عن الفقه الرضوى من قوله عليه السلام: ولا تصلها في وقت الفريضة، ففيه اولا احتمال كون المراد من وقت الفريضة وقت فضيلتها، و معه لادلالة لهما على وجوب تقديم الفريضة، وثانيا انها معارضان بصحيفة محمد بن مسلم و بريد بن معوية المتقدمة الصريحة في جواز الاتيان بصلوة الايات مالم يتخوف ذهاب وقت الفريضة، و مقتضى الجمع بين النص والظاهر هو تقديم الصحيحة عليهما مضافا الى كونها اخص منهما الموجب لتقيدهما بها، فتبين مما ذكرنا كله ان مقتضى الجمع بين الاخبار الواردة في المسئلة، هو التخيير في الابتداء بايتهما شاء في سعة وقتها.

و اما استحباب تقديم الفريضة او العكس فى وقت الفضيلة ففيه وجهان ناشئان من ان الأمر باتيان صلوة الايات قبل الفريضة مالم تخوف ذهاب وقتها، فى صحيحة محمد بن مسلم و بريد بن معوية المتقدمة، هل يتعين حملة على مجرد الترخيص لوروده مورد توهم وجوب الابتداء بالفريضة، كيلا يكون له دلالة على استحباب تقديمها على الفريضة، او ان الامر بالبدئة بالفريضة فى صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة عن احدهما عليهما السلام يتعين حملة على مجرد الترخيص لوروده مورد توهم كون وجوب الايتان بصلوة الايات فوراً، كيلا يكون له دلالة على استحباب تقديمها على صلوة الايات و الظاهر ان الاول اولى، لدلالة قوله عليه السلام فى الصحيحة الثانية فابدأ بالفريضة، هيئة ومادة، على مطلوية تقديمها، دفعا لتوهم السائل ارتفاع استحباب ايتان الفريضة فى وقتها الفضيلة بظهور الكسوف فيه، اما دلالة هيئة على ذلك، فلان بعد حمل وقت الفريضة فيها على وقت فضيلتها، فيكون المنساق من الامر بالابتداء بها في هذا الوقت، ارادته لادراك الفريضة فى وقت الفضيلة الذى لا شبهة فى استحبابه، فلا يكون الامر به و طلبه الا ندى باحسب مطلوية غايته و اما دلالة مادة على ذلك، فلان قوله عليه السلام فابدأ بالفريضة يدل على مطلوية البدئة بالفريضة و تقديمها على صلوة الكسوف عند ظهوره فى وقت الفريضة بخلاف قوله عليه السلام فى الصحيحة صلها مالم تتخوف ان يذهب وقت الفريضة، فانه بعد ما هو المفروض من عدم دلالة الأمر بها على الوجوب، لا مجال للشك فى عدم رجحان تقديم صلوة الايات على الفريضة، فيكون حمل الأمر فيها بصلوة الايات قبل الفريضة على مجرد الترخيص هو المتعين والله العالم.

ثم ان صريح غير واحد من الاخبار الواردة فى المسئلة، جواز قطع صلوة الكسوف فى الاثناء فيما لو تخوف ذهاب وقت الفريضة، والاتيان بالفريضة ثم العود الى صلوته من حيث رفع اليد عنها، ففي صحيحة محمد بن مسلم و بريد بن معوية المتقدمة، فان تخوفت ذهاب وقت الفريضة، فابدأ بها واقطع ما كنت بدأت فيه من

صلوة الكسوف، فاذا فرغت من الفريضة فارجع الى حيث كنت قطعت واحتسب بما مضى، وفي المروى عن الفقه الرضوى: فاذا كنت فيها ودخل عليك وقت الفريضة فاقطعها وصل الفريضة ثم ابن على ماصليت من صلوة الكسوف، ويستفاد من جواز قطع صلوة الكسوف لادراك وقت الفضيلة للفريضة، وجوب قطعها لادراك وقت الاجزاء لها بتنقيح المناط، بل يدل عليه صحيحة ابي ايوب عن ابي عبد الله عليه السلام قال:

سئلته عن صلوة الكسوف قبل ان تغيب الشمس و تخشى فوت الفريضة .

فقال عليه السلام :

اقطعوها وصلوا الفريضة وعودوا الى صلوتكم، فان الظاهر ان المراد من الفريضة التي يخاف فوتها في هذا الوقت بفعل صلوة الكسوف هي صلوة العصر، فهذه الرواية بحسب الظاهر واردة فيمن اخر العصر الى اخر الوقت و ابتلى فيه بالكسوف، فاحتمال كون المراد بالفريضة فريضة المغرب والمراد بفوتها عدم ادراكها في وقتها الفضلى خلاف الظاهر جدا فتبصر! وكيف كان فجواز قطع صلوة الكسوف في الاثناء فيما تخوف ذهاب وقت الفضيلة للفريضة ثم العود اليها من حيث رفع اليد عنها، مما لا ينبغي الاشكال فيه، بعد ما عرفت من دلالة النصوص عليه، فلامجال لما حكى عن بعض الاعاظم من الاشكال في ذلك، بعدم معهودية تجويز ذلك من الشارع في غير هذا المورد كما لامجال ايضا لما حكى عن بعض الاساطين كالشيخ في المبسوط والشهيد في الذكرى، من ان من قطع صلوة الكسوف مخافة فوات الفريضة، وجب عليه استينافها ولا يصح له العود اليها والبناء على ما مضى معللا بان البناء عليه بعد تخلل الصلوة الاجنبية الماحية للصورة على خلاف مقتضى القاعدة، بعد دلالة النصوص المعتبرة المعمول بها عند الاصحاب على خلافه، فهذا الحكم اعنى جواز قطع الصلوة الكسوف عند خوف فوات وقت الفضيلة للفريضة و وجوبه قطعها عند خون فوات وقت الاجزاء لها ثم العود بالفريضة ثم العود الى صلوة الكسوف والبناء على ما مضى، مما لا ينبغي الارتياب فيه، وانما الاشكال في ان

ص: 265

هذا الحكم، هل يختص بمن دخل في صلوة الكسوف بزعم سعة الوقت، ثم انكشف له في الاثناء خلافه ولوطننا بحيث حصل له خوف فوات الفريضة باتمامها، أو يعم من خاف قبل الشروع في صلوة الكسوف فوات وقت الفريضة باتيانها، كي يجوز له مع هذا الخوف التلبس بصلوة الكسوف وقطعها ثم العود اليها بعد الاتيان بالفريضة، ومنشاء الاشكال، هو ان هذا الحكم حيث يكون على خلاف مقتضى القاعدة، لكون البناء على ما مضى من صلوة الكسوف، بعد تخلل صلوة الفريضة الماحية للصورة والمانعة عما يعتبر في الصلوة من الموالاة، على خلاف القواعد، فلا بد من الاقتصار فيه على مورد النص، فلو كان موردها خصوص ما اذا تلبس بصلوة الكسوف بزعم السعة ثم انكشف له خلافه، فيختص هذا الحكم بخصوص هذا الفرض، ولا يجوز تعميمه و تسريته الى ما اذا خاف فوت الفريضة قبل التلبس بصلوة الكسوف، ولكن لا- يخفى على من راجع النصوص المتقدمة عمومها باطلاقها للفرض الثاني ايضا، اذ ليس في شئ منها دلالة على اعتبار هذا الشرط اعنى الدخول في صلوة الكسوف بزعم سعة الوقت، و مورد بعضها خصوص هذا الفرض، لا يوجب اختصاص الحكم به بعد اطلاق الدليل، بل ظاهر بعضها كصحيحتي محمد بن مسلم و بريد و ابي ايوب المتقدمتين، هو اختصاص هذا الحكم موردا بالفرض الثاني لظهور السؤال فيهما في الاستفهام عن جواز اصل التلبس بصلوة الكسوف عند خوف فوت الفريضة بانيانها كما لا يخفى على من راجعهما، ولاينا في ظهور السؤال فيهما في ذلك، قوله عليه السلام في الجواب في الصحيحة الأولى اذا خشيت ذلك فاقطع صلواتك واقض فريضتك، وفي الثانية اقطعوها وصلوا الفريضة بتوهم انه لو كان السؤال فيهما عن اصل التلبس، لكان المتعين ان يقول عليه السلام في الجواب تلبس بصلوة الكسوف وات منها ما لم تتخوف باتمامها فوت الفريضة فاذا تخوفت ذلك فاقطع صلواتك. توضيح عدم المنافاة، هو انه لما كان المرتكز في ذهن السائل حرمة ابطال الصلوة و بطلانها بتخلل الفعل الكثير في اثنائها، فتوهم ان ضيق وقت الفريضة بحيث يخاف فوتها

لواتى بصلوة الكسوف اولاً، يكون مانعاً عن التلبس بصلوته، اذ لو كان التلبس بها حينئذ جائزاً مشروعاً، لوجب عليه اتمامها بمقتضى ادلة حرمة الابطال، و اتمامها مستلزماً لفوت الفريضة عنه، فاراد الامام عليه السلام بقوله اذا خشيت ذلك فاقطع، بيان ان التلبس بصلوة الكسوف بمجرد ليس مستلزماً لفوات الفريضة كيلاً يكون مشروعاً، و انما المستلزم لفواتها لزوم اتمام صلوته و حرمة رفع اليد عنها بعد التلبس بها و اتمامها غير لازم في المقام الجواز رفع اليد عنها والاتبان بالفريضة ثم العود اليها والبناء على ما مضى منها، فضيق وقت الفريضة ليس مانعاً عن التلبس بصلوة الكسوف، بل متى حصل الكسوف تلبس بصلوته و اتى باجزائها مالم يتخوف فوت الفريضة، فاذا تخوف ذلك رفع اليد عنها و اتى بالفريضة، ثم عاد اليها لعدم كون اتیان الفريضة بينها موجب الابطالها، فتبين مما ذكرنا ان الاقوى عند تخوف فوت وقت الفريضة بقاء صلوة الكسوف، هو جواز التلبس بها مالم يتخوف فوت الفريضة باتمام صلوته، فاذا تخوف ذلك رفع اليد عن صلوته و اتى بالفريضة ثم عاد اليها من حيث رفع اليد عنها، وهل يجوز ذلك عند العلم بضيق الوقت عن اتیان مجموع الصلوتين، ام يختص بما اذا دخل في صلوة الكسوف بزعم السعة ثم انكشف خلافه و جهان من دعوى ظهور كلمتى خشيت و تخوفت الواقعتين شرطاً في جوازه في الاحتمال والظن، فلاتعم ما اذا علم بضيق الوقت عن مجموع الصلوتين، و على فرض شمولهما لصورة العلم بضيق الوقت، فحيث ان الحكم ثبت تعبداً على خلاف مقتضى القواعد، فلا بد فيه من الاقتصار على القدر المتيقن ارادته منهما، و هو احتمال فوات الفريضة والظن به و من الاخبار الواردة فى المسئلة خالية من اشتراط ذلك بما اذا دخل فى صلوة الكسوف ثم تخوف فى الاثناء فوات الفريضة، فباطلاقتها تعم هذا الفرض، بل عرفت ظهور صحيحة محمد بن مسلم و بريد و صحيحة ابي ايوب المتقدمين، فى جواز ذلك فيما اذا تخوف فوات الفريضة قبل التلبس بصلوة الكسوف، و من المعلوم ان التخوف الحاصل من العلم بضيق الوقت، اشد من الحاصل من احتمال ضيقه او الظن به،

فلامجال معه لدعوى ظهور التخوف في الاحتمال والظن.

المسئلة الثانية - لا- اشكال بل لاخلاف ظاهرافى استحباب الجماعة فى صلوة الكسوف، مطلقا اى من غير فرق بين الانكساف التام والناقص، نعم يكون استحبابها عند احتراق تمام القرص اكد مما اذا احترق بعضه، ويدل على اصل الاستحباب، صحيحة الرهط عن الباقر والصادق عليهما السلام ان صلوة كسوف الشمس والقمر والرجفة والزلزلة عشر ركعات واربع سجادات، صلاها رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم والناس خلفه، فان صلوته صلى الله عليه و آله و سلّم بهم جماعة و ان لم جماعة و ان لم تكن بنفسها دالة على الاستحباب، لاحتمال كونها من جهة وجوب الجماعة في هذه الصلوة، لكن بضميمتها الى ما دل على جواز الانفراد، كخير روح بن عبدالرحيم عن ابي عبد الله عليه السلام قال :

سئلته عن صلوة الكسوف تصلى جماعة؟

قال عليه السلام : جماعة وغير جماعة .

و خبر محمد بن يحيى الساباطي عن الرضا عليه السلام قال :

سئلته عن صلوة الكسوف تصلى جماعة او فرادى؟

قال عليه السلام اى ذلك شئت، يستكشف ان صلوته صلى الله عليه و آله و سلّم هذه الصلوة باصحابه جماعة كانت لاستحباب الجماعة فيها لالوجوبها، ويدل على اطلاق الاستحباب اطلاق السؤال والجواب فى خبرى روح ومحمد بن يحيى المتقدمين انفا، ويدل على اكدية استحبابها عند احتراق تمام القرص، خبر ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام، قال : اذا انكسف الشمس والقمر فانه ينبغى للناس ان يفرغوا الى امام يصلى بهم و ايهما كسف بعضه فانه يجزى الرجل ان يصلى وحده ، فلا اشكال فى اصل استحباب الجماعة فى صلوة الكسوف مطلقا.

و اما كيفيتها اى كيفية الجماعة فيها، فقليل فيها بوجوه اقربها ما ذهب اليه المشهور، من انه ان ادرك الامام قبل الركوع الاول اوفيه من الركعة الأولى فقد ادرك الركعة، وان ادر كه بعد رفع رأسه من الركوع ، فقد فاتته تلك الركعة،

ص: 268

فيلحق به في الثانية فيتم (فيأتم) ركعة معه جماعة وينفرد بعد تسليم الامام او قبله فيتم صلوته. اما صحة الايتمام فيما ادرك الامام قبل الركوع الاول، فغنية عن الاستدلال بعد معلومية كون الامام ضامنا للقراءة، واما صحته فيما ادركه في الركوع الاول، فلما تقدم في مبحث الجماعة من الاخبار الكثيرة الدالة على ان من ادرك الامام وهو راع فقد ادرك الركعة .

وتوهم ان القدر المسلم اعتباره في هذه الصلوة، هو الشرائط والاحكام الثابتة في الفرائض، من الطهارة والاستقبال والاستقرار والبطلان بزيادة الركن ونقيصته مطلقا، وغير ذلك من الشرائط والاحكام المعتمدة والثابتة لنفس الفرائض اليومية واما الشرائط والاحكام الثابتة في الجماعة في الفرائض اليومية، فلادليل على ثبوتها في الجماعة في هذه الصلوة، اذ الاخبار الواردة في شرعية الجماعة في هذه الصلوة ليس فيها تعرض لاعتبار ما اعتبر من الشرائط والاحكام في الجماعة في الفرائض، في الجماعة في هذه الصلوة، وليس لادلة اعتبار تلك الشرائط هناك اطلاق يعم الجماعة في هذه الصلوة ايضا، نعم ما يكون من تلك الشرائط والاحكام تحديدا لما يعتبر في كيفية هيئة الاجتماع والايتمام عرفا، كعدم البعد بين الامام والمأموم وبين المأمومين وعدم وجود الحائل بينهم والمتابعة للامام في الافعال، لابد من الالتزام باعتبارها في الجماعة في هذه الصلوة ايضا واما ما يكون منها تعديدا صرفا، كعدم علو موقف الامام عن موقف المأموم، وادراك الركعة بادراك الامام في الركوع، وسقوط القراءة عن المأموم بقراءة الامام، وغير ذلك من الشرائط والاحكام التعبدية، فلا يصح الالتزام بها في المقام، سيما المخالف منها للقواعد الموجب للاقتصار فيه على مورد دليل اعتباره الذي هو الجماعة في الفرائض اليومية لا مطلق الفريضة، فما ذهب اليه المشهور من صحة الايتمام فيما اذا ادرك الامام في الركوع الأول من الركعة الأولى أو الثانية: مستدلا عليه بما دل على ان من ادرك الامام وهو راع فقد ادرك الركعة، خال عن السداد بعد كون هذا الحكم مخالفا لعموم لصلوة الابفاتحة الكتاب وعدم إطلاق

مدفوع بان الاخبار الواردة في شرعية الجماعة في هذه الصلوة، وان كانت خالية عن التعرض لاعتبار ما اعتبر في الجماعة في الفرائض من الشرائط والاحكام في الجماعة في هذه الصلوة، لكن الظاهر من الاخبار المرغبة في الجماعة في هذه الصلوة مع عدم تعرض فيها لبيان كفييتها، هو ان الجماعة المشروعة في هذه الصلوة هي الجماعة المشروعة في الفرائض اليومية بجميع شرائطها واحكامها، كيف، والا لزم كونها في مقام الاحالة على المجهول القبيحة على الحكيم، فتدبر!

و اما عدم صحة الايتمام اذا ادرك الامام بعد رفع رأسه من الركوع الاول، فلانه لو ادركه في الركوع الثاني او الثالث او الرابع او الخامس، فيكون الركوع الخامس للامام ركوعا رابعا او ثالثا او ثانيا او اولاً بالنسبة اليه، وحينئذ فيدورا مره بين ترك ما بقى عليه من القرائة وركوع واحد او قرائات وركوعات متعددة ثلثة او اربعة، وبين ترك المتابعة في السجود، ولا مجال المصير الى الأول، فيتعين الثاني و هو ترك المتابعة في السجود، فاذا تعين ترك المتابعة في السجود، فباصالة عدم التخصيص في عموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم: فإذا سجد فاسجدوا، نستكشف عدم كون صلوته جماعة، اذ لا يعقل انتفاء الحكم مع بقاء موضوعه فتدبر(1) جيدا!

توهم ان الاخلال بالمتابعة في الركوع والسجود في مورد الاضطراب من الزحام او النسيان، قد ثبت العفو عنه وعدم اضراره بصحة القدوة في الفرائض اليومية، فاذا كان الاخلال بالمتابعة غير مضر بصحة القدوة في الفرائض، فلا يكون مضرا

ص: 270

1- اشارة الى ان القدر المسلم من بناء العقلاء على حجبية اصالة عدم التخصيص، انما هو فيما شك في خروج فرد من العام، و اما اذا علم بخروجه عن حكم العام ولم يعلم انه من باب التخصيص او التخصيص، فلم يثبت بنائهم على حجيتها لاحراز كون خروجه من الثاني، و ذلك لان بنائهم على حجبية الاصول اللفظية، انما هو لاحراز مرادتهم من كلماتهم، فاذا علم ان هذا الفرد غير مراد المتكلم بالعام، وشك في ان عدم ارادته له هل هو من باب التخصيص والخروج الحكمي او التخصيص والخروج الموضوعي، يكون اجراء اصالة عدم التخصيص لاحراز ان عدم ارادته له من العام من باب التخصيص، بلا ملاك يوجد كما لا يخفى.

بصحتها في المقام ايضا، بعد ما عرفت من اتحاد الجماعة المشروعة في المقام مع المشروعة في الفرائض بحسب الشرائط والاحكام، مدفوع بان صحة القدوة مع الاخلال بالمتابعة حيث تكون على خلاف القاعده، فلا بد من الاقتصار فيها على مورد الليل، و هو ما كان الاخلال بها عن اضطرار، فلا يصح الالتزام بها في المقام الذي يكون الاخلال بها عن عمد واختيار باختياريه مقدمته من الايتمام فيهذا الحال.

و توهم ان التبعية في باب الجماعة ليست تبعية مختصة بحيث يجب على التابع ان يفعل كل ما يفعله المتبوع ولولم يكن ذلك الفعل واجبا عليه مستقلا، بل التبعية في المقام عبارة عن ربط المأموم فعله بفعل الامام، بان يقصد الاقتداء به و ايجاده الفعل الواجب عليه مستقلا في وقت يوجد الامام وعلى كيفية يوجد، وعليه فيختص وجوب المتابعة بما اذا كان هناك فعل مشترك بينهما، دون ما اذا لم يكن هناك فعل كك، ولذا لا يضر بصحة القدوة انفراد المأموم المسبوق بركعة في التشهد في ثالثة لامام، ومن المعلوم ان السجود في محل البحث ليس واجبا على المأموم فعلا، كي يجب عليه المتابعة فيه للامام وانما يجب عليه بعد اتيانه بالركوعات الخمسة والمفروض انه لم يأت بها بعد.

مدفوع بان السجود كسائر افعال الصلوة واقوالها، انما يجب بمجرد دخول الوقت في عرض واحد، غاية الامر ان الترتيب حيث يكون معتبرا بين اجزاء الصلوة، لا يتمكن المكلف من امتثال الجزء اللاحق منها الا بعد الاتيان بالجزء السابق، كيف والالزم ان لا يجب على المكلف فعل اصلا، ضرورة ان كل فعل اختياري لا يخلو عن مقدمة يتوقف عليها ولا يكون مقدورا بدونها، اذ لا اقل من توقفه على الارادة، فاذا كان السجود واجبا على المأموم كالا امام، فيجب عليه ان يربط سجوده بسجوده بان يتابعه فيه، ولا يتخلف عنه بالتقدم عليه ولا بالتأخر عنه تأخرا يضر بصدق الاتصال المستفاد اعتباره من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: وان اسجد فاسجدوا، الظاهر في اعتبار كون سجود المأموم عقيب سجود الامام و متصلا به كما مر بيانه في مبحث الجماعة.

وقد يتوهم جواز الايتمام به فيهذا الحال اعنى فيما اذا ادرك الامام بعد رفع رأسه من الركوع بوجهين: الاول ان ينوى الايتمام به الى الركوع الخامس للامام والانفراد بعده، الثانى ان يتابع الامام الى ركوعه الخامس، فان اسجد الامام لم يسجد ولم يأت بما بقى عليه من الركوعات، بل ينتظر الى ان يقوم الامام للركعة الثانية، فان اركع الامام اول الثانية ركع معه عن ركوعات الركعة الأولى، فاذا انتهى الى الركوع الخامس بالنسبة اليه سجد ثم لحق الامام واتم ركوعات الركعة الثانية قبل ان يسجد الامام لها.

وفي كلا الوجهين مالا يخفى، اما الوجه الأول فلما مر في مبحث الجماعة من انه لا اطلاق لادلة الجماعة يعم ما اذا نوى من اول الدخول في الصلوة الانفراد في اثنائها، واما الوجه الثانى فلانه يلزم منه مضافا الى ما ذكرنا من محذور التخلف عن الامام في سجود الركعة الأولى، المخالفة له فى افعال كثيرة منافية لمهية الاقتداء والايتمام عرفا، نعم يصح الاقتداء في الركعة الثانية قبل الركوع الاول او قبل رفع الامام رأسه عنه، فينتم ركعة من ركعتي صلوته بالامام، و ينفرد بعد تسليم الامام اوقبله، ويأتى بالركعة الثانية منفردا، لمادل من النصوص على ان من ادرك الامام في ركوعه فقد ادرك الركعة، فقد تبين مما ذكر ناكله ان ما ذهب اليه المشهور من عدم جواز الدخول مع الامام واقتداء به بعد رفع رأسه من الركوع هو الاقوى كما هو الاحوط، كما تبين منه ان الوجه فى ذلك هو استلزام الدخول معه حينئذ للتخلف عنه فى السجود واما ما يظهر من بعض فى وجهه من استلزام الدخول معه حينئذ للتخلف عنه فى الركوع، ففيه ان المتابعة للامام انما تعتبر بعد تحقق الايتمام، والمفروض عدم تحققه قبل الركوع كي يكون اقتدائه به بعده تخلفا عن الامام فيه، كيف والالزم عدم صحة الاقتداء بالامام فى الركعة الثانية، لانه تخلف عنه فى الركعة الاولى وهو كما ترى.

المسئلة الثالثة _ لا اشكال فى ان من لم يطلع على الكسوف الى ان خرج الوقت الذي هو عبارة عن حين الشروع فى الانكساف الى تمام الانجلاء او الى الاخذ فيه على

الخلاف، فعليه القضاء مع احترافي تمام القرص، ولا قضاء عليه مع احتراق بعضه، ويدل على ذلك الاخبار المستفيضة، كصحيحة محمد بن مسلم ووزارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال :

اذا انكسف الشمس كلها و احترقت ولم تعلم ثم علمت بعد ذلك فعليك القضاء، وان لم يحترق كلها فليس عليك القضاء.

وخبر حريز قال :

قال ابو عبد الله عليه السلام :

اذا انكسف القمر ولم تعلم به حتى اصبحت ثم بلغك، فان كان قد احترق كله فعليك القضاء وان لم يكن احترق كله فلا قضاء عليك ، وبمثل هذه الاخبار يقيد اطلاق ما دل على نفي القضاء مطلقا و ما دل على ثبوته كك و يجمع و يجمع بينهما ، فلا اشكال فيما ذكرنا من التفصيل بين الانكساف التام والناقص في ثبوت القضاء في الاول وعدمه في الثاني .

كما لا اشكال في ثبوت القضاء مطلقا ولو مع الانكساف الناقص ، فيما اذا علم به في الوقت وترك صلوته لعذر كالنسيان ان غلبة النوم او عمدا، ويدل على ذلك اطلاق ما دل على ثبوت القضاء مع العلم بالكسوف من غير تقييد بكونه كليا، خرج عنه ما لم يعلم به فيما كان جزئيا، وبقي الباقي الذي منه ما نحن فيه تحت اطلاقه ، ففي موثق عمار عن الصادق عليه السلام: وان اعلمك أحد وانت نائم فعلمت ثم غلبتك عينك فلم تصل فعليك قضائها، وفي مرسل الكافي: اذا علم بالكسوف ونسى ان يصلي فعليه القضاء وان لم يعلم به فلا قضاء عليه، هذا اذا لم يحترق كله.

فان تخصيص الحكم بنفي القضاء في الذيل بما اذا لم يحترق القرص كله، يجعل الصدر كالنص في عموم الحكم بالقضاء لما اذا لم يحترق القرص كله كما لا يخفى ويدل على ثبوته عند الانكاف التام مضافا الى فحوى نصوص المتقدمة في الجاهل، قوله عليه السلام في مرسله حريز المتقدمة : اذا انكسف القمر فاستيقظ الرجل فكسل ان يصلي فليغتسل من غد وليقض الصلوة ، وفي خبر محمد بن مسلم اذا احترق القرص كله

ص: 273

فاستيقظت ولم تصل فعليك ان تغتسل وتغضى الصلوة، ثم ان من فحوى هذه الاخبار يستفاد حكم من ترك الصلوة عمدا حتى فات وقتها، بل يمكن استفادة حكمه من مرسله حريز المتقدمة، فان قوله عليه السلام فيها فكسل ان يصلى لائنا في كونه عن عمد كما لا يخفى.

وانما الكلام فى ثبوت القضاء فى مواضع الاول - ما لو ترك الصلوة فى الوقت لمزاحمتها باليومية، فان وجوب القضاء بناء على ما هو الحق من كونه بامر جديد حيث يكون على خلاف الاصل، فلا بد من الاقتصار فيه على مورد النص، وقد عرفت ان مورد النصوص هو ما اذا تركها فى الوقت لنسيان او غلبة نوم او كسلا وعصيان، واما الاستدلال على ثبوته القضاء بعموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم: من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته ففيه، اولا- ان الفوت يتوقف صدقا على ثبوت التكليف ولو اقتضاء فى الوقت، وثبوته كك ههنا ممنوع، وذلك للاخبار الناهية عن اداء صلوة الكسوف عند خوف فوات اليومية، الكاشفة عن تقييد وجوبها بما اذا لم يزاحمها اليومية، وثانيا سلنا ثبوت التكليف بها فى الوقت حينئذ ولو اقتضاء، بدعوى ان النهى عن الاتيان بها حينئذ لمكان المزاحمة بالاهم وهو اليومية، فيكون ارشادا الى حكم العقل بتقديم الاهم على المهم عند التزاحم، لا مولويا كي يقيد وجوبها بما اذا لم يزاحم باليومية و من هنا نقول بصحتها فيما اتى بها مع ضيق الوقت عن ادائها واليومية معا، وذلك اما لكفاية الاتيان بداعى المصلحة التامة الذاتية فى حصول التقرب، واما لوجود الامر بناء على ما هو المختار من صحة الامر بالمهم على نحو الترتب، لكن نمنع عن عموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم من فاتته فريضة للمقام، اما بدعوى انصرافه الى خصوص اليومية، او بدعوى وقوعه فى الجواب عن كيفية قضاء الفوات اليومية فى السفر والحضر بعد مفروغية اصل وجوبه، فهو فى مقام اعتبار مطابقة القضاء لمافات فى القصر والاتمام، وليس فى مقام بيان اصل وجوبه كي يكون له اطلاق واما الاستدلال على ثبوت القضاء باستصحاب وجوب المهملة القدر المشترك بين الاداء والقضاء ففاسد، لا لكونه من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلى، كى يقال بان المختار جريان الاستصحاب

الكلية باقسامه على ما حققناه في محله، بل لان الشك في بقاء الكلية مسبب بقاء الكلية مسبب عن الشك

في وجوب القضاء، فيكون استصحاب عدم وجوبه حاكما على استصحاب بقاء الكلية و توهم ان الاصل السببي انما يكون مقدما على الاصل المسببي فيما اذا كان الترتب بينهما شرعيا، ومن المعلوم ان ترتب عدم الكلية على عدم الفرد فيما نحن فيه عقلي لاشرعى، مدفوع بان اشتراط كون الترتب بين السبب والمسبب شرعيا، انما هو فيما اذا كان تقدم الاصل السببي على المسببي من باب الحكومة، لا من جهة التقدم الرتبى كما حققناه في محله فتدبر! فتبين مما ذكرنا انه لا دليل على ثبوت القضاء في هذا الموضوع ومقتضى الاصل عدمه، اللهم الا ان يحمل العناوين المأخوذة في النصوص من النسيان والكسالة وغلبة النوم على مجرد التمثيل، ويكون المراد الترك في الوقت لعذر من الاعذار العقلية ولو كان المزاحمة بالاهم فتدبر!

الموضع الثانى - ما اذا ترك صلوة الكسوف في الوقت لكونه فاقدا للطهورين بناء على ما هو المختار من سقوط الصلوة عن الفاقد لهما، لا لفقد شرط وجوبها كى يقال ان الطهارة من شرائط نفس الصلوة لا وجوبها، بل لعدم القدرة عليها مع فقد الطهور الذى هو من شرائط الركنية التى لا يتحقق المشروط بدونها مطلقا، والحق في هذا الموضوع ايضا عدم وجوب القضاء، للاصل بعد عدم دليل يدل عليه، اما عدم دلالة النبوى المتقدم، فلانه وان كان الفوت صادقا في المقام، بعد كون التكليف بالصلوة ثابتا في الوقت لتحقق شرائطه الشرعية من البلوغ ودخول الوقت، وان لم يكن فعليا ومنجزا عقلا لعدم القدرة على امتثاله، لكن عرفت ان النبوى ليس الا فى مقام بيان مجرد اعتبار مطابقة القضاء لمافات كما وكيفا، فليس له عموم كى يستدل به للمقام، واما النصوص المتقدمة، فلما عرفت من ان موردها هو ما اذا كان الترك في الوقت مستندا الى النسيان او الكسالة او غلبة النوم، فلا اطلاق لها يعم ما اذا كان الترك مستندا الى فقد الطهور.

الموضع الثالث - ما اذا كان ترك صلوة الكسوف في الوقت لمانع شرعى كالحيض، والتحقيق فيه ان الحيض ان كان مستوعبا لتمام الوقت فليس عليها القضاء، وذلك لعدم

ثبوت التكليف بالصلوة في الوقت ولو اقتضاء كي يعمها النبوى، وعدم كون الترك مستندا الى اعدار عقلية كي تعمها النصوص المتقدمة، فانا لو سلمنا ان اخذ عنوانى النسيان وغلبة النوم فى تلك النصوص ليس لموضوعية لهما بل لكونهما عذرا عقليا، لكن القدر المتيقن من مورد تلك النصوص هو ما كان الترك مستندا الى عذر عقلى، بعد كون التكليف واجد الجميع شرائطه الشرعية من البلوغ ودخول الوقت والخلوعن الحيض، واما ان لم يكن الحيض مستوعبا للوقت، فتارة تكون في اول الوقت طاهرة ويعرضها الحيض في الاثناء، واخرى تكون في اول الوقت حائضا وتنقى في الاثناء، وعلى كل من التقديرين، فاما ان يكون المقدار الذى تكون طاهرة فيه من الوقت كافيا لاتيان الصلوة بشرائطها الاختيارية من الطهارة المائية وطهارة البدن والساتر او الاضطرارية من الطهارة الترابية والصلوة فى وهدة او عاريا، اولا يكون كافيا كك.

فعلى الثانى لا- اشكال ايضا فى انه ليس عليها القضاء، وذلك لما عرفت من المنع عن كون النبوى فى مقام بيان اصل وجوب القضاء القضاء، وانما هو فى مقام بيان اعتبار مطابقة لمافات بعد الفراغ عن اصل وجوبه، ومن دعوى انصرافه الى الفرائض اليومية على تقدير تسليم كونه فى ذلك المقام ايضا، و من دعوى اختصاص النصوص المتقدمة موردا بما اذا كان الترك مستندا الى ضيق الوقت، لا لاجل كون سعة الوقت من الشرائط الشرعية لوجوب الصلوة، كي يقال ان ما هو شرط شرعا لوجوبها هو دخول الوقت، واما سعته بمقدار يتمكن المكلف من اتيان المأمور به فيه فهو من الشرائط

فهو من الشرائط العقلية، بل لظهور تلك العناوين فى الموضوعية، فلا يصح حينئذ التعدى الى مطلق الاعذار العقلية فتدبر!

وعلى الأول وهو ما اذا كان المقدار الذى تكون طاهرة فيه من الوقت وافيا لاتيان الصلوة ولو بشرائطها الاضطرارية، فتارة تكون طهارتها بهذا المقدار في اول الوقت واخرى تكون فى اخره، فعلى الشق الثانى لا- اشكال في وجوب القضاء عليها، فيما اذا لم تصل حتى فات ذلك المقدار من الوقت ايضا، وذلك لان المفروض انها علمت بالكسوف و لم تصل صلوته مع القدرة عليها عمدا، فيعمها فحوى ما دل من

النصوص المتقدمة على وجوب القضاء على من علم بالكسوف ولم يصل لعذر عقلي، واما على الشق الأول فالحق فيه هو التفصيل، بين ما اذا كانت عالمة بانها يعرضها الحيض بعد مضي ذلك المقدار من الوقت، وبين ما لم تكن عالمة بذلك، والحكم القضاء عليها على الاول، وبعدم وجوبه عليها على الثاني اما وجوبه عليها على الاول فواضح مما مرانفا في الشق الثاني، واما عدم وجوبه عليها على الثاني، فلان المفروض عدم كونها عامدة في ترك الصلوة في الوقت كى يعمها فحوى النصوص المتقدمة، ولاكون تركها لها مستندا الى النسيان وغلبة النوم والكسل التي انيط الحكم بها في تلك النصوص، بناء على موضوعية تلك العناوين، وقد يتوهم وجوب القضاء عليها، فيما اذا نقت عن الحيض في اثناء الوقت وقد بقي منه بمقدار يتمكن معه من اتيان ركعة من الصلوة ولو بشرائطها الاضطرارية، مستدلا على ذلك بقاعدة من ادرك، وفيه ان المنساق من هذه القاعدة ومن النصوص التي استفيدت هذه منها، هو الفرائض اليومية فلا اطلاق لها يعم ما نحن فيه، وقد يستدل عليه باطلاق ما دل من النصوص المتقدمة على ان من خاف ضيق الوقت عن مجموع الصلوتين تلبس بصلوة الكسوف ما لم يتخوف فوت الفريضة فاذا تخوف ذلك قطعها واني بالفريضة ثم عاد اليها وبنى على ما مضى منها، بتقريب ان مقتضى اطلاقها هو وجوب العود اليها مطلقا ولومع انقضاء وقت الكسوف بعد اداء الفريضة، فيدل على ان زمان الكسوف وقت للتلبس بصلوته ولو بتكبيرة الاحرام لا لتمامها، وفيه ان الظاهر من تلك النصوص اختصاصها بما اذا تخوف فوت خصوص الفريضة لمكان ضيق وقتها، فلا اطلاق لها يعم ما اذا ضاق كلتاها، فالاولى ان يستدل عليه بقوله في صحيحة زرارة ومحمد بن: مسلم: وان انجلى قبل ان تفرغ من صلوتك فاتم ما بقى فان اطلاقه يشمل ما لو لم يدرك ركعة، فيدل على الوجوب مطلقا ولو لم يسع الوقت لادراك ركعة فتامل!

الموضع الرابع - ما إذا ترك صلوة الكسوف في وقتها، وكان وقتها ضيقا بحيث لا يسع لها ولومع الاقتصار فيها على اقل الواجب مع الشرائط الاضطرارية والحق هنا عدم وجوب القضاء مطلقا سواء كان وقتها بمقدار ركعة فمأزاد او كان او اقل من مقدار

ركعة، لا- لعدم وجوبها عليها اداء حينئذ لامتناع التكليف بها في وقت يقصر عن ادائها، كى يقال ان الفضاء ليس مترتباً على فوت ما هو المكلف به فعلا- في الوقت، بل يكفي في ثبوته وجود المقتضى له اعنى المطلوبة للشارع وان لم يكن منجزاً عليه لعذر، بل لان الادلة الواردة في هذه المسئلة يكون كلها وارداة فيمن وجبت عليه الصلوة في الوقت وتركها نسيانا او عصيانا، فلا تعم من تركها لأجل عدم سعة الوقت لها، فالاصل هو البرائه.

هذا آخر ما استفدناه من بحث الاستاد في صلوة الآيات والحمد لله اولا وآخرا والصلوة على محمد وآله الطاهرين دائماً سرمداً.

ص: 278

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد الانبياء والمرسلين محمد وآله الاوصياء المرضيين.

المقصد السادس

فى قضاء الصلوات، الذى هو عبارة عن تدارك مافات منها فى وقتها باتيانها فى خارجه، وقبل التكلم فى حكمه ولو احقه ينبغى التنبيه على امور:

الاول - انه قد وقع بينهم النزاع فى ان وجوب القضاء هل هو بالامر الاول او بامر جديد، ومقتضى التحقيق انه بامر جديد، وذلك لان مقتضى نفس التقييد بالوقت الخاص هو سقوط الموقت بعد مضى الوقت، لبداهة زوال المقيد بزوال فيده فاذا كان نفس التقييد بالوقت مقتضيا لكون المطلوب هو المقيد به، فاستفادة تعدد المطلوب من قول الشارع المقدس صل فى الوقت، خلاف ما هو المستفاد من ظاهره من كون المطلوب هو المقيد دون المطلق، وحينئذ فيحتاج وجوب اتيان الصلوة فى خارج الوقت ايضا الى امر جديد، ولا يكفى فى وجوب اتيانها فى خارجه الامر باتيانها فى الوقت.

وتوهم ان تعدد المطلوب وان لم يمكن استفادته من نفس دليل المقيد، لكن يمكن استفادته بضميمة ادلة القضاء كقوله عليه السلام: اقض مافات، فانه يستكشف

منها ان اتيان اصل الصلوة كان مطلوباً ايضاً، و كان اتيانها في الوقت مطلوباً في مطلوب، وحينئذ فيكون الأمر بالقضاء للارشاد الى بقاء نفس الامر، مدفوع بان الظاهر من ادلة القضاء كاقض مافات، هو ان الواجب الموقت قد فات بمضى وقته، و ان القضاء تدارك لذلك الفات، فلو كان الاتيان بها في الوقت مطلوباً في مطلوب، و كان اصل الصلوة مطلوباً مطلقاً، لما كان القضاء تداركاً لمافاة، بل كان اتياناً لما هو باق ومامور به في خارج الوقت من اصل الصلوة، مع انك قد عرفت ظهور ادلة القضاء في ان الصلوة خارج الوقت تدارك للفات الذي هي الصلوة المقيدة بالوقت فيكشف ذلك عن انه لم يكن هناك الاطلب واحد متعلق بخصوص المقيد غاية الامر ان ملاك الامر بالصلوة المقيدة بالوقت، لما كان تحصيله بنحو ناقص ممكن في خارج الوقت، امر بقضائها فيه تحصيلاً للقدر الممكن تحصيله من الملاك، و مما ذكرنا ظهر فساد التمسك للقول بكون وجوب القضاء بالامر الاول، باستصحاب بقاءه الى خارج الوقت وذلك لما عرفت من ان الأمر المتعلق بالمقيد مقطوع الزوال بزوال قيده و الامر المتعلق بالمطلق مشكوك الحديث، فليس هناك متيقن الحدوث سابقاً و مشكوك البقاء لاحقاً كي يجرى فيه الاستصحاب، و توهم ان الاستصحاب وان كان غير جار بالنسبة الى شخص وجوب المقيد للعلم بزواله، لكن لا مانع من استصحاب الوجوب الكلي، و اوضح الفساد، لالان الشك في بقاءه مسبب عن الشك في حدوث امر متعلق بالمطلق فيكون استصحاب عدم حدوثه حاكماً على استصحابه، كي يردان حكومة استصحاب عدم تعلق امر بالمطلق على استصحابه انما هي على القول بالاصول المثبتة لان عدم بقاء الكلي من الآثار العقلية لعدم حدوث امر بالمطلق، بل لانه لا معنى لاستصحاب الحكم الاجعله ظاهراً مطابقاً لما كان عليه في السابق، و من المعلوم ان الوجوب المتعلق بالمقيد سابقاً، لا يمكن جعله لاحقاً متعلقاً بالمقيد بالوقت كما هو واضح من ان يخفى، و لا يمكن ايضاً جعله لاحقاً متعلقاً بالطبيعة المطلقة، لان جعله متعلقاً لها لاحقاً لا يكون مطابقاً لما كان عليه سابقاً من التعلق بالمقيد بالوقت، و توهم ان جعل وجوب الطبيعة المطلقة لاحقاً، وان لم يكن مطابقاً لما كان سابقاً من وجوب

الصلوة المقيدة، الا- انه حيث يكون متحدا مع السابق سنخا، فيصدق عليه حينئذ انه ابقاء لسنخ الحكم، وان كان متعلقا بموضوع مغاير لموضوع الحكم السابق، مدفوع بانه لوسلمنا كفاية صدق ابقاء سنخ الحكم فى شمول عموم دليل الاستصحاب له، لكن حيث يكون الشك فى بقاء الوجوب الكلى مسببا عن الشك فى وجوب الطبيعة المطلقة، اذ لا- طريق لابقاء سنخ الحكم الاكون الوجوب متعلقا بالطبيعة المطلقة ايضا كما مر، فيكون استصحاب عدم وجوبها حاكما على استصحابه فتدبر!

الامر الثانى - انه بعد ما عرفت مما حققناه ان نفس المقيد بالوقت يقتضى ان يكون المطلوب هو خصوص المقيد، و ان استفادة تعدد المطلوب لا بد ان تكون من دليل اخر، ظهر لك ان العمدة فى باب القضاء هى الادلة المثبتة له، وحيث ان المستفاد من اكثر ادلته هو كون وجوب القضاء معلقا على عنوان الفوت، جعل الاصحاب المعيار فى وجوبه صدق الفوت، ولا ينافي ذلك ظهور كثير منها فى تعليقه على نفس الترك فى الوقت، بعد كون الفوت امرا منتزعا عن الترك فيه، وعليه فالظاهر كفاية ترك الصلوة فى الوقت، مع تحقق ما هو ملاك وجوبها مما انيط به التكليف بها شرعا من البلوغ والعقل والطهر من الحيض والنفاس، و ان لم يتحقق ما يتوقف عليه فعلية التكليف و تنجزه عقلا كالقدرة على اتيان المكلف به، كما يدل على ذلك الاخبار الدالة على وجوب القضاء بترك الصلوة نسيانا او بنوم عنها، مع وضوح عدم تنجز التكليف على الناسى والنائم، و لكن قد اشرنا فى بعض المباحث السابقة، الى ان ادلة القضاء ليس لها عموم او اطلاق يدل على وجوب القضاء بالفوت او الترك مطلقا وبأى سبب كان كما هو ظاهر الاصحاب لاختصاص بعضها بترك الصلوة نسيانا و بعضها بتركها بنوم عنها، و بعضها و ان كان له اطلاق كالدال على وجوب قضاء الفائت كما فات، الا انه لا يفيد لما نحن بصدده، لانه وارد فى مقام حكم اخر و هو لزوم موافقة القضاء للفائت كما وكيفا، وعليه فلا بد فى الحكم بوجوب القضاء فى كل مورد، من دليل خاص يدل عليه، ومع فقدته يكون المرجع هى البرائة، واما استصحاب الوجوب الكلى القدر المشترك بين الاداء والقضاء، فقد عرفت انه محكوم

باستصحاب عدم وجوب القضاء، حيث ان الشك في وجوب الكلى مسبب عن الشك في وجوب القضاء، والاصل في السبب حاكم على الاصل في المسبب فتدبر! بل البرائة هي المرجع ايضا فيما شك في وجوبه من جهة الشبهة الموضوعية، كما اذا شك بعد الوقت في اتيان الموقت في الوقت، وذلك لان استصحاب عدم الاتيان في الوقت، لا يثبت الفوت الذي هو الموضوع لوجوب القضاء، الا على القول بالاصل المثبت، ضرورة ان الفوت عنوان بسيط منتزع عن عدم اتيان الواجب في وقته، لا انه نفس عدم الاتيان به كك، كى يمكن اثباته باستصحاب عدم الاتيان فتأمل جيدا! فانه لا مجال هنا للرجوع الى البرائة ولا الى الاستصحاب المزبور، ولو سلمنا كون الفوت عبارة عن نفس الترك في الوقت، او منعنا عن كون وجوب القضاء معلقا في الادلة على خصوص عنوان الفوت، لما مر من ظهور كثير منها في تعليقه على نفس الترك في الوقت، وذلك لان البرائة والاستصحاب المزبور محكومان بما ورد من انه لو خرج الوقت دخل الحائل، نعم لو شك في الوقت في اتيان الصلوة، كان استصحاب عدم اتيانها مجديا في وجوب اتيانها عليه في الوقت، وقضائها عليه في خارجه ان لم يات بها فيه، اما وجوب اتيانها عليه في الوقت فواضح، واما وجوب قضائها عليه فيما لم يات بها في الوقت فلدخوله تحت عموم قوله عليه السلام: من فاتته فريضة في الوقت فليقضها كما فاتته اذ الفريضة اعم من الفريضة الواقعية والظاهرية، وليس هنا مجال لقاعدة الشك بعد الوقت، بعد كون الشك في الاتيان حاصلًا فيه كما هو واضح.

ثم انه انه مامر بعد ما مر من ان ادلة القضاء ليس لها عموم او اطلاق يفيد لما نحن فيه، وانه لا بد في الحكم بوجوبه في كل مورد من دليل خاص يدل عليه، فلا بد لنا من التعرض للموارد التي ثبت فيها القضاء بمقتضى الدليل، والموارد التي ثبت عدمه فيها كي يتضح الحال، فنقول من المواضع التي ثبت فيها القضاء ترك الصلوة عمدا في الوقت، ويدل عليه مضافا الى الاجماع المدعى، ما دل على وجوب القضاء على الحائض التي طهرت في اخر الوقت ولم تات بالصلوة فيه مسامحة، فانه يستفاد منه

بعد القاء خصوصية المورد من كونه مرآة طهرت في اخر الوقت ، ان تضييع الصلوة بعدم اتيانها فى الوقت موجب لقضائها فتدبر ومنها ما اذا ترك الصلوة سهوا او نسيانا و منها ما ان اصلى بغير طهور، ومنها ما اذا نام عن الصلوة حتى انقضى الوقت، فان وجوب القضاء في هذه المواضع، مما دل عليه اخبار مستفيضة مذكورة في كتب الاخبار في باب قضاء الصلوة.

و من المواضع التي ثبت فيها عدم القضاء، الصلوة المتروكة فى حال الصغر وعدم البلوغ، ومنها الصلوة المتروكة في حال الجنون، فانه بعد ما ثبت ان البلوغ والعقل من القيود الشرعية للتكليف، فمع عدمهما لا يصدق على ترك الصلوة الفوت، لانه فرع الثبوت، وقد دل الدليل على عدم ثبوت التكليف على الصبي والمجنون بل يمكن ان يقال ان خروجهما عن عموم من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته، على تقدير تسليم عمومها، خروج موضوعى ومن باب التخصص فلا يحتاج الى دليل مخرج، وذلك لان صدق الفوت الذى هو موضوع للقضاء، وان لم يكن متوقفا عرفا على ان يكون هناك واجب موقت تعلق به تكليف فعلى منجز قد ترك في وقته، بل يكفى في صدقه مجرد تعلق التكليف به انشاء و تشريعا، وان لم يبلغ الى مرتبة الفعلية والتنجز بواسطة بعض الاعذار كالنسيان والنوم ونحوهما من الاعذار العقلية الا ترى انه يصدق عرفا على الشخص انه فاتته الشئ الفلانى، فيما اذا كان لذلك الشئ مصلحة وكان ذلك الشخص اهلا لتحصيلها، ولكن تركه عمدا او نسيانا، دون مالم يكن اهلا لتحصيلها، اذ مجرد كون الشئ ذا مصلحة من دون كون الشخص اهلا لتحصيلها، لا يجدى فى صدق الفوت عرفا على تركه ا ترى انه يصدق عرفا على من ليس له بضاعة يتجر بها انه فاتت عنه المنافع الكذائية حاشاك، فخرج الصبي والمجنون اللذين ليسا اهلا لتوجه التكليف اليهما عن عموم من فاتته فريضة، خروج موضوعى لا حكمي كي يحتاج الى دليل مخصص، وهذا بخلاف مثل الناسي والنائم والمغمى عليه والفاقد للطهورين والحائض ، فان خروجهم عن ذلك العموم على تقدير خروجهم عنه كما هو المفروض خروج حكمي محتاج الى دليل ، اما الناسي والنائم والمغمى

عليه والفاقد للطهورين، فواضح بعد صدق الفتوى عرفا على تركهم الصلوة، واما الحائض فلان سقوط التكليف عنها في الوقت انما هو لمجرد عجزها عن الاتيان لفقدائها للطهارة التي هي شرط لصحة الصلوة، كما يكشف عن ذلك ثبوت قضاء الصوم عليها وتعليل سقوط القضاء الصلوة عنها، بانها تمنعها عن القيام بامورها والاشتغال بخدمة نفسها وخدمة زوجها وصالح بيتها، وبان الصلوة تكون في كل يوم وليلة مرارا فلا تقوى عليها، وبان الصلوة فيها عناء وتعسر و اشتغال الاركان، الى غير ذلك من التعليلات التي يستفاد منها ان سقوط قضاء الصلوة عنها انما هو لمكان الارفاق بحالها مع ثبوت المقتضى لثبوته عليها، وكيف كان فسقوط القضاء بالصغر والجنون ، مضافا الى كونه مقتضى الاصل بعد ما عرفت من خروجهما موضوعا عن عموم قوله من

عليه السلام من فاتته فريضة ... الخ، مما قام عليه الاجماع المحقق، بل الاجماع على سقوطه بالصغر محقق من جميع المسلمين بحيث عد من ضروريات الدين، واستدل على سقوطه بالجنون مضافا الى ما ذكر القاعدة الواردة في المغمى عليه التي قال الصادق عليه السلام: انها من الابواب التي يفتح كل باب منها الف باب، وهي قولهم عليهم السلام: كل ما غلب الله فهو اولى بالعدر، ولا يخفى ان مقتضى الاستدلال بهذه القاعدة الاجماع، هو تخصيص الحكم بالسقوط بما اذا كان الجنون باسباب خارجة عن اختيار المكلف كي يكون مما غلب الله عليه، وهذا بخلاف ما اذا كان الجنون حاصلًا بفعله مع علمه او ظنه بترتب عليه، فانه حينئذ يستند الى نفسه لا الى الله تعالى كي تعمه هذه القاعدة، واما الاستدلال على سقوط القضاء عن الصبي والمجنون مطلقا ولو كان الجنون حاصلًا بفعله ومستندا اليه، باطلاق قوله عليه السلام في الحديث الشريف: رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق، ففيه ان انتفاء التكليف بالاداء حال الصغر والجنون كما هو مدلول هذا الحديث، لا ينافي ثبوت القضاء بعد البلوغ والافاقة، كما في النائم الذي دل الحديث ايضا على رفع القلم عنه حتى يستيقظ فتدبر! واما الاستدلال لسقوطه عنهما مطلقا بالاصل، حيث ان القضاء على المختار بامر جديد والاصل عدمه في المقام، ففيه ما مر من ان مقتضى الاصل وان كان

سقوطه عنهما، لكن مجرد ذلك لا يكفي في الحكم بسقوطه ، مالم يمنع عن شمول قوله عليه السلام: من فاتته فريضة فليقضها لهما هذا و تدبر!

ومن المواضع التي دل الدليل على عدم! فيها الصلوة المتروكة حال الكفر الاصلى، فانه لاخلاف ولا اشكال في انه لا يجب عليه القضاء لواسلم، لما دل على ان الاسلام يجب ويهدم ما قبله، وانما وقع الاشكال في انه بناء على ماهو الحق من كون الكفار مكلفين بالفروع كالاصول، كيف يتصور سقوط القضاء عنهم بالاسلام، مع ان سقوطه به فرع ثبوته عليهم قبل الاسلام، و ثبوته قبله مستلزم للخلف، لان ثبوته عليهم قبله مستلزم لوجوب الاسلام عليهم من باب المقدمة، ضرورة اشتراط صحة الصلوة بالاسلام كاشتراطها بالطهارة، لعدم حصول ما هو المعترف فيها من التقرب بها حال الكفر، والمفروض ان اسلامهم يوجب سقوط القضاء عنهم، فيلزم من وجوب القضاء عليهم عدم وجوبه عليهم، وما يلزم من وجوده عدمه باطل ومحال، فوجوب القضاء عليهم في حال الكفر كك، ولورود هذا الاشكال ذهب في محكى المدارك الى عدم كون الكفار مكلفين بالقضاء حال الكفر، لان في حاله لا يصح منه القضاء لفقده المعترف في صحته من التقرب به الى الله، وفي حال الاسلام يسقط عنه التكليف به، فهو غير متمكن من امتثال هذا التكليف راسا، ومعه لا يصح ان يكون مكلفا به.

ويمكن دفع الاشكال المزبور بتمهيد مقدمتين: الاولى ان من المحقق في محله ان المقدمات الوجودية للواجب المشروط ، محكومة بالوجوب فيما علم بتحقق شرط وجوبه في محله وان لم يتحقق بعد، ولذا حكموا بوجوب تحصيلها قبل تحقق شرط الوجوب، ومن هنا حكموا ايضا بوجوب حفظ الماء قبل دخول وقت الصلوة على من لا يقدر على تحصيله بعد دخوله، الثانية انه كما ان للاسلام وجوبا نفسيا ووجوبا شرطيا لصحة العبادات ، كذلك يمكن ان يكون له وجوب بدلى للكفار، بمعنى انهم مخيرون بين الاسلام ووجوبا نفسيا اوقضائها في خارجه وبين الاسلام في خارجه، اذا تمهدت المقدمتان، فنقول ان وجوب القضاء على الكفار وان كان مستلزما لوجوب الاسلام عليهم من باب المقدمة الوجودية ، لكن حيث لا يمكن

تحصيل هذه المقدمة بعد تحقق شرط وجوبه اعنى ترك الصلوة في الوقت، لكون الاسلام بعد الوقت موجبا لهدم القضاء، فلا يمكن ان يكون مقدمة لوجوده، فلا بد من تحصيله في الوقت الذي هو قبل تحقق شرط وجوبه وبعبارة اخرى ان القضاء له شرط وجوب وهو ترك الصلوة في جميع الوقت، و شرط وجود وهو الاسلام، وحيث ان الاسلام بعد الوقت، لا يمكن ان يكون شرطاً لوجوده، لان ما يكون معدماً للشئ لا يمكن ان يكون شرطاً لوجوده، فلا بد ان يكون شرط وجوده هو الاسلام في الوقت، وحينئذ لو اسلم في الوقت، واتى بالصلوة فيه او في خارجه، فهو غير عاص اصلاً على الاول، وعاص بالنسبة الى الأمر بالأداء، ومطيع بالنسبة الى الأمر بالقضاء على الثاني، وان لم يسلم في الوقت فهو عاص بالنسبة الى كلا الأمرين ما لم يسلم في خارجه، وليس بعاص اصلاً ما اذا اسلم في خارجه، لان الاسلام في خارجه، يدل عن الاسلام في الوقت والصلوة فيه او في خارجه هذا و تدبر!

و من جملة الموارد التي دل الدليل على عدم القضاء فيها هي الصلوة المتروكة في الوقت للاغماء المستوعب له على المشهور، و يدل عليه مضافاً الى دعوى الاجماع عليه اخبار كثيرة، مشتملة جملة منها على التعليل بان: كل ما غلب الله عليه فالله اولى بالعدر، وفي بعضها: كل ما غلب الله عليه فليس على صاحبه شيء، وفي بعضها: كل ما غلب الله على العبد فهو اعذر له او لعبده، ولا يعارضها الاخبار الكثيرة المشتملة بعضها على الأمر بقضاء جميع الصلوات التي فاتت عنه في هذه الحالة وبعضها على الأمر بقضاء صلوة ثلاثة ايام وبعضها على الأمر بقضاء صلوة يوم وذلك لان مقتضى الجمع العرفي هو حمل هذه الاخبار على الاستحباب، وذلك لصراحة الاخبار المتقدمة في سقوط القضاء و ظهور هذه في وجوبه، ومقتضى الجمع العرفي بين النص والظاهر المتعارضين، هو طرح ظهور الظاهر منهما بنصوصية الآخر، هذا مضافاً الى ما في بعض هذه الاخبار من الشواهد على كون الامر فيها للاستحباب، منها قوله له في رواية ابي كهمش في جواب السؤال عن وجوب القضاء على المغمى عليه: اما انا و ولدى و اهلى فنفعل ذلك، ومنها ما وقع فيها من الاختلاف، فانه

قرينة على ان الأمر فيها بالقضاء للاستحباب، وان الاختلاف فيها انما هو لاختلاف مراتب الاستحباب شدة وضعفا كما لا يخفى، ومع ما ذكرنا من الجمع العرفي لا مجال لحمل هذه الاخبار على التقية، لان الترجيح بمخالفة العامة التي هي من مرجحات جهة الصدور فرع التعارض، ومن المعلوم انه لاتعارض مع الجمع الدلالي العرفي.

ثم انه قد يستشكل على ما فى جملة من الاخبار المتقدمة، من تعليل الحكم اعنى سقوط القضاء بقولهم عليهم السلام: كل ما غلب الله عليه فهو اولى بالعدر، بان معذورية المغمى عليه حال الاغماء، لا ينافي ثبوت القضاء عليه بعد الافاقة، فكيف علل سقوطه بعدها بكونه معذورا حال الاغماء، ويمكن دفعه بان المراد من معذورية المغمى عليه ليس معذوريته في ترك الصلوة فى الوقت، بل المراد ان القضاء الذى يجب فى سائر الموارد اعتذار او جبرانا عما فات فى الوقت، لا يجب على المغمى عليه الذى غلب الله عليه لان كل ما غلب الله على العبد فهو اعذر له، هذا مضافا الى ان التعليل بهذه العلة، يمكن ان يكون بلحاظ كبرى مطوية، وهى ان كل ما كان الله اعذر لعبده فليس عليه شئ اصلا، كما يؤيده التعليل فى بعض الاخبار بقوله عليه السلام: كل ما غلب الله عليه فليس على صاحبه شئ، ثم ان مقتضى ما ذكرناه سابقا من ظهور هذا التعليل فى اختصاص الحكم بما اذا كان ترك الصلوة فى الوقت مستندا الى الاسباب الخارجة عن اختيار المكلف، هو التفصيل فى المقام بين ما كان الاغماء بافة سماوية فلا يجب القضاء، أو بفعل المغمى عليه فيجب، و توهم ان مقتضى هذا التعليل وان كان ذاك التفصيل، لكن مقتضى جملة من الاخبار الخالية عن هذا التعليل هو عدم الفرق بين الصورتين ولاوجه لحمل المطلق على المقيد بعد كونهما متفقين فى الاثبات مع عدم احراز وحدة المطلوب فيهما، ان من المحتمل ان يكون مطلق الاغماء المستوعب موجبا لسقوط للقضاء كما لاغماء المستوعب المستند الى الافة السماوية. مدفوع اولا بانه لو كان مطلق الاغماء موجبا لسقوط القضاء، لكان تعليله بهذه العلة لغوا، ضرورة انه اذا كان ذات الشئ مقتضيا لاثر، يكون اسناد ذلك الاثر الى امر عرضى خارج عن ذاته لغوا، وذلك لتقدم الذات رتبة على الامر العارض لها،

والشئى انما يستند الى اسبق علله فتدبرا! و ثانيا بان الاغماء المستند الى فعل المكلف نادر غاية الندرة ، بحيث لو اريد من تلك المطلقات خصوص ما كان مستندا الى افة سماوية لم يلزم اخلال بالغرض ، و معه لا يتم مقدمات الحكمة التي يتوقف عليها انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق على ماذهب اليه السلطان، فتدبرا!

و من جملة الموارد التي دل الدليل على عدم القضاء فيها الصلوة المتروكة حال الحيض والنفاس المستوعبين للوقت، ويدل عليه مضافا الى الاجماع اخبار مستفيضة فهذا مما لا اشكال فيه، كما لا اشكال في وجوب القضاء على المرثة لولم يكونا مستوعبين، وكان المقدار الذى تكون طاهرة فيه من الوقت وافيا باداء الصلوة بما لها من الشرائط الاختيارية من الطهارة المائية وطهارة البدن والساتر وغيرها، وتهاونت ولم تصل الى ان حاضت فيما إذا كان طهرها في اول الوقت ، اوفات الوقت فيما اذا كان طهرها فى اخره، وذلك لعموم قوله عليه السلام: من فاتته فريضة فليقضها، ولخصوص الاخبار التي تقدم ذكرها في المواقيت، وكما لا اشكال ايضا في القضاء عليها، فيما اذا ادركت الطهر فى اخر الوقت بمقدار تتمكن معه من اداء ركعة بشرائطها الاختيارية، وذلك لانه بعد توسعة الوقت بدليل من ادرك، يكون تركها للصلوة تركا للصلوة المأمور بها بامر فعلى منجز، فتكون من اوضح مصاديق من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته كما لا يخفى، واما لولم يكن ذلك المقدار من الوقت وافيا الا باداء الصلوة مع الشرائط الاضطرارية كالطهارة الترابية وغيرها، فمقتضى القاعدة و ان كان ثبوت القضاء عليها مطلقا سواء كان ذلك المقدار من اول الوقت او اخره وذلك لانها تركت الصلوة المأمور بها بالامر الفعلى المنجز فتكون من اوضح المصاديق لقوله عليه السلام: من فاتته فريضة، لكن قد دل الدليل في خصوص ما اذارات الطهر في آخر الوقت، على انه يعتبر في وجوب القضاء عليها ادراكها، الطهر في آخر الوقت بمقدار اداء الصلوة مع الطهارة المائية، ففي صحيحة عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام:

ايما امرأة رات الطهر وهي قادرة على ان تغتسل في وقت صلوة معينة،

كتاب الصلوة ففرطت فيها حتى يدخل وقت صلوة اخرى كان عليها قضاء تلك الصلوة التي فرط فيها، وان رات الطهر في وقت صلوة فقامت في تهية ذلك فجاز وقت الصلوة و دخل وقت صلوة اخرى فليس عليها قضاء، الخبر.

وفي صحيحة الحلبي :

في المرأة تقوم في وقت الصلوة فلا تقضى الطهور حتى تقوتها الصلوة ويخرج الوقت، اتقضى الصلوة التي فاتتها؟

فقال عليه السلام:

انكانت توانت قضتها وانكانت دائبة في غسلها فلا تقضى.

فان قوله عليه السلام في الصحيحة الاولى: فقامت في تهية ذلك، وفي الثانية وانكانت دائبة (1) في غسلها فلا تقضى، ان لم يكونا صريحين في اعتبار ادراك مقدار الطهارة، فلا اقل من ظهورهما فيه، بل ظاهر الاولى اعتبار ادراك مقدار اداء الصلوة مع جميع الشرائط، فان الظاهر من تهية الصلوة هو تهيتها بجميع ما يعتبر فيها هذا، ولكن الذي يظهر من شيخ مشايخنا الانصارى قده، هو عدم وجوب القضاء عليها فيما كان طهرها في اول الوقت ايضا، واستدل عليه بما حاصله انه لاشك في ان الواجب فوت الصلوة الاضطرارية تدارك الصلوة الاختيارية التي فاتت من غير بدل، لاتدارك بدلها الاضطراري الذي امر به فعلا، ولذا لوافق الوقت عن استعمال الماء اولم يمكن استعماله لمانع شرعى، وانتقل تكليفه الى الصلوة مع التيمم، وتهاون في اتيانها حتى فات الوقت، وجب عليه قضاء الصلوة مع الطهارة المائية دون الترابية، وكذا لوضاق الوقت عن تطهير ثوبه النجس ولم يمكن له نزع لمانع شرعى، وانتقل تكليفه الى الصلوة في ذلك الثوب النجس، وتهاون في اتيانها حتى فات الوقت، وجب عليه قضاء الصلوة في الثوب الطاهر، فاذا فرض استناد فوت الصلوة الاختيارية الى مانع يوجب سقوطها اداء وقضاء، كالحيض الذي دل الدليل على عدم وجوب تدارك ما فات لاجله، كما في المقام حيث ان فوت الصلوة الاختيارية انما هو لاجل عروض الحيض، فلا موجب اخر لوجوب القضاء عليها، وأورد عليه اولاً بانه ليس هنا

ص: 289

صلواتان اختيارية و اضطرارية، كى يقال بان مع سقوط الاختيارية اداء وقضاء لا موجب لوجوب القضاء الذى هو تدارك للاختيارية، بل هنا صلوة واحدة مشروطة بالطهارة المائية مع التمكن من استعمال الماء، وبالطهارة الترابية مع عدم التمكن استعماله، والحيز اوجب العجز عن الطهارة المائية وسقوطها والانتقال الى الطهارة الترابية، لاسقوط اصل الصلوة كى يقال ان مافات لاجله لا يجب تداركه فلا موجب لقضاء الصلوة، وثانيا سلمنا انقسام الصلوة بحسب حالتى الاختيار والاضطرار الى صلوتين اختيارية و اضطرارية، وان الاختيارية سقطت اداء وقضاء لاجل طرو الحيز، لكن نمنع مع ذلك عن عدم الموجب لوجوب القضاء، بعد كون الصلوة الاضطرارية فريضة فانت فى الوقت، و مشمولة لقوله عليه السلام : من فاتته فريضة فليقضها كما فاتت، و اما ما ادعاه قده من ان الواجب مع فوت الصلوة الاضطرارية تدارك الصلوة الاختيارية التى فاتت من غير بدل، لاتدارك بدلها الاضطراري الذى امر به فعلا، فممنوع جدا اذ هو دعوى بلا دليل، و اما وجوب كون قضاء الصلوة مع الطهارة المائية وفى الثوب الطاهر، فيما اذا ضاق الوقت عن استعمال الماء للوضوء وتحصيل الثوب الطاهر وانتقل تكليفه فعلا الى الصلوة مع التيمم وفى الثوب النجس، فليس له شهادة على ما ادعاه قده اصلا، وذلك لان وجوب كون القضاء مع الشرائط الاختيارية انما هو لاجل اطلاق ادلة تلك الشرائط، فان قوله تعالى : اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم ، وقوله تعالى : وثيابك فطهر، يدلان باطلاقهما على ان الصلوة مطلقا ولو كانت قضاء مشروطة بالطهارة المائية وطهارة اللباس ، و اما قوله عليه السلام: اقض مافات كما فاتت، فهو فى مقام بيان لزوم مطابقة القضاء للاداء فى القصر والاتمام والثنائية والثلاثية والرابعة ، لا مطلقا كى يستكشف منه بضميمة وجوب كون القضاء مع الشرائط الاختيارية، ان الواجب مع فوت الصلوة الاضطرارية تدارك الصلوة الاختيارية التى فاتت من غير بدل، لاتدارك بدلها الاضطراري الذى امر به فعلا هذا.

و تصدى الاستاد دامت افادته وبركاته لتوجيه كاته لتوجيه كلامه قده بحيث يندفع عنه

الاول ما حصله انه قد حققنا في بعض المباحث السابقة، ان الاختيار والاضطرار ليسا بالنسبة الى شروط الصلوة و مواعها كالحضر والسفر، من القيود المنوعة بها التكليف الى نوعين اختياري و اضطراري، بحيث تكون الشرطية والمانعية الواقعتان مخصصتين بالمختار دون المضطر و الا لزم ان يجوز للمكلف ان يدخل نفسه في موضوع المضطر اختيارا، كما يجوز له ان يدخل نفسه في موضوع المسافر والحاضر اختيارا، وهو مما لم يلتزم به احد، و لذا حكموا بوجوب حفظ الماء للوضوء على من يحتمل ان لا يتمكن منه فيما بعد، والسرف في ذلك هو ان القيود الشرعية، تارة تكون من الامور التي لها دخل في حسن توجيه الخطاب او قبحه عقلا- كالقدر والعجز، و اخرى لا نكون كك كالحضر والسفر، اما القسم الثاني فلامحة يكون التقييد به راجعا الى المادة والمطلوب، لكشف دليل القيد حينئذ عن دخله في الملاك، و اما القسم الاول فيدور امره بين كونه راجعا الى تقييد المادة والمطلوب كالثاني او الهيئة والطلب، و ذلك لانه كما يمكن ان يكون للقدرة مثلا- دخل في ملاك الحكم، كك يمكن ان لا يكون لها دخل في ملاكه، وانما اعتبرها الشارع ارشادا الى حكم العقل وحينئذ ان كان التقييد به بدليل متصل كما اذا قال: اذا قمت للصلوة فتوضاء ان قدرت، فالكلام يصير مجملا مادة وهيئة، وذلك لاحتفافه بما يصلح لان يكون قيذا له مادة او هيئة، ومعه لا ينعقد له ظهور في الاطلاق لا مادة ولا هيئة وان كان التقييد به بدليل منفصل كما اذا قال اذا قمت الى الصلوة فتوضاء، ثم قال بدليل منفصل ان الوضوء تكليف للقادر، فح يدور بين كونه راجعا الى المادة والمطلوب كي يكون مستلزما لتقييد الهيئة والطلب ايضا، و بين كونه راجعا الى الهيئة والطلب فقط، فيكون تقييده للهيئة والطلب متيقنا على كل حال، و تقييده المادة والمطلوب مشكوكا، والمرجع حينئذ هو اطلاق المادة القاضي بعدم كونه قيذا شرعيا راجعا الى المادة، و مقتضاه كون الوضوء مطلوبا مطلقا حتى في حال العجز عنه، وان كان المكلف معذور اعقلا في تركه في هذا الحال، و حينئذ فلا يجوز

له سلب القدرة على الوضوء عن نفسه اختيارا او بغير اختيار وانقطع يده عن المطلوب المطلق للمولى، لكونه موجبا لتفويت المطلوب المطلق للمولى، نعم فيما اذا حصل له العجز عن الوضوء اختيارا او بغير اختيار وانقطع يده عن المطلوب المطلق للمولى، لماراى المولى ان الصلوة الفاقدة للوضوء تكون لها مع التيمم ايضا مرتبة من المصلحة الملزمة جابرة لبعض ما للصلوة الواحدة له من المصلحة التامة، امر بالصلوة مع التيمم في هذا الحال، لئلا يفوت من المكلف ما للصلوة مع الوضوء من المصلحة التامة الملزمة بالمرة و يبقى صرف اليد، فالامر بالصلوة مع التيمم في حال العجز عن الوضوء، امر بدلى في طول الأمر بالصلوة مع الوضوء، لا- في عرضه كي يكون مقيدا له مادة بحال القدرة على الوضوء، فالصلوة مع الوضوء باقية على ملاكها ومطلوبيتها الذاتية في حال العجز عن الوضوء ايضا، غاية الامر انه لو اتى في الوقت بما جعله الشارع بدلا عنها في هذا الحال، فقد ادرك بعض مالها من الملاك والمصلحة التامة، و ان لم يات يبدلها فقد فات عنه مالها من المصلحة التامة بالمرة، فيجب عليه تداركها في خارج الوقت، فالفئات دائما هي الصاوة الاختيارية الواجدة لجميع الاجراء والشرائط، فيكون القضاء تداركا لها، لا ليدها اعنى الصلوة الاضطرارية الفاقدة لبعض الاجزاء او الشرائط، فاذا كان القضاء تداركا للصلوة الاختيارية، و دل الدليل على ان ترك

الصلوة الاختيارية في الوقت اذا كان مستندا الى الحيض فلا قضاء لها . فلا موجب لثبوت القضاء لبدلها هذا.

الوجه الثانى ما خلاصته انه لاشبهة في ان جعل البديل الاضطرارى فى الوقت وكذا القضاء الذى هو تدارك فى خارجه، انما يصح فيما اذا كان اطلاق الامر بالمبديل الاختياري محفوظا مادة في حال الاضطرار، ضرورة انه لو لم يكن اطلاقه مادة محفوظا في هذا الحال، بل كان للقدرة دخل في ملاكه، لم يكن له في هذا الحال مصلحة اصلا، كي يصح جعل البديل له في الوقت ليحبر به بعض ماله من المصلحة التامة، أو يجب قضائه فى خارجه ليتدارك به بعض مافات من مصلحته التامة، و من المعلوم ان خلو المكلف عن الحيض يكون كالبلوغ والعقل، من شروط وجوب الصلوة

لا من شرائط وجودها، فمع وجود الحيض لا يكون هناك امر بالصلوة، كي يكون له اطلاق مادة اولا يكون فاذا لم يكن مع وجود الحيض امر بالصلوة، فلا معنى لجعل البدل الاضطرارى لها فى الوقت، ولا لوجوب القضاء لها فى خارجه كما بيناه انفا ما، هذه خلاصة ما افاده دام ظله من الوجهين فى توجيه كلام الشيخ قده.

وفى كلا الوجهين مالا يخفى اما الوجه الاول، فلان الصلوة الاختيارية و انكانت باقية على ملاكها و مطلوبيتها الذاتية فى حال العجز عن بعض شرائطها لكن لا يوجب ذلك عدم صدق الفائت فيما اذا لم يأت بديلها الاضطرارى، الا عليها دون بدلها، بعد كونه ايضا كنفسها ذا مصلحة ملزمة و ان لم تكن تامة، فاذا كان الفائت صادقا على بدلها الاضطرارى ايضا، فلما منع عن شمول قوله عليه السلام: من فاتته فريضة فليقضها كما فانت له فتدبر! والحاصل ان مجرد قيام الدليل على ان فوت الصلوة الاختيارية اذا كان مستندا الى الحيض فلا قضاء لها، لا يوجب نفي القضاء للصلوة الاضطرارية، بعد صدق الفائت عليها و شمول عموم ادلة القضاء لها، سلمنا عدم صدق الفائت فيما لم يأت بديلها الاضطرارى الاعليها، لكن مجرد ذلك لا يوجب سقوط قضائها بمادل عليه الدليل من عدم وجوب قضاء مافات لاجل الحيض، بعد عدم كون فوتها فى المقام مستندا الى الحيض، ضرورة انه لوانى (انت) بديلها الاضطرارى لم يكن عليها قضائها ولو مع قطع النظر عن هذا الدليل، وليس ذلك الا لاجل عدم صدق الفائت عليها مع اتيان بدلها، فقوتها فى المقام مستند الى عدم اتيان بدلها لا الى الحيض واما الوجه الثانى، فلان دعوى كون الخلو من الحيض كالبلوغ والعقل من شرائط الوجوب لا من شرائط الوجود، ممنوعة جدا اذ لا دليل عليه، واما الاستدلال عليه بقوله عليه السلام: دع الصلوة ايام اقرانك، ففيه مامر من انه وان كان ظاهرا بدوا فى ان مع الحيض لا امر بالصلوة اصلا، لكن بعد ملاحظة ما ورد من تعليل سقوط قضاء الصلوة عنها، بانه يمنعها عن القيام بامورها وصلاح بيتها، و بان الصلوة تكون فى كل يوم وليلة مرارا فلا تقوى عليها، و بان الصلوة فيها عناء وتعسر، الى غير ذلك من التعليلات التى يستفاد منها ان سقوط قضاء الصلوة عنها انما هو

لمكان الارتفاع بحالها مع ثبوت المقتضى لثبوته، لابد من رفع اليد عن ظهوره في ذلك، وحمله على مانعية الحيض عن صحة الصلوة كالجنابة كيف ولو كان سقوط القضاء عنها لمكان عدم المقتضى لكان المتعين حينئذ تعليل سقوطه بذلك، لا بوجود المانع من العسر والجرح واختلال نظام البيت ونحو ذلك كما لا يخفى، ومما يؤيد ذلك اعنى كون الامر بترك الصلوة في ايام الحيض لبيان المانعية عن صحة الصلوة، تعليل نهيتها عن الصلوة في علل الفضل بن شاذان، بانها على حد نجاسة فاحب الله ان لا يعبد الا طاهرا، ومما يؤيده ايضا انها كما امرت بترك الصلوات في ايام اقرائها كك امرت بترك الصوم في تلك ايام، فلو كان الأمر بترك الصلوة في مقام رفع الوجوب مع الحيض واشتراطه بالخلو عنه، لكان وحدة السياق مقتضية لكون الأمر بترك الصوم ايضا في ذلك المقام، وهو مناف لثبوت قضاء الصوم عليها كما لا يخفى وجهه، هذا كله مضافا الى ان مقتضى هذا الوجه الثاني، هو عدم وجوب الصلوة الاضطرارية عليها في الوقت ايضا، فيما اذا كانت وظيفتها بحسب حالها مع قطع النظر عن الحيض هي الصلوة الاضطرارية، اما لفقدها الماء او تضررها باستعماله، وذلك لان الصلوة الاضطرارية وان كانت حينئذ وظيفة لها بحسب حالها ومع قطع النظر عن طر والحيض لكنها تدارك لمافات عنها من الصلوة الاختيارية بسبب عجزها عن استعمال الماء: فاذا كان طر والحيض كاشفا عن عدم كونها مأمورة بالصلوة الاختيارية اصلا، فلا موجب لثبوت تداركها عليها باتيان بدلها الاضطراري كما لا يخفى، وتوهم ان فوت الصلوة الاختيارية في الفرض ليس مستندا الى الحيض كيلا يجب تداركها باتيان بدلها بل مستندا الى عجزها، مدفوع بان فوت الصلوة الاختيارية في الفرض وان كان مستندا الى عجزها، لكن وجوب تداركها باتيان بدلها الاضطراري، انما كان لمكان انحفاظ الامر بالصلوة الاختيارية مادة في حال الاضطرار، فاذا كان طر والحيض كاشفا عن عدم الأمر بالصلوة الاختيارية رأسا، فيكون امرها بتداركها باتيان بدلها الاضطراري بلا موجب يقتضيه كما لا يخفى، وهذا اعنى عدم وجوب الصلوة الاضطرارية عليها فيما اذا كانت وظيفتها بحسب حالها ذلك مما يبعد الالتزام به، اللهم الا ان يقال

لابأس بالالتزام به بعد كونه مقتضى القاعدة و عدم تحقق اجماع ولا قيام دليل لفظى على خلافه، فتدبر!

فالاولى الاستدلال لما ذهب اليه الشيخ قده من عدم وجوب القضاء عليها فيما اذا كان طهرها في أول الوقت ، بما رواه الكليني بسنده عن ابى الحسن الأول عليه السلام:

اذا رات المرأة الدم بعد ما مضى من زوال الشمس اربعة اقدم فلتمسك عن الصلوة، فاذا طهرت من الدم فلتقض صلوة الظهر.

وبما رواه في الوسائل بسنده عن ابى عبد الله عليه السلام في حديث، قال عليه السلام :

واذا طهرت في وقت فاخرت الصلوة حتى يدخل وقت صلوة اخرى ثم رات ،دما كان عليها قضاء تلك الصلوة التي فرطت فيها.

فان المستفاد من قوله عليه السلام فى الاولى: اذا رات الدم بعد ما يمضى من زوال الشمس اربعة اقدم ، هو اعتبار مضى مقدار يسع جميع الشرائط، والظاهر من قوله عليه السلام فى الثانية : فاخرت الصلوة وفرطت فيها ، هو اعتبار جميع الشرائط، ضرورة عدم صدق التأخير والتفريط مع الاشتغال بغسل الثوب او البدن وغيره من المقدمات، ويمكن الاستدلال له ايضا بما رواه فى الرسائل. هذا تمام الكلام فيما اذا لم يكن المقدار الذى تكون ظاهرة فيه من الوقت وافيا باداء الصلوة الاختيارية، لكن كان وافيا باداء الصلوة الاضطرارية.

بقى الكلام فيما اذا لم يكن ذلك المقدار من الوقت وافيا لاداء ركعة من الصلوة الاضطرارية، فنقول : مقتضى القاعدة بناء على كون الخلو من الحيض من شرائط صحة الصلوة لاصل وجوبها، وان كان ثبوت القضاء مطلقا سواء كان ادراكها الطهر بذلك المقدار فى آخر الوقت او اوله، وذلك لما عرفت من ان القضاء ليس مترتبا على الامر الفعلى، كى يقال لامر بالصلوة كك مع عدم سعة الوقت لادائها بل القضاء مترتب على عنوان الفوت الصادق بمجرد كون المكلف اهلا-ومعرضا لتعلق امرصل به ولو انشاء و تشريعا، و ان لم يبلغ مرتبة الفعلية والتتجز بواسطة بعض الاعذار العقلية، وتعلق امرصل بها ولو انشاء و ان كان مشروطا بدخول الوقت، فلا

يكون متعلقا بها ولو كك مع عدم دخوله لعدم حصول الشرط، لكنه صار متعلقا بها بمجرد دخول الوقت لحصول الشرط، وعدم تمكنها من اداء الصلوة لضيق الوقت الحاصل بسبب الحيض، لا يوجب الاسقوط الأمر بها فعلا مع بقائها على ما هي عليه من المصلحة التامة ذاتية والمطلوبية الفعلية للشارع، فيصدق على تركها ولولضيق الوقت انه فات عنها مطلوب الشارع، ودعوى ان تعلق امر صل بها كما يكون مشروطا بدخول الوقت حدوثا يكون مشروطا به بقاء بمقدار اداء الصلوة، فلا يكون امر صل متعلقا بها ولو انشاء فيما لم يكن طهرها بمقدار يسع لادائها ممنوعة جدا ضرورة ان المتيقن من اشتراط وجوب الصلوة بالوقت هو اشتراطه به حدوثا، وبقاء فهو شرط للصلوة لا لوجوبها، هذا مع ان الوقت المضروب للصلوة وهو من دلوك الشمس الى غسق الليل باق، فيما كان ادراكها الطهر بذلك المقدار في اول الوقت، و انما منع عن اتيانها في وقتها المضروب لها طرو الحيض عليها، ولكن مقتضى ما يستفاد من الادلة من عدم وجوب قضاء ما كان فوته لاجل الحيض، هو عدم وجوب القضاء عليها مطلقا سواء كان ادراكها للظهر بمقدار اداء ركعة في اول الوقت اوفى آخره و توهم ان فوات الصلوة في المقام ليس مستندا الى الحيض كيلا يجب قضائها بل مستندا الى ضيق الوقت مدفوع اولا بما مرانفا من ان ضيق الوقت انما هو فيما اذا كان ادراكها للظهر بذلك المقدار في آخر الوقت لا مطلقا، وثانيا بان فوات الصلوة وان كان مستندا الى ضيق الوقت ولو في بعض الصور، لكن ضيقه حيث يكون مستندا الى الحيض كما هو واضح، فيكون فوات الصلوة بالاخرة مستندا اليه ايضا و احتمال اعتبار كون استناد الفوت الى الحيض بلا واسطة في سقوط القضاء، مدفوع باطلاق تلك الادلة، وتوهم ان هذه الادلة انما تجدى في سقوط القضاء عنها، فيما اذا كان ادراكها للظهر بمقدار اداء ركعة في اول الوقت لا مطلقا، ضرورة انه لو كان ادراكها للظهر بذلك المقدار في آخر الوقت، فتشملها قاعدة من أدرك، و توسع وقت صلوتها الى مقدار ثلث ركعات الى ما بعد الغروب، و معه تكون متمكنة من اداء الصلوة بتمامها في الوقت، فلوتها ونت ولم تات بها لم يكن فوتها مستندا الى

الحيض كما لا يخفى مدفوع بانه و ان لم يكن فوات صلوتها حينئذ مستندا الى الحيض كى يعمها تلك الادلة ، لكن مقتضى فحوى ما دل على اعتبار ادراكها للوقت الاصلى بمقدار الصلوة مع الطهارة المائية فى وجوب القضاء عليها، عدم وجوبه عليها فى المقام بعد كون المفروض عدم تمكنها من اداء الصلوة مع الطهارة المائية، هذا بناء على كون الخلو من الحيض شرطا لصحة الصلوة لاصل وجوبها. و اما بناء على كونه شرطا لاصل وجوبها، كما استظهره الاستاد دام ظله من الاخبار الناهية عن الصلوة فى ايام الحيض ، فان قلنا بما ادعاه دام ظله من ان المستظهر من الاخبار هو اشتراط وجوب الصلوة بالخلو عن الحيض حدوثا وبقاء ابتداء واستدامة، فلاشبهة فى ان مقتضى القاعدة الاولية ايضا، عدم وجوب القضاء عليها فيما اذا كان طهرها فى اول الوقت كما هو واضح، و اما اذا كان طهرها فى آخر الوقت ، فعدم وجوب القضاء عليها انما هو بمقتضى الادلة المتقدمة فقط، دون القاعدة الاولية كما لا يخفى. وان منعنا عن ذلك، وقلنا بان غاية ما يمكن استفادته من تلك الاخبار هو اشتراط وجوب الصلوة بالخلو عن الحيض ابتداء لا استدامة، فيكون عدم وجوب القضاء عليها مطلقا ولو فيما كان طهرها فى اول الوقت، بمقتضى الادلة المتقدمة دون القاعدة الاولية كما لا يخفى وجهه .

ومن المواضع التي دل الدليل على سقوط القضاء فيها، ما لو استبصر المخالف، فيما اذا كان اتيا بالصلوة موافقا لمذهبه، دون ما اذا لم يصل اصلا او صلى مخالفا لمذهبه، ويدل عليه الاخبار المستفيضة ، منها خبر يزيد بن معوية العجلي عن الصادق عليه السلام، قال :

سئلته عن الرجل وهو فى بعض هذه الاصناف من اهل القبلة، ناصب متدين، ثم من الله تعالى عليه فعرف هذا الامر يقضى حجة الاسلام .

قال عليه السلام:

يقضى احب الى، وكل عمل عمله وهو فى حال نصبه و ضلالتة ثم من الله تعالى عليه وعرفه الولاية، فانه يوجر عليه ، الا الزكوة فانه يعيدها لانه وضعها فى غير مواضعها لانها لاهل الولاية ، و اما الصلوة والحج والصيام

ص: 297

فليس عليه قضاء.

و منها ما في خير الفضلاء عن ابيجعفر وابعبد الله عليهما السلام من جوابهما عن السؤال عن الرجل يكون في بعض هذه الالهواء الحرورية والمرحبة والعثمانية والقدرية ثم يتوب و يعرف هذا الامر و يحسن رايه ايعيد كل صلوة صلاها او صوم او زكوة او حج اوليس عليه اعادة شئ من ذلك غير الزكوة؟ بقولهما عليهما السلام: ليس عليه اعادة شئ من ذلك غير الزكوة ولا بد ان يؤديها لانه وضع الزكوة في غير موضعها وانما موضعها اهل الولاية. وظهرهما سؤالاً وجواباً آن مورد هما من كان اتيا بتلك الاعمال على طبق مذهبه غير انه كان اتيا نه لها في حال كونه مخالفاً صلباً، غير قابل للانكار، اذ لو كانت اعماله غير موافقة لمذهبه، لم يكن مجال للسؤال عن وجوب اعادتها عليه، اذ لا شبهة في بطلان العمل الفاقد لما يعتبر فيه شطراً او شرطاً وكونه غير مجزية اعادته، فسؤالهم عن وجوب القضاء على المخالف بعد استبصاره، انما هو لاجل عدم قبول العمل الصادر عن غير اهل الولاية، وعليه فلولم يصل المخالف اصلاً او صلى لا على وفق مذهبه، لا يكون مشمولاً للخبرين المزبورين، و معه يعمه قوله عليه السلام :

من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته ، ان كان له عموم فتدبر و اماما ربما يستظهر من خبر عمار الساباطي، من سقوط القضاء عن المخالف المستبصر مطلقاً ولولم يصل في حال ضلالتة اصلاً فضلاً عما اذا صلى لاعلى وفق مذهبه ، حيث قال : قال سليمان بن خالد لا يعبد الله عليه السلام و انا جالس:

انى منذ عرفت هذا الامر اصلى في كل يوم صلوتين، اقضى ما فاتني قبل معرفتي؟

قال عليه السلام:

لا تفعل، فان الحالة التي كنت عليها اعظم من ترك ما تركته من الصلوة. بدعوى ظهور قول السائل اقضى ما فاتني و قول الامام عليه السلام ما تركته، في فوت اصل الصلوة وتركه، ولكن يعبده ان ترك الصلوة من السائل راساً قبل المعرفة بعيد في الغاية ، فيحتمل قريباً ان يكون المراد من الموصول في قوله ما فاتني و في قول

ص: 298

الامام عليه السلام : ما تركته من الصلوة، هي الصلوة الصحيحة الواقعية، فيكون المراد من فوت الصلوة و تركها في حال النصب، هو فوت الصلوة الصحيحة الواقعية وتركها لافوت الصلوة و تركها راسا، و مع هذا الاحتمال يسقط الخبر عن قابليته للاستدلال هذا و تدبر!

بقى هنا فروع ينبغي التعرض لها :

الفرع الاول لو صار بالغا وقد بقي من الوقت مقدار اداء ركعة ، فهل يجب عليه اتيان الصلوة حينئذ كى يجب عليه قضائها لو تركها ام لا، وجهان اقويهما الثاني و توضيح ذلك يتوقف على تمهيد مقدمتين الاولى ان المراد من اطلاق المادة هو الاطلاق الحيثي اى مع قطع النظر عن العناوين الطارئة ، كيف ولو كان المراد اطلاقها ولو بلحاظ العناوين الطارئة ، لكان اللازم من اطلاقها مع طرو العجز عن اتيان المأمور به التكليف بما لا يطاق فتدبر و هو قبيح قطعاً محال جعله و انشائه من الحكيم تعالى، و هذا نظير اطلاق حلية اكل الغنم ، فان اطلاق حلية اكلها اطلاق حيثي، أى مع قطع النظر عن العناوين الطارئة كالموطئية والغصبية، و لذا لا يكون تعارض و تناف بين دليل حلية اكلها و ادلة حرمة اكل الموطئية و حرمة التصرف فى العين المغصوبة، ويكون اطلاق دليل حلية اكلها محفوظاً مع طر وهذه العناوين، و هذا بخلاف مالوكان لحلية اكلها اطلاق ولو بلحاظ طر وهذه العناوين : فانه يقع التعارض حينئذ بين دليل حلية اكلها و ادلة حرمة اكل الموطئية والمغصوبة، و حينئذ فلا يمكن انخفاض اطلاق دليل حيلة اكلها كما لا يخفى . الثانية لاشبهة في ان الصلوة قد لوحظ و اعتبر شرعاً وقوعها بتمام اجزائها فى الوقت الذي هو عبارة عما بين الحدين ، اللذين هما هو الزوال والغروب بالنسبة الى الظهرين، والمغرب و انتصاف الليل بالنسبة الى العشاءين، و طلوع الفجر و طلوع الشمس بالنسبة الى الصبح ، فلا بد ان يكون الوقت الذي اعتبر وقوع الصلوة فيه بمقدار يسع لادائها فيه، اذ لو كان الملحوظ هو الوقت مطلقاً ولو لم يكن بذلك المقدار ، لكان الأمر بادائها فيه تكليفاً بغير المقدور ، و قد مر استحالة صدوره عن الحكيم تعالى عقلاً . اذا تمهدت

المقدمتان، فنقول ان من يصير بالغاً، وقد بقي له من الوقت مقدار اداء ركعة، يستحيل ان تكون الصلوة مجعولة في حقه بالنسبة الى هذا المقدار، بعد ما عرفت من استلزام الامر بالصلوة في وقت لا يسع لادائها فيه التكليف بغير المقدور بل المحال، فاذا لم تكن الصلوة مجعولة في حقه، فلامعنى لوجوب القضاء عليه بعد الوقت كما هو واضح، و توهم ان الوقت الملحوظ شرعا وقوع الصلوة فيه هو ما بين الحدين، ولا شبهة في ان التكليف باداء الصلوة في هذا المقدار ليس تكليفا بغير المقدور وعدم ادراك هذا المكلف الا مقدار ركعة منه بواسطة فقده لشرط التكليف، لاربط له بالجعل الشرعي كي يكون امره بالصلوة في هذا المقدار امر ابغير المقدور مدفوع بان نفس الأمر بالصلوة في الوقت وان لم يكن تكليفا بغير المقدور، لكن حيث يكون الأمر بها كك مشروطا بالبلوغ، فلا يتحقق الأمر بها كك الا بعد البلوغ، والمفروض ان الأمر بها كك بعد البلوغ في المقام، مستلزم للامر بها في وقت لا يسع ادائها بل في وقت انقضى والحاصل ان الأمر بالصلوة في الوقت وان لم يكن فيحد نفسه تكليفا بغير المقدور، لكنه مستلزم له بلحاظ الجمع بين دليل اعتبار الوقت ودليل اعتبار البلوغ، وتوهم ان هذا المكلف وان لم يكن متمكنا من اداء الصلوة في هذا المقدار من الوقت، فلا يصح تشريع الصلوة في حقه بالنسبة الى هذا المقدار لكونه تكليفا بغير المقدور، لكن بعد توسعة وقته بدليل من ادرك الى مقدار ثلاث ركعات بعد الوقت، يصير متمكنا من ادائها بتمامها في الوقت، مدفوع بما اشرنا اليه سابقا من ان دليل من ادرك اجنبي عن مثل هذا المقام، اذلا يقال ادرك من الوقت ركعة الا اذا كان هناك تكليف بالصلوة في وقت صالح فيحد ذاته لوقوعها فيه ولكن لم يدرك المكلف منه الا بمقدار ركعة، والمفروض في المقام انه لا تكليف باصل الصلوة ولا يكون الوقت صالحا لوقوعها فيه، و بالجملة شمول عموم من ادرك للمقام يتوقف على تحقق التكليف بالصلوة وكون الوقت صالحا لوقوعها فيه، فلو توقف تحقق التكليف بها وصلاحيه الوقت لوقوعها فيه على شمول عموم من ادرك له، لزم الدور كما هو واضح. بقي هنا اشكال يحتاج توضيحه الى ذكر مقدمة، وهي انه لما كان

مقتضى ما بنينا عليه من كون المقدمات الوجودية للواجب المشروط محكومة بالوجوب فيما اذا علم بتحقق شرطه في محله وان لم يتحقق بعد ، هو وجوب حفظ الماء قبل الوقت لمن يعلم بعدم تمكنه منه في الوقت ، وكان وجوب حفظه كك مخالفا للاجماع ، التزمنا باشتراط الصلوة مع الطهارة المائية بالقدرة عليها في الوقت ، اذا تمهدت هذه فنقول توضيح الاشكال ، هو انه اذا كانت الصلوة مع الطهارة المائية مشروطة بالقدرة عليها في الوقت ، فلازم ماذكرنا من انه اذا كانت العناوين الطارئة كالقدرة والعجز ملحوظة في انشاء الحكم فلا يمكن ان يكون له اطلاق مادي بالنسبة اليها والا لزم التكليف بما لا يطاق ، هو انه اذا عجز عن الطهارة المائية في الوقت ان لا يجب عليه الصلوة مع الطهارة الترابية ، وذلك لمامر من ان جعل البديل الاضطراري في الوقت والقضاء في خارجه ، انما يصح فيما اذا كان اطلاق الامر بالمبدل محفوظا مادة ، ومن المعلوم انه اذا كانت الصلوة مع الطهارة المائية مشروطة بالقدرة عليها في الوقت ، فلا يمكن ان يكون اطلاق الامر بها مادة محفوظا مع العجز عن الطهارة المائية في الوقت ، فاذا لم يكن اطلاقه كك محفوظا مع العجز عن الطهارة المائية ، فلا يصح جعل البديل الاضطراري بايجاب الصلوة مع الطهارة الترابية عليه .

ويمكن دفعه بان وجوب الصلوة عليه مع الطهارة الترابية عند العجز عن الوضوء ، ليس لاجل كونها بدلا عن الصلوة مع الطهارة المائية ، بل انما هو لاجل ان من لا يتمكن من الطهارة المائية يكون وظيفته الصلوة مع الطهارة الترابية ولولم يكن عليه صلوة ، اصلا ، ولذا لو بالغ في آخر الوقت ولم يتمكن من الطهارة المائية عليه الصلوة مع الطهارة الترابية ، وذلك لان مقتضى عموم دليل تنزيل التيمم

صلى الله منزلة الوضوء ، من مثل قوله عليه السلام: جعل لى الارض مسجدا وطهورا، وقوله عليه السلام : التراب احد الطهورين ، هوتنزيله منزلته في جميع الاحكام والاثار من الاستحباب الذاتي والمطلوبية الغيرية للغايات المشروطة بالطهارة كمس كتابة القرآن والصلوات المستحبة ، فاذا كان وظيفته الطهارة الترابية فيجب عليه اتيان الصلوة لتمكنه من

يجب

تحصيل شرطها و هو الطهور بالتيتم، فوجوب الصلوة عليه مع الطهارة الترابية هو بمقتضى الجمع بين دليل وجوب الصلوة و دليل اشتراطها بالطهارة، و دليل تنزيل التيمم منزلة الوضوء فى جميع الاحكام والآثار، لالاجل كون الصلوة مع الطهارة الترابية بدلا عن الصلوة مع الطهارة المائية، كى يقال ان الامر بالبدل انما يصح مع انحفاظ الامر بالمبدل مادة والمفروض عدم انحفاظ الامر به كك فى المقام هذا.

الفرع الثانى - اوتى بالاقل من لا- يرى البرائة فى دوران الأمر بينه و بين الاكثر ، فهل عليه القضاء مطلقا اولاكك، او يفصل بين مالو كان متعمدا فى الاتيان بالاقل فعليه القضاء، و بين مالو كان ناسيا اوساهيا فليس عليه القضاء وجوه ، يستدل للاول منها بان مقتضى استصحاب عدم اتيان الصلوة المأمور بها فى الوقت هو ثبوت القضاء فى خارجه، وفيه انه لا مجال لهذا الاستصحاب اصلا، سواء قلنا بان القوت الذى هو موضوع لوجوب القضاء عنوان بسيط منتزع عن عدم اتيان الصلوة فى الوقت او قلنا بانه امر مركب عبارة عن نفس عدم اتيان الصلوة فى الوقت ، اما على الاول فواضح، واما على الثانى فلان المفروض العلم باتيان بعض الاجزاء وعدم اتيان بعضها الاخر ، فلاشك فى الخارج كى يجرى الاستصحاب ، فالاستصحاب الموضوعى لا مجال له فى المقام فتدبر! واما الاستصحاب الحكيمى اعنى استصحاب وجوب الكلى القدر المشترك بين الاداء والقضاء، فقد عرفت انه محكوم باستصحاب عدم وجوب القضاء، و مما ذكرنا ظهر وجه القول بعدم وجوب القضاء مطلقا، اذ بعد عدم جريان اصل موضوعى او حكيمى يقتضى وجوب القضاء، تكون اصالة البرائة سليمة عما يكون واردا او حاكما عليها هذا. واما وجه التفصيل الذى هو المختار عند الاستاد دام ظله، فهو ان مع الالتفات والعمد لا يمكن ان يتمشى منه قصد القرية والامثال باتيان الاقل، اذ الاقل على تقدير كون المأمور به هو الاكثر لا يكون مأمورا به بامر نفسى كى يصح التقرب بقصد امثال امره، والاتيان بوجوب الامر انما يكون مقربا فيما اذا كان الاتيان بوجوب الأمر راجحا عقلا وامتثالا على تقدير المصادفة كما فى

الشبهات الوجوبية البدوية، دون ما اذا كان مرجوحا عقلا ولم يكن امثالا ولو على تقدير المصادفة كما في المقام، ضرورة ان مع العلم بالتكليف المردد تعلقه بالاقل او الاكثر وعدم جريان البرائة بالنسبة الى الاكثر، يحكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة ذلك التكليف باتيان ما يحصل معه القطع بامثاله و هو الاكثر، ولا يعد المقتصر على الاقل برجاء كونه متعلقا للتكليف عنده ممتثلا ولا منقادا اصلا، بل يعد متهاونا بامر المولى كما لا يخفى، فتبين مما ذكرنا انه فيما كان متعمدا في الاتيان بالاقل، يقطع ببطلان صلوته من جهة الاخلاص بشرطها القريبى اعنى به قصد الامتثال ومعه يكون عنوان الفوت محرزا بالقطع والوجدان وهذا بخلاف ما اذا كان اتيانه بالاقل عن سهو او نسيان، فانه يتمشى منه حينئذ قصد القربة، فاذا اتى بالاقل بقصد القربة واحتمل بعد الالتفات كونه هو المكلف به واقعا، فلا يكون عنوان الفوت محرزا الا بالوجدان و هو واضح ولا بالاصل لمامر هذا، ثم انه قد عد من الاسباب الموجبة لسقوط القضاء، عدم التمكن من الطهارة اصلا لا مائية ولا ترابية، وفيه ما لا يخفى بعد اجتماع الفاقد للطهورين لجميع شرائط التكليف من العقل والبلوغ ودخول الوقت وسعته لاداء الصلوة فيه بناء على كونها ايضا من شرائط التكليف، وعجزه عن الامتثال لفقده الطهارة التى هى من شرائط صحة الصلوة، وان كان موجبا لعدم كون التكليف بالصلوة بالنسبة اليه فعليا، لكن عرفت ان صدق الفوت الذي هو موضوع للقضاء، لا يدور مدار تعلق الأمر الفعلى المنجز بالصلوة في الوقت، بل يكفى في صدقه مجرد تعلق الامر بها انشاء وتشريعا وان لم يبلغ الى مرتبة الفعلية بواسطة بعض الاعذار العقلية، فالقول بوجوب القضاء عليه هو الاقوى لكونه مقتضى القواعد، وهل يجب عليه الصلوة اداء في الوقت مع هذه الحالة اعنى كونه فاقد للطهورين اولا تجب، وجهان اقويهما الثانى ، لعموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم : لا صلوة الا بطهور، فانه يدل

على نفى حقيقة الصلوة بدون الطهور فتدبر! (1) فاذا لم تكن الصلوة بدون الطهور

ص: 303

1- اشارة الى فى الصلوة بدون الطهور من قبيل نفيها بدون فاتحة الكتاب ونفيها عن من لم يقم صلته في كونه نفيها بالاضافة اليها لا مطلقا كىلا تكون الصلوة بدونها صلوة راساً و حقيقة.

صلوة حقيقة، فلا موجب لاتيائها بعد كون المأمور به ما هو صلوة حقيقة، وتوهم كون هذا الحديث معارضا بقوله عليه السلام : الصلوة لا تترك بحال، حيث يدل على عدم جواز

على التلأل ترك الصلوة في حال من الحالات التي منها حال كون المصلى فاقد للطهورين فيه اولا انه لم يثبت كون هذه الجملة اعنى جملة الصلوة لا تترك بحال متن رواية، بل الظاهر انها قاعدة مستنتبة من الموارد الخاصة، وثانيا ان الظاهر المتبادر من كلمة بحال هي الحالات العارضة على المكلف من الصحة والمرض والحضر والسفر ونحوها، لأكل حالة تحقق في العالم كي يعم حال فقد الماء والتراب، وثالثا ان هذه الرواية تدل على ان الصلوة لا تترك بحال، ومفاد قوله صلى الله عليه وآله وسلم : الصلوة الا بطهور، هوان الصلوة بدون الطهور ليست بصلوة، فيكون حاكما على الرواية ورافعا لموضوعها هذا، وقد يستدل لوجوب الصلوة عليه اداء بقاعدة الميسور، و باستصحاب وجوب ما هو المقدر من ذات المقيّد، بدعوى المسامحة العرفية في الموضوع، وكون المقيّد والفاقد المقيّد شيئا واحدا عندهم، وانما الاختلاف في حالات ذلك الشئ الواحد وفيه مالا يخفى اما قاعدة الميسور فلما حققناه في الاصول من ان الاخبار المستفادة منها هذه القاعدة، حيث يكون ابقائها على ظاهرها مستلزما لتخصيص الاكثر المستهجن، فلا بد اما من استكشاف انه كان هناك تقييد متصل بالكلام مجهول عندنا فلا يصح التمسك بها في مورد الا بعد احراز كونه من مصاديق العنوان المذكور في تلك الاخبار، واما من حملها على معنى اخر كالارشاد والموعظة، وعلى أي حال تسقط هذه القاعدة عن صحة الاستدلال بها وحدها ويحتاج التمسك بها في كل مورد الي عمل الاصحاب بها فيه الكاشف عن كونه من مصاديق العنوان المذكور في تلك الاخبار، واما الاستصحاب فلان المسلم من مسامحة العرف في موضوع الحكم، انما هو فيما اذا كان الحكم قدسرى من الطبيعة المقيدة الى الموضوع الخارجي ثم عرض فقدان القيد، كما اذا دل الدليل على ان الماء المتغير بالنجاسة نجس، وصار ماء متغيرا بملاقات نجس كالدّم مثلا وحكمنا بنجاسته، ثم زال عنه التغير وشككنا في زوال نجاسته بزواله، نحكم ببقاء نجاسته بالاستصحاب، لان الموضوع للحكم اعنى النجاسة

عند العرف هو ذات الماء ويكون التغيير من حالاته، وهذا بخلاف ما اذالم يسر الحكم من الطبيعة المقيدة التي اخذت موضوعا للحكم في الدليل الى الموضوع الخارجى، كما فيما نحن فيه حيث لم تقع فى الخارج صلوة مقيدة بالطهارة ثم فقد عنها قيدها، والا لكان الامر بها تحصيلا للحاصل، فان العرف يرى الطبيعة المقيدة بقيد امراً مباناً مع الطبيعة المطلقة او المقيدة بقيد غير ذلك القيد.

ثم انه لوصلى اداء فى الوقت مع هذه الحالة اعنى كونه فاقد للطهورين، اما احتياطاً، او اجتهاداً تمسكاً بعموم لا تترك الصلوة بحال او بقاعدة الميسور او الاستصحاب، ثم تبدل راية، فلا يمكن له قضائها الا بعنوان الاحتياط، وذلك لاحتمال كون ما اتى به فى الوقت من الصلوة الفاقدة للطهارة هو المأمور به واقعا في تلك الحالة، ومعه لا يكون موضوع القضاء وهو الفوت محرزا عنده، وقد عرفت انه ليس هناك اصل موضوعى او حكمى، يحرز به عنوان الفوت او يحكم به بوجوب اعادة الصلوة خارج الوقت.

الفرع الثالث - لوفات عنه صلوة، وكان في بعض الوقت حاضرا وفي بعضه مسافرا، فهل العبرة فى القضاء بحال فوات الصلوة اعنى اخر الوقت لانه يتحقق عنده صدق اسم الفوت، او بحال الوجوب اعنى اول الوقت، او يكون مخيرا بين مراعاة كل من الحالتين وجوه:

قد يقال بابتناء المسئلة على الاقوال فى الاداء، فان قلنا فيه بما ذهب اليه المشهور من ان المدار فى وجوب القصر او الاتمام على وقت العمل والامتثال لا وقت الوجوب، فالعبرة هذا بحال فوات الصلوة اعنى اخر الوقت، فان كان فى اخره مسافرا يجب عليه القصر، وان كان فى اخره حاضرا يجب عليه التمام، لان بعد تبدل تكليفه الى القصر فى الأول، والى الاتمام فى الثانى، ليس الفائت عنه فى الاول الا القصر

وفى الثانى الا- التمام، وان قلنا بما ذهب اليه بعض من ان المدار فى وجوب القصر او الاتمام على وقت الوجوب، فالعبرة هذا بحال الوجوب، وذلك لان المستفاد من قوله صلى الله عليه وآله وسلم اقض ما فاتكم من فواتكم، هو اعتبار مطابقة القضاء للاداء فى الكمية.

وفيه ان القضاء تابع لصدق عنوان الفوت، ومن المعلوم ان الفوت كما يصح اسناده إلى ترك الصلوة في اخر الوقت، كك يصح اسناده الى تركها في اوله فتأمل! ضرورة انه لو اتى بها في اوله لم يكن هناك فوت، كمالم يكن هناك فوت لو اتى بها في اخره، فنسبته الفوت الى كل من ترك الصلوة في اول الوقت و اخره على حد سواء، و مقتضاه التخيير بين القصر والاتمام .

و توهم ان الفئات حقيقة هي الصلوة التي تنجز الخطاب بها على المكلف في اخر الوقت وفاتت عنه بخروج وقتها، لا الصلوة في أول الوقت التي ارتفع وجوبها بارتفاع موضوعها و تبدلت الى صلوة اخرى مبائة معها نوعا، نعم لو كانت المكلف مخيرا بين القصر والاتمام في الوقت كما في مواضع التخيير، لكان للقول بالتخيير بينهما في خارجه وجه ، لكن عرفت ان كونه مكلفا في بعض الوقت بالقصر وفي بعضه بالاتمام ليس من جهة التخيير بينهما اصلا، بل من جهة تبدل الحكم بتبدل موضوعه، فما يجب عليه قضائه هو التكليف الذي فات عنه بخروج وقته، لا بالتبدل الى تكليف

اخر بتبدل موضوعه مع بقاء الوقت.

مدفوع بان الفوت وان لم يصدق الا عند ضيق الوقت عن اداء الصلوة ، وليس ذلك الا في اخر الوقت، لكن ليس ذلك لكون الفوت عبارة عن ترك الصلوة في خصوص الجزء الاخر من الوقت، بل الفوت عبارة عن تركها في مجموع الوقت، لكن لما كان الترك كك لا يتحقق بمجرد الترك في اول الوقت، بل كان متوقفا على الترك في اخره ايضا، اسند الفوت الى الترك في اخره اسناد الشئ الى الجزء الاخير من العلة، والا فالفئات حقيقة هي الصلوة في الوقت المضروب لها الذي كان في بعضه حاضرا وفي بعضه مسافرا، وكان مخيرا في اتيانها في بعضه مقصورة وفي بعضها تامة، و مقتضى اعتبار مطابقة القضاء للاداء كونه مخيرا بينهما في خارج الوقت ايضا فتدبر جيدا! و بتقريب احران ظاهر كل من دليل الاتمام ودليل القصر، وان كان وجوب كل منهما في موضعه على نحو التعيين، لكن لما كان المكلف مخيرا في ابقاء موضوع كل من هذين التكلفين واعدامه بالدخول في موضوع الاخر، فيستكشف من هذا التخيير عقلا التخيير في

نفس التكليفين تبعا للتخيير في موضوعهما، فيكون المكلف عند دخول الوقت مخيرا بين الاتمام باختيار الحضر وبين القصر باختيار السفر، فاذا عرض عليه هاتان الحالتان اعنى الحضر والسفر في الوقت ولم يصل فيه الاقصرا ولا اتماما، فمقتضى اعتبار التطابق بين القضاء والاداء، ان يكون خارج الوقت ايضا مخيرا بين القصر والاتمام، فتحقق ان مقتضى القاعدة هو القول بكون المكلف مخيرا في القضاء بين مراعاة كل من الحالتين.

الا ان المستفاد من بعض الاخبار لزوم مراعاة السابق من الحالتين، ففي خبر موسى بن بكير عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام.

انه سئل عن رجل دخل وقت الصلوة وهو في السفر، فاخر الصلوة حتى قدم وهو يريد يصليها اذا قدم الى اهله، فنسى حين قدم الى اهله ان يصليها حتى ذهب وقتها.

قال عليه السلام:

يصليها ركعتين صلوة المسافر لان الوقت دخل وهو مسافر كان ينبغي ان يصلى عند ذلك، فانه يدل على ان اول الوقت حيث يكون وقت الفضيلة وينبغي ان يؤتى بالصلوة فيه، فالواجب في مقام القضاء مراعاة الحالة التي كان المكلف عليها في اول الوقت، لكن هذا الخبر من الاخبار الدالة على ان العبرة في القصر والاتمام بحال الوجوب، وسيجيئ انشاء الله تعالى في صلوة المسافر معارضة هذه الاخبار، بما هو اقوى منها سندا ودلالة وكثرة وشهرة بين القدماء والمتأخرين عملا، من الاخبار الدالة على ان العبرة في القصر والاتمام بحال العمل، فلا بد من تقديم تلك الاخبار وحمل هذه على التقيية ونحوها، وذلك لان عمل المشهور من القدماء والمتأخرين بتلك الاخبار، مع كون هذه بمرائي ومسمع منهم، يكشف كشافا قطعيا عن وجود وهن وخدشة في هذه من جهة الصدور هذا.

الفرع الرابع - لوفاتته الصلوة في اماكن التخيير وهي حرم الله تعالى وحرم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وحرم سيدنا الحسين عليه السلام ومسجد الكوفة، فهل يكون مخيرا في قضائها ايضا بين القصر والاتمام مطلقا، او يجب عليه القضاء قصر اكك، او يفصل بين

قضائها في تلك الاماكن فيكون مخيرا وقضائها في غيرها فيجب عليه القضاء قصرا وجوه: استدلال الاول بادلة اعتبار مطابقة القضاء لمافات، من مثل قوله عليه السلام: من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته، فاذا كان التخيير ثابتا فيما فات فاللازم ثبوته في قضائه ايضا، وفيه ان التخيير في تلك الاماكن فيما فات ليس من مقتضيات ذاته كي يجب مراعاته في قضائه ايضا، بل المعلوم من ادلة التخيير فيها هو ان الواجب بالاصل والقصر، و انما ثبت التخيير في هذه الاماكن لمكان شرافتها وفضلتها الموجبة لمحبووية اكثر الصلوة فيها كما يدل عليه ما في بعض الاخبار من التعليل بان الله اكثر الصلوة فيها، فاذا كان الواجب بالاصل فيها هو القصر و كان التخيير بينه وبين التمام لخصوصية تلك الاماكن، فلا يكون قضائها تماما في غير تلك الامكنة قضاء للتمام لان منها لهذه الاماكن المتبركة مدخلية في التخيير بينه وبين القصر فلا يمكن الالتزام بثبوته في غيرها من الاماكن التي ليس لها فضيلة وشرافة، لان حقيقة القضاء هي الاتيان بمافات بجمع ماله دخل في مطلوبه من القيود سوى الوقت وقضاء مافات في تلك الامكنة تماما في غيرها، يكون فاقد الماله دخل في مطلوبة مافات من خصوصية المكان ايضا، فلا يكون اتيانا بمافات بجميع ماله دخل في مطلوبه كي يكون قضاء له، وقضية اعتبار مطابقة القضاء لمافات، وثبوت التخيير فيه فيما ثبت التخيير فيه لمافات، لاثبوته فيه مطلقا ولو في غير ماثبت التخيير فيه لمافات و من هنا لا يستبعد الالتزام بثبوته فيما اذا كان قضائها ايضا في اماكن التخيير سيما اذا فاتته الصلوة في تلك الاماكن وبقي فيها واراد قضائها فيها.

و ينبغي التعرض هنا لمسئلة مهمة قد اختلفت كلمات الاصحاب وتشتت ارائهم فيها، وهي انه هل يجب قضاء الفائتة فورا ام يجوز التراخي ، وهل يعتبر الترتيب قضاء الفوات، وكذا بينها مطلقا ولو كانت من اليوم الفائت وبين الحاضرة ام لا يعتبر بينها ولا بينها مطلقا ولو كانت من اليوم الحاضر وبين الحاضرة، فهيهنا مسائل اربع : الاولى هل يجب اتيان القضاء فورا ام لا ؟ الثاني هل يعتبر الترتيب بين قضاء الفوات ام لا؟ الثالث هل يعتبر الترتيب بين الفائتة من اليوم الفائت وبين الحاضرة

ام لا؟ الرابعه هل يعتبر الترتيب بين الفائتة من اليوم الحاضر وبين الحاضرة ام لا؟ اما المسئلة الاولى فالحق فيها وان كان بحسب القاعدة الأولية هو وجوب المبادرة الى فعل القضاء اى الانيان بها فوراً، لا لكونه مقتضى اصالة الاحتياط كما توهم ، بدعوى ان مع المبادرة يقطع بفراغ الذمة ويا من من العقوبة ولا يا من منها مع التأخير لاحتمال وجوبها فوراً، كى يقال ان الشك فى وجوب القضاء فوراً شك فى تكليف اصلى، و مقتضى الاصل عدمه وهذا الاصل وارد على اصالة الاحتياط، ولا لظهور اطلاق اوامر القضاء فى الفور لغة او عرفاً، كى يقال ان الأمر بالطبيعة لادلالة له لغة ولا عرفاً الاعلى مجرد مطلوية الطبيعة، فالفور والتراخى خارجان عن مدلوله، ويحتاج اثباتهما الى الادلة الخاصة بل لانه كما ان الارادة الفاعلية تستتبع تحريك العضلات نحو الفعل فوراً استتباع العلة لمعلولها، كك الارادة امرية تستتبع تحريك المأمور نحو المأمور به فوراً، وكما ان التحريك الخارجى التكويني لا ينفك عن التحرك عنه، كك التحريك التشريعي لا ينفك عن التحرك عنه فتدبر! (1) فالامر بالطبيعة من حيث هى هى، مالم يرد ترخيص من المولى فى التأخير الى زمان معين او الى آخر الازمنة، يقتضى ايجادها فوراً من غير فصل وتراخ، فالفور وان لم يكن كالتراخى مدلولاً للامر لالغة ولا عرفاً ولا مأخوذاً قيدياً فى المأمور به، لكنه مما يقتضيه الامر عقلاً عند الاطلاق وعدم ورود ترخيص من المولى فى التأخير.

لكن مقتضى مادل من الاخبار على جواز تأخير الفائتة عن الحاضرة، هو عدم وجوب المبادرة اليها واتيانها فوراً، ففي رواية العيص بن القاسم:

سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل نسى او نام عن الصلوة حتى دخل وقت صلوة اخرى.

فقال عليه السلام:

ص: 309

1- اشارة الى دفع ما ربما يتوهم من منافاة ما ذكرنا من عدم الانفكاك بين التحريك التشريعي والتحرك عنه لما نرى كثيراً من عدم تحرك المأمور بامر المولى توضيح الدفع هو ان المراد من عدم الانفكاك بينهما هو عدم فى محل قابل للتحرك وهو العبد المطيع للمولى، كما هو المراد ايضا من عدم انفكاك الارادة الفاعلية عن تحرك العضلات نحو المرادفان الارادة الفاعلية انما تستتبع تحرك العضلات فيما كانت قابلة للتحرك دون مالم تكن كذلك لعله من فلج ونحوه فتدبر!

انكانت الصلوة الاولى فليبدء بها، وانكانت صلوة العصر صلى العشاء ثم صلى العصر. فان ذيلها صريح في جواز تقديم الحاضرة على الفائتة، والظاهر ان المراد من قول السائل حتى دخل وقت صلوة اخرى هو دخول وقت الفضيلة للاخرى وعليه فالمراد من قوله عليه السلام: انكانت الصلوة الاولى فليبدء بها... الخ، هوان الصلوة التي نسيها او نام عنها حتى دخل وقت فضيلة صلوة اخرى انكانت هي صلوة الظهر فاليبدء بها، لانها وان فات وقت فضيلتها، لكن وقت اجزائها باق الى مقدار اربع ركعات الى الغروب، فلا بد ان يصليها اولاً ثم يصلى العصر، وان كانت الصلوة التي نسيها او نام عنها حتى دخل وقت فضيلة صلوة اخرى هي صلوة العصر، فليؤخرها الى ما بعد صلوة العشاء، لانها فات وقتها بالمرة بدخول وقت العشاءين، فليقضها بعد اداء العشاءين لئلا ينموت وقت فضيلتهما بتقديمها عليهما، واحتمل بعض ان يكون المراد من قول السائل حتى دخل وقت صلوة اخرى هو دخول وقت الاضطرار للاخرى، وبيعه انه مخالف لما هو المختار والمشهور من انه لا وقت اضطرار للظهرين ولا للعشاءين وعلى اى حال صراحة هذه الرواية في جواز تأخير الفائتة ليست قابلة للانكار، فلا بد من حمل ما ظاهره الفورية ووجوب المبادرة على الاستحباب هذا.

واما المسئلة الثانية، فمقتضى الاصل بناء على المختار من جريان البرائة في الاقل والاكثر الارتباطيين، وانكان هي البرائة عن شرطية الترتيب في صحة قضاء الفوات، لكن اعتباره في الجملة لا مطلقا مما لا ينبغي الاشكال فيه لا لعموم ما دل على اعتبار مطابقة القضاء لمافات من مثل قوله عليه السلام: من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته، وذلك لما عرفت من منع دلالة الاعلى اعتبار التطابق بينهما في الكمية لا مطلقا، وعلى تقدير التسليم فمقتضاه هو اعتبار الترتيب بين قضاء الفوات، فيما كان الترتيب بين نفس الفوات معتبرا كما اذا فات عنه فرائض يوم واحد، فيقدم الصبح على الظهر والظهر على العصر والعصر على المغرب والمغرب على العشاء لو حصل الفوات بهذا الترتيب، دون ما اذا لم يكن الترتيب معتبرا بين نفس الفوات، كما اذا كان الفات صلوة الصبح والعصر او الظهر والمغرب او العصر والعشاء، اذ ليس الترتيب بين

نفس الصبح والعصر مثلا- معتبرا كي يكون معتبرا في قضائهما بمقتضى ادلة اعتبار مطابقة القضاء لمافات، بل للاخبار الواردة في كيفية قضاء الفوات، ففي صحيحة زرارة عن ابيجعفر عليه السلام، قال عليه السلام:

اذا نسيت صلوة او صليتها بغير وضوء وكان عليك قضاء صلوات، فابدء باوليهن فاذن لها واقم ثم صلها ثم صل ما بعدها باقامة اقامة لكل صلوة .

وفي مرسلة جميل عن الصادق عليه السلام، قال :

قلت له : يفوت الرجل الاولى والعصر والمغرب وذكرها عند العشاء الاخرة .

قال عليه السلام:

يبدء بالوقت الذي هو فيه فانه لا يامن الموت ، فيكون قد ترك صلوة فريضة في وقت قد دخلت، ثم يقضى مافاتة الاولى فالاولى . ولا يقدر في دلالتها على المدعى ما في ظاهرها من الاشكال ، و هو ان المتبادر من قوله عليه السلام يبدء بالوقت الذي هو فيه بقريضة السؤال ارادة اداء العشاء ابتداء، والظاهر من تعليقه بعدم الامن من الموت ارادة ابتداء في سعة الوقت ، وهذا ينافي ما هو المشهور والمختار من مشاركة العشائين في الوقت الى ان يبقى منه بمقدار اداء الاخرة، اذ مقتضى ذلك تقديم المغرب على العشاء في سعة الوقت لهما، مع امكان حمل قوله عليه السلام: يبدء بالوقت الذي هو فيه، على ارادة الفريضة الحاضرة اي العشائين، ويكون الوجه في تعبيره عليه السلام عن الفريضة الحاضرة بتلك العبارة هو التقية.

والاشكال في هذه الاخبار باشتغالها على ذكر المستحبات كالاذان والاقامة فلا دلالة لها على وجوب الترتيب واضح الفساد، اما اولاً فلخلو بعضها كمرسلة جميل عن ذكر المستحبات، واما ثانياً فلان ذكر المستحبات انما يضر بالدلالة على الوجوب، فيما كان في جملة واحدة كما اذا قال اغتسل للجمعة والجنابة، اذ حينئذ لا بد من حمل الأمر على الطلب المشترك بين الوجوب والاستحباب، دون ما اذا كان في جمل متعددة، كما اذا قال اغتسل للجمعة واغتسل للجنابة ، وثالثاً سلمنا ان ذكر المستحبات يضر بالدلالة على الوجوب مطلقاً، لكن لا يوجب الظهور في الاستحباب ايضاً، ومعه

يكون مراعاة الترتيب لازما عقلا، توضيح ذلك يتوقف على ذكر مقدمة، وهي انا قد حققنا في محله ان ظهور صيغة الأمر في الوجوب ليس مستندا الى الوضع كى تكون حقيقة في الوجوب و مجازا في الاستحباب ، بل مستندا الى الاطلاق، مع كونها مشتركة بينهما معنى، وذلك لانه لا- فرق بين الوجوب والاستحباب في مقام الطلب والبعث، فان المولى الأمر يبعث المأمور نحو المطلوب فيهما بنحو واحد، ويقول اغتسل للجمعة كما يقول اغتسل للجنازة، الا ان البعث نحو المطلوب حيث يكون مقتضيا لايجاده ليس الا، فالعقل يحكم بلزوم الانبعاث عن بعثه بايجاد المطلوب، مالم يرد منه الترخيص فى الترك، ولا نعى بالوجوب الا هذا الحكم العقلى، فليس الوجوب الاحكما عقليا من باب لزوم الانبعاث عن بعث المولى مالم يرد منه الرخصة فى الترك، كما ان الاستحباب انما تياتى من قبل الترخيص فى الترك متضمنا ال- فى البعث ، فالمحتاج الى قيد زائد على البعث هو الاستحباب ، بخلاف الوجوب فانه يكفي فيه مجرد البعث و عدم ورود الرخصة فى الترك ، ولعل هذا هو المعنى بقولهم اطلاق الصيغة يقتضى الوجوب، اذا تمهدت هذه ، تقول ان الامر برعاية الترتيب بين الفوائت فى تلك الاخبار ، يكون حجة عقلية على لزوم مراعاته بينها، والمفروض ان اشتمالها على ذكر المستحبات ، ليس موجبا لظهور الأمر به فيها فى الاستحباب كى يكون قرينة على الترخيص فى الترك، هذا كله مضافا الى ان اشتمالها على ذكر المستحبات كالأذان والاقامة، انما يضر بدلالتها على الوجوب، فيما اذا كانت فى مقام بيان اصل استحبابهما، وليست كك بل انما هي فى مقام بيان كفاية اذان واحد لاولى الفوائت عن الاذان البواقيها ، و عدم كفاية اقامة واحدة لبواقيها ، مع الفراغ عن اصل استحبابهما كما لا يخفى على من راجعها. فتبين مما ذكرنا ان ظهور الاخبار فى المدعى اعنى اعتبار الترتيب فى الفوائت فى الجملة غير قابل للانكار، نعم ليس لها اطلاق يعم حال الجهل بمقدار الفوائت والترتيب بينها، وذلك لاختصاص ماعدا صحيحة زرارة موردا، بصورة العلم بمقدار الفوائت والترتيب بينها، لان السؤال فيها وقع عن فوائت معلومة كالظهرين والعشائين، و اما صحيحته وان لم يكن الحكم

فيها مسبقا بالسؤال، ويكون قوله عليه السلام فيها وكان عليك قضاء صلوات فابدء باوليهن، باطلاقه شاملا لما اذا لم يعلم بالترتيب بينها ايضا، لكن المستفاد من قوله عليه السلام: فابدء باوليهن فاذن لها واقم... الخ، هو ان الترتيب بينها انما يعتبر عند العلم بالترتيب بينها ضرورة ان من لا يعلم بالترتيب بين الفوائت، لا يصح ان يقال له ابدء باوليهن ثم ما بعدها الى اخرها، اذ الابتداء بالاولى والاتيان بما بعدها مرتبا الى الاخرى، فرع العلم بالترتيب بينها، بدهة ان من لا يعلم بالترتيب لا يتمكن من الاتيان بالاولى ثم بما بعدها مرتبا الى الاخرى كما هو واضح، ثم لوسلمنا عموم الادلة لصورة الجهل بمقدار الفوائت والترتيب بينها وعدم اختصاصها بصورة العلم بذلك، لكن نقول ان تحصيل الجزم بحصول الترتيب بينها مع الجهل به مستلزم للجرح، ضرورة انه لا يمكن تحصيل العلم بحصول الترتيب عند الجهل به، الا بالاحتياط و و تكرار العمل الى مقدار يحصل به الجزم بحصوله، وهو مستلزم للجرح، وقياس ما نحن فيه بمن يعلم بالترتيب ولكن كان فوانه بذلك المقدار الذي يحصل به الجزم بالترتيب للجاهل به، حيث لا شبهة في عدم سقوط القضاء عنه لمشقتة، مع الفارق ضرورة ان التكليف باتيان الف صلوة للخروج عن عهدة الف فائتة متيقنة لا يعد في العرف حرجيا، وهذا بخلاف التكليف باتيان الف صلوة للخروج عن عهدة صلوة واحدة، فان هذا مما يشق على النفوس تحمله عادة، و توهم انه لوسلمنا ان تحصيل الجزم بحصول الترتيب عند الجهل به يكون حرجيا منفيًا بادلة نفيه، لكن لا يقتضى ذلك نفي الاحتياط راسا، بل مقتضاه التبويض فيه بتكرار العمل الى حد يكون التجاوز عنه موجبا للجرح، كما ان مقتضاه التفصيل، بين ما لتوقف تحصيل الجزم بحصول الترتيب على تكرار العمل بمقدار يشق تحمله عادة كما اذا كانت الفوائت كثيرة، وبين ما لم يكن كك كما اذا كانت الفوائت قليلة كفائتين او ثلث او اربع مع ان القائلين بالترتيب لم يلتزموا بهذا التفصيل مدفوع بان لزوم الحرج في المقام ليس لمجرد الجهل بترتيب الفوائت فقط، بل الوجه في لزومه مضافا الى ذلك الجهل باوليهن، فان تحصيل الجزم باتيان اولى الفوائت كي تترتب

عليها البواقي، يتوقف على اتيان صلوات كثيرة يشق على النفوس تحمله عادة، فتحصيل العلم بوقوع الفوائت مرتبة يتوقف على مقدمة تكون بنفسها حرجية فتكون منفية بادلة نفى الحرج، و معه لاتصل التوبة الى الاحتياط و تكرار العمل

لاحراز الترتيب بين الفوائت ، كى يكون حرجيا موجبا للتبعيض فيه فتامل جيدا.

و اما ما ذكر من التفصيل بين موارد الحرج وغيرها، فهو مما لا بد من الالتزام به ، بعد تسليم شمول دليل الترتيب لحال الجهل وكونه حرجيا في بعض الموارد، و دعوى عدم التزام القائلين بالترتيب مطلقا بهذا التفصيل، مدفوعة بما حكى عن صريح كاشف الغطاء او ظاهره من الالتزام بد، و توهم ان الحرج في المقام ليس في الحكم الشرعي كى ينفي بدليل نفيه، بل الموجب له هو حكم العقل بالاحتياط و تكرير العمل مقدمة للقطع بالامتنال، مدفوع بما حققناه في الاصول ، من ان الظاهر من ادلة نفى الحرج هو نفى الاحكام التي يلزم من التدين بها وقوع المكلف في الحرج، سواء كان وقوعه فيه لاجل كون الاحكام بنفسها حرجية، او لاجل كونها متوقفة على مقدمة وجودية او علمية حرجية هذا.

واما المسئلة الثالثة وهى اعتبار الترتيب بين الفائتة والحاضرة ، فالحق فيه عدم اعتبار الترتيب، اذ يدل عليه مضافا الى الاصل بناء على المختار من جريان البرائة فى الاقل والاكثر الارتباطيين عدة من الاخبار، ففي صحيحة عبدالله بن سنان

عن ابي عبد الله عليه السلام، قال :

ان نام رجل او نسى ان يصلى المغرب والعشاء الآخرة ، فان استيقظ قبل الفجر قدر ما يصليهما كليتهما فليصلهما وان خاف فوت احديهما فليبدء بالعشاء، وان استيقظ بعد الفجر فليصل الصبح ثم المغرب ثم العشاء قبل طلوع الشمس.

و نحوها خبر ابي بصير والمرسل المروى عن الفقه الرضوى ، و ما فيها من الدلالة على امتداد وقت العشائين الى طلوع الفجر كما ذهب اليه الجمهور، محمول على التقية.

وفي صحيحة الحلبي قال :

سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل فاتته صلاة النهار، متى يقضيها؟

قال عليه السلام:

متى شاء ان شاء بعد المغرب وان شاء بعد العشاء.

وفي صحته محمد بن مسلم قال: سئلته عن الرجل تفوته صلاة النهار.

قال عليه السلام:

يقضيها ان شاء بعد المغرب وان شاء بعد العشاء. الى غير ذلك من الاخبار الصريحة في ذلك، ولا يعارض هذه الاخبار الاخبار التي استدلت بها القائلون باعتبار الترتيب، كصحيحة زرارة الطويلة عن ابي جعفر عليه السلام، حيث قال فيها: قال ابو جعفر عليه السلام.

وان كنت قد ذكرت انك لم تصل العصر حتى دخل وقت المغرب ولم تخف فوتها فصل العصر ثم صل المغرب، فان كنت قد صليت المغرب فقم وصل العصر، وان كنت قد صليت من المغرب ركعتين ثم ذكرت العصر فانوها العصر ثم قم فاتمها ركعتين ثم تسلم ثم تصلى المغرب.

وصحيحته الاخرى عنه عليه السلام ايضا، قال:

اذا فاتتك صلاة فذكرتها في وقت اخرى فان كنت تعلم انك اذا صليت التي فاتتك كنت من الاخرى في وقت فابدء بالتي فاتتك فان الله عزوجل يقول: اقم الصلاة لذكرك، وان كنت تعلم انك اذا صليت التي فاتتك فاتتك التي بعدها فابدء بالتي انت في وقتها و اقض الاخرى.

ورواية البصرى قال:

سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي صلاة حتى دخل وقت صلاة اخرى.

فقال عليه السلام:

اذا نسي صلاة او نام عنها صلاحها حين يذكرها، فاذا ذكرها وهوى صلاة بدء بالتي نسي، وان ذكرها مع امام في صلاة المغرب اتمها بر ثم صلى المغرب ثم صلى العتمة بعدها.

ورواية صفوان بن يحيى عن ابي الحسن عليه السلام، قال:

سئلته عن رجل نسي الظهر حتى غربت الشمس وقد كان صلى العصر.

كان ابو جعفر او كان ابي يقول ان امكنه ان يصلحها قبل ان يفوته المغرب بدء بها والاصلى المغرب ثم صلاها، الى غير ذلك من الاخبار، وجه عدم المعارضة، هوان الاخبار السابقة كما عرفت صريحة في جواز تقديم الحاضرة على الفائتة، وهذه على تقدير تسليم دلالتها ظاهرة في وجوب تقديم الفائتة، ومقتضى الجمع العرفى هو حمل هذه على الاستحباب، هذا مضافا الى ما فى دلالة هذه الاخبار من المناقشة، اما الصحيحة الطويلة فلان ما نقلناه من فقراتها انما ذكرها عليه السلام تقريرا على ما فى صدرها من الامر بالمبادرة الى فعل الفائتة متى ذكرها وفى آية ساعة ذكرها، فيكون هذا قرينة على ان محط نظره عليه السلام فى الترتيب المذكور في هذه الفقرات، ليس بيان كون الترتيب بما هو هو شرطا تعديدا لصحة الحاضرة، بل انما هو بلحاظ كونه من مقتضيات المضايقة ووجوب المبادرة الى فعل القضاء، وبعد ما عرفت من ان الامر بالمبادرة الى فعل القضاء فى الاخبار التى استدلت بها للقول بالمضايقة، محمول على الاستحباب بقريضة الاخبار الصريحة فى جواز تقديم الحاضرة على الفائتة، فلا بد من حمل ما ذكر في هذه الصحيحة من الترتيب متفرعا على الامر بالمبادرة الى فعل الفائتة، على الاستحباب بمقتضى التفرع كما هو واضح هذا، واما المناقشة فى الصحيحة بما افاده الاستاد دام ظله، من ان الظاهر من قوله عليه السلام فيها: فان كنت قد ذكرت انك لم تصل العصر حتى دخل وقت المغرب، هوكون تذكره من حين دخول وقت المغرب وحينئذ فلا بد من حمل قوله عليه السلام: ولم تخف فوتها على خوف فوتها بفوات وقتها الفضلى، اذلا مجال للتخوف عن فوتها بفوات وقتها رأسا، مع فرض التذکر للفائتة من حين دخول وقت المغرب كما هو واضح. انتهى. ففيها نظر ضرورة ان كلمة حتى فى قوله عليه السلام: حتى دخل وقت المغرب، لم تجعل غاية لنسيان العصر، كي يكون ظاهرا فى كون تذكره لها من حين دخول وقت المغرب، بل جعلت غاية لترك العصر فلا ينافيه عدم تذكره لها الا فى آخر الوقت كما لا يخفى: نعم هذه المناقشة انما

تتجه بالنسبة الى رواية صفوان، حيث جعلت فيها جملة حتى غربت الشمس غاية لسيان الظهر.

ثم ان مما ذكرنا من الخدشة فى دلالة الصحيحة، يظهر تطرق الخدشة فى الصحيحة الثانية ايضا، وذلك لان الظاهر من تعليقه عليه السلام الامر بالابتداء بالفائتة، بقوله عليه السلام فان الله عز وجل يقول: واقم الصلوة لذكرى، هو كونه مبتنيا على مسألة المضايقة التي التزمنا فيها بالاستحباب، لا كونه من حيث هو شرطا تعبديا لصحة الحاضرة، واما رواية البصرى، فلان الظاهر من تقريره عليه السلام الامر بالابتداء بقضاء الصلوة المنسية على قوله عليه السلام اذانسى صلوة او نام عنها صلاحها حين يذكرها، هو ابتداء الامر بالبدئة بالفائتة على مسألة المضايقة، لا كونه من حيث هو شرطا تعبديا لصحة الحاضرة كما لا يخفى .

ومما ذكرنا في هذه المسئلة، ظهر لك ان الحق فى المسئلة الرابعة ايضا هو عدم اعتبار الترتيب بين الفائتة من اليوم الحاضر وبين الحاضرة، وذلك لعموم اطلاق ما استدل به من الاخبار لهذه المسئلة للمسئلة الرابعة، واختصاص بعضها بخصوصها كما لا يخفى على من راجعها.

بقى الكلام فى مسائل مهمة :

الاولى - اختلفوا فى جواز التطوع والتنفل فى وقت الفريضة وحرمة، فذهب جماعة كصاحب الرياض وغيره الى التحريم، مستدلا عليه بعموم ما دل على انه بعموم لا- تطوع فى وقت الفريضة، خرج منه النوافل المرتبة اليومية، وبقى غيرها من النوافل تحت عمومه، وظاهر النهى والنهى هو التحريم، وهو مستلزم للفساد فى العبادات .

ولكن الحق هو الجواز مطلقا، توضيح ذلك يتوقف على ذكر مقدمتين: الاولى انه لولا تعليق تأخير الظهرين من اول الزوال الى ان يبلغ الفئ ذراعا بالنسبة الى الظهر وذراعين بالنسبة الى العصر فى الاخبار الواردة فى وقت الظهرين بقولهم عليهم السلام فى بعضها انما جعل ذلك لمكان النافلة، وفى آخر لمكان الفريضة، وفى

ثالث لئلا يكون تطوع في وقت مكتوبة، لكان مقتضى صناعة الاطلاق والتقييد، هو الحكم بخروج الرواتب اليومية عن الادلة النهائية عن التطوع في وقت الفريضة مطلقا خروجاً حكماً، بتقييد اطلاقها بدليل استحباب الرواتب، وبقاء غيرها من النوافل المبتدئة تحت تلك الادلة النهائية، لكن المستفاد من تلك التعليقات هو، ان خروج الرواتب اليومية عن تلك الادلة يكون خروجاً موضوعياً ومن باب التخصص وذلك لان الظاهر من: التعليقات، هو ان المراد من وقت الفريضة في الاخبار النهائية عن التطوع فيه، ليس هو مطلق وقتها الذي يجوز ايقاعها فيه، كي يكون خروج الرواتب عنها خروجاً حكماً ومن باب التخصيص، بل المراد منه هو خصوص ما بعد بلوغ الفئ ذراعاً او ذراعين، وعليه فيكون خروج الرواتب عنها خروجاً موضوعياً ومن باب التخصص، ضرورة ان وقت الرواتب يكون قبل بلوغ الفئ ذراعاً أو ذراعين، والحاصل ان الروايات المعللة تأخير الظهريين الى بلوغ الفئ ذراعاً و ذراعين بتلك التعليقات، تكون حاکمة وشارحة للادلة النهائية عن التطوع في وقت الفريضة، ودالة على ان المراد من وقت الفريضة فيها هو خصوص ما بعد بلوغ الفئ ذراعاً او ذراعين، لا مطلق وقتها كي يكون خروج الرواتب اليومية عن الادلة النهائية خروجاً حكماً ومن باب التخصيص، بل يمكن القول بكون خروجها تلك الادلة خروجاً موضوعياً، ولو مع قطع النظر عن تلك التعليقات، بتقريب ان من المحتمل قريباً ان يكون المراد من وقت الفريضة في الادلة النهائية، هو خصوص وقت الفضيلة، لا مطلق وقت الفريضة، وذلك لشيوع ارادة خصوصه من وقت الفريضة في الاخبار، وحينئذ يدور خروج الرواتب اليومية عن تلك الادلة النهائية، بين كونه من باب التخصيص بناء على كون المراد من وقت الفريضة في تلك الادلة هو مطلق وقتها، او من باب التخصص بناء على كون المراد من وقت الفريضة فيها هو خصوص وقت الفضيلة الذي هو بعد بلوغ الفئ ذراعاً او ذراعين، ومقتضى القاعدة عند دوران الامر بين التخصيص والتخصص هو ترجيح الثاني. المقدمة الثانية بعد ما عرفت من ان المراد من وقت الفريضة في الاخبار النهائية عن التطوع فيه، هو

عن

ص: 318

خصوص ما بعد بلوغ الفئ ذراعا وذراعين، يقع التكلم في ان النهى في تلك الاخبار عن التطوع فيه، هل هو نهى مولوى تحريمى، او تنزيهى كاشف عن وجود مفسدة او خرازة في التطوع في هذا الوقت، او ارشادى للدلالة على كون التطوع فيه مزاحما بقاع الفريضة في وقتها الذى هو افضل، او للدلالة على عدم مشروعيته في هذا الوقت. فنقول لاسبيل الى الاخير، ضرورة ان النهى عن التطوع ليس باعتبار كونه معرفا والة للحاظ ما يقع في الخارج من الصلوة ركعتين في ذلك الوقت، بل الظاهر من تعليق الحكم على عنوان التطوع هو ان لهذا العنوان موضوعية ومدخلية في الحكم، فلا- بدان يكون متعلق النهى هو نفس هذا العنوان، ومعه لا- يمكن ان يكون النهى عنه ارشادا الى عدم مشروعيته في هذا الوقت، ضرورة أن عدم مشروعيته مناف لكونه تطوعا ونفلا فعلا، لاستحالة ان يكون ما هو نفل و مستحب فعلا غير مشروع كما هو واضح ماهو، نعم لو كان المراد من هذا العنوان ما هو تطوع و نافلة من حيث هو هو مع قطع النظر عن الخصوصيات العارضة، لامكن ان يصير بملاحظة عروضها محرما او مكروها، لكن بعد ملاحظة ما في بعض الاخبار الواردة في المواقيت، من التصريح بانه انما جعل الذراع والذراعان لئلا يكون التطوع في وقت الفريضة، يستكشف ان الغرض الاصلي هو اداء الفريضة في هذا الوقت، وان النهى عنه في هذا الوقت انما هو لاجل مزاحمته لايقاع الفريضة في افضل اوقاتها، من دون ان يكون في اتيانه في هذا الوقت مفسدة او خرازة موجبة للنهى عنه تحريما او تنزيها.

اذا تمهدت هاتان المقدمتان ظهر ان ما نسبه في الدروس الى الاشهر، من جواز النافلة مطلقا سواء كانت راتبة او غيرها في وقت الفريضة مطلقا ولو كان وقت فضيلتها هو الحق، ويدل عليه مضافا الى ما ذكرناه بعض الاخبار المصرح فيها بالجواز، ففي المروى في الكافي عن سماعة عن الصادق عليه السلام، قال :

سئلته عن الرجل يأتي المسجد وقد صلى اهله، ايتدى بالمكتوبة او يتطوع؟ فقال عليه السلام:

ان كان في وقت حسن فلا بأس بالتطوع قبل الفريضة، وان كان خاف الفوت من اجل ما مضى من الوقت فليبدء بالفريضة وهو حق الله، ثم ليتطوع ماشاء، الامر موسع ان يصلى الانسان فى اول دخول وقت الفريضة النوافل الا ان يخاف فوت الفريضة، والفضل اذا صلى الانسان وحده ان يبدء بالفريضة اذا دخل وقتها ليكون فضل اول الوقت للفريضة، وليس بمحظور عليه ان يصلى النوافل من اول الوقت الى قريب من آخر الوقت، فان دلالتها صدر او ذبلا

على جواز التطوع في وقت الفريضة غير قابلة للانكار ، والظاهر من قوله عليه السلام في الذيل : والفضل اذا صلى الانسان وحده ... الخ، هو انه لو اخر الفريضة انتظارا لدرك الجماعة يجوز له النافلة من غير كراهة، وان الفضل في تقديم الفريضة انما هو مع عدم انتظار درك فضيلة اخرى، ولا مجال للمناقشة في سندها بان سماعه واقفى بعد كونه موثقاً، كما لا مجال لاحتمال كون قوله عليه السلام : والفضل اذا صلى الانسان الخ، من الكليني قده ضرورة انه اجل شأننا من ان يزيد في الرواية ما هو فتواه من دون ذكر قرينة عليه ، مع ان هذا الاحتمال لا يضر بالاستدلال ، بعد ظهور الرواية صدرا في المختار ، وبعد دلالة هذه الرواية على جواز التطوع في وقت الفريضة لا بد من رفع اليد عن ظهور النهى فى الاخبار المانعة في الحرمة، وذلك لان دليل الجواز نص فى الترخيص ودليل النهى ظاهر فى الحرمة، ومقتضى حمل الظاهر على النص هو حمل النهى على التنزيه والكراهة ، هذا مع قطع النظر عما ذكرنا من ظهور النهى في الارشاد الى كون النافلة في هذا الوقت مزاحمة لايقاع الفريضة في افضل اوقاتها ، والا فلا كراهة في اتيانها في هذا الوقت اصلا.

المسئلة الثانية - اختلف الاصحاب في جواز التطوع لمن عليه قضاء فريضة وعدمه الى قولين، فاختر جماعة كالعلامة وصاحب الرياض والحدائق وغيرهم المنع و ذهب آخرون الى الجواز، ومنشاء الخلاف اختلاف الاخبار، فما يدل منها على المنع اخبار كثيرة ، منها النبوى المرسل: لاصلوة لمن عليه صلوة ، و منها صحيحة زرارة :

قلت لا يجعفر عليه السلام :

اصلى نافلة و على فريضة او في وقت فريضة؟

قال عليه السّلام:

لا، انه لا يصلى نافلة في وقت فريضة، أرايت لو كان عليك من شهر رمضان اكان لك ان تتطوع حتى تقضيه؟

قلت : لا.

قال عليه السّلام:

فكذلك الصلوة قال زرارة قايسني وماكان يقايسني.

ومنها صحيحته الأخرى عنه عليه السّلام ايضا :

انه سئل عن رجل صلى بغير طهورا ونسى صلوة لم يصلها او نام عنها.

فقال عليه السّلام :

يقضيها اذا ذكرها، الى ان قال عليه السّلام: ولا يتطوع بركعة حتى يقضى الفريضة كلها .

ومنها صحيحة يعقوب بن شعيب . عن ابي عبد الله عليه السّلام. سئلته عن الرجل ينام عن الغداة حتى تبرز الشمس، ايصلى حين يستيقظ او ينتظر حتى تنبسط الشمس؟

فقال عليه السّلام : يصلى حين يستيقظ.

قلت : ايوتراويصلى الركعتين؟

قال عليه السّلام: بل يبدء بالفريضة.

وما يدل منها على الجواز ايضا اخبار كثيرة منها رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السّلام، قال :

سئلته عن رجل نام عن الغداة حتى طلعت الشمس .

قال عليه السّلام: يصلى ركعتين ثم يصلى الغداة.

ومنها رواية زرارة المحكية عن غياث الوري لابن طاووس :

بقلت له عليه السّلام : رجل عليه دين من صلوة قام يقضيه فخاف ان يدركه الصبح ولم يصل صلوة ليلته تلك.

قال عليه السّلام : يؤخر القضاء ويصلى صلوة ليلته تلك. ومنها الروايات المشتملة عن قصة نوم النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن صلوة الصبح، كصحيحة عبدالله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السّلام قال :

سمعتة يقول : ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم رقد فغلبته عيناه فلم يستيقظ حتى اذاه حر الشمس ثم استيقظ فعاد ناديه ساعته فركع ركعتين ثم صلى الصبح ، وقال صلى الله عليه وآله وسلم : يا بلال ما ارقدك؟ فقال بلال: ارقدني الذي ارقدك يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : قال عليه السّلام وكره صلى الله عليه وآله وسلم المقام وقال نعمتم بوادي الشيطان.

ومنها صحيحة زرارة المشتملة على قصته مع الحكم بن عينية، فانه لما حدثه ابو جعفر عليه السّلام عن قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم : اذا حضر وقت صلوة مكتوبة فلا صلوة نافلة حتى يبدء بالمكتوبة، فقدم الكوفة واخبر الحكم بن عينية اصحابه عن ذلك فقبلوا منه وصدقوه، ثم لقي زرارة ابا جعفر عليه السّلام بعد عام، فحدثه عليه السّلام عن نوم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم انتباهه وقضائه النافلة اولا ثم الفريضة، فحمل الحديث الى الحكم واصحابه، فقالوا له: نقضت حديثك الاول. فقدم زرارة على ابي جعفر عليه السّلام واخبره بما قال القوم . فقال عليه السّلام يا زرارة الا اخبرتهم انه قد فات الوقتان جميعا ، وان ذلك كان قضاء من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم .

ويمكن الخدشة في هذه الاخبار، بان اقصى ما تدل عليه هو جواز التطوع لمن عليه قضاء الفريضة في الجملة لا مطلقا كما هو المدعى، اما صحيحة زرارة الاخرة، فلان رفع ما توهمه القوم من المناقضة بين الحديثين بقوله عليه السّلام: الا اخبرتهم انه قد فات الوقتان جميعا، يحتمل ان يكون بوجه: احدها ان اتيانه صلى الله عليه وآله وسلم النافلة اولا في الحديث الثاني لم يكن في وقت الفريضة بل في خارجه ، فلا يناقض نهي صلى الله عليه وآله وسلم في الحديث الأول عن النافلة في وقت الفريضة، وعليهذا الاحتمال تكون دلالة الصحيحة على المدعى واضحة، اذ عليه يكون قوله عليه السّلام : الا اخبرتهم انه قد فات الوقتان... الخ، بمنزلة ان يقول ان اتيانه صلى الله عليه وآله وسلم بالنافلة اولا لما كان بعد فوت وقت الفريضة ، فلم يكن تطوعا في وقت الفريضة ، بل كان تطوعا عند اشتغال الذمة بقضاء الفريضة ، وهذا لا محذور فيه ، ثانيها ان اتيانه صلى الله عليه وآله وسلم بالنافلة اولا لما كان بعد فوت وقتها ووقت

الفريضة معا فلم يكن تطوعا في وقت الفريضة، بل كان قضاء نافلة عند اشتغال الذمة بقضاء فريضة، وهذا مما لا محذور فيه، وعليه هذا الاحتمال يكون مفاد الصحيحة هو جواز قضاء النافلة لمن عليه قضاء فريضة، وعليه فلا دلالة لها على جواز النوافل الراتبية في وقتها لمن عليه قضاء فريضة، فضلا عن جواز النافلة مطلقا ولو كانت مبتدئة كما هو المدعى، ثالثها ان اتيانه صلى الله عليه وآله وسلم بالنافاة اولا لما كان بعد فوت وقتها ووقت الفريضة معا، فلم يكن تطوعا في وقت الفريضة، بل كان قضاء نافلة عند اشتغال الذمة بقضاء فريضة مترتبة عليها وهذا لا محذور فيه، وعليه هذا الاحتمال يكون مفاد الصحيحة جواز قضاء النافلة لمن عليه قضاء فريضة مترتبة على تلك النافلة، ولولم تكن الصحيحة ظاهرة في خصوص الاحتمال الثاني، بقريضة قوله عليه السلام قد فات الواجبان جميعا، فلا اقل من عدم ظهورها في الاحتمال الأول، ومعه تكون الصحيحة مجملة، فلا بد حينئذ من الاخذ بالقدر المتيقن منها وهو الاحتمال الاخير، وعليه فلا دلالة لها الا على جواز قضاء النافلة الراتبية لمن عليه قضاء فريضة مترتبة عليها، كمن فات عنه صلوة الظهر ونافلتها مثلا، و اين هذا من جواز التطوع مطلقا لمن عليه قضاء فريضة كما هو المدعى ومنه يظهر وجه الخدشة في الروايات المشتملة على قصة نوم النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما هو واضح . و اما رواية زرارة المحكية عن كتاب غياث الوري، فلان غاية ما تدل عليه هو جواز اتيان خصوص نافلة الليل لمن عليه قضاء فريضة فيما تخوف فوتها لو اشتغل بقضاء الفريضة، فكون مفادها اخص من المدعى وهو جواز التطوع مطلقا لمن عليه قضاء الفريضة اوضح من ان يخفى و اما رواية ابى بصير فلا اختصاصها بقضاء نافلة الصبح لمن عليه قضائه.

فالاولى للمجوزين الاستدلال بصحيفة زرارة التي تمسك بها المانعون بضميمة ما تقدم في المسئلة السابقة من الاخبار الدالة على جواز التطوع في وقت الفريضة، توضيح ذلك هو ان المستفاد من التردد الواقع في الصحيحة، بقول السائل و على فريضة او في وقت فريضة، بناء على كونه من السائل كما هو الظاهر لا من الروايات و من جواب الامام عليه السلام عن كلاسقى التردد بقوله عليه السلام : لا انه لا يصلى نافلة في وقت

فريضة وتنظيره بقضاء شهر رمضان هو ان الملاك في المنع عن التطوع في كلتا المسئلتين اعنى مسألة التطوع في وقت الفريضة و مسألة التطوع لمن عليه قضاء فريضة ، امر واحد و هو تنجز التكليف بالفريضة اداء كانت او قضاء ، وحينئذ اذا دل الدليل على جواز التطوع لمن تنجز في حقه التكليف بفريضة ادائية ، و استكشفتنا من ذلك ان عن التطوع في وقت الفريضة يكون تنزيها ، نستكشف منه ايضا ان النهي عنه لمن كان عليه قضاء فريضة ايضا تنزيهي ، و اما المنع عن استفادة وحدة الملاك في المسئلتين من هذه الصحيحة ، بدعوى اختصاصها بخصوص التطوع في وقت الفريضة، بقرينة قوله عليه السّلام في وقت فريضة الظاهر في وقت الاداء، وحمل التردد الواقع في السؤال على كونه من الروات ، و حمل قوله عليه السّلام : لو كان عليك من شهر رمضان على ارادة وجوب الصوم في شهر رمضان لاقضائه ، وحمل قوله عليه السّلام: حتى تقضيه على ارادة فعل الصوم في وقته لا القضاء بالمعنى المصطلح، ففيه ما لا يخفى من ارتكاب التاويلات البعيدة عن ظاهر الصحيحة سؤالا وجوبا ، ضرورة ان حمل التردد الواقع في السؤال على كونه من الروات لا من الغاية، و ابعد منه حمل قوله عليه السّلام في الجواب : لو كان عليك من شهر رمضان على ارادة الصوم في رمضان ، اذ مع ارادة ذلك لا يستقيم تنظير المقام و قياسه بصوم شهر رمضان، بقوله عليه السّلام : لو كان عليك من شهر رمضان... الخ، فان في شهر رمضان يتعين عليه الصوم الواجب فلا يكون متمكنا من التطوع فيه ، ومعه كيف يصح ان يقاس عليه الصلوة في سعة الوقت ، وكذا حمل قوله عليه السّلام : حتى تقضيه على ارادة اتيان الصوم في وقته خلاف الظاهر جدا، و جعل قوله عليه السّلام : في وقت فريضة قرينة مصححة لارتكاب مثل هذه التاويلات ، ليس باولى من العكس، اى من جعل التردد في السؤال والتنظير والقياس في الجواب، قرينة على ارادة وقت تنجز التكليف بالفريضة اداء كانت او قضاء ، من قوله عليه السّلام : في وقت فريضة الظاهر في وقت الاداء ، بل العكس هو المتعين كما لا يخفى .

ويمكن الاستدلال للمجوزين ايضا ، برواية زرارة المتقدمّة الدالة على جواز اتيان نافلة الليل لمن عليه قضاء فريضة فيما خاف فوتها لو اشتغل بقضاء الفريضة. تقريب

الاستدلال، هو انه بعد خروج من يخاف فوت نافلة الليل لو اشتغل بقضاء الفريضة، عن عموم الادلة المانعة عن! لمن عليه قضاء فريضة، يدور الامر بين ابقاء الادلة المانعة على ظاهرها من الحرمة، كي يكون خروج هذا الفرد عن عمومها خروجاً حكماً ومن باب التخصيص، وبين التصرف في هيئتها بحمل النهي فيها على التنزيه والكراهة كيلا يلزم تخصيص فيها، ولا شبهة في ان الثاني اولى سيما بعد شيوع استعمال النهي في الاخبار في الكراهة بحد انكر بعض ظهوره في الحرمة راساً فتدبر ثم لوسلمنا ظهور الاخبار المانعة في الحرمة ومعارضتها مع الاخبار المجوزة، ومنعنا عن كون الجمع بينهما بحمل المانعة على الكراهة جمعاً عرفياً، نقول ان مقتضى القاعدة بعد سقوطهما بالمعارضة، هو الرجوع الى الاصول العملية التي مقتضاها في المقام هو الجواز، كاصالة عدم الحرمة واستصحاب الجواز الثابت في وقت الفريضة، بناء على المختار من حجية الاستصحاب التعليقي فتدبر و توهم ان هذه الاصول انما تجرى بناء على عدم وجوب الايتان بالفائتة فوراً، اذ بناء على وجوب الايتان بها كك يحرم الايتان بما يضادها من النوافل مدفوع اولاً بما مر من المنع عن وجوب الايتان بالفائتة فوراً، وثانياً بما حقق في محله من الامر بالشئ لا يقتضى النهي عن ضده، كي يحرم الايتان بما يضاد الفائتة المأمور بها من النوافل، وتوهم ان الامر بالشئ وان لم يقتض النهي عن ضده، لكنه يقتضى عدم الامر بضده، ضرورة امتناع الامر بايجاد الضدين في زمان واحد، فاذا اقتضى الامر بالفائتة عدم الامر بالنافلة، فلا يمكن الايتان بها بداعي امثال امرها ومعه لا تقع صحيحة. مندفع بان مع الامر باتيان الفائتة فوراً، وان لم يصح الامر بما يضادها من النافلة ولو على نحو الترتب، لاستلزام الأمر بها على هذا النحو الأمر بتحصيل الحاصل لان مرجع الأمر بها كك الى انه اذا عصيت الامر بالفائتة باتيانك النافلة ات بالنافلة، لكن قد حقق في محله انه يكفي في وقوع العمل قريباً و عبادة قصد اتيانه بداعي محبوبيته الذاتية التي يعبر عنها بجهة الامر، ولا يحتاج في وقوعه كك الى قصد امثال الامر.

المسئلة الثالثة - فى القضاء عن الميت استيجارا، ولا- ينبغى الرب فى جواز الاستيجار له بل لغيره من العبادات عنه ، بعد ما دل عليه الاخبار الكثرية المتواترة من ان العبادة عن الميت تقع عنه و يصل اليه نفعها، وقيام الاجماع على ان كل عمل مشروع يمكن ان يقع للغير و يرجع نفعه اليه يجوز الاستيجار له، لعموم دليل الاجارة وعموم اوفوا بالعقود و تجارة عن تراض، ونحو ذلك مما يستدل به على جواز اخذ الاجرة بازاء الافعال غير ممنوع شرعاً الراجع نفعها الى الغير ، فانه دلالة الاخبار المتواترة الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم و اوصيائه سلام الله عليهم اجمعين، على انتفاع الاموات بما ياتي به الاحياء عنهم من الاعمال العبادية، يعمه العمومات المزبورة الدالة على صحة اخذ المال بازاء الاعمال المباحة الراجع نفعها الى الغير. ان قلت ان وقوع القضاء المستاجر له عن الميت بحيث يصل نفعه اليه بان يسقط ما فى ذمته من الفوائد، يتوقف على وقوعه من الاجير صحيحا اذ لو لم يقع عنه صحيحا لم يكن مسقطا لما فى ذمة الميت، والمفروض فى المقام عدم امكان وقوعه الاجير من صحيحا، بعد كون الداعى لاتبانه هو اخذ الاجرة المنافي لما يعتبر فى صحة العبادات من كون الداعى الى اتبانها هو التقرب بها اليه تعالى و توهم انه يكفي فى وقوعه صحيحا اتبانها بداعى التقرب ، وان كان الباعث على اتبانها بهذا الداعى اخذ الاجرة ، لان اخذها من قبيل الداعى والموجب لداعى الامتثال وداعى الداعى لا يعتبران يكون قريباً، مدفوع بما حققناه فى مبحث النية من انه يعتبر فى صحة العبادة كون الارادة المتعلقة بها منبعثة عن الداعى القربى، اما ابتداء بان يكون نفس امتثال الامر المتعلق بها هو الموجب لانبعاث العبد اليها، او بتوسط الغايات المترتبة على امتثاله، اما ذا تاكيد الثواب والامن من العقاب، او بجعل الهى كسعة الرزق والشفاء عن المرض وطول العمر ونحوها ، فان الفوز بالثواب والامن من العقاب وكذا سعة الرزق وطول العمر ونحوهما، لا تكون مترتبة على ذات العمل بل على اتبانها بداعى امتثال الامر، فالقصد لهذه الغايات لامحة يتضمن قصد امتثال الامرايضاً، وتوهم ان معنى العبادة هو ان يكون قصد امتثال الامر محركاً للعضلات

نحو العمل، فلا يكفي قصده ضمنا و تبعاً في صحة العمل و وقوعه عبادة ، و الا للزم صحته كك فيما كان الداعي على اتيانه اخذ الاجرة، لان المفروض ان الاجرة انما جعلت على اتيانه بداعي الامر، فيكون قصد اخذها متضمنا لقصد الامر لامحة ، مدفوع بان قصد اخذ الاجرة و ان كان متضمنا لقصد الامر ايضا تبعا، لكن اخذها لما كان هو المقصود الاصلى من الاتيان بالعمل فيصير هو الداعي الاصلى بحيث اولاه لما اقدم على العمل، فلا يكون العمل ناشئا من داع قربي و هذا بخلاف تلك الغايات فانها و ان كانت مقصودة بالاصالة ايضا ، لكن حيث يكون اتيان العمل بداعي الامر ليترتب عليه تلك الغايات، راجعا الى اتيانه له تعالى طلبا منه انجاز ما وعده عليه من تلك الغايات، فيكون العمل لامحة راجعا الى جهة مقربة، قلت المعتبر في المقام هو صيرورة العمل مقربا للميت، لا للاجير العامل كي ينافى قصده اخذ الاجرة، فاشكال منافاة اتيان العمل بداعي اخذ للأجرة للقربة والتفصي عنه بان اخذها من قبيل الداعي على الداعي ساقط من البين رأسا، نعم يشكل حينئذ انه كيف يمكن ان يكون عمل الغير مقربا لآخر مع انه لم يحصل منه اختيار في ايجاده ولم يكن منه تسبب بالنسبة اليه اصلا، كما اذا لم يكن استيجار الاجير بايضاء من الميت ولا من ماله، بل استاجره الولي من مال نفسه، ولا يخفى ان هذا الاشكال مشترك الورود عليه هذه المسئلة ومسئلة القضاء عن الميت تبرعا، وقيل في دفع هذا الاشكال، بان النائب لمانزل نفسه منزلة الغير في اتيان عمل خاص، والشارع ايضا امضى هذا التنزيل والنيابة، فلازمه ان يكون ذلك العمل موجبا لتقرب ذلك الغير ويعود نفعه اليه، وفيه انا لا نعقل ان يكون هذا العمل الذي لم يكن صدوره عن النائب الاعلى وجه غير قربي ولاخذ الفلوس، مقربا للمنوب عنه الذي لم يكن هذا العمل صادرا عنه ولو بالتسبب والحاصل ان كون العمل مقربا وموجبا للفوز بالثواب والامن من العقاب، يتوقف على كون التقرب والاخلاص داعيا الى اتيانه والمفروض في المقام ان النائب الأتى بالعمل لم يكن داعيه اليه الا اخذ الاجرة،

والمنوب عنه لم يصدر عنه عمل، فلم يكن في البين شئ يوجب القرب للمنوب عنه

وما يترتب عليه من الفوز بالثواب والتخلص عن العقاب، واما ما ورد في الاخبار الكثيرة البالغة حد التواتر من ان الميت ينتفع بما يفعله الاحياء عنه على طريق النيابة او الهدية، فهو انما يتم فيما اذا كان اصل الفعل صادرا عن وجه قربي كما في القضاء عن الميت تبرعا وبقصد تقرب الميت، لافي مثل المقام الذي يكون صدور العمل فيه لدواع نفسانية كاخذ الاجرة وغيره، نعم لوقلنا بشمول عموم ادلة مشروعية النيابة عن الميت في العمل واستحبابها للمقام ايضا، لم يكن بد من الالتزام بكون هذا العمل الصادر عن الاجير بداعي الاجرة، كالعامل الصادر عن نفس الميت بداع قربي، فيما يترتب عليه من الفوز بالثواب والامن من العقاب، ضرورة ان ذلك مقتضى امضاء الشارع هذه النيابة وقبول عمل الاجير مقام عمل الميت، اذلا معنى لقبول عمله مقام عمل الميت الأترتيب ما لعمل الميت من الاثار عليها هذا العمل الماتى به نيابة عنه، ولكن لا يخفى ان هذا نوع تفضل منه تعالى لا ان يكون من آثار نفس هذا العمل، ضرورة ان كونه من آثار نفس هذا العمل، يتوقف على كون هذا العمل مقربا، فلا يمكن ان يكون ترتيب هذا الاثر عليه موجبا لكونه مقربا الاعلى وجه دائر.

و توهم انه يكفى في حصول القرب بهذا العمل وصورته عبادة يترتب عليها الفوز بالثواب والامن من العقاب، ان يحصل به للميت جهة امتياز بالنسبة الى غيره الذي لم يأت بالمأمور به بنفسه ولا احداتى به نيابة عنه، فانه لاشبهة في انه لو فرض عبدان، احدهما لم يأت بالمأمور به بنفسه ولا احداتى به نيابة عنه، والاخر لم يأت به ولكن اتى به نائبه، لا يكون حالهما عند المولى على حد سواء، بل للثاني عنده جهة مزية ليست الاول، مدفوع بان هذا انما يتم في التوصليات التي يحصل بها الغرض بمجرد حصولها في الخارج ولو قهرا و من دون مدخلية لارادة المكلف واختياره فيه اصلا، دون التعبديات التي لا يحصل بها الغرض الا بايجادها عن اختيار و ارادة منبعثة عن داعى امتثال الأمر المتعلق بها، والمفروض ان الاجير في المقام لم تكن ارادته لاتيان العمل منبعثة عن داعى امتثال الأمر المتعلق به، بل كانت منبعثة عن دواعيه النفسانية كاخذ الاجرة، فلم يقع العمل عنه عبادة، فلا يكون ما انى به نيابة عن

الميت منطبقا على ما امر به الميت من العمل العبادي، وحينئذ فلا يكون الميت اتيا بالمأمور به لا بنفسه ولا بمن ينوب عنه، هذا كله مضافا الى ما اشرنا اليه من المنع عن عموم الادلة الدالة على انتفاع الميت بما يفعله الاحياء نيابة عنه للمقام، وذلك لاختصاص تلك الادلة موردا بما اذا كان غرض النائب مجرد الاحسان الى الميت كالمتبرع والولى ومعه فلا اطلاق لها يعم ما نحن فيه الذي لا يكون غرض النائب الامجرد اخذ الاجرة فاذا لم تكن تلك الادلة شاملة لما نحن فيه ، فلا يصح اصل الاجارة، اذ ليس حينئذ للعمل المستأجر له نفع يعود الى المستأجر كى تصح الاجارة ويستحق الاجير الاجرة هذا.

ويمكن ان يستدل لصحة الاجارة فى المقام باطلاق ادلة الاجارة، بان يقال ان فى المقام وان لم يحرز كون عمل الاجير نافعا للميت، لكن لم يحرز ايضا عدم كونه نافعا له، ضرورة احتمال كون عمله ايضا مرادا واقعا معادل على انتفاع الميت بما يفعله الاحياء عنه نيابة، ومع هذا الاحتمال يصح الاستدلال لصحة الاجارة له باطلاقات ادلة الاجارة، اذ لا يعتبر فى صحة الاجارة على عمل ان يكون انتفاع المستأجر به مقطوعا، بل يكفى فى صحتها احتمال كونه نافعا فى حقه، الا ترى ان العقلاء يستأجرون العملة للحفريات باحتمال ظفرهم على الاشياء العتيقة او كنز ونحوه، و توهم انه لو سلمنا صحة هذه الاجارة، لكن لا تجدى صحتها فى براءة ذمة ولى الميت فيما كان له ولى عما تعلق بها من قضاء ما على الميت من الفوائد، ضرورة ان صحة هذه الاجارة كانت مبتنية احتمال انتفاع الميت بالعمل الذى يأتى به الاجير و من المعلوم ان مجرد احتمال انتفاع الميت بهذا العمل لا يجدي فى احراز سقوط امراض مافات عن الميت المتوجه الى ولىه عنه، والاشتغال اليقيني بالتكليف يقتضى البرائة اليقينية عنه، مدفوع بانه بعد مانري من اختلاف التعبديات فى اعتبار، المباشرة فيها وعدم سقوطها بالاستنابة تارة، وسقوطها بها وبالتبرع اخرى، كما فى الحج بالنسبة الى العاجز عنه، وكما فى القضاء عن الميت تبرعا، وكما فى غسل الميت الذى لاشبهة فى كونه عباديا مع جواز الاستنابة له ، وكذا اختلافها فى اعتبار قصد تقرب المباشر فيها وعدم كفاية قصد تقرب السبب تارة، وكفاية قصد تقرب السبب

اخرى، كما اذا استاجر احد غيره لغسل الميت، فانه لاشبهة في عدم اعتبار قصد المباشر التقرب به، بل يكفي في صحته ووقوعه عبادة قصد السبب وهو المستاجر له، نشك في المقام في انه هل يعتبر في صحة ما على الولى من قضاء ما على الميت من الفوائت ووقوعه عبادة، اتيانه به مباشرة وقصده التقرب به او يكفي في صحته كذلك استنابة الغير لاتيانه وقصد ذلك الغير التقرب به، فيكون من قبيل الشك بين الاقل والاكثر الذى يكون المرجح فيه على المختار هي البرائة وتوهم ان توجيه الامر بالقضاء عن الميت الى الولى ظاهر في اعتبار مباشرته او حجة على اعتبارها عقلا مطلقا، خرج عنه خصوص ما اذا تبرع الغير عن الميت بادلة خاصة، وبقي الباقي، ومعه الامجال للرجوع الى البرائة، لارتفاع موضوعها وهو الشك او قبح العقاب بلا بيان حكما او حقيقة، بعد قيام الدليل الشرعى او العقلي على اعتبار المباشرة، مدفوع بمنع ظهور توجيه الامر بالقضاء عن الميت نحو الولى في اعتبار المباشرة، ضرورة ان معنى القضاء عن الميت هو ان يقضى الغير ما على الميت من الفوائت، فلا يدل امر الولى بالقضاء عن الميت الاعلى طلب ايجاد هذا المعنى في الخارج منه، ومن المعلوم تحققه مباشرة من الولى، باستيجاره الغير للقضاء عن الميت والحاصل ان ظهور توجيه امر اقص عن الميت الى الولى في اعتبار مباشرته، لا ينافي استيجاره الغير للقضاء عنه، ضرورة انه يصدق حينئذ ان ايجاد قضاء الغير عن الميت صدر عن الولى مباشرة، وتوهم انه لو سلمنا عدم اعتبار مباشرة الولى للقضاء عن الميت في سقوط ما توجه اليه من امر اقص عن الميت، لكن ذلك انما لكن ذلك انما يصح فيما اذا امكن ان يصدر العمل عن ذلك الغير على وجه قربي كى يوجب سقوط ما على الميت من الفوائت، ومن المعلوم عدم امكان صدور العمل عن الاجير على وجه قربي، مع كون داعيه الى اتيانه اخذ الاجرة، ومعه لا يكون قضاء الاجير مجديا في سقوط ما توجه الى الولى من امر اقص عن الميت مدفوع بانه كما انه لا شبهة في انه يكفي في سقوط ما على الميت من القضاء اتيان الغير به عنه تبرعا او ولاية، ولا يعتبر في سقوطه عنه اتيان الميت به مباشرة، كك يحتمل ان يكون المعبر من قصد القرية في صحة القضاء عنه ووقوعه عبادة، هو الاعم

من قصد المباشر للقضاء التقرب به للميت، او قصد السبب لصدوره عن المباشر الذى هو الولي التقرب به له.

ثم لا يخفى ان مقتضى القاعدة الاولية، عدم جواز النيابة فى العمل المتعلق بالغير مطلقا، سواء كان ميتا او حيا وسواء كان عاجزا او قادرا، و ذلك لظهور ادلة التكاليف مطلقا فى اعتبار مباشرة المكلف بها فى اتيان متعلقاتها من الاعمال، وعليه فالقول بجواز النيابة وكفايتها فى كل مورد يحتاج الى قيام دليل عليه، وقد دلت الاخبار الكثيرة المتواترة على جوازها عن الميت فى الواجبات العبادية التي تكون باقية فى ذمته، من الصوم والصلوة والحج فلا- يجوز النيابة عن الغير فى غيرها من الواجبات مطلقا، سواء كان المنوب عنه ميتا او حيا وسواء كان عاجزا او قادرا.

واما ماقد يستدل به على جواز النيابة فى جميع الواجبات عن الغير مطلقا سواء كان حيا او ميتا وسواء كان قادرا على الاداء او عاجزا عنه، من الرواية الواردة فى قضية الخثعمية التي اتت النبى صلى الله عليه وآله، فقالت:

ان ابى ادر كه الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج، ان حججت عنه اينفعه ذلك؟

فقال صلى الله عليه وآله وسلم لها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته، اكان ينفعه ذلك؟

قالت: نعم.

قال صلى الله عليه وآله وسلم: فدين الله احق بالقضاء بتقريب ان قياسه صلى الله عليه وآله وسلم الحج بالدين بلحاظ انه دين الله، يدل على ان كل واجب حاله حال الدين، في انه يقضى باعطاء الغير مطلقا من غير فرق بين كون المدين ميتا او حيا قادرا على الاداء او عاجزا عنه.

ففيه ان الاخذ بظاهر هذه الرواية حيث يكون مخالفا للاجماع، فلا بد من الاقتصار على خصوص موردده وهو الحج عن العاجز عن اتيانه.

واما المستحبات فجواز النيابة فيها عن الغير فيما كان ميتا مما لا اشكال فيه لدلالة الاخبار الكثيرة المتواترة عليه، وانما الاشكال فى جوازها فيها عن الغير فيما كان حيا، ومنشاء الاشكال اختلاف الاخبار الواردة فى المقام، ففى طائفة منها التصريح

بجواز النيابة فيها عن الغير مطلقا سواء كان حيا او ميتا، وفي طائفة اخرى التصريح بجوازها عن الميت دون الحي فمن الطائفة الأولى مارواه الكليني باسناده الى محمد بن مروان ، قال :

قال ابو عبدالله عليه السلام : ما يمنع الرجل منكم ان يبر والديه حيين و ميتين، يصلى عنهما ويتصدق عنهما ويحج ويصوم عنهما فيكون الذي صنع لهما وله مثل ذلك، فان ظاهر الصلوة والصوم ونحوهما عن الغير هو النيابة عنه فيها ، لافعلها و اهداء ثوابها اليه ، فيدل على جواز النيابة عن الحي ايضا فيها واطلاقه عليه السلام البر على الصلوة والصوم والتصدق عنهما ، مشعر بعموم رجحان النيابة عنهما في كل فعل حسن ، و منها رواية على بن حمزة قال :

قلت لابي ابراهيم عليه السلام:

احج واصلى واتصدق عن الاحياء والاموات من قرابتي و اصحابي ؟

قال عليه السلام: نعم، صدق عنه وصل عنه ولك اجراخر بصلتك اياه.

ومن الطائفة الثانية ماروى عن عبد الله بن جندب، قال :

كتبت الى ابي الحسن عليه السلام:

الرجل يريدان يجعل اعماله من الصلوة والبر والخير، اثلاثا ثلاثا له و ثلثين لابويه ، او يفردهما بشئيمما يتطوع به و ان كان احدهما حيا والاخر ميتا ؟

فكتب عليه السلام : اما الميت فحسن جائز، واما الحي فلا الا البر والصلوة . ومنها ما عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري ، انه كتب الى الكاظم عليه السلام مثله و اجاب عليه السلام بمثله والمعارضة بين الطائفتين بالنسبة الى الحي واضحة ، و يمكن حمل الطائفة الثانية على ارادة الصلوة الواجبة ، بعد ما هو الظاهر من جواز النيابة في الصلوات المندوبة عن الاحياء في الزيارات والحج وغيرهما والله العالم.

المسئلة الرابعة - في قضاء الولى الصلوة الفائتة عن الميت ، والكلام فيه تارة فى القاضى واخرى فى المقضى وثالثة فى المقضى عنه ، اما القاضى فلاخلاف ظاهرا في انه لو كان للميت اولاد ذكور يكون قضاء صلوته على اكبر هم ، وانما وقع الخلاف

فى انه هل يختص هذا الحكم باكبر اولاده الذكور ، بحيث لو لم يكن له اولادك لا يجب القضاء عنه على احد من اوليائه ، بل يستأجر الغير للقضاء عنه من ثلثه او من اصل تركته على الخلاف ، اولا يختص به بل يعم مع فقده اقرب اوليائه من الذكور فقط كما عن الاسكافي ، او يعم مع فقدهم ايضا اقرب اوليائه من الاناث كما عن المفيد ولا يخفى انه وان لم يكن فى الاخبار الواردة فى المسئلة تصريح بتقدم اكبر الاولاد الذكور على سائر الورثة ، لكن يمكن استفادة ذلك مما دل على ان القضاء عن الميت يكون على اولى الناس به وبميراثه ، بضميمة ما دل على ان الاكثر نصيبا من الارث اولى بالميت من الاقل نصيبا توضيح الاستفادة هو انه لاشبهة فى ان الولد اكثر نصيبا من سائر الوراث حتى الاب ، واكبر الأولاد الذكور لمكان اختصاص الحبة به مجانا يكون اكثر نصيبا من سائر الاولاد ، فيكون اكبر الاولاد الذكور اكثر نصيبا من جميع الورثة ، فاذا كان اكثر نصيبا من جميعهم ، فيكون قضاء الصلوة عن الميت عليه بمقتضى ما دل على ان قضاء صلوته يكون على اولى الناس به وبميراثه ، هذا بناء على ما هو الحق من استحقاق اكبر الاولاد الذكور للحبة مجانا وبلا عوض ، واما على القول باستحقاقه لها بعوض ، فيمكن استفادة ذلك مما دل على ان القضاء عن الميت يكون على اولى الناس بميراثه ، بضميمة ما دل على انه لو كان للميت وليان يكون قضاء صلوته على اكبرهما ، فتبين مما ذكرنا ان تقدم اكبر الاولاد الذكور على غيره من الورثة في هذا الحكم مما لا ينبغي الاشكال فيه واما اختصاص هذا الحكم به بحيث لا

القضاء على غيره مع فقده كما هو المحكى عن الشيخ و اكثر من تأخر عنه ، فيشكل استفادته من الاخبار ، بل مقتضى اطلاق ما دل على ان قضاء صلوة الميت وصومه يكون على اولى الناس به وبميراثه ، هو تعميم هذا الحكم لغيره مع فقده ، ائمع فقده يكون غيره هو اولى الناس بالميت وبميراثه ، فى صحيحة حفص البخترى عن ابي عبد الله عليه السلام:

فى الرجل يموت وعليه صلوة او صيام .

قال عليه السلام: يقضى عنه اولى الناس بميراثه.

قلت : فان كان اولى الناس به امرأة ؟

فقال عليه السلام : لا ، الا الرجل .

وفي مرسله حماد قال :

سئلت ابا عبد الله عليه السلام فى الرجل يموت وعليه دين من شهر رمضان، من يقضيه ؟

قال عليه السلام : اولى الناس به .

وفي رواية ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال :

الصلوة التي حصل وقتها قبل ان يموت يميت يقضيها اولى الناس به .

وفي رواية ابي عمير عن رجاله عنه عليه السلام ايضا :

فى الرجل يموت وعليه صلوة او صوم .

قال عليه السلام : يقضيه اولى الناس به، الى غير ذلك من الاخبار التي اطلق فيها الاولى المراد منه الاولى من غيره، فالمتحصل من هذه الروايات هو ان القضاء عن الميت واجب على اوليائه في كل طبقة الاقرب منهم اليه فالاقرب ما عدا النساء. وحيث اورد على هذه الروايات بمنافاة مضمونها الجماع، اذ لو كان المراد من الاولى بالميت هو الاولى به من الموجودين حين الموت كما هو ظاهر اطلاق هذه الروايات كي يعم غير الولد من الذكور، لزم منه التفصيل بين من عدا الولد وبين النساء، انه لا فائل بالتفصيل بينهما في الاصحاب، اذ كل من نفى هذا الحكم عن النساء نفاه عن عدا الولد من الذكور، وكل من اثبته على من عدا الولد من الذكور اثبته على النساء ايضا، فاذا كان مضمون هذه الروايات مخالفا للاجماع فيتعين طرحها جعل شيخ مشايخنا الانصارى قدده ذلك الايراد موجبا لحمل ما في الروايات من كلمة الاولى على اولى الناس بالميت على الاطلاق، اى الاولى به من كل احد يفرض وجوده من الناس ، لا اولى الموجودين فعلا حين موته، و من المعلوم ان الاولى على الاطلاق بهذا المعنى، ليس الا- اكبر الاولاد الذكور، اذ غيره من الطبقات تكون اولويته اضافية والنسبة الى الموجودين، فينطبق الاخبار حينئذ على ما ذهب اليه الشيخ من اختصاص هذا الحكم بالولد الاكبر.

واورد عليه الاستاد دام ظلّه، بان ارادة الاولى على الاطلاق من الاولى بالميت لا شاهد عليها ، بل منافية لما وقع في ذيل بعضها من السؤال عما اذا كان اولى الناس به امراته والجواب عنه بقوله عليه السلام لا-ال- الرجل، فانه لو كان المراد من اولى الناس بالميت اولاهم به على الاطلاق، لم يكن مجال لهذا السؤال والجواب كما هو واضح ، بل المناسبة بين الحكم والموضوع و ان جعل صلوة الميت وصومه على ورثته انما هو بازاء استفادتهم من تركته، تقتضى ان يكون المراد من الاولى بالميت، هو الاولى بالنسبة الى الموجودين حين موته الوارثين لتركته و توهم ان الشاهد على كون المراد من الاولى بالميت هو الاولى على الاطلاق، ما في ذيل صحيحة الحفص ومرسلة حماد المتقدمين، من التصريح بنفى هذا الحكم عن النساء بتقريب ان المراد بالاولى بالميت فى صدرهما، لو كان هو اولى الموجودين كي يعم غير الولد من الذكور ، لزم منه التفصيل بين من عدا الولد من الذكور وبين النساء، وقد مرانه لا قائل بهذا التفصيل في الاصحاب، فلا بد ان يكون المراد من الاولى فى صدرهما الأولوية على الاطلاق، اذا بقائه على ما هو ظاهر اطلاقه من الاولوية الاضافية، موجب لشذوذهما وترك العمل بظاهرهما بين الاصحاب، مدفوع اولابانه لم يثبت عدم القول بالتفصيل بين النساء وبين من عدا الولد من الرجال، وثانيا ان المصير الى القول الثالث انما يكون محظورا فيما اذا اتفق الفريقان على نفيه لافهما اذا كان عدم القول به من باب الاتفاق فتدبر (1) فتحصل مما ذكرنا انه لا مانع من الاخذ بما هو ظاهر اطلاق هذه الروايات ، من وجوب قضاء صلوة الميت وصومه

ص: 335

1- اشارة الى ان من عدم القائل بالتفصيل بين الاصحاب مع كون هذه الروايات بمرئى و مسمع منهم ، يحصل القطع بانهم اما ظفروا على قرينة دلتهم على ان المراد من الاولى في هذه الروايات هي الاولوية المطلقة ، او كان نفي القول الثالث متفقا عليه بينهم ، و على اى تقدير يسقط ظهورها في شمول الحكم لمن عدا الولد من الرجال عن الحجية كما لا يخفى، وتوهم ان دفع هذا الاشكال كما يمكن بحمل الاولى فيها على الأولوية مطلقة كك يمكن بحمل ما فيها من نفي هذا التكليف عن النساء على ما اذا كان للميت ولى اخر من الرجال، مدفوع بان الظاهر من قول السائل فى الذيل وان كان اولى الناس به امرئة بقرينة وقوعه بعد قوله عليه السلام: يقضى عنه اولى بميراثه هو انحصار الاولى بها .

على من يكون اولى بميراثه من ذكور اقاربه ، سواء كان في الطبقة الاولى كالولد الاكبر فانه كما مر اكثر نصيبا من اب الميت و من سائر اولاده ، او في الطبقات المتاخرة كالاخ للميت من الابوين فانه اكثر نصيبا من اخ له من الام ، فما عن الشيخ من اختصاص هذا الحكم بالاكبر من الاولاد الذكور لا وجه له ، و اما ما في بعض الكلمات من ان الوجه في اختصاصه به هو كونه في مقابل الحبة التي تختص به ، ففيه انا لم نعثر فيما بايدنا من الاخبار الواردة في المسئلة ما يدل على ذلك كي يدل على اختصاص هذا الحكم به.

بقى في المقام شيء لا بد من التنبيه عليه ، وهوان المستفاد من اقتصار الامام عليه السلام في صحيحة حفص المتقدمة في جواب السؤال عن حكم ما على الرجل الميت من الصلوة والصوم ، بقوله عليه السلام يقضى عنه اولى الناس بميراثه ، هوانه لولم يكن للميت اولى بميراثه من الرجال لا- يجب على وارثه قضاء ما عليه من الصوم والصلوة من تركته ، فانه لو كان الواجب مع فقد الاولى بميراث الميت من الرجال ، هو قضاء ما عليه من الصلوة والصوم من تركته ، لكان اللازم على الامام عليه السلام بعد ما قال السائل فان كان الاولى به امرأته ، ان يقول عليه السلام عقيب قوله عليه السلام لا- الا- الرجل ، لكن يجب قضاء ما عليه من أصل تركته كما يجب اداء ديونه منه ، فاقتصاره عليه السلام في الجواب على قوله عليه السلام لا- الا- الرجل ، كاشف قطعاً عن عدم وجوب قضاء ما على الميت من الصوم والصلوة من تركته ، فيما اذا لم يكن هناك الاولى به من الرجال ، والا لكان جوابه عليه السلام شاملاً لبعض ما سئل عنه من احكام ما على الميت من الصوم والصلوة وهو كما ترى ، و توهم ان اقتصاره عليه السلام في الجواب على قوله عليه السلام لا الا الرجل ، انما يكشف عن عدم وجوب قضاء ما على الميت من تركته عند فقد الاولى به من الرجال ، فيما كان السؤال عن فرض انحصار الولي بالمرأة وليس كك ، بل السؤال انما هو عن فرض ما اذا كان للميت ولي من الذكور ايضا ، فالمراد منه هو السؤال عن اشتراك المرأة مع الرجل في هذا الحكم ، ولذا اجاب عليه السلام عنه بقوله لا الا الرجل ، فان استثناء الرجل من نفى هذا الحكم مع فرض انحصار الولي بالمرأة لا معنى له كما هو واضح. مدفوع

بان الظاهر من قول السائل في ذيل روايتي الحفص وحماد ، قلت وان كان اولى الناس به امرأته ، بقرينة وقوعه بعد قول الامام عليه السلام يقضى منه اولى الناس بميرانه، هو انحصار الاولى بها، بل لا يبعد دعوى ظهوره في فرض الانحصار بها مع قطع النظر عن هذه القرينة، وذلك لانه لو كان السؤال عما اذا كان للميت ولى آخر من الرجال لكان المتعين ان يقول وان كان من اولى الناس به امرأته، بدل قوله و انكان اولى الناس كما لا يخفى، والحاصل ان السؤال في الروايتين كالصريح في فرض انحصار الاولى بالميت فى المرأة، فيكون قوله عليه السلام لا الا الرجل صريحاً فى نفي هذا التكليف عن النساء، و من هنا يعلم ان مظاهر بعض الاخبار من ثبوت هذا التكليف لهن عند فقد الرجال، كالرضوى يقضى الولي فان لم يكن له ولى من الذكور قضى عنه وليه من النساء ، محمول على الاستحباب ، ولا ينافي ما استظهرناه من السؤال في الروايتين من كونه عن فرض عدم الولي للميت من الرجال وانحصاره بالمرأة، قوله عليه السلام في الجواب لا الا الرجل، وذلك لانه في مقام بيان اختصاص هذا التكليف بالاولى بالميت من الرجال، وان النساء ليس عليهن هذا التكليف مطلقاً ولومع انحصار الاولى بهن ، وحينئذ لو كان الواجب على الوارث مع عدم الولي للميت من الرجال قضاء ما عليه من تركته، لكان على الامام عليه السلام بيانه عقيب هذا الجواب، بقوله ولكن عليها قضاء ما على الميت من الصلوة والصوم من اصل تركته كما يؤدى ديونه منه ، فعدم بيانه لذلك كاشف عن عدم وجوب القضاء عن الميت من تركته عند فقد الاولى به من الرجال و توهم ان سكوتة عليه السلام عن بيان ذلك انما يكشف عن عدم لزوم القضاء عنه من تركته ، لولا احتمال كون القضاء عنه من تركته مفروغاً عنه عند السائل، لكونه مقتضى الاخبار الدالة بعضها على ان الصلوة دين ، وبعضها على ان دين الله احق بالقضاء من دين الناس كرواية الخثعمية المتقدمة التي حكم فيها النبي صلى الله عليه وآله وسلم بصحة ما فعلته من الحج نيابة عن ابيها لمكان عجزه عن اتيانه ، مقاييساً له بالدين الذي لا شبهة فى صحة قضائه نيابة عن المديون مطلقاً سواء كان حياً او ميتاً وسواء كان قادراً على ادائه او عاجزاً عنه ، فانه اذا كان الناس يقضى من مالهم مطلقاً سواء كانوا حيين او ميتين، فالصلوة التي هي دين الله على الميت

الذي ليس له الاولى به من الرجال كى يجب عليه قضائها عنه ، يجب ان تقضى من تركته ايضا لكونها احق بالقضاء من دين الناس ، هذا مضافا الى ما فى بعضها من تعليل لزوم استيجار الحج من تركة الميت بانه بمنزلة الدين ، فانه يدل بمقتضى اطلاق التنزيل ، على لزوم ترتيب جميع ماللدين من الاثار التى منها ماللدين من الاثار التى منها القضاء من تركة الميت على جميع من العبادات.

مدفوع بان ما دل من هذه الاخبار على ان الصلوة دين، فلا يستفاد منه ازيد من كونها كالدين في لزوم الخروج عن عهده، واما كونها كالدين في جميع ماله من الاثار التى منها قضائه من تركة المديون اذا كان ميتا، فلا يستفاد منه، كيف. والالزم صحة قضاء الصلوة نيابة عن الحى متبرعا كما يصح قضاء ديونه كك، وهذا مما قام الاجماع على خلافه فتدبر (1) جيدا، واما ما دل منها على ان الحج دين الله و ان دينه تعالى احق بالقضاء من ديون الناس، ففيه ما مر من ان قياسه صلى الله عليه وآله و سلم الحج بالدين و ان كان على نحو الاطلاق ، لكنه بهذا النحوحيث يكون مخالفا للاجماع ، فلا بد من الاقتصار فيه على مورده و هو الحج عن الحى لمكان عجزه عن اتيانه، و توهم انكون بعض فروض النيابة في الحج مخالفا للاجماع كالنيابة فيه عن المستطيع القادر عليه لا يوجب رفع اليد عن الاطلاق الا في خصوص ذلك الفرض المخالف له ، لارفع اليد عنه مطلقا والاقتصار على مورده .

مدفوع بان الاطلاق الموجب لترتيب جميع ماللدين من الاثار على الحج انما يستفاد من السكوت في مقام البيان عن ذكر اثر خاص ، و من المعلوم ان قياسه صلى الله عليه وآله و سلم الحج بالدين انما هو في خصوص لزوم الوفاء به، حيث قال صلى الله عليه وآله و سلم فدين احق بالقضاء ، ومعه لا ينعقد لقياسه بالدين اطلاق كي يعم جميع ما للدين من الاثار التى منها تعلقه بتركة الميت فتدبر واما ما دل منها على لزوم استيجار الحج عن الميت من تركته معللا بانه بمنزلة الدين، ففيه انه و ان كان بمقتضى اطلاق التنزيل فيه

ص: 338

1- اشارة الى انه يكفى فى استفادة لزوم قضاء صلوة الميت من تركته ، تنزيلها منزلة الدين في مجرد لزوم الخروج عن عهده ، بعد فرض عدم الاولى به من الرجال كي يجب عليه قضائها عنه و عدم لزوم قضائها على الاولى به من النساء كما هو واضح .

دالا على لزوم ترتيب جميع ما للدين من الآثار التي منها تعلقه بتركة الميت على ما عليه من الحج، لكن لا تصح التعدى منه الى غيره من العبادات، و توهم ان مورد التعليل وان كان خصوص الحج، الا ان عمومه يدل على ان كل ما كان بمنزلة الدين يتعلق بتركة الميت، وقد مران مقتضى بعض الاخبار هو ثبوت هذه المنزلة للصلوة، فتتعلق بتركة الميت ببركة هذه الكبرى الكلية المستفادة من عموم مدفوع بان هذه العلة ليست من قبيل العملة المنصوصة، كي يدور الحكم المعلل بها مدارها، لان العلة المنصوصة لابدان تكون صغرى لكبرى كلية لها مصاديق واقعية مع قطع النظر عن جعل الشارع، محكومة بالحكم المعلل بها، مثلا لوقال الشارع لا تشرب الخمر لانها مسكرة، لابدان يكون قوله لانها مسكرة صغرى لكبرى كلية وهي ان كل مسكر يحرم شربه، اذلولم يكن كل مسكر محرم الشرب، لم يصح تعليل حرمة شرب الخمر بانه مسكر كما هو واضح، و من المعلوم ان العلة في المقام ليست كك، لانها ليست من المفاهيم الواقعية الكلية التي لها مصاديق واقعية مع قطع النظر عن جعل الشارع، بل هي تنزيل شئ منزلة شئ آخر، ولا شبهة في ان التنزيل المزبور ليس له مصداق مع قطع النظر عن جعل الشارع، لائن مرجعه الى جعل ما لشئ من الاثر، الشرعى لشئ آخر تعبدا، فهى تدور مدار الجعل الشرعى، ومعه يحتاج في تسرية الحكم المعلل بها الى غير مورده، الى تنزيل الشارع له ايضا منزلة ذلك المنزل عليه في خصوص ذلك الاثر فلو نزل الحج بمنزلة الدين بلحاظ تعلقه بتركة المدين، فلا يصح تسرية هذا التنزيل عن الحج الى الصلوة، باعتبار كونها منزلة شرعا منزلة الدين بلحاظ لزوم، ادائه لان مرجع تنزيل شئين منزلة شئ ثالث، وان كان الى جعل ما للمنزل عليه من الاثر لهما، الا ان التنزيل فى احدهما اذا كان بلحاظ اثر غير الاثر الملحوظ في تنزيل الآخر، فكيف يصح تسرية مالكل منهما من الاثر الخاص المجعول لخصوصه الى الاخر هذا، ولكن المسئلة كما اشرنا اليه لا تخلو عن الاشكال، فالاحتياط باتفاق البالغين من الورثة على ا فراغ ذمة مورثهم لا ينبغي تركه.

بقى هناشي، ينبغي التنبية عليه، وهوان مرادهم من الولد الأكبر الذي دل

النص على انه الاولى بالميت، هو من لا اكبر منه، وعليه فيعم الولد المنحصر بالفرد كما هو صريح الفتاوى والمستفاد من اطلاق النص، فان الاولى بالميت يعم باطلاقه المنحصر ايضا، ثم لو تعدد الاولاد فلا يخ عن صور ثلث، لانه اما ان يكون بينهم من هو اكبر مع استوائهم في البلوغ، واما ان لا- يكون بينهم اكبر لاستوائهم في السن وعلى الثاني اما ان يكونوا مختلفين في البلوغ ارمستويين فيه ايضا، اما الصورة الاولى فلا اشكال في تعلق التكليف فيها بالاكبر منهم، لانه اكثر نصيبا من جميع الورثة في الارث، و توهم ان مع تعدد الاولاد، قد لا يكون اكبرهم اكثر نصيبا من جميع الورثة، لان الاب مع تعددهم قد يكون اكثر نصيبا منهم، لانه لو كانت تركة الميت ستة الاف مثلا و كان اولاده ايضا ستة، يكون نصيب الاب وهو السدس الفا ونصيب كل واحد من الاولاد ثمانية مائة وثلث وثلثين وكسرا، مدفوع بان الحكم تعلق في النصوص بالنوع، فالمراد من اكثرية النصيب هي اكثريته بحسب النوع لا الشخص ومن المعلوم ان نوع الولد اكثر سهما من الاب فهو الاولى بالميت، اما الصورة الثانية وهي ما اذا كانوا مستويين في السن دون البلوغ، فالحكم فيها متعلق بالبالغ منهم، لان التكليف تعلق به عند بلوغه، لصدق اولى الناس به عليه بحسب النوع، وهذا العنوان وان كان صادقا على غير البالغ منهم ايضا، الا انه لمكان صغره لا يكون مكلفا بهذا التكليف، واما الصورة الثالثة وهي ما اذا كانوا مستويين في السن والبلوغ، فالاقوى فيها ما حكى عن المشهور من ثبوت التكليف عليهم على طريق التوزيع، لما عرفت من تعلق الحكم بالاولى بحسب النوع الصادق على المنحصر والمتعدد، فما حكى عن الحلوى من الحكم بسقوط القضاء عنهم لعدم وجود الاكبر لوجه له، كما لا وجه لما حكى عن العلامة من ثبوته عليهم على طريق الكفاية وتخييرهم وان اختلفوا اقرع بينهم، اذفيه ما عرفت من ان مقتضى تعلق التكليف بجنس الاولى، هو وجوب القضاء عليهم على طريق التوزيع، واما وجوبه عليهم على طريق الكفاية فلا- دليل عليه، وذلك لائن الوجوب على الجنس، وان كان اعم من الوجوب عليهم على طريق - التوزيع او الكفاية، لكن تكليف كل واحد منهم بقضاء حصته هو القدر المتيقن على

كل تقدير، فالاصل عدم تكليف كل واحد منهم بازيد من قضائها ولو على طريق الكفاية، وبعبارة اخرى اذا ترك قضاء حصته ولم يأت بها غيره منهم، يعلم باستحقاقه العقاب على اى تقدير، للعلم بتركه الواجب عليه وجوبا عينيا او كفاييا، واما اذا قضى حصته وترك الباقي لا يعلم باستحقاقه العقاب على تركه، لعدم العلم بوجود قضائه عليه اصلا، وبعبارة ثالثة المكلف به المعلوم بالاجماع هنا مردد بين الاقل والاكثر الاستقلاليتين، ولا خلاف فى ان الاصل فيه هى البرائة عن الاكثر، وذلك لان مقتضى وجوب القضاء على نوع الاولى بالميت، ان كان وجوبه عليهم على نحو التوزيع، فيكون الواجب على كل واحد منهم قضاء حصة مما على الميت من الفوائت وجوبا عينيا وان كان مقتضاه وجوبه عليهم على نحو الكفاية، فيكون الواجب على كل واحد منهم تمام ما على الميت من الفوائت وجوبا كفاييا، فيكون وجوب الاقل وهى الحصة على كل واحد منهم متيقنا، ووجوب الاكثر وهو تمام ما على الميت على كل واحد منهم مشكوكا مرفوعا بحديث الرفع، ثم لوسلمنا ثبوت القضاء عليهم على طريق الكفاية، لكن ما ذكره من الرجوع الى القرعة عند اختلافهم لا وجه له، لان الواجب الكفايى ليس واجبا على احد المكلفين على البديل، كى يقع الاختلاف في تعيينه ويرجع فيه الى القرعة، بل هو واجب على كلهم، غاية الأمران الغرض منه حيث يحصل بقيام احدهم به، يسقط بقيامه به التكليف به ان ينوى الوجوب

عن الباقيين، فلكل كما في صلوة الميت، هذا تمام الكلام في القاضى.

و اما المقضى ففى مقداره اقوال، فقبيل والقائل على المحكى هو المشهور انه جميع مافات من الميت ولو عمدا، وقيل والقائل على المحكى هو الحلى وسبطه ابن سعيد انه خصوص مافات في مرض موته، وقيل والقائل على المحكى هو العلامة والسيد عميد الدين، انه مافات له عذر كالمرض والسفر والحيض بالنسبة الى الصوم لا ماتر كه عمدا، واقوى الاقوال هو الاول، لاطلاق ما تقدم من النصوص الدالة عليه، ودعوى انصرافها الى مافات لعذر غير مسلمة، وندرة الترك عمدا من المسلم، لو اوجبت الانصراف الى غيره، فهو انصراف ابتدائى، فلا يوجب صيرورة العذر بمنزلة القيد

واما المقضى عنه ، فقد يقال ان بناء على ما هو المشهور من اختصاص القاضي بالولد الاكبر ، لكون القضاء في مقابل الحبة المختصة به ، هو اختصاص المقضى عنه بالاب ، لان العوض لابدان يصل الى من يخرج منه المعوض و هو الاب ، وفيه ما مر من انه لا دليل على كون القضاء في مقابل الحبة ، ولعل ذهاب المشهور الى اختصاص القاضي بالولد الاكبر ، لاجل حمل الأولى في الروايات على الأولى من كل احد يفرض ، واختصاص القاضي بالولد الاكبر عليهذا الحمل ، لا يقتضى اختصاص المقضى عنه بالوالد كما هو واضح ، فالأولى الاستدلال على ذلك ، باختصاص مورد السؤال في روايتي حفص وحماد المتقدمين بالرجل ، ولا وجه لتعميم ما اشتمل عليه الجواب من الحكم لغير الموضوع المسئول عن حكمه ، الا فيما اذا قطع بانه لا خصوصية للموضوع المذكور في السؤال وانما ذكره السائل على سبيل المثال ، وكيف يمكن حصول القطع لنا بذلك في المقام و توهم ان مورد السؤال في الروايتين وان كان هو الرجل ، لكن في بعض الروايات حكم بوجود القضاء عن الميت ، كالمروية عن كتاب السيد ابن طاوس عن ابن سنان عن الصادق عليه السلام ، قال قال عليه السلام الصلوة التي حصل وقتها قبل ان يموت الميت يقضيها عنه اولى الناس به ، ولا شبهة في شمول الميت باطلاقه للنساء ، فاسد جدا ، لالما ادعى من انصرافه الى الرجل ، بل لكون الرواية واردة في بيان حكم آخر ، و هو تعيين مورد الميت ، وانه فيما اذا حصل له الوقت بمقدار الصلوة قبل ان يموت ولم يصل ، في قبال من دخول الوقت ؛ وعليهذا لا يصح التمسك باطلاق لفظ الميت وان كان شاملا للمرأة ، بل لا ينعقد للفظه اطلاق كي يعم المرأة كما لا يخفى واما الاستدلال على تعميم المقضى عنه الى الام ، بصحيفة ابي حمزة عن امرأة مرضت في شهر رمضان او طمشت او سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان ، هل يقضى عنها؟

قال عليه السّلام : اما الطمث والمرض فلا واما السفر فنعم، بناء على عدم القول بالفصل بين الصوم والصلوة، ففيه ان السؤال فيها يحتمل قويا ان يكون عن اصل مشروعية القضاء عن المرأة المفروضة التي لم يكن الصوم مشروعاً لها في تلك الاحوال، وأنه هل قضاء الصوم عنها يكون كصوم نفسها في تلك الاحوال غير مشروع ام لا ، فيكون معنى الجواب حينئذ ان قضاء الصوم عنها فيما كان فوته عنها لاجل الطمث والمرض غير مشروع، وفيما كان لاجل السفر مشروع، وعليه فلا ينعقد ظهور لها في وجوب القضاء على وليها بل ولا على استحبابه و دعوى الاتفاق على استحبابه في هذه الصور كما هو المحكى عن المنتهى، لاتجدى في اثباته بعد ما حقق في محله من عدم حجية الاجماع المنقول، بل عدم مشروعية قضاء الصوم عن امرأة مرضت في شهر رمضان وماتت في شوال، مصرح به في رواية أبي بصير عن ابي عبد الله عليه السّلام، قال :

سئلته عن امرأة مرضت في شهر رمضان وماتت في شوال، فاوصتني ان اقضى عنها.

قال عليه السّلام : هل برئت من مرضها؟

قلت : لا ، ماتت فيه

قال عليه السّلام : لا يقضى عنها، فان الله عز وجل لم يجعله عليها.

قلت : فاني اشتبهت ان اقضى عنها وقد اوصتني بذلك.

قال عليه السّلام : كيف تقضى عنها شيئا لم يجعل الله عليها ، فان اشتهيتان تصوم لنفسك فصم، فانها كما ترى صريحة في عدم شرعية القضاء عنها وان اوصت به فتبين مما ذكرنا ان صحيحة ابي حمزة المتقدمة، لولم تكن ظاهرة في عدم مشروعية القضاء لمافات عنها من الصوم لاجل الطمث والمرض، و مشروعيته لمافات عنها لاجل السفر، فلا اقل من عدم ظهورها في وجوبه، وحينئذ فلا تصلح للاستدلال بها على الوجوب كما هو واضح، نعم حيث قوى بعض الاعاظم كشيخ مشايخنا الانصارى قده لحوق الام بالاب في هذا الحكم ، وفاقا لصريح المحكى عن صوم المبسوط والنهاية

ص: 343

والغنية والمنتهى والتذكرة، فلا ينبغي ترك الاحتياط بقضاء مافات عنها من صوم شهر رمضان والصلوة الفائتة عنها لغير الطمئ.

هذا آخر ما استفدناه من شيخنا الحاج الشيخ عبدالكريم اليزدي الحائري دام ظله و ايام بركاته، و افاداته فى صلوة القضاء، والحمد لله اولا و
آخرا و صلى الله على خاتم انبيائه و اشر فهم محمد و آله الطاهرين ابدا سر مدا، وانا العبد الفقير المحتاج الى ربه الغنى محمود الاشتياني
عفى عنه

**

ص: 344

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف انبيائه محمد وآله الطيبين الطاهرين المعصومين

المقصد السابع

المبحث الاولي

في صلوة المسافر وتقيح الكلام فيه يتم برسم مباحث :

الاول لا اشكال بل لاخلاف عند اصحابنا رضوان الله عليهم في وجوب القصر على المسافر، فانه معادل عليه الكتاب والسنة، قال الله تعالى : و اذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين

كفروا الاية، وهي وان كانت باعتبار اشتمالها على نفى الجناح ظاهرة في الرخصة لكنه بعد ماورد من الاخبار في تفسيرها و بيان المراد منها، يعلم ان التعبير عن ايجاب القصر تعيينا بهذه العبارة، انما هو للاشارة الى حكمة الحكم وانه مبني على التخفيف، ففي صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام، قالوا :

قلنا له عليه السلام:

ما تقول في الصلوة في السفر كيف هي وكم هي؟

فقال عليه السلام :

ان الله عز وجل يقول : و اذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ، فصار القصر واجبا في السفر كوجوب التمام في الحضر، قالوا قلنا.

انما قال الله عز وجل ليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب

ذلك كما اوجب التمام في الحضر.

فقال عليه السلام :

او ليس قد قال الله عز وجل ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما ، الا ترون ان الطواف بهما واجب مفروض لان الله عز وجل ذكره في كتابه وصنعه نبيه صلى الله عليه وآله وكذلك التقصير في السفر شئ صنعه النبي صلى الله عليه وآله وسلم وذكره الله تعالى في كتابه .

قالا قلنا :

فمن صلى في السفر اربعا ايعيد ام لا؟

فقال عليه السلام :

ان كانت قد قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى اربعا اعاد وان لم تكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا اعاد عليه، والصلوة في السفر كل فريضة ركعتان الا المغرب فانها ثلاث ليس فيها تقصير تركها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في السفر والحضر ثلاث ركعات ، وقد سافر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الى ذى خشب وهي مسيرة يوم من المدينة يكون اليها يريد ان اربعة وعشرون ميلا فقصر وافطر فصارت سنة ، وقد سمي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قوما صاموا حين افطر صلى الله عليه وآله وسلم العصاة قال عليه السلام فهم له العصاة الى يوم القيمة، وأنا لنعرف ابنائهم وبناء ابنائهم الى يومنا هذا ، الى غير ذلك من الاخبار الظاهرة بل الصريحة في كون القصر في السفر عزيمة واجبا على التعيين ، فلا ينبغي الاصغاء الى ما عن بعض العامة العمياء من كونه رخصة ، تمسكا بظهور قوله تعالى فليس عليكم جناح فيها هذا.

و توهم ان الاية الشريفة من جهة اشتمالها على القضية الشرطية وهي قوله تعالى ان خفتم ... الخ ، تدل على اختصاص الحكم بصورة وجود الخوف في الطريق كما ذهب اليه العامة ، وهذا مناف لما ذهب اليه الخاصة من تعميم الحكم الى مورد عدم الخوف.

مدفوع بان دلالة الاية المباركة على الاختصاص بها، مبنية على ثبوت المفهوم لتلك القضية الشرطية وثبوته لها ممنوع ، اما لما ذهب اليه الجدل لولا الكل من عدم

ص: 346

ثبوت المفهوم للقيود الوارد مورد الغالب كما في الآية المباركة، حيث ان اسفار النبي صلى الله عليه وآله وسلم كانت غالباً مع وجود الخوف، واما لان المتفاهم عرفاً من القيود التي تكون مناسبة للحكم وصالحة لكونها من حكمه ومصالحه، كما في المقام حيث أن خوف الطريق له كمال المناسبة للحكم بالقصر ونهاية الصلاحية لكونه حكمة له، هوان المقصود من ذكرها الاشارة والتنبيه على حكمة الحكم وما يؤكد، لا ارادة المفهوم منها كي يدل على عليتها للحكم و دورانه مدارها وجوداً و عدماً، فالآية المباركة بلحاظ ما ذكرنا تكون من حيث الدلالة على التخصيص او التعميم مجملة فالمرجع حينئذ هي النصوص الدالة باطلاقها على ما ذهب اليه الخاصة من التعميم، هذا مضافاً الى ان عموم الحكم لمورد الامن وعدم الخوف، مما قام عليه الاجماع عندنا بل هو من ضروريات المذهب كما لا يخفى، فلا مجال للاشكال فيه اصلاً.

ويعتبر في القصر امور وهي ثمانية :

الاول : المسافة من حيث التحديد الشرعي، وهي على ما ذهب اليه علمائنا الامامية رضوان الله تعالى عليهم ثمانية فراسخ، و يدل عليه مضافاً الى الاجماع الاخبار الكثيرة البالغة حد التواتر، ففي خبر فضل بن شاذان عن الرضا صلوات الله عليه انما يجب التقصير في ثمانية فراسخ لاقل من ذلك ولا اكثر.

وفي خبر عبدالله بن يحيى الكاهلي عن ابي عبدالله عليه السلام التقصير في الصلوة بريد في بريد اربعة وعشرون ميلاً.

وفي مضمرة سماعة سألته عن المسافر في كم يقصر الصلوة؟

قال عليه السلام في مسيرة يوم وذلك بريدان وهما ثمانية فراسخ.

وفي رواية عيص بن القاسم عن ابي عبد الله عليه السلام والتقصير حده اربعة وعشرون ميلاً.

وفي الفقه الرضوي التقصير واجب اذا كان السفر ثمانية فراسخ.

وفي رواية زرارة و محمد بن مسلم المتقدمة عن الباقر عليه السلام وقد سافر رسول الله صلى الله عليه وآله الى ذى خشب وهي مسيرة يوم من المدينة يكون اليها بريدان اربعة وعشرون ميلاً فقصر وافطر.

ص: 347

وفي رواية ابي ايوب عن ابي عبد الله عليه السلام سألته عن التقصير.

فقال عليه السلام : في بريدين او بياض يوم.

وفي رواية أبي بصير.

قلت لا يعبد الله عليه السلام : في كم يقصر الرجل؟

قال عليه السلام : في بياض يوم او بريدين.

وفي خبر عبدالرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله عليه السلام: قلت له كم ادنى ما يقصر فيه الصلوة.

فقال : جرت السنة ببياض يوم.

فقلت له ان بياض يوم يختلف يسير الرجل خمسة عشر فرسخا في يوم و يسير الاخر اربعة فراسخ او خمسة فراسخ في يوم.

فقال عليه السلام : انه ليس الى ذلك ينظر اما رأيت سير هذه الاثقال بين مكة والمدينة ثم او مى بيده اربعة وعشرين ميلا يكون ثمانية فراسخ، الى غير ذلك من الاخبار الصريحة في ذلك فلا يعباء بما حكى عن بعض العامة كداود الظاهري، من الاكتفاء بحصول مسمى السفر، تمسكا باطلاق قوله تعالى اذا ضربتم في الارض، ولا بما حكى عن بعضهم الآخر، من اعتبار ازيد من ثمانية فراسخ من يوم وليلة او يومين و من هنا يظهران ما ورد في بعض الاخبار الصحيحة من التحديد بمسيرة يوم وليلة وبمسيرة يومين و برد، محمول على التقية الزمانية، مع امكان ان تكون كلمة الواو في الاول بمعنى او كما ان ماورد في بعض الاخبار المتقدمة وغيرها من التحديد بمسيرة يوم او بياض يوم او شغل يوم ، محمول على ما هو الغالب المتعارف في تلك الازمنة من تحقق الثمانية بقطع المسافة في يوم واحد بالسير المتعارف ، فالتحديد به تحديد تقريبي والا فالعبرة بالثمانية.

وانما جعل مسيرة يوم موجبة للتقصير ، لكونها امارة نوعية على تحقق الثمانية نظير جعل خمسة عشر رضة وارتضاع يوم وليلة امارة على انبات اللحم و شد العظم الذي هو السبب لنشر الحرمة ، لا لكونها ميزانا وحدا مستقلا في قبال الثمانية ، كيف والتحديد المحدد بمسير يوم لا بد ان يكون المراد به مقدارا معيناً

من المسافة والبعد عن الوطن عند الشارع ، اذ لا معنى لجعله ميزانا مع عدم تعيينه في الواقع لمنافاته لقضية التحديد والميزانية ومن المعلوم اختلاف مسير يوم اختلافاً فاحشاً حسب اختلاف الزمان صيفا وشتاء و اختلاف السير سرعة و بطوء، فلا بد في تحديد ذلك المقدار، من التحديد بما يكون مضبوطاً عندنا كي ينفعنا عند الشك في تحقق ذلك المقدار، و ليس هناك شئ يصلح لذلك الا الفراسخ فيتعين ان تكون ثمانية فراسخ ميزاناً و حدها حقيقياً لذلك المقدار و مبينا لما اريد من التحديد بمسيرة يوم، و تكون مسيرة يوم بالسير المتعارف في ذاك الزمان امارة على تحقق ذلك الميزان، كما يشير الى ذلك قوله عليه السّلام في رواية ابن الحجاج المتقدمة ليس الى ذلك ينظر... الخ، فانه كالصريح في ان المدار على الثمانية وان مسير يوم بالسير المتعارف انما جعل موجبا للتقصير لاستلزامه بحسب الغالب لقطع ثمانية فراسخ.

فتبين مما ذكرنا ان لزوم القصر بثمانية فراسخ امتدادية ذهابا او ايابا مما لا اشكال بل لا خلاف فيه بل الاجماع عليه محقق و انما وقع الاشكال والخلاف في اند هل يعتبر خصوص الثمانية الامتدادية، ام يكفي الثمانية الملفقة من الذهاب والاياب مطلقا او فيما قصد الرجوع ليومه و منشاء الخلاف اختلاف الاخبار الواردة في الباب فانها على طوائف ثلث منها ما دل بظاهره على اعتبار الثمانية الامتدادية كالاخبار المتقدمة ومنها ما دل بظاهره على كفاية اربعة فراسخ مطلقا رجوع ليومه اولم يرجع اصلا ، كرواية زرارة عن ابي جعفر الله قال : التقصير في بريد والبريد اربعة فراسخ. و رواية زيد الشحام عن ابي عبد الله عليه السّلام قال : سمعته عليه السّلام يقول يقصر الرجل الصلوة في مسيرة اثني عشر ميلا.

ومنها ما دل بظاهره بل صريحه على كفاية الثمانية الملفقة، كرواية معوية بن وهب قال : قلت لا يعبد الله عليه السّلام ادنى ما يقصر فيه الصلوة؟

قال عليه السّلام بريد ذاهبا و بريد جائيا ، ورواية المروزي قال قال الفقيه عليه السّلام

التقصير في الصلوة بريد ان او بريد ذاهبا و بريد جائيا، ورواية محمد بن مسلم عن ابيجعفر عليه السلام قال سألته عن التقصير قال عليه السلام بريد قلت بريد قال عليه السلام انه اذا ذهب بريدا ورجع بريدا فقد شغل يومه ، ورواية تحف العقول عن الرضا عليه السلام في كتابه الى المامون والتقصير في اربعة فراسخ بريد ذاهبا و بريد جائياً.

ولا يخفى ان مقتضى الجمع بين هذه الاخبار، هو كفاية الثمانية الملفقة مطلقا قصد الرجوع ليومه ام لم يقصد، وذلك لان اخبار الثمانية واخبار الاربعة و انكأتا متعارضتين، و مقتضى تكافؤهما سند الكونهما معمولا بهما بين الاصحاب، وعدم امكان الجمع بينهما دلالة ، هو الحكم بالتخيير الذي هو الاصل الثانوى في تعارض الاخبار.

لكن الاخبار الدالة على كفاية الثمانية الملفقة، تكون لصراحتها في ان حكم الثمانية الملفقة حكم الثمانية الامتدادية، حاكمة على اخبار الثمانية وشارحة للمراد منها كما انها شارحة ايضا لاخبار الاربعة، ومبينة بان الحكم فيها بكفاية الاربعة انما هو بلحاظ ضم الرجوع اليها، حيث ان الاربعة الامتدادية ذهابا مستلزمة غالبا لاربعة اخرى اياها كما يشهد لذلك اقتصار الامام في رواية محمد بن مسلم

علي المتقدمة في مقام الجواب عن حد التقصير بقوله له بريد ، لَمَا استبعد السائل ذلك لمخالفته لما كان معهودا عندهم من تحديد التقصير شرعا ببريدين وقال بريد، اجابه الامام عليه السلام بان الذهاب بريدا مستلزم للاياب كك فيتم ثمانية فراسخ فانه لولا استبعاد السائل ذلك لقطع الامام عليه السلام الكلام على ذلك، اى اقتصر في الجواب عليه السلام معن حد التقصير بقوله عليه السلام بريد، مع ان مراده عليه السلام من التحديد به انما هو بلحاظ ضم الرجوع اليه ، فهذا يكشف عن ان الاكتفاء في تلك الاخبار بالاربعة كان ايضا بهذا اللحاظ لا مطلقا فهذه الرواية شاهد جمع بين الطائفة الاولى الدالة بظاها على اعتبار الثمانية الامتدادية، والطائفة الثانية الدالة بظاها على كفاية الاربعة مطلقا، فيرتفع ببركتها التعارض من البين.

ثم ان مما ذكرنا من حكومة اخبار التلفيق على اخبار الثمانية الامتدادية،

ودلالته على ان الثمانية الملققة حكمها حكم العمانية الامتدادية ظهر انه لاوحه لاعتبار قصد الرجوع ليومه في كفاية التلفيق، بعد عدم اعتبار كون الثمانية الامتدادية في يوم واحد والا- لم يكن حكمهما واحدا فحكم من لا- يقصد الرجوع ليومه حكم من يسافر الثمانية الامتدادية في يومين او ثلاثة ايام او ازيد.

و اما قوله عليه السلام في رواية محمد بن مسلم المتقدمة فقد شغل يومه ، فلادلالة له على اعتبار قصد الرجوع ليومه في كفاية التلفيق، وذلك لان المقصود من التعليل به، رفع استبعاد السائل و تعجبه من تحديد التقصير بالبريد ، بيان ان الموجب او الحكمة للقصر هو كون المسافة غالبا بمقدار شغل اليوم، وهذا مشترك بين الثمانية الامتدادية والملققة و اما اعتبار كون المسير فيها في يوم واحد، فلادلالة له عليه، والا للزم اعتباره ايضا فيما كانت المسافة ثمانية ممتدة ، و هو مما لم يقل به احد.

هذا مضافا الى ما في اخبار العرفات واخبار تخلف الرفيق من التصريح بوجود القصر في اربعة فراسخ مع عدم الرجوع في اليوم فمن الاولى رواية معوية بن عمار قال:

قلت لا يعبد الله عليه السلام : ان اهل مكة يتمون الصلوة بعرفات.

فقال عليه السلام: ويلهم او ويحهم وای سفر اشد منه لا تتم ، وباسايند متعددة مثله، وفي بعضها لا تتموا بدل لانتم ومنها روايته الاخرى عنه عليه السلام ايضا:

قلت لا يعبد الله عليه السلام: فيكم اقصر الصلوة؟

فقال عليه السلام: في بريد الاترى ان اهل مكة اذا خرجوا الى عرفة كان عليهم التقصير.

ومنها رواية اسحق بن عمار قال.

قلت لا يعبد الله عليه السلام: في كم التقصير؟

فقال عليه السلام: في بريد ويحهم كانهم لم يحجوا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيقصرُوا.

و منها رواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام: قال عليه السلام:

ان اهل مكة اذا خرجوا حجاجا قصروا واذا رجعوا الى منازلهم اتموا. و منها رواية محمد بن محمد المفيد في عد قال :

قال عليه السلام: ويل لهؤلاء الذين يتمون الصلوة بعرفات اما يخافون الله.

ف قيل له : فهو سفر.

فقال عليه السلام : و اى سفر اشد منه الى غير ذلك من الروايات الدالة على وجوب التقصير على من يخرج من مكة الى عرفات، مع انه لا يرجع منها الى مكة ليومه بل يفيض منها الى المشعر فبييت فيه ثم يمضى بعد طلوع الشمس الى منى لرمى الجمره والنحر والحلق او التقصير ثم يأتى الى مكة .

ومن الثانية رواية اسحق بن عمار قال :

سألت ابا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام عن قوم خرجوا في سفر فلما انتهوا الى الموضع الذى يجب عليهم فيه التقصير قصروا من الصلوة، فلما صاروا على فرسخين او على ثلاثة او على اربعة تخلف عنهم رجل لا يستقيم لهم سفرهم الا به، فاقاموا ينتظرون مجيئه اليهم و هم لا يستقيم لهم السفر الا بمجيئه اليهم، فاقاموا على ذلك اياما لا يدرون هل يمضون في سفرهم او ينصرفون، هل ينبغى لهم ان يتموا الصلوة ام يقيموا على تقصيرهم؟

قال عليه السلام:

ان كانوا بلغوا مسيرة اربعة فراسخ فليقيموا على تقصيرهم اقاموا ام انصرفوا الخبر.

وروى الصدوق رحمه الله عنه فى العلل عن جماعة عن محمد بن مسلم نحوها، الا انه زاد فيه بقوله ثم قال عليه السلام هل تدري كيف صار هذا قلت لا، قال عليه السلام لان التقصير في بريدين ولا يكون التقصير في اقل من ذلك ، فاذا كانوا قد ساروا بريداً او ارادوا ان ينصرفوا كانوا قد سافروا سفر التقصير ، وان كانوا قد ساروا اقل من ذلك لم يكن لهم الا اتمام الصلوة ، قلت اليس قد بلغوا الموضع الذى لا يسمعون فيه اذان مصر هم الذى خرجوا منه ، قال عليه السلام بلى انما قصرنا في ذلك الموضع لانهم لم

يشكوا في مسيرهم و ان السير يحد بهم ، فلما جاءت العلة في مقامهم دون البريد صاروا هكذا.

وهاتان الطائفتان من الروايات كما ترى صريحتان في عدم اعتبار الرجوع في اليوم ، فلا تصلح الاخبار الدالة بظاهرها على اعتباره للمعارضة معهما كما لا يخفى.

ثم هل يعتبر في الثمانية الملققة ان يكون الذهاب اربعة فراسخ، ام لابل يكفي مطلق التلقيق وان كان الذهاب فرسخا والاياب سبعة و جهان بل قولان، ذهب السيد قده في العروة الى الثاني، وقواه شيخ مشايخنا الانصارى قده في كتاب الصلوة لولم يتم اجماع على خلافه، تمسكا باطلاق ما في بعض اخبار التلقيق من التعليل بقوله عليه السلام لان ذهابك ومجيتك بريدان، الظاهر في ان المدار على كون المجموع من الذهاب والاياب بريدين، وبقوله عليه السلام في بعضها الآخر لانه ان ارجع كان سفره ثمانية فراسخ ، الظاهر في اناطة الحكم بحصول الثمانية مع التلقيق مطلقا وبقوله عليه السلام في رواية محمد بن مسلم المتقدمة انه اذا ذهب بريداً ورجع بريداً فقد شغل يومه ، الظاهر في اناطة الحكم بكون المسافة بمقدار شغل اليوم سواء كان الذهاب اربعة فراسخ ام لا هذا .

ولكن الأقوى بحسب النظر الدقيق هو الأول الذي هو المشهور وتوضيح ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة، وهي انه لا شبهة في ان المسافة ليست من الموضوعات المستنبطة الشرعية، بل انما هي من الامور العرفية، غاية الامر ان الشارع في مقام جعل الحكم للمكلف في حالها، اعتبر فيها قيودا و شروطا، مثل ان لا تكون سفر معصية، و ان تكون المسافة ثمانية فراسخ وغيرهما من الشروط الاتية انشاء الله تعالى.

ومن المعلوم انه يعتبر في صدق عنوان المسافة عرفا مقدار معتد به من البعد عن الوطن، ولذا لو خرج الشخص عن منزله الى خارج البلد ودار اطرافه بمقدار ثمانية فراسخ، او خرج عن بلده الى حد فرسخ وكرر المراجعة والذهاب الى ذاك

الحد الى ان صار بمقدار ثمانية فراسخ ، لا يصدق عليه عرفا عنوان المسافر .

اذا تمهدت هذه المقدمة ، فنقول ان التعليل بالعلل المذكورة في بعض اخبار التلفيق، وان كان ظاهرا في كون المدار عليها مطلقا ولو كان الذهاب اقل من فرسخ، الا ان التعليل بها حيث يكون واردا في حكم المسافر، فلا بد من تخصيصه بما اذا كان هناك مقدار من البعد يصدق معه عنوان السفر عرفا وحينئذ فلا منافاة بين التعليلات المزبورة والاخذ بظاهر الاخبار الدالة على التحديد بالبريد وانه اقل بعد يقع فيه التقصير، بجعلها في مقام تحديد البعد الذي لا بد منه في صدق السفر و تحقق موضوعه عرفا ووجه عدم المنافاة هو ما اشرنا اليه انفا من ان التعليل بها وارد في موضوع السفر، فلا يمكن ان تتحقق المنافاة بينه وبين ما يحدد البعد المعتبر في تحقق موضوعه كما هو اوضح من ان يخفى و ان ابيت عن ذلك، بدعوى ان هذه الاخبار حيث تكون مشتملة على هذه التعليلات، فلا ينعقد معها لها ظهور في التحديد، لان ظهور الكلام انما ينعقد بعد تماميته فالمتبع حينئذ هو ظهور التعليلات في الاطلاق، لكونها من متممات الكلام، فتكون كالفرينة على المجاز التي تكون حاكمة على ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي فحينئذ لا بد في رفع اليد عن اطلاق تلك العلل، الاقتصار على القدر المتيقن مما يعتبر في موضوع السفر من البعد، والرجوع في الزائد عليه من خصوص الاربعة الى اطلاق تلك العلل فنقول ان في اخبار الاربعة ما تكون خالية عن ذكر العلة ، وظاهرة في التحديد بالبريد وانه اقل بعد يقع فيه التقصير ففي رواية فضل بن شاذان انما وجبت الجمعة على من يكون على فرسخين لا اكثر من ذلك، لان ما يقصر فيه الصلوة يريد ذاهبا و يريد جائيا والبريد اربعة فراسخ، فوجبت الجمعة على من هو على نصف البريد الذي يجب فيه فيه، وذلك لانه يجئ فرسخين ويرجع فرسخين وذلك اربعة فراسخ وهو نصف طريق المسافر وفي رواية محمد بن يحيى الجزار عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام :

أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما نزل عليه جبرئيل بالتقصير ، قال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم :

في كم ذلك ؟ فقال في بريد فقال صلى الله عليه وآله وسلم : وكم البريد. قال : ما بين ظل عير الى

فيء وغير.

وفي رواية ابن أبي عمير عن ابي عبد الله عليه السلام قال :

سئل عليه السلام عن حد الاميال التي يجب فيها التقصير ؟ فقال ابو عبد الله عليه السلام .

ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جعل حدا الاميال من ظل عير الى ظل وعير وهما جبلان بالمدينة الخبر وفي رواية محمد بن مسلم المتقدمة عن ابي الحسن عليه السلام،

وان كانوا قد ساروا اقل من ذلك لم يكن لهم الا اتمام الصلوة وفي رواية ابي ولاد عن ابي عبد الله عليه السلام.

قال عليه السلام : ان كنت سرت في يومك الذي خرجت فيه بريدا فكان عليك حين رجعت ان تصلى بالقصر ، الى ان قال عليه السلام وان كنت لم تسر في يومك الذي خرجت فيه بريدا ، فان عليك ان تقضى كل صلوة صليتها في ذلك اليوم بالتقصير بتمام ذلك ، لانك لم تبلغ الموضوع الذي يجوز فيه التقصير حتى رجعت فوجب عليك قضاء ما قصر.

فان تعليقه عليه السلام الحكم بقضاء الصلوة بقوله لانك لم تبلغ الموضوع الذي يجوز فيه التقصير، من غير استئصال بين ما كان رجوعه الى الكوفة التي خرج منها من طريق الماء الى قصر ابي هبيرة اقل من اربعة ، او اكثر كما اذا رجع الى الكوفة من طريق البر ، ان لعل المراجعة اليها من طريقه كانت تبلغ مقدارا يتم بضميمته الى مقدار ذهابه ثمانية فراسخ يدل على ان الاقل من الاربعة لا يكفي في التقصير ، الى غير ذلك من الاخبار الظاهرة في تحديد التقصير بالبريد وانه ادنى ما يقصر فيه المسافر مع خلوها عن تلك التعليقات.

و حينئذ فنقول بعد ما كان مقدار من البعد معتبرا في موضوع السفر عرفا ، ولم يكن لذلك المقدار حد معين مضبوط عند العرف فما المانع عن كون هذه الاخبار واردة في مقام تحديد ذلك المقدار ، كما ورد تحديد الماء الكثير ببلوغه الى الكر.

وتوهم ان هذه الاخبار وان كانت لخلوها عن ذكر العلة ظاهرة في التحديد

ص: 355

بالبريد ذهابا وايابا، لكن يعارضها ظهور التعليل بشغل اليوم المذكور في غيرها من الاخبار في كفاية الاقل منه ذهابا وايابا.

مدفوع اولاً بما ذكرنا من ان هذا التعليل حيث يكون وارداً في موضوع السفر فلا يمكن ان يعارض ما هو بصدد تحديد البعد المعتبر في موضوعه و ثانياً بما اشرنا اليه من ان المقصود من التعليل به، رفع استبعاد السائل و تعجبه من التحديد بالبريد، بيان ان الموجب للقصر هو كون المسافة بمقدار شغل اليوم، وهذا مشترك بين الثمانية الامتدادية والملفّقة، فهو في مقام دفع ما توهمه السائل من المنافاة بين تحديده عليه السلام التقصير بالاربعة وبين ما دل من الاخبار على التحديد بالثمانية، بيان ان المدار في التقصير ليس على خصوص الثمانية الامتدادية، بل على الاعم منها ومن الملفّقة، لاشتراكهما في كونهما بمقدار شغل اليوم الذي هو العلة في جعل القصر على المسافر، ولذا منعنا فيما مر عن دلالة هذا التعليل على اعتبار الرجوع ليومه في الثمانية الملفّقة، لمنافاة دلالة على ذلك مع كونه علة مشتركة بينها وبين الثمانية الامتدادية التي لا يعتبر فيها وقوعها في يوم واحد اجماعاً، فليس هذا التعليل في مقام البيان من الجهة التي نتكلم فيها، كي يكون له اطلاق من هذه الجهة، فيعارض ما دل على التحديد بالاربعة ذهابا وايابا و حمل ما في اخبار التلفيق من البريد ذهابا والبريد ايابا على مجرد التمثيل، بعيد في الغاية بعد وقوعه في اكثرها جواباً عن السؤال عن اقل بعد يقع فيه التقصير كما لا يخفى على من راجعها وعلى تقدير التسليم، فغاياته التعدى الى ما اذا كان الذهاب ازيد من الاياب، كما اذا كان الذهاب خمسة والايبا ثلاثة، دون ما اذا كان الأمر بالعكس، لان الظاهر من المثال هو بيان اقل ما يكتفى به في تحقق موجب القصر فتلخص مما ذكرنا ان القول بوجود التقصير تعيينا الغير مريد الرجوع ليومه، اوفق بما يقتضيه الجمع بين الاخبار بحمل الظاهر منها على الأظهر والصريح منها و اما القول بالتخيير بين القصر والاتمام في هذا الفرض فلاوجه له اصلاً، سواء استند فيه الى ما هو الاصل الثانوي في تعارض الاخبار من التخيير، او الى ما عن الفقه الرضوي، من انه عليه السلام قال فيه فان كان سفرك بريداً

واحدًا وارتدت ان ترجع من ذلك قصرت لان ذهابك ومجيئك بريدان ، الى ان قال عليه السلام فان لم ترد الرجوع ليومك فانت بالخيار ان شئت تمتت وان شئت قصرت اما على الاول، فلان التخيير في تعارض الاخبار انما ورد فيما اذا كانت الاخبار المتعارضة متكافئة من جميع الجهات ، فلامجال له في مثل المقام الذي يكون من تعارض الظاهر مع النص الذي مقتضى القاعدة فيه تحكيم النص على الظاهر واما على الثاني فلان المحكى عن الفقه الرضوى وان كان صريحاً في التخيير، الا انه لمكان ضعفه سنداً لا يصلح للمعارضة مع الاخبار الكثيرة الواردة في العرفات المشتملة بعضها على النهى عن الاتمام والتويخ عليه، والاخبار الواردة في تخلف الرقعة الصريحة في تعيين القصر.

ثم ان الميزان في الثمانية الملفقة الموجبة للقصر ، ان يكون المسافر قاصداً المرجوع من دون قصد الاقامة فلو كان من اول الخروج قاصداً للاقامة في المقصد عشرة ايام او كان متردداً في ذلك، لم يجزله التقصير، وذلك لانه وان قصد الثمانية الملفقة، لكن مجرد ذلك لا يجدى في ترتب حكم المسافر عليه بعد ما كان قاصداً للاقامة ، لما سيجيء انشاء الله تعالى من ان قصدها قاطع للسفر موضوعاً، و معه لا مجال لترتب حكم المسافر عليه كما هو واضح.

بقى هنا امور ينبغي التنبيه عليها الاول انك قد عرفت فيما مر ان ما في بعض الاخبار المتقدمة من تحديد مقدار المسافة بمسيرة يوم او بياض يوم تحديد تقريبي، وان الحد في الحقيقة هو البريدان وهما ثمانية فراسخ، كما وقع التصريح به في جملة من الاخبار المتقدمة ، مضافاً الى عدم الخلاف فيه، كما لاخلاف ايضا في ان الفرسخ ثلاثة اميال، كما وقع التصريح به ايضا في بعض الاخبار المتقدمة، والميل على المشهور بين الناس كما في الشرايع بل المقطوع به كما في صريح المدارك، اربعة الاف ذراع بذراع اليد الذي طوله اربعة وعشرون اصبعاً اصبع عرض سبع شعيرات كل شعيرة عرض سبع شعيرات من اوسط شعر البرذون الذي هو نوع من الخيل او مطلق دابة الحمل، فالمدار على الفرسخ، وانما جعل

مسيرة يوم على نحو الاعتدال اماره عليها، فلا بأس بالاكْتفاء بها عند عدم العلم بالفراسخ، بعد كونها اماره شرعية عليها كما لا يخفى و هذا بخلاف ما لو قلنا بان كلا منهما سبب مستقل للتقصير، فان مقتضاه الاكْتفاء بكل واحدة منهما ولو مع العلم بعدم تحقق الاخرى.

الثاني هل تحديد المسافة في الاخبار بثمانية فراسخ تقريبي، كى يكون المدار على ما يعد فرسخا عند العرف الذي لا يضر بصدقه الزيادة والنقيصة يسيرا، او اند تحقيقى كسائر التحديدات الشرعية كالكر ونحوه، وجهان اقواهما الاول، وذلك لان التحديد انما ان يكون تحقيقيا فيما امكن احرازه لعامة المكلفين، كما في تحديد الماء الكثير الذى لا ينفعل بملاقاة النجاسة، بالكر الذي يمكن احرازه لعامة المكلفين بالاشبار والارطال، دون مالا- يمكن احرازه الابالات اورصد ونحوهما مما لا يمكن حصوله لنوع المكلفين كما في المقام ويدل على ما ذكرنا، مضافا الى امكان استفادته من بعض الاخبار، كرواية ابن ابي عمير المتقدمة عن ابي عبد الله عليه السلام قال مسئل ابو عبد الله عليه السلام عن حد الاميال التي يجب فيها التقصير، فقال عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جعل حد الاميال من ظل غير الى ظل وغير، وهو الميل الذي وضع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عليه والتقصير، وجه الاستفادة هو ان التحديد بما بين الجبلين من البعد الما يتم لو كان التحديد تقريبا، والا لم يتم التحديد به الابان يذرع ما بينهما ما عرفت من ان الاصحاب حدّوا الفرسخ بثلاثة اميال، كما ورد التحديد بها في الاخبار ايضا، وحددوا الميل باربعة الاف ذراع، وحددوا الذراع باربعة وعشرين اصبعاً، وحددوا الاصبع بسبع شعيرات بطن كل واحدة يلصق بظهر الاخرى، ومن المعلوم اختلاف ما هو المتعارف من الذراع والاصبع والشعير زيادة ونقصاناً فضلاً عن غير المتعارف منها، ومع ذلك كيف يمكن ان يكون المدار على الفرسخ الحقيقي وتوهم ان بحمل الذراع والاصبع والشعير على ما هو المتوسط المتعارف منها يرتفع هذا الاختلاف، مندفع بما اشرنا اليه انفا من اختلاف ما هو المتعارف منها ايضا.

ثم انه ان قلنا بان المدار على الفرسخ الحقيقي، فحيث ان الفرسخ الحقيقي يختلف مصاديقه حسب اختلاف الذراع والاصابع والشعيرات التي حددوا الاميال بها، فيكفى في التقصير اقل ما يصدق عليه ثمانية فراسخ ممتدة او ملفقة ويلغوزائد عليه، وذلك لان مع صدق ثمانية فراسخ على الاقل، يعمه اطلاق مادل على وجوب القصر على كل من قصد الثمانية كما هو واضح و توهم ان الاقل كما يصدق عليه الثمانية بلحاظه في نفسه، كذلك يصدق عليه انه اقل من الثمانية بلحاظه مقيسا الى غيره من مصاديق الثمانية، فيعمه حينئذ اطلاق مادل على وجوب التمام على كل من قصد الاقل من الثمانية مدفوع بان الثمانية لم تؤخذ في الادلة مقيدة بخصوص ثمانية خاصة بل اعتبرت مطلقة، و مقتضى اطلاقها هو الاكتفاء باقل ما يصدق عليه الثمانية، وعدم صدقها على الاقل بلحاظ غيره من مصاديقها، لا يستلزم عدم صدقها عليه رأسا كيلا يعمه اطلاقها كما لا يخفى وهذا بخلاف ما قولنا بان المدار على الفرسخ العرفي، فان التقصير عليه يتبع صدق مسير ثمانية فراسخ عرفا، وهذا بحسب الموضوع له معنى شامل لمقدار خاص لا يضره الزيادة والنقصان يسيرا كما لا يخفى.

الثالث لاشبهة في انه يعتبر في التقصير احراز المسافة بالعلم او البينة، فلو شك فيها ولم يكن هناك ما يصلح للاعتماد عليه في معرفتها من بينة ونحوها، فهل يجب عليه الجمع بين القصر والاتمام او يجب عليه الاتمام، وجهان اقويهما الثاني وذلك لان مقتضى ال اجمالي بوجوب الصلوة عليه اما قصر الوكان المقصد مسافة و اما تماما لو كان اقل ، وان كان هو الاحتياط بالجمع بين القصر والاتمام ، لكن هذا العلم الاجمالي لا- يؤثر في ايجاب الاحتياط، بعد كون مقتضى الاصل العملي الموضوعي الحكمي هو وجوب هو وجوب التمام، فان مقتضى الاصل الموضوعي عدم تحقق السفر الموجب القصر، كما ان مقتضى الاصل الحكمي بقاء وجوب التمام، ومعهما ينحل ذلك العلم الاجمالي ولا يبقى لتأثيره في وجوب الاحتياط مجال والخذشة في الاول بان ما يتفرع على اصالة عدم تحقق السفر الموجب للقصر انما هو عدم وجوب القصر، واما وجوب التمام فهو مبنى على ان لا تكون المسافة ثمانية، وهو مما لا يمكن احرازه

بهذا الأصل الا على القول بالاصول المثبتة مدفوعة بان وجوب التمام ايضا متفرع عليها الاصل، ضرورة ان الموضوع لوجوبه هو المكلف الذي لم يسافر السفر الموجب للقصر، وهذا الموضوع بعضه وهو كونه مكلفا محرز بالوجدان، فاذا احرز بعضه الاخر وهو عدم كونه مسافرا سفرا يوجب القصر بالاصل يتم الموضوع ويترتب عليه حكمه وهو وجوب التمام كما ان الخدشة في الثاني بان الموضوع لوجوب الاتمام هو الحاضر، ومع الشك في بقاء هذا العنوان لا يصح استصحاب وجوب التمام لانه من استصحاب الحكم مع الشك في بقاء موضوعه مندفع بان الموضوع لوجوب التمام عرفا هو ذات المكلف لا بعنوان كونه حاضرا، و معه يكون استصحابه جاريا بلا اشكال فتبين مما ذكرنا ان مقتضى الاصل العملى فى المقام هو الاتمام مطلقا سواء حصل الظن بالمسافة ام لا، لان الظن مالم يقيم دليل على اعتباره لا يمنع عن جريان الاصل، الا- ان يكون من الظنون الاطمينانية التي يطلق عليها العلم العادى، فان الظاهر بناء العقلاء على العمل بها في امورهم المهمة ايضا، ولم يثبت ردع من الشرع عن العمل بها لانصراف الادلة الناهية عن العمل بالظن عنها كما بيناه في محله.

و على اى حال، فهل يكون الرجوع الى الاصل الموضوعي او الحكمي في المقام بل مطلقا مشروطا بالفحص مطلقا ام لا مطلقا، او يفصل بين مالوكان الفحص متوقفا على تمهيد مقدمات غير حاصلة وبين مالم يكن كك، فيكون مشروطا به في الثاني دون الاول وجوه اقويها الاخير، لالما علله به بعض الاساتيد من ان القوة القريبة من الفعلية ملحقة بالفعلية عرفا، لان ذلك ممنوع جدا، ولذا يعبرون عن استعمال اللفظ فيما يكون قريب الاستعداد من معناه الحقيقي بالمجاز بالمشاركة، هذا مضافا الى ان ما افاده من التعليل مما يلزم من الالتزام به فقه جديد، ان مقتضاه كما ترى كون المشرف على الموت بحكم الميت في ترتيب آثاره عليه من نجاسة بدنه وسببية مسه للغسل وتقسيم امواله بين الوراثة الى غير ذلك من احكام الميت، وكذا كون من له القوة القريبة من الاجتهاد بحكم المجتهد الفعلى في حرمة التقليد عليه

ونفوذ حكمه الى غير ذلك من احكامه و هذه كما ترى مما لا يمكن الالتزام به، و مضافا الى استلزام ما افاده لكون العلم المأخوذ غاية في ادلة الاصول، اعم من العلم الفعلي و من القريب بالفعلية لتحقق مقدمات حصوله، ولازم ذلك كما ترى عدم جريان الاصل رأسا فيما كانت تلك المقدمات حاصلة، لتحقق غايته بمجرد حصول تلك المقدمات، ومعه لا- يبقى، ومعه لا يبقى للبحث عن اشتراط جريانه بالفحص او عدم اشتراطه به مجال اصلا كما لا يخفى.

بل الوجه في اقوائية التفصيل المزبور، ما حققناه في محله من ان الشك الذى اخذ موضوعا في ادلة الاصول، منصرف عرفا عما اذا كان هناك مقدمات حاصلة يمكن حصول العلم للمكلف بادننى توجه ونظر اليها، كما اذا كان هناك مايع مردد بين الخمر والخل وامكن تشخيصه بمجرد شمه او النظر الى لونه، فانه لو شر به من دون الفحص عنه بشمه او النظر اليه، متمسكا بقوله عليه السلام كلشئ لك حلال حتى تعلم ثم تبين انه كان خمرا، يذمونه العقلاء على ذلك ويقولون لم ما شمتمته حتى تعرف ماهو، وليس ذلك الا لكون الشك المأخوذ موضوعا في ادلة الاصول، منصرفا عن مثل هذا الشك الذى يزول ويحصل العلم بالموضوع بادننى توجه ونظر الى تلك المقدمات، بل لا يبعد دعوى عدم صدق الفحص على مجرد النظر اليها، ضرورة ان الفحص انما يصدق فيما توقف حصول العلم على تمهيد مقدمات غير حاصلة، دون ما اذا كان حصوله متوقفا على مجرد ادنى نظر الى مقدمات حاصلة، فان دعوى عدم صدق الفحص عرفا على مثله قريبة جدا، ومن هنا اعتبروا التروى فى شكوك الصلوة وعدم المبادرة الى البناء على الاكثر بمجرد الشك في عدد الركعات.

فان قلت على ما ذكرت من انصراف الشك المأخوذ في ادلة الاصول عن مثل هذا الشك، لا يكون دليل على حجية الاصل في مثل هذا الشك، ومعه لا- يصح الرجوع اليه مطلقا فحصى ام لم يفحص، فما الفائدة في اشتراط الرجوع اليه بالفحص، قلت تظهر الفائدة فيما لو تفحص ولم يحصل له منه علم باحد طرفي الشك، فانه يكشف له حينئذ ان شكه لم يكن من الشكوك المنصرف عنها ادلة الاصول، فيصح

له الرجوع الى الاصل حينئذ بلا اشكال هذا ما ادى اليه نظرى القاصر، خلافا لما اختاره شيخنا الاستاد دام ظله من لزوم الفحص في المقام مطلقا، مستدلا على ذلك بما ملخصه ان العلم الاجمالي بوجود القصر او الاتمام، وان انحل ببركة الاصل الموضوعى او الحكمى الى العلم التفصيلى بوجود الاتمام والشك البدوى بالنسبة الى وجوب القصر، لكن لا يصح رفع احتمال وجوبه بالاصل الا بعد الفحص، ضرورة ان الاصل النافى للتكليف المشكوك، اما عقلى كالبراءة التي ملاكها قبح العقاب بلايين، واما نقلى كحديث الرفع و استصحاب العدم، ولا مجرى لشيئ منهما الا بعد الفحص، اما الاصل العقلى فلما عرفت من ان ملاكها قبح العقاب بلايين، ولا يتحقق هذا الملاك الا اذا لم يكن هناك بيان، و احراز عدمه لا يمكن الا بالفحص، واما الاصل النقلى فلان الشك الذى اخذ موضوعا في ادلة الاصول، منصرف عما اذا امكن تحصيل العلم بمقدار متعارف من الفحص، فاطلاق ادلة الاصول غير شامل للشك البدوى قبل الفحص، ومع عدم المؤمن لامن العقل ولا من طرف الشرع، واحتمال البيان على وجه يظفر به بالفحص يحكم العقل بوجود الاحتياط او الفحص و دعوى ان المؤمن من طرف الشرع موجود في المقام، لقيام الاجماع على جواز الاخذ بالبراءة والعمل على طبقها من دون فحص فى الشبهات الموضوعية مدفوعة بان قيام الاجماع على ذلك فى الشبهات الموضوعية التحريمية وان كان مسلما، لكن قيامه على ذلك فى الموضوعية الوجوبية ممنوع جدا، هذا ملخص ما افاده دام ظله في هذا المقام ولكنك خبير بعدم خلوما افاده دام ظله بالنسبة الى كل من الاصلين العقلى والشرعى من النظر، اما ما افاده بالنسبة الى الاصل العقلى، فلان المراد من البيان المأخوذ عدمه في قاعدة قبح العقاب بلايين ليس هو مجرد انشاء الحكم على الموضوعات النفس الامرية وان جهل المكلف بتوجهه اليه، بل المراد منه هو البيان التام الواصل الى المكلف بحيث يعلم ولو اجمالا بتوجه الخطاب اليه فعلا- و تنجزه في حقه، ومن المعلوم ان مجرد علم المكلف بالقضية الكلية الشرعية المتكفلة لانشاء الحكم على الموضوعات المقدره وجوداتها كقوله اكرم العالم مثلا ، مع الشك في

وجود

ص: 362

وجود موضوعها وهو العالم خارجا اوفى موضوعية الموجود لها، لا يوجب العلم بتحقيق خطاب فعلى متوجه اليه منتجز في حقه، ضرورة ان حصول العلم بالنتيجة يتوقف على العلم بالمقدمتين، ولا- يكفي في حصوله مجرد العلم بالكبرى، ففي المثال لولم يعلم المكلف بوجود العالم خارجا، لا يؤثر مجرد العلم بقضية اكرم العالم، في حصول العلم له بتوجه خطاب فعلى نحوه باكرام العالم، فاذا كان البيان المأخوذ عدمه في قاعدة القبح، هو البيان الموجب لعلم المكلف بتوجه الخطاب اليه فعلا، فمع عدم علمه بتوجهه اليه كك، من جهة الشك في وجود موضوعه اوفى موضوعية الموجود له، المستلزم للشك في فعلية اصل الخطاب فضلا عن توجهه اليه، يكون عدم البيان محرزا بالقطع والوجدان، لا مشكوكا كي يجب الفحص عن حال الموضوع المشتبه لاحراز عدمه المأخوذ في قاعدة قبح العقاب بلا بيان و توهم ان مقتضى العلم بالخطاب الالزامي المتعلق بالموضوعات النفس الامرية الواقعية، هو وجوب الفحص عقلا- عن حال المشكوك، من حيث لزوم تحصيل العلم بالبرائة عما اشغلت الذمة به يقينا بقدر الامكان مدفوع بان الخطاب الالزامي المتعلق بالموضوعات الواقعية، وان كان معلوما في الشبهات الموضوعية، لكن نفس ذلك الخطاب الانشائي، لا يمكن ان يكون مقتضيا لوجوب الفحص عن حال المشكوك، وذلك لما حقق في محله من ان التكاليف الشرعية الكلية الانحلالية من قبيل القضايا الحقيقية التي بنشاء الحكم فيها على الموضوعات المقدرة وجوداتها، فالحكم فيها معلق على تحقق وجود الموضوع خارجا او تحقق وجوده تقدير(1)، فقبل وجود الموضوع خارجا ليس هناك حكم فعلى وطلب حالى كي يقتضى وجوب الفحص عن موضوعه، وحكم العقل بالفحص عنه، ان كان من جهة جريان قاعدة الاشتغال اليقيني في المقام كما توهم، فهو ممنوع جدالان الشك في وجود موضوع الخطاب، مستلزم للشك في فعلية الخطاب و وجوده فعلا، ومعه كيف

ص: 363

1- قال المحقق، سبزواري في منطق منظومة، حاصله ان القضية الحقيقية هي التي حكم فيها على الافراد النفس الامرته سواء كان متحققا الوجود او مقدرة الوجود ففى نيل قولنا جسم مركب الذي هو في القضايا، الحقيقة ليس الحكم فيها، تركيب مقصود، على الافراد المتحققة خارجا اذا لمقصود في المثال هو ان كلما وجد وصدق عليه انه مركب منه عفى عنه

يعقل العلم بالاشتغال الذى هو فرع العلم بفعالية الخطاب المتوقعة على وجود الموضوع خارجا و توهم ان الشك فى فعالية الخطاب حيث يكون ناشئا الشك فى موضوعه، والشك فى الموضوع ليس رفعه من وظيفة الشارع، وانما وظيفته بيان الحكم الكلى، وقد بينه ووصل الى المكلف لفرض علمه به، فرفعه يكون من وظيفة المكلف، فيجب عليه الفحص عن حال الموضوع المشتبه مدفوع بان الشك فى الموضوع وان لم يكن رفعه من وظيفة الشارع، الا- انه حيث علق حكمه على وجود الموضوع، فقبل وجوده لا- يكون هناك حكم حقيقة ولا طلب واقعا، كي يوجب على المكلف ايجاد موضوعه او احراز - موضوعية الموجود له وان كان حكم العقل بلزوم الفحص عن حال الموضوع المشتبه، من جهة اخرى مختصة بالشبهات الموضوعية الوجودية، فعلى مدعيها بيانها حتى ننظر فيها.

و اما ما افاده بالنسبة الى الاصول الشرعية، فلانك قد عرفت ان غاية ما يمكن ان يدعى هو انصراف اطلاق ادلتها عن الشك الذى يروى بادنى التفاوت ونظر الى مقدمات حاصله الذى لا يصدق عليه الفحص عرفا كما مرت الاشارة اليه، واما انصرافه عن الشك الذى يكون زواله محتاجا الى تمهيد مقدمات غير حاصله فممنوع جدا، بل فى جملة من ادلتها ما هو ظاهر فى نفي اشتراط الفحص فى الشبهات الموضوعية مطلقا، كقوله عليه السلام فى ذيل رواية مسعد بن صدقة الاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره او تقوم به البيينة، فان قوله عليه السلام حتى يستبين لك غيره ظاهر فى استبانة غيره بنفسه له لا بالفحص كما هو واضح فتبين انه لا مانع عن التمسك باطلاق ادلة الاصول، للحكم بعدم اعتبار الفحص ولو بالمقدار المتعارف، فى الاخذ بها والعمل على تطبيقها فى الشبهات الموضوعية مطلقا، الا فيما اذا كانت مقدمات العلم بحال الموضوع حاصله لانصراف اطلاقها عن مثله كما مر بيانه نعم يمكن ان يقال ان اطلاق ادلة الاصول، وان لم يكن منصرفا عن غير ما يكون مقدمات العلم بحال الموضوع و زوال الشبهة عنه حاصله، الا انه للمنع عن شموله لمثل المقام الذى يتوقف احراز حال الموضوع فيه غالبا على الفحص مجال، اذ لولا الفحص يلزم الوقوع فى مخالفة

التكليف كثيراً لنوع المكلفين، و من البعيد جدا تشريع حكم يلزم منه الوقوع فيها كك، فيمكن بهذا اللحاظ دعوى انصراف ادلة الاصول النافية للحكم عرفا عن مثل المقام هذا وتدبر جيدا !

الرابع قد عرفت ان مقتضى الاصل الموضوعي والحكمي فيما اذا شك في المسافة هو وجوب التمام عليه، فلو قصر يجب عليه الاعادة تماما، الا فيما اذا علم بعد ذلك ان البعد كان بمقدار المسافة، فانه يجزى حينئذ ما اتى به من القصر بعد فرض حصول قصد القربة منه، لانه اتى بما كان مكلفا به واقعا نعم لو قلنا بعدم كفاية الامتثال الاحتمالي عقلا مع التمكن من الامتثال التفصيلي كما ذهب اليه بعض الاساتيد لم يكن ما اتى به من القصر مجزيا ولزمته الاعادة، ولعل هذا هو الوجه لما حكى عن شيخ مشايخنا الانصارى قده من انه لو قصر اعدوا ان انكشف كونه مسافة، و حمله على ارادة صورة عدم تمشي قصد القربة منه بعيد عن اطلاق كلامه، و امالواتي بما هو تكليفه الظاهري وهو التمام، ثم انكشف كون البعد بمقدار المسافة، فمقتضى ما قرر في الاصول من عدم اقتضاء امتثال الامر الظاهري للاجزاء، هو وجوب الاعادة قصرا عليه، وكذا يجب عليه الاعادة فيما قصر باعتقاد كونه مسافة ثم انكشف عدمها، او اتم باعتقاد عدم كونه مسافة فانكشف كونه مسافة، لما تقرر في الاصول ايضا من عدم اقتضاء امتثال الأمر العقلي التخيلي للاجزاء عن الامر الواقعي.

الخامس لا اشكال بل لاختلاف في انه يشترط في التقصير كون المسافر قاصدا للمسافة، و لذا افتوا بعدم جواز التقصير لمن سار مترددا الى ان بلغ في مسيره المسافة، او قصد مادون المسافة ثم تجدد له قصد مثله، ولوزاد المجموع على المسافة، فهذا الحكم مما لا اشكال فيه وانما الكلام في ان المدار على قصد العنوان اى ثمانية فراسخ او على المعنون اى ما يكون مصداقا للمسافة خارجا وان لم يعلم بانطباق العنوان عليه، و تظهر الثمرة فيما لو شك في كونه مسافة او اعتقد عدمها انكشف كونه مسافة، فانه بناء على كون المدار على قصد العنوان اعنى الثمانية لا يجوز له التقصير ولو علم بعد ذلك كون البعد بمقدار المسافة، و هذا بخلاف ما

لو كان المدار على قصد المعنون، كما هو المستفاد من الأدلة بمناسبة الحكم والموضوع، مضافاً إلى ظهورها بنفسها في أن المعيار في التقصير قصد مسافة تكون بالغة إلى الثمانية، كما لا يخفى على من راجعها، فإنه يجب عليه حينئذ التقصير إذا انكشف انطباق العنوان عليه كما هو واضح.

السادس لو كان لمقصده طريقان يبلغ الأبعد منهما المسافة دون الأبعد فسلك الأبعد قصر وان كان الغرض من سلوكه التقصير لإطلاق الأدلة أو عمومها خلاف للمحكي عن القاضي ابن البراج من أنه أوجب التمام على من كان سلوكه منه لأجل الميل إلى التقصير، معللاً بأنه كاللهي لسفره، فيعمه الأدلة الدالة على اشتراط وجوب القصر بعدم كون السفر لهواً أو باطلاً وفيه ما لا يخفى، لا لما أفاده بعض الأعظم من أن سفره من الأبعد إنما يكون لغواً لولم يكن له داع عقلائي إلى السفر منه، ومن المعلوم أن الميل إلى التقصير من الدواعي العقلانية، سيما بالنسبة إلى من يشق عليه الصيام أو يخاف من تضرره به، اذ فيه أن السفر من خرج عن اللهوية بلحاظ كون المقصود منه قصر الصلوة وترك الصيام، لكن هذا القصد حيث جاء من قبل الحكم بالتقصير في السفر، فلا يمكن أن يؤثر في تمامية موضوعه الذي اعتبر فيه عدم اللهوية، لأن الحكم إنما يتعلق بموضوعه بعد تمامية الموضوع، فلا يمكن تتميم الموضوع بما يجيء من قبل الحكم إلا بوجه دائر بل لما أفاده الاستاد دام ظله من أن ما دل على وجوب التمام فيما كان السفر لهواً أو باطلاً، لا يوجب اشتراط وجوب القصر بكون السفر عن داع عقلائي، كي يقال أن السلوك من الأبعد ليس له في نفسه ومع قطع النظر عن الحكم داع من الدواعي العقلانية وبلحاظ الحكم وان كان له داع عقلائي، لكنه لا يجدى في تتميم موضوعه كما مر بيانه انفاً، بل إنما يوجب اشتراطه بعدم كون السفر لهواً أو باطلاً، ومن المعلوم أن هذا السفر مع قطع النظر عن الحكم أيضاً ليس لهواً أو باطلاً لأن اللهو والبطال إنما يصدق على الأفعال التي تكون لها حزاظة ومنقصة، كالصيد للنزه الذي دلت الأخبار على عدم التقصير في السفر لأجله، معللاً بأنه خرج في لهو، والمفروض

خلو هذا السفر عن تلك الافعال، ومعه لا يصدق عليه انه لهو و باطل كيلا تعمه ادلة التقصير.

السابع لو قصد المسافة المستديرة بان سافر على نحو الدائرة، فتارة تكون الدائرة ناقصة كما اذا لم يقصد الرجوع الى نفس مبدء الحركة واخرى تكون تامة كما اذا قصد الرجوع الى ذلك المبدء، فعلى الاول لا اشكال في كون المسافة با جمعها ذهابية فتعد من الثمانية الامتدادية، و على الثاني فتارة لا يكون له مقصد في محيط الدائرة بل يريد مجرد طي الدائرة، واخرى يكون له مقصد كك كما اذا كان على رأس قوس من الدائرة بلدة اوضيعة يقصد الذهاب اليها فعلى الاول لا ينبغي الاشكال في عدها من الثمانية الملفقة، لانه يصدق عرفا على سيره من بلده الى النقطة المقابلة لبلده انه ذهابي، و على سيره من تلك النقطة الى بلده انه ايابي (1) وهذا من غير فرق بين ما اذا كان ما بين النقطتين الذي هو قطر الدائرة اربعة فراسخ كما اذا كان مجموع الدائرة اثني عشر فرسخا، و ما اذا كان ما بين النقطتين ثلاثة فراسخ مثلا كما اذا كان مجموع الدائرة تسع فراسخ و ذلك لان الظاهر من قوله عليه السلام في خبر اسحق بن عمار فلما كانوا قد ساروا بريدا و ارادوا ان ينصرفوا بريدا قد ساروا سفر التقصير، وقوله عليه السلام في صحيحة معوية بن وهب يريد ذاهبا و يريد جائيا، هو ان المدار في الثمانية الملفقة على كون مقدار السير بريدا، لا كون مقدار ما بين المبدء والمنتهى من البعد بالخط المستقيم بريدا، ولذا حكموا فيما اذا كان الى المقصد طريقان و كان الا بعد منهما بمقدار المسافة دون الاخر و اختار الا بعد بتعين القصر عليه، مع ان ابعديا احد الطريقين لا يكون الا لاعوجاجه، والا فهما بحسب ما بين المبدء والمنتهى من البعد متساويان كما هو اوضح

ص: 367

1- و توهم ان كل نقطة من الدائرة يمكن جعلها مبدء للقطر ولا خصوصية للنقطة المقابلة للبلد بالخط المستقيم في كونها مبدء له كي يكون السير اليها ذهابا والسير عنها الى البلد ايا باكي يعد من المسافة الملفقة فالحق ان المجموع من المسافة الامتدادية مدفوع بان الخصوصية الموجبة لجعل النقطة المقابلة مبدء للقطر هي كونها أبعد نقطة من الدائرة بالنسبة الى البلد ولذا يعد السير عنها الى البلد اياها كما يظهر ذلك بالمراجعة الى العرف منه عفى عنه

من ان يخفى فما حكى عن شيخ مشايخنا الانصارى قده، من ان المحسوب من الثمانية انما هو ما بين النقطتين وهو قطر الدائرة لا مقدار القوس منها، لان المتبادر من ادلة التحديد هو كون المدار في الثمانية الملفقة على كون البعد بين مبدء حركة المسافر مقصده اربعة كما ترى لوجه له بعد ما عرفت انها من ظهور الاخبار في ان المدار على كون مقدار السير بريدا، لا مقدار ما بين المبدء والمنتهى من البعد بالخط المستقيم هذا و تدبر وعلى الثانى لا اشكال ايضا في عدها من الثمانية الملفقة، فيما اذا كان مقصده واقعا في النقطة المقابلة لبلده و اما اذا كان مقصده واقعا في نقطة اخرى غير تلك النقطة، وكان مسيره اليها اقل، اليها اقل من اربعة فراسخ فقد يقال بعدم عدها الثمانية الملفقة بناء على المختار من اعتبار كون الذهاب اربعة فراسخ، لان الحركة من المقصد الى المنزل يعد عرفا حركة اياية فانهم يحكمون بالعود بمجرد الحركة المقصد ولكن الاقوى هو عدها ايضا من الثمانية الملفقة، وذلك لان النقطة المقابلة لبلده و ان لم تكن مقصودة له اولاً وبالذات، لكن لاشبهة في ان الحركة على نحو الاستدارة، صورتها حركة ذهابية الى نصف الدائرة، والمفروض ان هذه الصورة كانت مقصودة له من اول الحركة، لكن لا اولاً وبالذات بل ثانياً وبالتبع، فتكون النقطة المقابلة لبلده بهذا اللحاظ مقصداً ثانياً له، ويكفى في التقصير مجرد كون الذهاب اربعة فراسخ ولو كان مقصوداً بالتبع لاطلاق الادلة ومنه يظهر حكم ما اذا كان له على اجزاء الدائرة مقاصد متعددة، فان المعيار فيه هو النقطة المقابلة لبلده، لأنها تكون مقصودة اما بالاصالة ان كان بعض مقاصده واقعا فيها، واما بالتبع ان لم يكن شئ من مقاصده واقعا فيها وعلى اى حال يكفي في التقصير بعد كون سيره اليها اربعة فراسخ و يتفرع على ذلك ان من كان له في ذهابه مقاصد متعددة، يكون المعيار اخر المقاصد، لو كان واقعا في النقطة المقابلة للبلد، سواء كان البعد بينه وبين البلد بالخط المستقيم اربعة فراسخ ام لم يكن بهذا المقدار، و اما لو كان له على اجزاء الدائرة ذهاباً و اياباً مقاصد متعددة، فهل يكون منتهى الذهاب اخر المقاصد مطلقاً ولو كان قريباً من مبدء الحركة، او فيما لم يتحقق قبل الوصول اليه صورة الرجوع

الى بلده، و جهان اقويهما الثاني، لان العرف فيما اذا تحقق قبل الوصول الى ذلك المقصد صورة الرجوع الى بلده كما اذا تجاوز قبله عن النقطة المقابلة، يرى المرور عليه مرورا في الرجوع لا في الذهاب كما لا يخفى.

الثاني من شروط التقصير ان يكون قاصدا لقطع المسافة من حين الخروج، فمجرد قطعها من دون قصد كك لا يوجب التقصير ويدل على ذلك مضافا الى الاجماع المحكية الاخبار المستفيضة ففي رسالة صفوان قال: سئلت الرضا عليه السلام عن رجل خرج من بغداد يريدان يلحق رجلا على راس ميل فلم يزل يتبعه حتى بلغ النهروان و هي اربعة فراسخ من بغداد، يفطر اذا اراد الرجوع و يقصر قال عليه السلام: لا يقصر ولا يفطر لانه خرج من منزله وليس يريد السفر ثمانية فراسخ انما خرج يريدان يلحق صاحبه في بعض الطريق فتمادى به السير الى الموضع الذي بلغه، و لو انه خرج من منزله يريد النهروان ذاهبا و جاثيا لكان عليه ان ينوي من الليل سفرا والافطار . وفي رواية عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال: سئلته عن الرجل يخرج في حاجة فيسير خمسة فراسخ و ياتي قرية فينزل فيها ثم يخرج منها فيسير خمسة فراسخ اخرى او ستة فراسخ لا يجوز ذلك ثم ينزل في ذلك الموضع ، قال (ع) لا يكون مسافرا حتى يسير من منزله او قريته ثمانية فراسخ فليتم الصلوة. فان قوله (ع) لا يكون مسافرا حتى يسير من منزله الخ ظاهر بقراءة السؤال في ان المراد منه حتى يقصد سير ثمانية فراسخ من منزله، بل لو لم يكن المراد منه ذلك لما كان وقع لهذا الجواب، بعد فرض كونه سائرا من منزله ازيد من ثمانية فراسخ كما لا يخفى و يمكن الاستدلال عليه ايضا بانه لو لم يكن قصد المسافة معتبرا في التقصير بل كان المعتبر مجرد قطعها للزم ان يكون وجوب القصر موقفا على قطع المسافة خارجا و لم يجز التقصير بعد الخروج عن حد الترخص.

و توهم ان الملازمة بين عدم اعتبار القصد و توقف التقصير على قطع المسافة خارجا ممنوعة جدا لا مكان ان يكون قطع المسافة من قبيل الشرط المتأخر بالمعنى، الصحيح المعقول، بان يكون الشرط هو العنوان الانتزاعي الحاصل حين الخروج عن البلد كعنوان من ينتهي سيره الى المسافة في علم الله، ان عليه يكون وجوب التقصير

متحققا واقعا من حين الخروج عن حد الترخيص، ويكون تحقق قطع المسافة خارجا كاشفا عن تحقق وجوب القصر في ذلك الحين، فلا يلزم من عدم اعتبار قصد المسافة

في وجوب القصر، توقف وجوبه على قطع المسافة خارجا كما لا يخفى.

مدفوع اولا بان ظاهر الا اخبار الباب هو ان من شروط وجوب القصر نفس قطع المسافة، فالالتزام بكون الشرط هو العنوان الانتزاعي خلاف ظاهر الاخبار وثانيا سلمنا استفادة ذلك من الاخبار ولو بدلالة الاقتضاء، لكن لا شبهة في انه لا بدح في الحكم بوجوب القصر من حين الخروج عن حد الترخيص، من احراز هذا العنوان اذ لا يصح الالتزام بتحقيق الحكم مع الشك في تحقق شرطه كما هو واضح، و من المعلوم انه لا طريق لنا الى احرازه الا تحقق قطع المسافة خارجا، فنفس وجوب القصر وان لم يكن على هذا التقرير متوقفا على تحقق قطع المسافة خارجا، الا ان احراز وجوبه متوقف على تحقق قطعها كك، فلا يصح الحكم بوجوب التقصير من حين الخروج عن حد الترخيص، الا اذا كان الشرط في وجوبه كك قصد المسافة ايضا هذا و تبصر.

ويتفرع عليها هذا الشرط عدم جواز التقصير للهائم الذي لا مقصد له، ولطالب الغريم او الابق الذي يقصد الرجوع متى وجدته، وان زاد سيرهما على اضعاف المسافة وكذا من قصد الاقل من المسافة وبعد الوصول الى مقصده بداله ان يسير منه الى محل اخر يبلغ مسيره مسيره اليه بانضمامه الى ما سبق المسافة، فانه لا يجوز له التقصير الا في الرجوع الى منزله ان كان البعد بينه و منزله يبلغ المسافة ثم لوطرء لغير

القاصد القصد في الاثناء، فان كان مقصده بنفسه مسافة فلا إشكال في كونه موجبا للتقصير واما ان لم يكن مقصده بنفسه مسافة، فهل يكفي في التقصير بلوغ المسافة بضم الرجوع اليه مطلقا، او يفصل بينما لو كان كل من الذهاب والاياب اربعة فراسخ فيكفي في التقصير وبين غيره فلا يكفي، وجهان اقويهما الاخير، وذلك لما تقدم من انه لا دليل على كفاية مطلق التلفيق، و انما يكفي فيما كان كل من الذهاب والإياب اربعة فراسخ، ولا خصوصيته لهذه الصورة بحيث يكفي فيها بلحاظها مطلق التلفيق، فعليها

لوسافرسة فراسخ بلا قصد ثم بداله قصد سير فرسخ مع قصد الرجوع فلا يجوز له التقصير، وذلك لانه وان قصد

سير ثمانية فراسخ ملفقة من فرسخ ذهابا وسبعة ايابا، لكنه لا يجدى فى التقصير بعد عدم الدليل على كفاية مطلق التفليق بل لا يجوز له التقصير فيما لو سافر سبعة فراسخ بلا قصد ثم بداله قصد فرسخ اخر مع قصد الرجوع وذلك لان اياه وان كان بنفسه مسافة، لكن لا وجه لضم هذا الفرسخ الذهابى الى الاياب، اذ لا اثر لقصد هذا الفرسخ فى تحقق المسافة، اذ المفروض عدم صلاحية هذا الفرسخ للضم اليه، والا لكان كافيا فى لزوم التقصير ولو كان اياه سبعة فراسخ، والعزم على الرجوع بعد سير هذا الفرسخ لا يسوغ له التقصير الا عند الشروع فى الرجوع اللهم الا ان يقال ان اعتبار كون كل من الذهاب والإياب يريدان، انما هو فيما اذا لم يكن احد الطرفين ثمانية امتدادية، اذ لو كان احد الطرفين كذلك، يكون مشمولاً المادل على وجوب التقصير فى الثمانية فراسخ ومعه لا مجال لمادل على تنزيل الثمانية الملفقة منزلة الثمانية الممتدة، كى يقال ان القدر الممتقين منه ما اذا كان كل من الذهاب والإياب يريدان فتدبر جيدا وعلى اى حال لا اشكال فى وجوب التقصير عند الشروع فى الاياب اذا كان بنفسه مسافة.

و توهم ان مقتضى قوله (ع) فى موثقة عمار المتقدمة لا يكون مسافرا حتى يسير من منزله او قريته ثمانية فراسخ، هو عدم جواز التقصير عند الشروع فى الاياب ولو كان بنفسه مسافة، لعدم كون سيره من منزله وقريته مدفوع بان تقييد السير فى الموثقة يكونه من منزله او قريته، حيث يكون واردا مورد الغالب، فلا يصلح لرفع اليدبه عمادل على وجوب التقصير فى ثمانية فراسخ مطلقا، وذلك لما حقق فى محله من انه اذا ورد دليل مطلق ثم ورد دليل مقيد بامر غالبى، لا يوجب الدليل الثانى تقييدا فى اطلاق الدليل الاول، لان الدليل الاول انعقد ظهوره فى الاطلاق، والدليل الثانى لاحتمال ورود القيد فيه مورد الغالب، لا ينعقد له ظهور فى القيدية، كى يصلح لرفع اليدبه عن ظهور الدليل الاول فى الاطلاق فتحقق مما ذكرنا انه لا بد فى وجوب التقصير من أمرين سير المسافة وقصدها، فلو انتفى احد الامرين لا يجوز

التقصير، فلو سافر ثمانية فراسخ بلا قصد وقصد الرجوع، فلا يجوز له التقصير بمجرد قصده ذلك، بل لابد في جوازه من الشروع في الرجوع، ضرورة عدم صدق عنوان المسافر عليه بمجرد قصد الحركة ما لم يتحقق منه حركة خارجا.

و توهم انه لو لم يصدق عليه عنوان المسافر قبل الشروع في الرجوع، فلا بد ان يصدق عليه عنوان الحاضر، والالتزام بصدق عنوان الحاضر عليه واضح الفساد، فيلزم عدم وجوب الصلوة عليه قبل الشروع في الرجوع اصلا، لا قصر لعدم صدق المسافر عليه، ولا تماما لعدم صدق الحاضر عليه.

مدفوع بان الموضوع للتمام ليس هو عنوان الحاضر، كى يلزم من عدم صدق هذا العنوان عدم وجوب التمام، بل الموضوع للتمام هو المكلف الذي لم يكن مسافرا سواء صدق عليه عنوان الحاضر ام لا.

و توهم منافاة ما ذكرنا من عدم جواز التقصير له قبل الشروع في الرجوع الموثقة عمار قال سنلت ابا عبدالله (ع) عن الرجل يخرج في حاجة وهو لا يريد السفر فيمضي في ذلك يتمادى به المضى ثمانية فراسخ كيف يصنع فيصلونه قال (ع) يقصر ولا يتم الصلوة حتى يرجع الى منزله، بدعوى انها وان كانت ظاهرة سؤالا و جواباً فى حكم ما بعد البلوغ الى ثمانية فراسخ والقصد الى الرجوع، لكنها باطلاقها تدل على وجوب التقصير ولو لم يشرع بعد في الرجوع.

مدفوع اولا بمنع اطلاق للرواية كى يعم صورة عدم الشروع في الرجوع وذلك لاحتمال كون النسخة في الاصل حين يرجع الى منزله بدل قوله (ع) حتى يرجع الى منزله، اذ عليها الاحتمال تختص الرواية بخصوص صورة الشروع في الرجوع كما هو واضح وثانيا سلمنا ان لها اطلاقا، لكن لابد من تقييده بما اذا شرع في الرجوع بعد اعتبار الحركة والسير فى الارض عرفا وشرعا في صدق عنوان المسافر الذي هو الموضوع للتقصير، كما يدل عليه قوله عليه السلام في موثقة عمار المتقدمة لا يكون الرجل مسافرا حتى يسير من منزله او قريته ثمانية فراسخ، هذا مضافا الى ان مقتضى اطلاق تلك الرواية وجوب التقصير عند البلوغ الى الثمانية مطلقا ولولم

يشرع في الرجوع بل كان باقيا في مكانه مدة كيومين او ثلاثة اوازيد، وهذا مما لم يعثر على قائل به بل المصرح به في كلام بعض الاجماع على خلافه .

وهنا مسائل لا بد من التعرض لها الاولى انه لا يعتبر في قصد المسافة ان يكون عن استقلال، بل يكفي ولو كان من جهة التبعية للغير كما في الزوجة والعبد والخادم ، فانهم. اذ علموا بان متبوعهم يسير بقدر المسافة وكانوا قاصدين لمتابعته في السير، يجب عليهم التقصير ولو لم يكن المتبوع قاصدا للمسافة لعدم علمه بكون مسيره بقدرها: ولا فرق في ذلك بين ما كانت المتابعة لاجل وجوبها كما في الزوجة والعبد او لاجل الاكراه، اذ المكروه ايضا قاصد غاية الامر ان قصده يكون بداعي التخلص والتحذر عما يعده المكروه بالكسر على تركه المتابعة له في السير، ولذا استدلوا على بطلان بيع المكروه بحديث الرفع، فإنه لو كان المكروه غير قاصد للبيع كان بيعه باطلا لانتفاء القصد، ولم يحتج في الحكم ببطلانه الى التمسك بالحديث الشريف كما هو واضح وتوهم ان المكروه وان كان قاصدا للسفر لكن مقتضى حديث الرفع عدم ترتب اثر السفر على سفره، مدفوع بان الحديث حيث يكون في مقام الامتنان، فلا بد ان يكون المرفوع به مما فيه مشقة، فلا يعم ما اذا كان اثر الفعل المكروه عليه مما فيه التسهيل على المكلف، كما نحن فيه حيث ان اثر السفر وجوب تقصير الصلوة وترك الصوم وهما موجبان للتسهيل على المسافر، فيكون رفعهما عنه المستلزم لوضع التمام والصوم عليه على خلاف الامتنان كما لا يخفى.

وهل يعتبر في قصد المسافة ان يكون عن اختيار، او يكفي ولو كان مضطرا في السفر عقلا بحيث لا يكون لارادته اثر في السير اصلا، كمن شد يده ورجلاه ووضع في السفينة او اركب على الدابة وحمل الى السفر، مع علمه بان ما يسار اليه مسافة وجهان اقويهما الاول، وذلك لان الحكم اعنى وجوب التقصير قدرته في الادلة على نية المسافة وقصدها المؤثر في السير المنتفى مع الاضطرار وتوهم انه يكفي في لزوم القصر مجرد العلم بتحقيق السير منه بقدر المسافة وان لم يكن مختارا بدعوى دلالة قوله عليه السلام له في ذيل رواية اسحق بن عمار المتقدمة بلى انما قصرنا في

ذلك الموضوع لانهم لم يشكوا في مسيرهم، على كفاية عدم الشك في تحقق المسافة في لزوم القصر مدفوع بان التعليل بقوله عليه السلام لانهم لم يشكوا، انما هو لتوقف قصد المسافة على العلم بها لعدم تمشي قصدها مع الشك فيها، فهو بمنزلة ان يقول عليه السلام لانهم حيث كانوا عالمين بالمسافة فكانوا قاصدين لها ولهذا قصر وا فتدبر، هذا

خلاصة ما افاده الاستاد دام ظله في المقام.

ولكن يمكن ان يقال ان وجوب التقصير وان رتب في الادلة على نية المسافة وقصدها، لكن اعتبار القصد يمكن ان يكون من حيث انه صفة خاصة من الصفات النفسانية ويمكن ان يكون من حيث انه توطين للنفس نحو المقصود، وحيث ان السفر نوعا لا- يخلو عن التعب والمشقة، فمناسبة الحكم والموضوع تقتضى ان يكون وجه اعتبار القصد هو حيثية توطين النفس به نحو المقصود، الحاصل مع العلم بتحقيق المسافة منه ولو اضطرارا هذا مضافا الى ما مر من ان لولا اعتبار القصد في التقصير، للزم محذور توقف اصل وجوبه بثوتا او الحكم به اثباتا على تحقق قطع المسافة خارجا، فيمكن ان يكون اعتباره لدفع هذا المحذور المندفع ايضا مع العلم بتحقيق قطع المسافة منه ولو اضطرارا فتدبر جيدا.

المسئلة الثانية لاشبهة في وجوب القصر على التابع القاصد لتبعية المتبوع في السير، فيما لو علم بان المتبوع يسير بقدر المسافة لانه قاصد للمسافة تبعا واما لو لم يعلم بان المتبوع يسير بقدرها، فهل نجب عليه الفحص بالاختبار والسؤال عنه قيل نعم، ولعل وجهه ما تقدم من ان الشبهة الموضوعية اذا كانت مما يرتفع بمجرد الالتفات الى مقدمات حاصلة كالسؤال والنظر والاستشمام والاستماع ونحوها، كان الفحص عنها بهذا المقدار واجبا، لانصراف الشك الماخوذ في ادلة الاصول عن مثل هذا الشك الذي لا يحتاج زواله الى ازيد من السؤال والنظر ونحوهما وتوهم ان في المقام ليس المقصد معينا يشك في بلوغه المسافة كي يكون من الشبهة المصدقية للمسافة، وانما الشك في ان المتبوع هل قاصد للمسافة ام لا مدفوع بان الشبهة المصدقية لا تنحصر بما اذا كان الشك في مصداقية الموجود كما في ذلك

الفرض، بل الشبهة المصدقية اعم من ذلك و مما اذا كان الشك في وجود المصدق كما في المقام، فلوامكنه في المقام رفع الشبهة بالسؤال عن المتبوع يجب عليه السؤال عنه، وان لم يجب على المتبوع رفعها بالاعلام والاخبار ولو بعد السؤال، لعدم الدليل عليه.

ولا يخفى مافيه فان التابع مع عدم علمه بالمسافة، لا يمكن تحقق قصد المسافة منه، ومعه لا يكون ما هو ملاك القصر موجودا في حقه، فاللازم عليه حينئذ هو البقاء على التمام، لانه حينئذ يكون موضوعا واقعيا للتمام، لا موضوعا ظاهريا له بمقتضى الاستصحاب، كي يمنع عن جريانه في مثل المقام قبل الفحص كما هو واضح، وليس هناك ما يدل على وجوب اخراج نفسه عن هذا الموضوع و ادخالها في موضوع القصر كي يجب عليه الفحص من هذه الجهة.

المسئلة الثالثة لاشبهة في وجوب التمام على التابع، لو علم بمفارقتة عن المتبوع قبل البلوغ الى المسافة، لعدم تمشى قصد المسافة الذي هو ملاك القصر عنه حينئذ وكذا الحكم فيما لوشك في المفارقة لعدم تحقق ملاك القصر معه ايضا و توهم ان المفارقة امر حادث مسبق بالعدم، و مقتضى الاصل عدم تحققها قبل البلوغ الى المسافة، ومعه يتحقق قصد المسافة ويتم ملاك التقصير مدفوع بان قصد المسافة من اللوازم العادية لعدم المفارقة عن المتبوع، لا الشرعية كي يمكن اثباته بالاصل المزبور كما لا يخفى .

المسئلة الرابعة لو اعتقد التابع ان المتبوع لم يقصد المسافة أو شك في ذلك، فانكشف في الاثناء انه كان قاصدا للمسافة، فهل يجب عليه القصر قيل نعم وان لم يكن الباقي مسافة، لانه كان قاصداً لتبعية المتبوع، فيكون قاصدا لما قصده فهو قاصد واقعا، نظير من قصد بلدا معيناً واعتقد عدم بلوغه المسافة، فبان في الاثناء انه مسافة وفيه انه وان كان لمكان قصده تبعية المتبوع وعدم مفارقتة قاصداً لما قصده واقعا، الا انه حيث يعتقد بعدم قصد المتبوع المسافة، فيكون كمن قصد غريما له و اعتقد ان محله بلد دون المسافة، ثم انكشف له في الاثناء ان محله في بلد آخر

يبلغ مسيره اليد بانضمامه الى ما قطعه المسافة، الذى لا شبهة في عدم وجوب القصر عليه، مع انه كان قاصدا اجمالا للسير الى ان يصل اليه وقياسه بمن قصد بلدا معيناً واعتقد عدم بلوغه مسافة فبان في الاثناء انه مسافة مع الفارق، ضرورة انه اذا كان المقصد معيناً وكان بمقدار المسافة واقعا يكون قصده قصداً لمسافة تبلغ ثمانية فراسخ، وان لم يقصد لمكان اعتقاده بعدم بلوغه المسافة عنوان الثمانية، وقدم ان الظاهر من الأدلة هو اعتبار قصد المعنون وهو المسافة التي تبلغ ثمانية فراسخ واقعا وفي نفس الامر لا قصد العنوان وهو الثمانية وهذا بخلاف ما اذا كان مقصده دون المسافة باعتقاد انه منتهى سير المتبوع، فان قصده قصد لما دون المسافة واقعا، و مجرد كون مقصد المتبوع بمقدار المسافة واقعا، لا يجدي في صيرورة قصده قصداً للمسافة كما هو واضح، هذا فيما اذا اعتقدان المتبوع لم يقصد المسافة وكذا الكلام فيما اذا شك في ذلك، فانه وان كان قاصداً لما قصده المتبوع، الا انه حيث لا يعلم بمقصده وانه قاصد لاي مكان من الامكنة، فيكون كمن قصد غريماً له ولا يعلم بمحلله فانه لا يتمشى منه قصد المسافة مع الجهل بالمقصد، ومجرد كون مقصد المتبوع معيناً في الواقع لا يجدي في تعيين قصد التابع، فتبين ان وجوب القصر على التابع يتوقف على علمه بقصد المتبوع المسافة، ولا يكفي مجرد قصده لها واقعا وان تبين في اثناء الطريق، الا اذا كان الباقي مسافة هذا و تبصر.

الشرط الثالث استمرار قصد المسافة في الاثناء، فلو عدل عن قصده او تردد فيه في الاثناء، يرجع الى حكم الحاضر وهو الانمام، ويدل على ذلك عموما قوله الله في موثقة عمار المتقدمة لا يكون الرجل مسافراً حتى يسرى من منزله او قريته ثمانية فراسخ، فانه قد تقدم ان المراد منه بقرنية وقوعه جواباً عن السؤال عن سار اكثر من ثمانية فراسخ بلا قصد، هو عدم كونه مسافراً حتى يسرى من منزله الى ثمانية فراسخ مع القصد ويدل على خصوص الاول اعنى ما اذا عدل عن قصده في الاثناء، صحيحة ابي ولاد المتقدمة،

قلت لا يعبد الله :

انى خرجت من الكوفة في سفينة الى قصر ابن هبيرة و هو من الكوفة

ص: 376

على نحو عشرين فرسخا في الماء فسرت يومى ذلك اقصر الصلوة ثم بدالى في الليل الرجوع الى الكوفة فلم ادر اصلى فى رجوعى بتقصير او تمام فكيف كان ينبغي ان اصنع

فقال (ع):

ان كنت سرت في يومك الذى خرجت فيه يريدان فكان عليك حين رجعت ان تصلى بالتقصير لانك كنت مسافرا الى ان تصير الى منزلك، قال (ع) وان كنت لم تسر في يومك الذى خرجت فيه يريدان، فان عليك ان تقضى كل صلوة صليتها في يومك ذلك بالتقصير بتمام من قبل ان تريم من مكانك ذلك، لانك لم تبلغ الموضع الذى يجوز فيه التقصير حتى رجعت فوجب عليك قضاء ما قصرت و عليك اذا رجعت ان تتم الصلوة حتى تسير الى منزلك.

فان قوله عليه السلام فان عليك ان تقضى كل صلوة صليتها في يومك ذلك بالتقصير بتمام، يدل على اعتبار استمرار القصد في التقصير، و الا لم يكن وجه لوجوب قضاء ما صلى قصرا في حال الذهاب، مع كونه قاصدا للمسافة في تلك الحال ولا يضر بالاستدلال بها عدم عمل المشهور بما اشتملت عليه من وجوب قضاء ما صلاه قصرا قبل الرجوع، ولا اشتمالها على فورية القضاء التي لا يقول بها الاصحاب اما عدم اضرار الاول به، فلان عدم عمل المشهور بظاهر هذه الفقرة وحملها على الاستحباب او غير ذلك، انما هو للجمع بينها وبين بعض الاخبار التي توهموا دلالتها على عدم وجوب قضاء ما صلاه قصرا قبل الرجوع، كرواية اسحق بن عمار الاتية الواردة فيمن تردد في الاثناء حيث قال صلى الله عليه وآله وسلم في ذيلها في جواب قوك السائل اليس قد بلغوا الموضع الذي لا يسمعون فيه اذان مصرهم الذى خرجوا منه بلى انما قصروا في ذلك الموضع لانهم لم يشكوا في مسيرهم و ان السير يجد بهم فلما جائت العلة في مقامهم دون البريد صاروا هكذا بدعوى ظهور قوله عليه السلام بلى انما قصروا في ذلك الموضع لانهم لم يشكوا في مسيرهم الخ، فى ان وجوب القصر عليهم قبل ترددهم انما هو لمكان علمهم بقطع المسافة المستلزم لقصدهم لها فيدل على ان القاصد للمسافة يكون تكليفه واقعا القصر ما لم يتردد في الاثناء، فاذا كان تكليفه واقعا قبل حصول التردد هو القصر، فلا موجب لقضاء ما صلاه قصرا قبل حصول التردد له، لان مناط وجوب القصر واقعا هو عدم التردد في قطع المسافة، لا قطعها واقعا كما يجب

ص: 377

قضاء ما صلاه قصر العدم قطعه المسافة و كصححة زرارة قال :

سئلت ابا عبد الله (ع) عن الرجل يخرج مع القوم في السفر يريد فدخل عليه الوقت وقد خرج من القرية على فرسخين فصلوا وانصرف بعضهم في حاجة فلم يقض له الخروج ما يصنع بالصلوة التي كان صلاها ركعتين؟

قال (ع) :

تمت صلوته ولا يعيد، بدعوى ظهور رجوع الضمير في قول السائل فلم يقض له الخروج الى الرجل المسئول عن حكم صلوته، لا الى البعض الذي انصرف في حاجة والالزم ان يبقى السؤال عن حكم الرجل خاليا عن الجواب، وان المراد من عدم قضاء الخروج للرجل، هو عدم امكان مضيئه في سفره بسبب انصراف بعض القوم هذا.

ولا يخفى امكان الخدشة في دلالة الروايتين على ما ذهب اليه المشهور من عدم وجوب قضاء ما صلاه قصرا قبل الرجوع اما الرواية الاولى، فلان من المحتمل قريبا ان يكون المراد من قوله عليه السلام فيها بلى انما قصرنا في ذلك الموضوع لانهم لم يشكوا في مسيرهم آه، هو أنهم لما كانوا في ذلك الموضوع عالمين بقطعهم المسافة بحسب انظارهم، فتخيلا ان سفرهم سفر شرعى يجب عليهم التقصير فيه، فتقصرهم في ذلك الموضوع انما كان للامر العقلى التخيلى الناشى عن قطعهم بكونهم قاطعين وان سفرهم سفر شرعى يجب فيه التقصير، لا الامر الشرعى الواقعى كيلا- يجب عليهم قضاء ما صلوه قصرا في ذلك الموضوع، فهو عليه السلام في مقام بيان علة صدور التقصير في ذلك الموضوع لا- في مقام بيان صحته واما الرواية الثانية فلان من المحتمل قريبا جدا ان يكون مرجع الضمير في قول السائل فلم يقض له هو البعض المنصرف في حاجة، والمراد من عدم قضاء الخروج له هو عدم خروجه من منزله وبلده لادامة السفر، وان يكون مرجع الضمير في قوله ما يصنع بالصلوة هو الرجل المسئول عن حكم صلوته، ووجه السؤال عن حكم صلوته حينئذ، هو انه لما صلى مع القوم جماعة فتوهم السائل ان فساد صلوة المنصرف منهم في حاجته موجب لفساد صلوة الباقيين اما لكونه اما مالهم او كونه ممن يتصلون به بالامام، فاجاب الامام عليه السلام بان الصلوة لله الرجل الذى هو من الباقيين تامة صححة لا يحتاج الى اعادةها، لانه كان باقيا على

ص: 378

قصده المسافة ولم يبدله الانصراف والعود الى بلده، ولا يوجب بطلان صلوة الامام او من يتصل به بالامام بطلان صلوة الماموم كي يجب عليه اعادة ما صلاه جماعة معه كما مرفى باب الجماعة فلا دلالة لهذه الرواية ايضا على ما ذهب اليه المشهور اصلا فاذا كانت الروايتان ذات احتمالين فتكونا مجملتين غير صالحتين للمعارضة مع صحيحة ابي ولاد الظاهرة في وجوب قضاء ما صلاه قصراً قبل الرجوع ثم لوسلمنا ظهور الروايتين في عدم وجوب قضاء ما صلاه قصراً قبل الرجوع، لكن عدم عمل المشهور بما اشتملت عليه الصحيحة من وجوب قضائها، لمكان معارضتها بالروايتين لا يضر بالاستدلال بها لما نحن بصدد من اعتبار استمرار القصد، وذلك لان عدم عملهم ببعض فقراتها لا يضر بحجيتها في الباقي منها، سيما بعد معلومية وجه عدم عملهم بها وانه لمكان معارضتها بالروايتين كما لا يخفى هذا مضافا الى امكان حملها على الاستحباب جمعا بينها وبين الروايتين كما مرت الاشارة اليه فتدبر جيدا واما عدم اضرار الثاني اعنى اشتمال الصحيحة على فورية القضاء بالاستدلال بها، فلا مكان المنع عن دلالة قوله (ع) من قبل ان تريم من مكانك على فورية القضاء، وذلك لاحتمال ان يكون التقييد بذلك لاجل الاهتمام به اولان ناخيره ربما يؤدي الى الترك نسيانا، وعلى تقدير تسليم دلالة على الفورية، فلا يضر بالاستدلال بها لما نحن بصدد كما مر انفا، هذا مضافا الى امكان حمله على الاستحباب جمعا بينها وبين ما تقدم من ادلة جواز تأخير القضاء هذا :

و يدل على خصوص الثاني اعنى ما اذا تردد في الاثناء، رواية اسحق بن عمار قال :

سئلت ابا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن قوم خرجوا في سفر لهم فلما انتهوا الى الموضع الذى يجب عليهم فيه التقصير قصروا من الصلوة، فلما صادوا على رأس فرسخين او على ثلاثة فراسخ او على اربعة، تخلف عنهم رجل لا يستقيم لهم سفر هم الا به، فاقاموا ينتظرون مجيئه اليهم وهم لا يستقيم لهم السفر الا بمجيئه اليهم، فاقاموا على ذلك اياما لا يدرون هل يمضون

في سفرهم او ينصرفون، هل ينبغي لهم ان يتموا الصلوة ام يقيموا على تقصيرهم؟

قال عليه السلام:

ان كانوا بلغوا مسيرة اربعة فراسخ فليقيموا على تقصيرهم اقاموا او انصرفوا وان كانوا ساروا اقل من اربعة فراسخ فليتموا الصلوة اقاموا او انصرفوا فاذا مضوا فليقصر دا ثم قال عليه السلام هل تددى كيف صار هكذا قلت لا قال عليه السلام.

لان التقصير في بريدين ولا يكون التقصير في اقل من ذلك ، فاذا كانوا قد ساروا بريد او ارادوا ان ينصرفوا كانوا قد سافروا سفر التقصير ، وان كانوا قد ساروا اقل من ذلك لم يكن لهم الا اتمام الصلوة .

قلت : اليس قد بلغوا الموضع الذي لا يسمعون فيه اذان مصرهم الذي خرجوا منه .

قال عليه السلام :

بلى انما قصرنا في ذلك الموضع لانهم لم يشكوا في مسيرهم وان السير يجد بهم، فلما جاءت العلة في مقامهم دون البريد صاروا هكذا.

فان دلالة قوله عليه السلام وان كانوا ساروا اقل من اربعة فراسخ فليتموا الصلوة اقاموا او انصرفوا الخ ... على اعتبار استمرار القصد واضحة ، اذ لو كان مجرد قصد المسافة ابتداء كافي في التقصير ، لم يكن وجه لوجوب اتمام عليهم، مع ترددهم في المضى وعدم عزمهم على عدمه و توهم ان وجوب اتمام عليهم لعله لمكان الاستصحاب، حيث انهم مع ترددهم في مضيتهم او انصرفهم يشكون في تحقق موجب التقصير وهو المسير ثمانية فراسخ لهم، والاصل عدم تحققه ومقتضاه وجوب اتمام عليهم مدفوع بان وجوب اتمام عليهم لو كان لمكان الاستصحاب، لكان اللازم عليه السلام ان يحكم باتمام الصلوة ما اقاموا مترددين، وقضائها قصرا ان مضوا في سفرهم، ان مضيتهم يكشف عن ان الموجب للتقصير كان متحققا واقعا وكان تكليفهم الواقعي القصر دون التمام، فعدم تعرضه عليه السلام للقضاء في صورة المضى، يكشف عن ان وجوب التمام عليهم انما كان لاجل انتفاء ما هو المعتبر في التقصير من استمرار

ص: 380

القصد لاجل الاستصحاب، كما يدل على ذلك ايضا تعليقه عليه السّلام تقصيرهم قبل التردد بقوله عليه السّلام لانهم لم يشكوا في مسيرهم ، الظاهر في ان المناط في وجوب التقصير الشك والترديد في المضى هذا و تبصر ثم انه يستفاد من حكمه عليه السّلام باتمام. الصلوة ما اقاموا ، ان المعتبر في السفر الشرعى هو استمرار القصد بحيث لا يتخلل في اثائه تردد او عزم على العدم مطلقاً ولو في حال الاقامة وعدم الاشتغال بالسير، كما يستفاد ذلك ايضا من قوله عليه السّلام في موثقة عمار المتقدمة لا يكون الرجل مسافرا حتى يسير من منزله او قرينه ثمانية فراسخ، الظاهر بقرنية السؤال في ان المراد منه حتى يقصد السير من منزله الى ثمانية فراسخ، اذ لو كان استمرار القصد في حال السير فقط كافيا في تحقق السفر الموجب للتقصير شرعا ، لم يكن وجه لحكمه عليه السّلام بالاتمام فيما تردد في حال الاقامة، فحكمه عليه السّلام بذلك مع التردد في حال الاقامة ، يكشف عن ان المعتبر في السفر شرعا هو استمرار القصد بحيث لا يتخلل في اثائه تردد او عزم على العدم اصلا ولو في حال الاقامة ولو شككنا في ان حكمه عليه السّلام بذلك في تلك الحال، هل هو من اجل انتفاء السفر الشرعي مع التردد في تلك الحال كي يكون حكمه عليه السّلام بذلك من باب التخصص، او لاجل مجرد حصول التردد في تلك الحال مع تحقق السفر الشرعي كي يكون حكمه عليه السّلام بذلك من باب التخصص فمقتضى اصالة لا التخصص هو كون حكمه عليه السّلام بذلك من اجل انتفاء السفر الشرعى مع التردد في تلك الحال و يتفرع على ذلك انه لو تردد او عزم على العدم في الاثناء ثم عاد الى قصده الاول ، فيعتبر في تقصيره الصلوة ان يكون الباقي بنفسه مسافة ، ولا يكفى فيه بلوغه اليها بضمه الى السابق مطلقاً ولولم يقع منه سير في حال التردد او العزم على العدم، وذلك لانه بالتردد او العزم على العدم خرج عن كونه مسافرا ، فدخوله ثانيا في عنوان المسافر يحتاج الى انشاء سفر جديد وتوهم ان مقتضى اطلاق قوله عليه السّلام في ذيل الرواية فاذا مضوا فليقصروا ، هو وجوب التقصير ولو كان الباقي بعد قصد المضى اقل من المسافة مدفوع اولا بان الظاهر ان مورد السؤال في الرواية هو السفر الطويل الذى يكون الباقي بعد قصد المضى اضعاف

المسافة، وثانياً أن المراد من قوله عليه السلام فاذا مضوا فليقصروا، هوان التقصير انما يشرع لهم ويجب عليهم اذ اعدوا الى قصدهم الاول وعزموا على المضى في السفر، فهو عليه السلام في مقام بيان ان ما سبق من سيرهم لا يصلح لان يضم بالباقي ويحسب من السفر، لان التقصير يتوقف على السفر عن قصد مستمر، و ما مضى من السير انقطع عن صلاحية الانضمام بالباقي بتخلل التردد بينهما، وان ما يصلح لان يحسب من السفر الشرعي هو السير الواقع في زمان المضى و اما ان السفر الشرعي بم يتحقق بعد العود الى قصدهم الاول، فليس عليه السلام بصدد بيانه كى يؤخذ باطلاقه و توهم انا لوسلمنا دلالة الرواية على اعتبار استمرار القصد فى السفر شرعاً بحيث لا يتخلل في اثناؤه تردد او عزم على العدم اصلاً ولو في حال الاقامة، لكن نقول ان المتردد او العازم على العدم في الاثناء اذا عاد الى قصده الأول، يعد قصده له اولا وقصده له ثانيا عرفاً قصداً واحداً، ولذا يقال عاد الى قصده الاول، فاذا كان القصدان المتخلل بينهما التردد او العزم على العدم قصداً واحداً عرفاً، فلا يوجب التردد او العزم على العدم المتخلل فى البين خروجه عن كونه مسافراً شرعاً، كى يحتاج دخوله فيه ثانياً الى انشاء سفر جديد مدفوع بان القصدين وان عدا عرفاً قصداً واحداً فتأمل! لكن لا يعدان قصداً واحداً مستمراً، بل يعدان قصداً واحداً زائلاً عائداً، وقد عرفنا ان المستفاد من الادلة هو اعتبار كون القصد واحداً مستمراً .

ثم ان المراد من المسافة التي يعتبر استمرار قصدها ، هي المسافة النوعية لا الشخصية التي عزم عليها من الأول ، فلو عزم على السفر الى محل مخصوص، ثم بداله في الاثناء ان يسافر الى محل اخر يبلغ المسير اليه بانضمام ما سبق المسافة او قصد المسافة الذهانية ثم بداله بعد بلوغه اربعة فراسخ ان يرجع الى وطنه وجب عليه التقصير، وذلك لاطلاق الادلة الدالة على اناطة القصر بالبقاء على قصد الثمانية ، وفي الفرضين لم يرجع عن هذا القصد، بل انما رجع عن قصد مسافة مخصوصة ، وهذا لا يضر بما هو مناط القصر من قصد ثمانية فراسخ فما حكى عن بعض من ان المدار على المسافة الشخصية خال عن الوجه بل مخالف لاطلاق الادلة هذا.

الشرط الرابع ان لا يكون قاصدا للاقامة عشرة ايام في اثناء السفر قبل وصوله الى الثمانية، وكذا لا يكون قاصدا للمرور على وطنه، فلو قصد الإقامة في الاثناء او المرور على وطنه، انقطع سفره موضوعا كما هو المختار عند الاستاد دام ظله، والمستفاد، من حكم المشهور من الأصحاب بوجوب اتمام الصلوة عليه في الطريق وفي محل الإقامة والاحتياج في لزوم التقصير عليه الى انشاء سفر جديد، ولا فرق في انقطاع السفر بهما بين ما لو قصد هما في ابتداء السفر وما لو قصدهما في اثنائه اما انقطاع السفر موضوعا بقصد المرور على الوطن مطلقاً فواضح، ضرورة ان السفر لغة وعرفاً ضد الحضر، فلا يكون القاصد للمرور على الوطن قاصدا للسفر حقيقة، لانه حين المرور على وطنه لا يصدق عليه حقيقة انه على سفر و اما انقطاع السفر موضوعا بقصد الإقامة في الاثناء مطلقاً، اى سواء قصدتها في ابتداء السفر او بداله قصدتها في الاثناء، فللاجتماعات المحكية المعتضدة بالشهرة العظيمة، بل عدم ظهور الخلاف فيه على المحكى عن شيخ مشايخنا الانصاري قدس سره من التصريح به في كتاب الصلوة مضافا الى انه مقتضى عموم التنزيل الوارد في صحيحة زرارة عن ابيجعفر حيث قال عليه السلام:

من قدم مكة قبل التروية بعشرة ايام وجب عليه اتمام الصلوة وهو بمنزلة اهل مكة، فان مقتضى اطلاق تنزيل المقيم في مكة عشرة ايام منزلة اهلها، هو كونه بمنزلتهم في جميع الاثار التي منها عدم شرعية القصر لهم الا بالخروج عنها بقصد المسافة وهي المسير ثمانية فراسخ ممتدة او ملفقة.

و توهم ان تنزيل المقيم في محل منزلة اهل ذلك المحل لا يصح ان يكون على نحو الاطلاق، كيف والالزم ان يجب عليه التمام فيما لומר في اثناء سفر على ذلك المحل، وهذا مما لم يلتزم به احد، فلا لابد ان يكون المراد تنزله منزلة اهل المحل مادام مقيماً، كما هو مقتضى تعليق الحكم عليها العنوان الظاهر في دوران الحكم مداره حدوثاً وبقاءً، و من المعلوم ان المقيم يخرج عن هذا العنوان بمجرد الخروج عن محل الإقامة، و معه لا يبقى مجال لارادة التنزيل مطلقاً حتى

بالنسبة الى هذا الأثر المترتب على خروج اهل المحل عنه. مدفوع بان عدم التزام الاصحاب بوجوب التمام على من مر في اثناء سفره على محل اقام فيه في زمان عشرة ايام ، ان كان مستندا الى دليل من اجماع او غيره ، فهو لا يضر باطلاق التنزيل بالنسبة الى غيره من الاثار ، ضرورة ان خروج مورد عن الاطلاق بالدليل لا يوجب رفع اليد عنه في غيره من الموارد ، اذ لا يكون خروجه كاشفا عن عدم كونه في مقام البيان كي يضر باطلاقه كما حقق في محله وتوهم انخروج خصوص مورد عن الاطلاق وان لم يكن مضرا باطلاقه بالنسبة الى غيره من الموارد لكنك قد عرفت انه لا مجال لارادة التنزيل مطلقا حتى بالنسبة الى الاثر الذي كلامنا فيه ايضا ، بعد كون المنزل هو المقيم الزائل عنه هذا العنوان بمجرد الخروج عن محل الاقامة مدفوع بان الظاهر من تعليق الحكم على عنوان خاص ، وان كان دورانه مدار ذلك العنوان حدودا وبقاء ، لكن نقول هذا الحكم المترتب على اهل المحل ، حيث يكون معلقا على خروجهم منه بقصد السفر ، فكما ان زوال عنوان الحاضر الذي هو الموضوع لهذا الحكم التعليقي عنهم بالخروج عن وطنهم ، لا ينافي فعالية هذا الحكم عليهم بعد الخروج بل يكون موجبا لها ، كذلك زوال عنوان المقيم الذي هو المنزل منزلة الحاضر في وطنه في هذا الحكم التعليقي بالخروج عن محل الاقامة ، لا ينافي فعالية هذا الحكم عليه بالخروج عن محلها بل يكون موجبا لها.

توضيح ذلك هو ان المكلف عند كونه في وطنه يترتب عليه امور منها عدم كونه مسافرا ، فلا يصلح سيره السابق على مروره بوطنه للانضمام الى اللاحق و احتساب المجموع سفرا ومنها وجوب التمام عليه مادام حاضرا اي غير مسافر و منها توقف وجوب القصر عليه على الخروج عن وطنه قاصدا للسفر الشرعي لا شبهة في ان الأمرين الأولين فعليان مترتبان عليه في حال كونه حاضرا ، فلا مانع عن تنزيل المقيم منزلته فيهما لكونهما مترتبين عليه ايضا في حال كونه مقيما كما لا شبهة في ان الامر الثالث ليس فعليا ، بل معلق على خروجه من وطنه و صيرورته ، وهذا الحكم التعليقي مترتب عليه ايضا في حال كونه حاضرا ، فلا مانع

مسافرا

عن تنزيل المقيم منزلته فيه ايضا لكونه مترتبا عليه فيحال كونه مقيما وكما ان صيرورة هذا الحكم التعليقي فعليا بالنسبة الى اهل الوطن، تتوقف على خروجهم منه وصيروتهم مسافرين، ولا ينافي ترتبه عليهم، خروجهم عن كونهم حاضرين الذي كان هو الموضوع لهذا الحكم التعليقي، فكذلك صيرورته فعليا بالنسبة الى المقيم، يتوقف على خروجه عن محل الاقامة وصيرورته مسافرا، ولا ينافي ترتبه عليه خروجه عن كونه مقيما الذي كان هو الموضوع للحكم التعليقي والسرف في ذلك هو ان ما يكون موردا للتنزيل وهو الحكم التعليقي، يكون ترتبه على كل من المنزل والمنزل عليه فيحال انخفاض عنوانهما، وما يكون ترتبه عليهما بعد زوال عنوانهما وهو الحكم الفعلي لا يكون موردا للتنزيل لانه قهرى الحصول بحصول ما علق عليه، فهذا التوهم نشاء من الخلط بين ما هو مورد للتنزيل وما ليس بمورد له وبتقريب اخر كما لاشبهة في انه يصح ان يكلف المقيم ابتداء بالقصر معلقا على خروجه قاصد السير ثمانية فراسخ، كذلك لا ينبغي الشبهة في صحة ان يكلف به بلسان تنزيله منزلة الحاضر الذي يكون مكلفا به معلقا على خروجه من وطنه قاصد المسير ثمانية فراسخ كما هو واضح هذا كله مضافا الى ما في نفس الصحيحة من القرينة الواضحة على ارادة الاطلاق من التنزيل حتى بالنسبة الى خصوص هذا الاثر، وهي ما فرعه عليه السلام عليه بقوله فاذا خرج الى منى وجب عليه التقصير، فان المراد من الخروج الى منى هو الخروج اليه لبعض الاعمال، ثم الذهاب منه الى العرفات التي دلت الاخبار على كون المسير اليها سفرا، يل في بعضها واي سفراشد منه فلو كان المراد من تنزيل قادم مكة قبل التروية بعشرة ايام منزلة اهلها هو تنزيله منزلتهم في مجرد وجوب التمام عليه مادام مقيما فيها ومن دون كون اقامته فيها موجبة لانقطاع سفره ومانعة عن انضمام سيره السابق الى اللاحق واحتساب مجموعهما سفرا واحد الكان الواجب عليه القصر بمجرد الخروج عن مكة سواء كان قاصد السير ثمانية فراسخ ام لا فتفريعه عليه السلام ووجوب القصر عليه آه في خصوص ما اذا خرج الى منى للذهاب الى العرفات على التنزيل المزبور، يدل على ان اقامة عشرة ايام قاطعة للسفر موضوعا، وان

لزوم القصر عليه يتوقف على انشاء سفر جديد ، كما يشعر بذلك بل يدل عليه تعليل القصر في العرفات التي بينها وبين مكة المعظمة اربعة فراسخ بقوله عليه السلام واى سفراشد منه، فان الناوى للاقامة لو كان مجرد خروجه عن محلها كافيا في لزوم القصر عليه لم يكن وجه لتعليل لزومه على المقيم بمكة الذى خرج عنها الى العرفات، بان الخروج اليها سفر، ضرورة استهجان تعليل الحكم بامر عرضى مع كون الحكم من مقتضيات ذات الموضوع كما هو واضح هذا وتبصر فتبين مما ذكرنا ان ارادة عموم التنزيل حتى بالنسبة الى هذا الأثر ايضا لا مانع عنها ثبوثا فلا وجه لرفع اليد عما يدل عليه اثباتا، كالصحيحة التي قد عرفت انفا ظهورها فى ارادة عموم التنزيل ، وان المقيم بمنزلة اهل المحل بالنسبة الى هذا الاثر ايضا ، ولو منع من ظهورها فى ارادة عموم التنزيل حتى بالنسبة الى هذا الأثر فلا مجال للمنع عن احتمال ارادة عموم كك ، ومعه يكون المرجع استصحاب حكم الخاص ، وهو وجوب التمام الثابت في محل الاقامة ، المقتضى لوجوبه ايضا فيما خرج عنه بلا انشاء سفر جديد ، لا عموم ادلة القصر على من يسير من منزله ثمانية فراسخ ، اذ ليس لها عموم ازمانى كى يكون هو المرجع فيما عدا القدر المتيقن من زمان خروج الخاص وتوهم ان الموضوع لحكم الخاص اعنى وجوب التمام هو عنوان المقيم، وهذا العنوان يزول بمجرد الخروج و معه الامجال لاستصحاب حكمه كما هو واضح مدفوع بان المجعول موضوعا للتمام فى صحيحة ابي ولاد، ليس عنوان المقيم حتى يزول بمجرد الخروج، بل الموضوع له هو عنوان القادم في مكة قبل التروية بعشرة ايام، وهذا العنوان صادق ولو بعد خروجه عنها فتدبر، وعلى تقدير تسليم كون الموضوع للتمام هو المقيم، نقول ان هذا الموضوع باق عرفا عند زوال وصف المقيمة عنه بعد عده عندهم من حالات الموضوع لا من مقوماته فتدبر، هذه عمدة ما استدلل به على كون قصد الاقامة فى اثناء السفر قاطعا له مطلقا وموجبا للخروج عن عنوان المسافر.

ولا يخفى ما فى الكل من المناقشة اما الاجماع المحكية فلما تقرر في محله من عدم حجية الاجماع المنقول، اولا ، ولا احتمال استناد الجمعين الى عموم

وجوب

ص: 386

التنزيل المستفاد من صحيحة زرارة المتقدمة او غيرها من الادلة الى اقاموها عليها هذا الحكم ، المانع عن كشفها عن اجماع تعبدى انعقد في المسئلة ثانيا ، سلمنا كشفها عن انعقاد اجماع تعبدى فيها، لكن بعد ماظهر ان المستفاد من الادلة هو ان السفر الشرعى الموجب للقصر هو قطع المسافة عن قصد مستمر الى انتهائها، يظهر ان ما حكم به الاصحاب و اجمعوا عليه من وجوب التمام على من قصد من اول سفره الاقامة في اثنائه، ليس لاجل عدم انعقاد السفر موضوعا مع هذا القصد، وذلك لما عرفت من ان السفر الشرعى الذى هو تمام الموضوع للتقصير هو قطع المسافة عن قصد مستمر، و(1) هذا الموضوع متحقق قطعاً و وجدانا، فيما اذا نوى من الابتداء الاقامة في الاثناء قبل طى المسافة، وعليه فلا يكون وجوب التمام عليه حينئذ الاحكاما تعبديا في موضوع السفر الشرعى، فيكون دليل وجوبه لامحة قاطعا لحكم السفر و مخصصا لادلة وجوب القصر فيه، لامناعا عن تحقق موضوعه نعم لو كان من معقد الاجماع مضافا الى وجوب التمام في الطريق و في محل الاقامة، احتياج لزوم التقصير عليه الى انشاء سفر جديد، لكان كاشفا عن ان مجرد قطع المسافة عن قصد مستمر ليس تمام الموضوع للتقصير ، بل يعتبر ايضا في تحقق موضوعه ان لا- يقصد الاقامة في اثناء الطريق لكن الكلام فى اصل صلاحية الاجماع المحكية للتعويل عليها، بعد ما هو المحتمل جدا من استناد المجمعين الى عموم التنزيل المستفاد من الصحيحة و غيره من الادلة القاصرة عن اثبات المدعى كما سيجبى انشاء الله تعالى التنزيل الذى استفادوه من الصحيحة و ايدناه ايضا فيمامر، فلان الصحيحة انما تكون واردة في حكم من قصد الاقامة عشرة ايام بعد طى المسافة اسراء حكمه الى من قصدها في اثنائها يحتاج الى دليل اخر .

و توهم ان الصحيحة و انكانت واردة في خصوص من قصد الاقامة بعد طى المسافة ، لكنها تدل على ثبوت هذا الحكم لمن قصد الاقامة في الاثناء بالفحوى ،

ص: 387

1- قولنا وهذا الموضوع متحقق فيما اذا نوى من الابتداء الاقامة في الاثناء الخ ، وذلك لان نية الاقامة في الاثناء لاتنافى ماهو الموضوع للتقصير من استمرار قصد قطع المسافة الى انتهائها نعم تنافى استمرار طيها لكن استمراره ليس معتبرا في موضوع القصر

ضرورة ان قصد الإقامة اذا كان رافعا وقاطعا لموضوع السفر ، فيكون دافعا و مانعا عن انعقاده بطريق اولي اذالدفع اسهل من الرفع مدفوع بان الاولوية المذكورة على تقدير تسليمها ظنية لا اعتداد بها في الامور الشرعية، نعم يمكن الاستدلال بالصحيحة على حكم المقام بضميمة القول بعدم الفصل بين المقامين ان ثبت القول به.

و اما استصحاب وجوب التمام الثابت في الوطن بالنسبة الى ما قبل الوصول الى محل الإقامة ، و استصحاب وجوبه الثابت في محل الإقامة بالنسبة الى ما بعد الخروج عنه ، فلان فيه ان الرجوع الى استصحاب وجوب التمام انما يصح لو لم يكن لما دل على وجوب القصر على من يسير ثمانية فراسخ عموم ازماني او اطلاق احوالي ، ومن المعلوم انه لو لم يكن له العموم الازماني ، فلاشبهة في ان له الاطلاق الاحوالي، ومعه يجب الاقتصار في رفع اليد عنه على ما دل الدليل على وجوب التمام فيه وهو حال الإقامة ، والرجوع في غيره وهو ما قبل الوصول الى محل الإقامة وما بعد الخروج عنه ، الى اطلاق ادلة وجوب القصر ، لا الى استصحاب وجوب التمام الثابت في الوطن وفي محل الإقامة ، سلمنا عدم العموم الازماني ولا الاطلاق الاحوالي لما دل على وجوب القصر على المسافر ، لكن الرجوع الى استصحاب حكم الخاص حينئذ ، انما هو فيما كان الخارج عن حكم العام بعض افراده بعنوانه الشخصي ؛ دون ما اذا كان الخارج عن حكمه عنوانا كليا كما في المقام هذا و توهم ان ما دل على وجوب القصر في المسافة انما يدل عليه فيما كانت المسافة سفرا واحدا ، وهي في الفرض لمكان تخلل الإقامة في اثنائها تكون سفرين عرفا مدفوع بمنع تعدد السفر عرفا بذلك ، كيف والألزم ان يتعدد ايضا بتخلل الإقامة في اثنائها تسعة ايام ونصف ، اذلا وجه لكون المسافة المتخللة في اثنائها اقامة تسعة ايام ونصف سفرا واحدا ، والمتخللة في اثنائها اقامة عشرة ايام سفرين عرفا فتدبر جيدا فانه يمكن ان يقال ان العرف وان لم يفرق بينهما في ذلك ، بل قد يطلق عندهم على المقيم تسعة ايام بل الأقل منها انه غير مسافر ، الا انه لماحدد الشارع ما يتحقق به الإقامة المخرجة

عرفا للمسافر عن كونه مسافرا بعشرة ايام، فصار المقيم بهذا المقدار هو الموضوع الحقيقي العرفي في مقابل المسافر، فهذا هو المنشأ لفرقهم بين الاقامة في الاثنا عشرة ايام والاقامة باقل منها ولو ساعة، بالحكم بانقطاع السفر بتخلل الاولى بينه و صيرورته سفرين ، و عدم حكمهم به بتخلل الثانية وبعبارة اوضح لما لم يكن للسفر ولا للاقامة المخرجة عن عنوان المسافرة، ميزان منضبط عند العرف بان كان لكل منهما عندهم في طرفي الصدق وعدمه قدر متيقن وكان بين المتيقن من الطرفين مصاديق مختلف فيها بنظرهم، فصار هذا الاختلاف منشاء و داعيا لتحديد الشارع، ما يتحقق به المسافرة عرفا بسير ثمانية فراسخ، و ما يتحقق به الاقامة المخرجة عرفا للمسافر عن كونه مسافرا باقامة عشرة ايام فبتحديد الشارع موضوع السفر العرفي بثمانية فراسخ، وموضوع الاقامة المخرجة عرفا عن عنوان المسافرة بعشرة ايام ، صار الاول موضوعا حقيقيا عرفيا للسفر، والثاني موضوعا كك للمخرج عن عنوان السفر، فاذا كانت الاقامة في اثناء السفر عشرة ايام مخرجة له عن كونه سفرا، فبتخللها في الاثنا ينقطع السفر موضوعا ويحتاج في لزوم القصر الى انشاء سفر جديد هذا و تبصر !

و اما مار بما يتوهم في المنع عن الرجوع الى اطلاق ادلة القصر في المقام ان المتبادر عرفا من المسافة التي دل الدليل على وجوب القصر فيها، هي المسافة التي لم ينقطع وجوب القصر فيها بالتمام في اثائها، فليس لها اطلاق يشمل مثل هذه المسافة المنقطعة بالتمام، ويكون حاكما على استصحاب وجوب التمام فمدفوع بمنع تبادل ذلك منها عرفا هذا

و مما ذكرنا كله ظهر الوجه في اختلافهم في حكم المسافر الذي قصد بعد طى المسافة الشرعية الاقامة عشرا في محل، ثم خرج عنه في اثناء تلك المدة الى ما فوق حد الترخص و دون المسافة ناويا العود اليه، فانه بناء على كون الاقامة قاطعة للسفر موضوعا، لاشبهة في وجوب التمام عليه ذهابا و ايابا و في المقصد و في محل الاقامة، و ذلك لان بعد انقطاع موضوع السفر بقصد الاقامة الموجب لخروج

المقيم عن عنوان المسافر، يحتاج في لزوم القصر عليه الى انشاء سفر جديد، كى يدخل به تحت عنوان المسافر ويترتب عليه حكمه واما بناء على كون قصد الاقامة قاطعا للسفر حكما، فربما يقال ان مقتضى القاعدة هو وجوب التقصير عليه في الذهاب والمقصد والاياب، لان الاخبار الدالة على وجوب التمام في محل الاقامة، لا تثبت الأوجوبه في نفس المحل دون خارجه، ومعه لا مانع عن انضمام سيره اللاحق بالاقامة السابق عليها، المقتضى لوجوب التقصير عليه في اللاحق ولو كان دون المسافة، كما كان واجبا عليه في السابق هذا ولكنك قد عرفت أن مقتضى الأدلة الواردة في تحديد السفر الشرعى وشرايطه وقواطعه، هو وجوب التمام على الخارج عن محل الاقامة الى مادون المسافة، وتوقف لزوم القصر عليه على انشاء سفر جديد، هذا كله مضافا الى ما حكى عن سيد المحققين استاد الاسايد المرزا محمد حسن الشيرازي قدس سره، من ان المراد من الاقامة الموجبة للتمام ليس هو الوقوف والاستقرار في محل، بل المراد منها بقرنية المناسبة المقامية هو ما يقابل الارتحال والمضى في السفر، فان الظاهر من ذكر هذه اللفظة في باب.

المسافرة التي هي عبارة عن الرحيل من مكان الى مكان، هو كون المراد منها ما يقابل هذا المعنى (1) فالمراد منها عدم الارتحال وترك المسافرة، و من المعلوم ان الامامة بهذا المعنى لا تنافى الخروج الى مادون المسافة بل متحققة معه ايضا، ومقتضاه وجوب التقصير عليه في الذهاب والاياب وفي المقصد وفي محل الاقامة، عن غير فرق في ذلك بين كون الاقامة قاطعة للسفر موضوعا او حكما كما هو واضح.

وتوهم ان من كان قصده الخروج عن محل الاقامة في اثنائها والعود اليه، لا يصدق عليه انه نا ولاقامة في محل واحد عشرة ايام، ومعه كيف يصح الاستدلال في وجوب التمام عليه مالم ينشاء سفرا جديدا بعموم التنزيل المستفاد من قوله عليه السلام في الصحيحة المتقدمة وهو بمنزلة اهل مكة، وبما في اخبار العرفات من تعليل لزوم القصر على المقيم بمكة اذا خرج عنها الى العرفات، بان الخروج اليها سفر،

ص: 390

1- كما مال الشاعر في الفارسية چشم مسافر چوبر جمال توافند عزم رحيلش بدل شود با قامت

مع ورودهما في من نوى الإقامة في محل واحد.

مدفوع بان محل الكلام هو مالونوى من الابتداء الخروج عن محل الإقامة في اثناء المدة الى مادون المسافة والعود اليه بلا تراخ، وهذا المقدار لا يكون مضراً بصدق قصد الإقامة في محل واحد عشر عرفاً، وذلك لان المتعارف فيما اذا اقام المسافر في بلد، هوان يخرج الى اطرافه لمشاهدة ما فيها من الآثار والابنية القديمة والبساطين والانهار ونحوها، فليس صدق قصد الإقامة في محل واحد عشر عرفاً مع قصد الخروج عنه في الاثناء والعود اليه بلا تراخ، لاجل المسامحة العرفية وعدم اعتنائهم بذلك المقدار من الزمان الذي يخرج فيه محل الإقامة و يعود اليه، بل لاجل ان المتعارف من الإقامة في بلد، لما كان هو الخروج عنه الى اطرافه و العود اليه وكان القاصد للإقامة في محل عشر قاصدا لها بالنحو المتعارف، فلامحة لا يكون قصده الخروج عن محلها والعود اليه بلا تراخ، مضراً بصدق قصده الإقامة فيه عشر عرفاً حقيقة لا مسامحة وهذا نظير صدق بيع من من الخبطة مثلاً عرفاً مع امتزاجه بيسير من التراب، فانه ايضاً ليس المسامحتهم في ذلك المقدار من التراب المختلط بالحنطة، بل لاجل ان المن من الحنطة حيث يكون بحسب الغالب المتعارف مختلطاً بمقدار من التراب، ويكون قصد المتبايعين هو بيع من من الحنطة المتعارفة و شرائه، فلا يكون اختلاطه بذلك المقدار من التراب، مضراً بصدق بيع من من الحنطة عرفاً حقيقة لا مسامحة فتدبر، وهذا بخلاف مالونوى من الابتداء الخروج عن محل الإقامة في الاثناء والعود اليه بعد مدة كيوم أو يومين او ازيد، فانه لا يصدق عليه حينئذ عرفاً انه ناو للإقامة في محل واحد عشر كما هو واضح، هذا فيما اذا كان قاصدا للخروج عن محل الإقامة في اثناء المدة من الابتداء .

واما لو بداله ذلك في الاثناء وقد صلى فيه تماماً، فهل يكون خروجه مضراً باقامته مطلقاً ولو عاد اليه بلا تراخ، اولاً يكون مضراً بها مطلقاً و لو لم يعد اليه الا بعد مدة، الحق فيه التفصيل، بين ما اذا كان خروجه الى ما دون المسافة، بقصد الرحيل والاعراض عن محل الإقامة، وانما كان رجوعه إليه لشغل عرض له كاكتراء

المركوب وتحصيل الزاد ونحوهما، بحيث كان محل اقامته كاحد المنازل الواقعة في طريق سفره، فلاشبهة في كونه مضرا باقامته مطلقا ولو عاد الى محلها فوراً وبين ما اذا كان خروجه الى ما دون المسافة لحاجة لا تقصد الرحيل والاعراض عن محل الاقامة، فالظاهر انه غير مضر باقامته ولولم يعد الى محلها فوراً، سيما بناء على كون المراد بالاقامة هي بالمعنى المقابل للرحيل كما هو الظاهر، لا بالمعنى المقابل لعدم الاستقرار في محل واحد.

ويؤيد ما ذكرنا من التفصيل الروايات الدالة على ان الخروج الى عرفات التي بينها وبين مكة اربعة فراسخ لا يضر بالاقامة في مكة ففي رواية على بن مهزيار عن ابي جعفر الثاني عليه السلام قال اذا توجهت من منى فقصر الصلوة، فاذا انصرفت من عرفات الى منى وزرت البيت ورجعت الى منى فاتم الصلوة تلك الثلاثة الايام وفي صحيحة زرارة عن الصادق عليه السلام قال :

من قدم قبل التروية بعشرة ايام وجب عليه اتمام الصلوة وهو بمنزلة اهل مكة فاذا خرج الى منى وجب عليه التقصير ، فاذا زار البيت اتم الصلوة وعليه اتمام الصلوة اذ ارجع الى منى حتى ينفر.

فان هاتين الروايتين دالتان على ان الخروج الى عرفات مسافة التقصير ومع ذلك لا يبطل به قصد الاقامة في مكة ، ولذا يجب عليه اتمام حين رجوعه لزيارة البيت وخروجه الى منى لبعض الاعمال الواردة فيه وفي رواية محمد بن ابراهيم الخصيني قال استأمرت ابا جعفر عليه السلام في الاتمام والتقصير، قال عليه السلام:

اذا دخلت الحرمين فانو عشرة ايام واتم الصلوة.

فقلت له :

انى اقدم مكة قبل التروية بيوم او يومين او ثلاثة :

قال عليه السلام:

انوم مقام عشرة ايام واتم الصلوة فان امره عليه السلام باتمام الصلوة مع كون الخروج الى عرفات في الاثناء مما لا بد منه ، يدل على ان قصد الخروج الى عرفات من الابتداء مع كونها مسافة التقصير لا يضر بقصد الاقامة في مكة وهذه الاخبار وان كانت من

حيث اشتمالها عليها هذا الحكم معرضا عنها عند المشهور القائلين بطلان الإقامة بالخروج عن محلها الى المسافة بدعوى الاجماع عليه، ولذا حملها بعض على اختصاصها بمكة حيث ان لها وللمدينة المنورة احكاما خاصة كما سيحيى انشاء الله تعالى التعرض لها، لكنها لا تخلو عن التأييد لما ذكرناه من ان الخروج عن محل الإقامة الى ما دون المسافة، اذا لم يكن بقصد الرحيل والاعراض عن محلها، لا يوجب بطلان الإقامة ولا يضر بالاتمام هذا مضافا الى كونه مقتضى عموم التنزيل المستفاد معادل على ان المقيم في مكة عشرة ايام بمنزلة اهله، فانه يدل على ان النوى للإقامة في محل عشرا يكون كاهل ذلك المحل، في وجوب الاتمام عليه وعدم جواز التقصير له بالخروج عنه ما لم يبلغ المسافة فتدبر فتبين مما ذكرنا ان الحق في المسئلة هو انه لو خرج عن محل الإقامة كالنجف الاشرف مثلا الى ما دون المسافة كالكوفة، فتارة يكون خروجه عنه بقصد الرحيل والاعراض عنه، وانما كان رجوعه اليه لكونه احد المنازل الواقعة في طريق سفره الى الكربلاء، فالظاهر ان مبدء سفره يكون من حين حر كته من الكوفة لا من النجف الاشرف اليها، لامن لان هذا الفرسخ الذهابى الى الكوفة لا يحسب من المسافة، بمقتضى ما ذكرناه فيما سبق من ان مقتضى الجمع بين ادلة تحديد المسافة، هو اعتبار كونها ثمانية فراسخ ممتدة او ملفقة من اربعة ذهابا واربعة ايابا، وان الذهاب اذا لم يكن اربعة لا يضم الى الاياب كان بقدر المسافة اولم يكن وعليهذا يجب عليه التقصير من حين خروجه من الكوفة، حتى عند مروره على النجف الاشرف لانه انما كان بمنزلة وطنه مادام مقيما فيه واخرى يكون خروجه عن محل الإقامة لا بقصد الرحيل والاعراض عنه بل لشغل، فالظاهر ان خروجه لا يكون مضرا باقامته ولولم يعد اليه الا بعد يوم او يومين، و ذلك لما مر انفا من ان ذلك مقتضى عموم التنزيل الوارد في صحيحة زرارة فتدبر، وعليهذا يجب عليه فى المثال التمام حتى عند ذهابه الى الكوفة وتوقفه فيها و اياها منها بل يمكن ان يقال في هذا الفرض بوجوب التمام عليه في محل الإقامة بعد عوده اليه، ولو كان خروجه عن محلها بالغالى المسافة، وذلك لانه

كما ان الوطن الاصلى العرفى مالم يعرض عنه لا يخرج عن صدق الوطنية عرفا، فكذلك محل الإقامة الذى هو وطن تنزيلي مالم يعرض عنه لا يخرج عن صدق المحلية للإقامة، فكما ان من سافر عن وطنه غير معرض عنه ثم رجع اليه يجب عليه التمام، كذلك من سافر عن محل الإقامة غير معرض عنه ثم رجع اليه يجب عليه التمام عند وصوله اليه، وقد عرفت ان ذلك مقتضى الاخبار الدالة على ان الخروج الى العرفات التي بينها وبين مكة اربعة فراسخ لا يضر بالإقامة في مكة، لكنك عرفت ان هذا مخالف لما ذهب اليه المشهور من بطلان الإقامة بالخروج عن محلها الى المسافة مدعين الاجماع عليه، فلا ينبغي ترك الاحتياط بالجمع بين الاتمام والقصر عند رجوعه الى محل الإقامة، بل الاحوط فيما كان خروجه عن محل الإقامة الى مادون المسافة هو الجمع بينهما ذاهبا وعائدا وفي المقصد، وذلك لما اشرنا اليه من منع بعض عن اطلاق ما دل على تنزيل المقيم في محل منزلة اهل ذاك المحل بحيث يعم مثل هذا الحكم ايضا، بدعوى انصرافه الى ما هو مورده من وجوب التمام عليه مادام في محل الإقامة دون غيره من الانار.

وثالثة يكون خروجه عن محل الإقامة لا بقصد الرحيل والاعراض ولا بقصد العود والبقاء فيه الى انقضاء الشعرة بل مترددا، فالظاهر بناء على كون الإقامة قاطعة للسفر موضوعا كما هو المختار لشيخنا الاستاد دام ظله وجملة من الاساطين، هو وجوب اتمام الصلوة عليه فى جميع الاحوال ذاهبا وعائدا وفي المقصد، وذلك لانقطاع سفره السابق بقصده الإقامة حسب الفرض، وعدم الفرض، وعدم قصده سفرا جديدا كي يجب عليه القصر، ضرورة منافاة التردد مع قصد تجديد السفر واما بناء على كون الإقامة قاطعة لحكم السفر كما ذهب اليه بعض، فيبتنى وجوب الاتمام عليه على استفادة عموم التنزيل من صحيحة زرارة المتقدمة، او تحقق الاجماع على ان المقيم عشرا يجب عليه الاتمام مطلقا مالم ينشأ سفرا جديدا، وكلاهما ممنوعان عند القائلين بهذا المبنى لانهدامه بتسليمهما كما لا يخفى، هذا تمام الكلام فيما قصد الإقامة بعد طى المسافة وخروج عن محلها الى مادون المسافة واما لوقصد الإقامة في اثناء

المسافة و خرج عن محلها الى مادون المسافة. فالظاهر من عدم تفصيل الاستاد بينه وبين الفرض السابق، جريان جميع ما ذكر في شقوق الفرض السابق فيهذا الفرض لكنك عرفت ان الحكم بوجوب الاتمام على من قصد الإقامة في اثناء المسافة، وان لزوم القصر عليه يحتاج الى انشاء سفر جديد، لا مدرك له الا الاجماع المنقولة و دعوى عدم الخلاف فيه، لمامر من اختصاص ما دل من النصوص على تنزيل المقيم في محل منزلة اهله وان لزوم القصر عليه يحتاج الى انشاء سفر جديد، بما لو قصد الإقامة بعد طى المسافة، فلا تنزىل فيهذا الفرض كى يؤخذ باطلاقه بالنسبة الى هذا الحكم اعنى احتياج لزوم القصر عليه الى تجديد السفر و عليهذا لو ثبت عليهذا الحكم الاجماع وعدم الخلاف فيه، اوتم ما اشرنا اليه من ان ماورد من ان الإقامة عشرة ايام موجبة للتمام و ان القصر يحتاج الى تجديد السفر، في مقام تحديد ما يتحقق به الإقامة المخرجة عرفا للمسافر عن كونه مسافرا فهو والا فالاحوط هو الجمع بين القصر والاتمام في جميع الاحوال والله اعلم بحقايق احكامه.

بقى هنا فروع، منها انه لو كان حين الشروع فى السفر غير قاصد للإقامة في اثناء المسافة، ولكن احتمال ان يعرضه قصدها في الاثناء، فمقتضى القاعدة بناء على اعتبار عدم قصد الإقامة في اثناء المسافة في موضوع السفر شرعا او عرفا وكون قصدها كك قاطعا له، هو وجوب بقائه على التمام مع هذا الاحتمال، اذ معه لا يكون قاصد للمسافة الغير المنقطعة بقصد الإقامة، فلا يكون قاصد الماهو الموضوع شرعا للقصر ومنها انه لو كان ناويا حين الشروع في السفر للإقامة في الاثناء قبل طى المسافة ثم بداله وبنى على عدمها، فلا اشكال بناء على قاطعية قصدها لموضوع السفر، في عدم صلاحية ما سبق من سيره للانضمام الى اللاحق، بل لا بد له من ملاحظة ما بقى من سيره فان كان بقدر المسافة قصر وان كان اقل منها اتم ومنها انه لو كان بانيا على عدم الإقامة في اثناء المسافة، ولكن احتمال ان يعرضه في الاثناء ما يلجئه اليها، فان كان احتمال ذلك عقلانيا، فلا شبهة في كونه مضرا بقصده، لعدم امكان القصد الجدى

الى السفر الشرعى مع هذا الاحتمال كما هو واضح، وان لم يكن احتمال ذلك عقلا ثيا بل و هميا فلا يكون مضرا بقصده، اذ لا يخلو مسافر عن مثل هذا الاحتمال كما لا يخفى.

الشرط الخامس من شروط القصر ان يكون السفر سائغا بان لا يكون سفر معصيته، والمراد منه على ما يستفاد من النصوص والفتاوى، اعم من ان يكون السفر بنفسه ومن حيث عنوان ذاته محرما، كما اذا كان فرارا عن الرجف والجهاد او اباقا و فرارا عن السيدا ونشوزا عن اطاعة الزوج أو خروجا عن اطاعة (1) الوالدين، أو يكون بنفسه مباحا ولكن كان لغاية محرمة كالسرقة والسعاية على ضرر مسلم ونيل المظالم من جائر ونحو ذلك و اما ما توهمه بعض من اختصاص الحكم بالاول، اعنى ما اذا كان نفس السفر بعنوانه الذاتى محرما، بدعوى انه لو كانت غايته محرمة فيكون السفر من مقدمة الحرام التي ليست محرمة بلا اشكال كما حقق في محله فلا يخفى فساده على من راجع النصوص الواردة في هذا المقام، فان اكثرها صريح فى الاختصاص بالثاني، و لذا استدل شيخ مشايخنا الانصاري قده على التعميم للاول، بفحوى تلك النصوص ومفهومها الموافق لا بمنطوقها ففى رواية عمار بن مروان عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول :

من سافر قصر او فطر الا ان يكون رجلا سفره الى صيدا وفى معصية الله او رسولا لمن يعصى الله او في طلب عدوا و شحنا او سعاية او ضرر على قوم من المسلمين.

وفى رواية سماعة قال سألته عن المسافر الى ان قال قال عليه السلام :

و من سافر قصر الصلوة وافطر الا ان يكون رجلا مشيعا لسلطان جائر او خرج الى صيد.

وفى الحديث .

سبعة لا يقصرون الصلوة الى ان قال الرجل يطلب الصيد يريد به لهو الدنيا والمحارب الذى يقطع السبيل.

ص: 396

دخل رجلان على ابي الحسن الرضا عليه السلام بخراسان فسئلاه عن التقصير.

فقال عليه السلام لاحدهما : وجب عليك التقصير لانك قصدتني ، وقال للاخر وجب عليك التمام لانك قصدت السلطان، الى غير ذلك من الاخبار الدالة على وجوب التمام على الناوي للسفر الذي يكون لغاية محرمة ، فتوهم اختصاص هذا الحكم بما اذا كان نفس السفر محرما وعدم شموله لما اذا كانت غايته محرمة اجتهاد في مقابل النص واهن من ذلك ما حكى عن بعض كالروض من اختصاص هذا الحكم بالثاني اعنى ما اذا كان نفس السفر مباحا ولكن كان لغاية محرمة ، ان فيه ان وجه الاختصاص بالثاني ، ان كان توهم اختصاص النصوص به ، ففيه اولا منع ذلك لان الظاهر من قوله عليه السلام في رواية عمار المتقدمة اوفى معصية الله بقرينة ما عطف عليها من قوله عليه السلام اور رسولا ... الخ، هوان المراد منها السفر الذي يكون بنفسه معصية الله تعالى ، وثانيا سلمنا اختصاص النصوص بالثاني، لكنها كما افاده شيخنا الانصاري قده تدل بالفحوى على عموم الحكم للاول هذا مضافا الى ما في ادلة عدم الترخيص في سفر الصيد ، من التعليل بكونه سفرا باطلا وانه ليس بمسير حق ومسير باطل ، فانه يدل بعمومه على ان كل سفر يكون باطلا وليس بمسير حق لا يكون فيه ترخيص ، و مضافا الى عدم الخلاف في المسئلة الا عن ظاهر المحكى عن الروض وان كان وجه الاختصاص بالثاني توهم وجود ما يمنع عقلا عن الشمول للاول ، كما يظهر مما استدلل به في محكى الروض من انه لو شمل الحكم ما اذا كان نفس السفر معصية لم يتحقق الترخيص الا للاوحدى من الناس لاستلزام السفر نوعا للمعصية ففيه ما اشرنا اليه من ان المراد من كون نفس السفر معصية، هو كونه من حيث عنوان ذاته محرما، كما في مسافرة الزوجة بدون اذن زوجها و مسافرة العبد فرارا عن سيده، فان نفس مسافرة الزوجة نشوز و معصية ونفس مسافرة العبد اباق و حرام، و كم فرق بين ما اذا كان نفس السفر من حيث عنوان ذاته محرما ، وبين ما اذا كان نفس السفر مباحا ولكن كان متسلزا نوعا لمحرم،

وما يلزم من شمول الحكم له عدم تحقق الترخيص الا للاوحدى من الناس هو الثاني دون الاول الذي كلامنا فيه اذ كون نفس السفر معصية و حراما في غاية القلة ، فلا يلزم من اشتراط عدمه في الترخيص عدم تحققه الا للاوحدى من الناس .

ثم ان مما ذكرنا من ان المستفاد من النصوص ان المراد من كون السفر معصية، هو ان يكون نفس السفر بعنوان انه سفر محرما او يكون لغاية محرمة ظهران السفر الذي يكون ملازما لمعصية او منطبقا عليه عنوان محرم يكون خارجا عن النصوص فتدبر وعليه فالسفر الذى يلزم ترك اداء الدين خارج موضوعا عن النصوص ، اذ ليس بنفسه محرما ولا يكون لغاية محرمة ، اما الثاني فواضح ، و اما الاول فلان كونه بنفسه محرما يتوقف على كون الامر باداء الدين مقتضيا للنهي اصداده الخاصة التي منها المسافرة ، وقد حقق في محله ان الامر بالشئ لا يقتضى النهي عن ضده الخاص ، وانه لا يتوقف لفعل احد الضدين على ترك الاخر ، والا ازم الدور وتأثير العدم في الوجود وكلاهما محالان، بل ترك احدهما مستند الى الصارف ايجاده، وحيث انه لا يمكن خلو المكلف عن ايجاد احد الضدين اللذين لا ثالث لهما، فاذا ترك احدهما فلامحة يوجد الآخر نعم لو كان السفر للفرار عن الدين بحيث لو كان في البلد لكان ملزما ومجبورا على ادائه ولو خوفا من عرضه، لكان داخلا في موضوع النصوص لانه حينئذ يكون لغاية محرمة وكذا المسافرة في ارض مغصوبة او على دابة مغصوبة، تكون خارجة موضوعا عن النصوص ، وذلك لان هذه المسافرة وان كانت محرمة، لكنها لا بعنوان ذاتها و كونها مسافرة، بل لانطبق عنوان محرم عليها وهو الغصب ، وقد عرفت ان هذا خارج عن موضوع النصوص فتدبر ، فيعمه العمومات الموجبة للقصر على المسافر .

ثم انه لافرق في اشتراط اباحة السفر و عدم كونه معصية بين الابتداء والاثناء فلو كان سفره في الابتداء مباحا ولم يقصد به غاية محرمة ، ولكن قصد به المعصية في الاثناء، وجب عليه التمام، من غير فرق في ذلك بين كونه قبل طى المسافة او بعده، وذلك لان مقتضى اشتراط موضوع السفر او حكمه بان لا يكون سفر معصية،

هو انه لو انتفى هذا الشرط فى الابتداء او فى الاثناء انتفى القصر بذاته او بانتفاء موضوعه فيجب عليه التمام، وهذا مما لا اشكال فيه.

وانما وقع الكلام فى ان هذا الشرط، هل يكون معتبرا بوجوده الاستمراري نظير العام المجموعى، بحيث لو انتفى فى قطعة من السفر انتفى القصر او موضوعه رأسا، كى يجب عليه التمام فى غير تلك القطعة ايضا او انه معتبر فى كل قطعة قطعة نظير العام الاصولى الافرادى، كى يكون الحكم اعنى وجوب النصر على المطيع والتمام على العاصى، دائرا مدار صدق هذين العنوانين، فيكون ماداميا فيقصر مادام مطيعا و يتم مادام عاصيا، من غير فرق بين كون القطعة التي تكون واجدة لهذا الشرط مسافة اولاً.

والاقوى هو الثاني، وذلك اما اولاً فلان الظاهر من تعليق الحكم على عنوان هو كونه دائرا مدار الوجود الفعلى لذلك العنوان، فلو قال اكرم العالم اذا كان عادلا يكون ظاهرا فى ان وجوب اكرام العالم يدور مدار عدالته الفعلية، فاحتمال كون وجوب اكرامه مشروطا بعدالته للتالى خلاف الظاهر واما تانيا فلا مكان استفادته من مناسبة الحكم والموضوع، وان هذا الحكم اعنى وجوب القصر والافطار فى السفر، حيث يكون للتسهيل والارفاق بالمسافر، فاعتبر فى موضوعه ان لا يكون سفر معصية، لان المسافر فى معصية الله تعالى لا يليق لهذا الحكم التسهيلى الارفاقي وحيثئذ فمناسبة الحكم والموضوع، تقتضى ان يكون وجوب القصر على المطيع والتمام على العاصى، دائرا مدار هذين العنوانين بوجودهما الفعلى واما ثالثا فلانه المستفاد مما ورد فىمن سافر مباحا ولكن اشتغل فى اثناء الطريق بالاصطياد، كمرسلة السيارى عن ابى الحسن عليه السلام ان صاحب الصيد يقصر مادام على الجادة فاذا عدل عن الجادة اتم فاذا رجع اليها يقصر.

وتوهم ان الحكم لو كان ماداميا اى مادام مطيعا يقصر ومادام عاصيا يتم، للزم فيما اذا كان المقصد ثمانية فراسخ وطوى قطعة منها فى البين معصية، ان يكون المجموع من القطعتين اللتين طواهما طاعة بانضمام تلك القطعة المتخللة بينهما

كافيا في تحقق المسافة، وهذا مما لا يمكن الالتزام به، وذلك لان هذه القطعة المتخيلة بعد كونها معصية، يكون وجودها كالعدم فلا يصح احتسابها من المسافة، و مجرد كونه قاصد الثمانية فراسخ لا يجدى، بعد استثناء هذه القطعة من السفر الموجب للتقصير، بقوله عليه السلام في رواية عمار المتقدمة الا ان يكون رجلا سفره في معصية الله اه، وبقوله عليه السلام في رواية سماعة المتقدمة الا ان يكون رجلا مشيعا لسلطان جائر اه.

مدفوع اولابان الظاهر من الاستثناء فيهذين الخبرين، تقييد المسافر بحال عدم كونه عاصيا بسفره واخراج حال عصيانه عن جواز القصر عليه، ومقتضى ذلك دوران وجوب القصر والتمام مدار هذين الحالين، لا اخراج السفر الواقع بقصد المعصية عن عموم السفر، كى يدل على تقييد موضوع السفر بعدم كونه سفر معصية حتى تكون القطعة المتخللة كالعدم و ثانيا بما مر من ان الاستفادة الادلة، هو ان السفر الشرعى الذى هو تمام الموضوع للتقصير، هو قطع المسافة عن قصد مستمر الى انتهائها، ولذا قلنا بان ما حكموا به من وجوب التمام على الناوى للاقامة عشرا في الاثناء قبل طى المسافة وكذا وجوبه على المتردد في الاقامة والرحيل في الاثناء ثلثين يوما كك، انما هو لاجل انقطاع حكم السفر بالاقامة في الاثناء او التردد فيها ثلثين يوماك، لاجل انقطاع موضوعه وهنا ايضا نقول ان استثناء من كان سفره معصية عن قوله عليه السلام من سافر قصر و افطر، انما هو لاجل ان العاصى بسفره لا يليق لهذا الحكم التسهيلى الارفاقي، فيكون عصيانه مانعا عن ثبوت هذا الحكم له، مع كون سفره تمام الموضوع والمقتضى لهذا الحكم، كيف ولو كان الاستثناء لاجل عدم كون سفره السفر الشرعى، لكان استثنائه من الاستثناء المنع وهو خلاف الظاهر فتدبر، فاذا كان سفره السفر الشرعى، فلا وجه لعدم احتساب القطعة المتخللة بينه من المسافة وعد وجودها كالعدم هذا مضافا الى ان احتسابها من المسافة مما يقضيه اطلاق مرسله السيارى المتقدمة، حيث ان قوله عليه السلام فيها صاحب الصيد يقصر مادام على الجادة وقوله عليه السلام فان ارجع اليها يقصر، يعمان باطلاقهما

ما اذا كانت الجادة التي يكون عليها او يرجع اليها اقل من المسافة ، فيكشف ذلك ان مجرد قصد الثمانية فراسخ يكفى فى تحقق المسافة ، ولوطوى قطعة منها في البين او من الطرفين معصية ثم لوشككنا فى ان اعتبار هذا الشرط باى من النحويين فالمرجع هو اطلاق ادلة وجوب التقصير على المسافر .

وتوهم ان الرجوع الى اطلاق المطلقات عند اجمال المقيد ب، انما هو فيما اذا كان للمقيد قدر متيقن، كما اذا كان مرددا بين الاقل والاكثر، فيؤخذ به في القدر المتيقن وهو الاقل ويرجع في غيره الى اطلاق المطلق، مثلا لو قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم فساق العلماء، و تردد الفاسق بين خصوص مرتكب الكبيرة او الاعم منه ومن مرتكب الصغيرة، فيؤخذ بالقدر المتيقن من لا- تكرم فساق العلماء وهو المرتكب للكبيرة، ويرجع فى غيره وهو المرتكب للصغيرة الى عموم اكرم العلماء و اما اذا لم يكن لدليل المقيد قدر متيقن كما اذا كان مرددا بين المتبائنين كما في المقام، حيث ان اعتبار الشرط و هو كون السفر مباحا، مردد بين كونه على نحو الاستمرار والعام المجموعى او على نحو العام الاصولى، فلامجال للرجوع الى اطلاق المطلق، لسراية اجمال المقيد حينذ الى المطلق.

مدفوع بان اعتبار شرط اباحة السفر، و انكان مرددا بين كونه على اى النحويين ، لكن النحويين يشتركان فى ان مقتضاها اعتبار هذا الشرط في الابتداء والاثناء، ويزيد الاول على الثانى فى اعتبار كونه على نحو الاستمرار والاتصال من الابتداء الى الانتهاء فاذا تردد هذا الشرط بين كونه معتبرا على النحو الاول او الثانى فيكون مرددا بين الأقل والاكثر، فيؤخذ بالقدر المتيقن من دليل اعتباره و هو اعتباره في الابتداء والاثناء، ويرجع فى غيره و هو اعتبار كونه على نحو الاستمرار والاتصال ، الى اطلاق دليل وجوب القصر على المسافر القاصد للمسافة.

و توهم ان الرجوع الى اطلاق المطلق فيما اذا كان دليل القيد مجملا مرددا بين الاقل والاكثر، انما يصح فيما اذا كان التقييد بدليل منفصل، اذ لو كان بدليل متصل كما نحن فيه ، حيث ان السفر قد قيد بكونه سائغا مباحا بدليل متصل،

كرواية ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يفطر الرجل في شهر رمضان الا في سبيل حق ، فيمنع عن انعقاد الظهور للمطلق في الاطلاق.

مدفوع بان هذه الرواية مجملة من حيث الدلالة، وذلك لاحتمال ان يكون المراد من قوله عليه السلام لا يفطر هو المنع عن المسافرة في شهر رمضان ، فيكون من قبيل ذكر المسبب واردة السبب، ويكون المراد من لفظة سبيل الحق هو السفر الراجح كسفر الزيارة والحج لا السفر المباح، ولذا استدل بها جماعة على كراهة السفر في شهر رمضان الا لاجل الحج او واجب اخر فتدبر جيدا هذا مضافا الى ان اجمال هذه الرواية وعدم انعقاد الظهور لها في الاطلاق لاجل تقييده بقيد متصل، لا يمنع عن الرجوع الى اطلاق غيرها من ادلة وجوب التقصير على المسافر القاصد للمسافة الخالية عن هذا التقييد كما لا يخفى فتبين مما ذكرنا ان من سافر بقصد الطاعة ثم عدل في الاثناء الى قصد المعصية ثم عدل الى قصد الطاعة عليه القصر في الطرفين والتمام في الوسط، وان لم يكن مجموع القطعات الثلث ازيد من ثمانية فراسخ ولعل ذهاب المشهور الى خلاف هذا القول، من جهة التزامهم بكون هذا الشرط معتبرا في موضوع السفر، فيكون الاستثناء بقوله عليه السلام في الروايتين المتقدمتين الا ان يكون رجلا سفره في معصية الله والا ان يكون رجلا مشيما لسلطان جائر، لاجراخ السفر الواقع بقصد المعصية عن عموم السفر ، اذ عليهذا التقدير يكون قصد المعصية في الاثناء قاطعا لموضوع السفر، ضرورة انتفاء المشروط والمقيد بانتفاء شرطه وقيد، ومعه لا يصح القول بوجود القصر في الطرفين ، ولوفيما اذا بلغا بانضمام أحدهما الى الاخر المسافة، كما اذا سار اولا بقصد الطاعة ثلثة فراسخ مثلاً ثم عدل الى قصد المعصية وسار ثلثة فراسخ ثم عدل الى قصد الطاعة وسار خمسة فراسخ.

واما ما افاده الاستاذ دام ظله من لزوم القصر عليه في الطرفين ولولم يكن مجموع القطعات الثلث ازيد من ثمانية فراسخ ، مع فرض تسليم كون الاستثناء في الروايتين لاجراخ السفر الواقع بقصد المعصية عن عموم السفر، مستدلا على ذلك

بانه بعد العدول عن قصد المعصية الى قصد المباح، يصدق على سيره هذا انه سير في السفر المباح، لان قصده المعصية في القطعة السابقة لم يخرج اصل سيره عن صدق السفر.

ففيه ان قصده السابق وان لم يخرج سيره عن صدق السفر عرفا، لكنه اخرجه عما هو موضوع للحكم بالتقصير شرعا، ضرورة ان الموضوع لهذا الحكم عليهذا الفرض ليس مطلقا ما يصدق عليه السفر عرفا، بل الموضوع له سفر خاص وهو السفر الذي لم يكن في معصية الله تعالى، فاذا كان مقدار من سفره في المعصية يكون سفره خارجا عما هو موضوع شرعا للقصر كما هو واضح فتدبر!

ولعل ما هو المحكى عن شيخ مشايخنا الانصارى قده، من تقويته الفول بكفاية الضم فيما كانت القطعتان المباحتان باسقاط القطعة المحرمة المتخللة بينهما بقدر المسافة، معللا ذلك بقوله لصدق التلبس بالسفر المباح بمجرد العدول من قصد المصية، وقصد المعصية المتخلل بين المباحين لا- يوجب سلب الصدق انتهى مبنى على كون هذا الشرط معتبرا في المسافر كما استظهرناه من الروايتين المتقدمتين، لاشراطا معتبرا في موضوع السفر كما يويد ذلك بل يدل عليه ما افاده قده بعد ذلك بقوله ومنه يظهر فساد التمسك بالاستصحاب، فان وجوب التمام عند قصد المصية، ليس لعدم دخوله في عنوان التلبس بالسفر المباح، بل لدخوله في عنوان التلبس بالسفر الباطل، وليس هذا العنوان مما يقبل ان يكون حدوثه كافيا في بقاء الحكم وان ارتفع، لانه عنوان الموضوع، فكما ان عنوان المسافر، وضوح للحكم يرتفع الحكم بارتقاعه، فكذلك هذه الخصوصية، وهي كونه مسافرا بسفر حق و متلبسا به، او مسافرا بسفر باطل و متلبسا به، موضوعان للقصر والتمام يدوران مدارهما وحوذا وارتقاعا انتهى فان ظهور قوله قده و هيكونه مسافرا بسفر حق و متلبسا به، الى قوله موضوعان للقصر والتمام الخ، في كون اباحة السفر من قيود المسافر و انه يشترط فيه ان يكون متلبسا بسفر حق، لا من قيود السفر، غير قابل للانكار، كيف ولو كان من قيود السفر لكان التمسك باستصحاب وجوب التمام الثابت

قبل المسافرة في كمال الصحة، بعد انقطاع السفر و انتفائه بانتفاء قيده و هو كونه سائغا مباحا.

و توهم ان مقتضى ما ذكرنا من كون هذا الشرط من قيود المسافر لا السفر، هو انه لو كان تمام ما سبق من سيره معصية فعديل الى الطاعة، ان يجوز له القصر بعد العدول الى الطاعة ولو بعد اشتغاله بجزء من السير، لانه يصدق عليه حينئذ انه متلبس بالسفر المباح، مع ان ظاهم الاتفاق على توقف القصر في هذا الفرض على انشاء سفر جديد.

مدفوع بانه لو تم في المقام الاجماع المحقق الكاشف قطعا عن قول المعصوم او عن عثور المجمعين على دليل قطعي لو عثرنا عليه لعملنا به، فهو اذ ليس ما وراء عباد انة قرية، والا لالتزمنا بكفاية ضم ما سبق من المسير بقصد المعصية الى ما يسير بقصد الطاعة، في لزوم القصر عليه بعد العدول الى الطاعة، اذ لا مانع عنه بعد صدق عنوان المتلبس بسفر الطاعة عليه حينئذ فتامل (1) جيدا و هذا بخلاف ما لو قلنا بكون هذا الشرط من قيود السفر، فان هذه القطعة التي هو متلبس بها وان كانت مباحة، الا انها ليست بنفسها مما يقتضى القصر، لما عرفت من ان القصر مترتب شرعا على سير خاص، و هو السير المقيد بكونه ثمانية فراسخ و بكونه في غير معصية الله عليهذا القول، ومن المعلوم ان هذه القطعة وان كانت في غير المعصية لكنها ليست بثمانية فراسخ، و باعتبار انضمامها الى ما مضى بقصد المعصية وان كانت ثمانية، الا ان الموضوع للقصر هو الثمانية التي تكون في الطاعة حسب الفرض، و

ص: 404

1- اشارة الى ما قد يقال من ان اتفاقهم على توقف القصر في هذا الفرض على انشاء سفر، جديد، انما هو لاجل ان اباحة السفر وان كانت من قيود المسافر لا السفر، لكن في هذا الفرض لا يكون هذا القيد متحققا، لان ما يكون مباحا في هذا الفرض قطعة من السفر، والقيد هو كون السفر مباحا، ولذا قوى الشيخ الانصارى قده القول بكفاية الضم في الفرض السابق فيما اذا كانت القطعتان المباحتان باسقاط القطعة المحرمة المتخللة بينهما بقدر المسافة، لكنك عرفت ان وجوب القصر ليس مشروطا باباحة السفر على نحو الاستمرار اى بوجودها الاستمراري، كى يكون انتفائها في قطعة موجبا لانتفاء وجوبه راسا، بل يكون وجوبه دائرا مدار وجودها في كل قطعة قطعة، فيقصر مادام مطيعا ويتم مادام عاصيا فتذكر منه عفى عنه.

معلوم ان هذه الثمانية الملققة ليست كك فليست موضوعا للقصر ، فهذا السير الذي هو متلبس به فعلا، على اى حال يكون فاقداً لقيد من قيود السفر الموضوع للقصر، اما قيد الثمانية فراسخ لولوخط في نفسه، و اما قيد كونه في غير المعصية، لولوخط منضمما الى ماسبق بقصد المعصية، فلا يكون موضوعا للقصر هذا و تدبر.

ثم انه يتفرع على ما ذكرنا من ان مقتضى الادلة هو احتساب ما يقطعه من الطريق بقصد المعصية من المسافة، وعدم انقطاع سفره بتخلل تلك القطعة في البين فروع منها انه لو قصد في ابتداء السفر المعصية فصام ثم عدل في الاثناء الى قصد الطاعة، وجب عليه الافطار بمجرد العدول، ولولم يكن ما بقى من الطريق بقدر المسافة، من غير فرق في ذلك بين كون العدول قبل الزوال او بعده و توهم الفرق بينهما، بدعوى ان القاصد بسفره المعصية حيث يكون حكمه حكم الحاضر، فهو فيما اذا عدل الى قصد الطاعة بعد الزوال، يكون حكمه حكم الحاضر الصائم الذي سافر بعد الزوال، في وجوب اتمام الصوم عليه مدفوع بان وجوب اتمام الصوم على من يسافر بعد الزوال، انما هو فيما اذا انشاء السفر بعده وليس الامر في المقام كذلك، لان المفروض انه انشأ السفر قبل الزوال، وانما وجب عليه الصوم قبل العدول الى الطاعة ، لكونه قاصدا بسفره العصيان، فاذا زال عنه بالعدول اليها هذا العنوان، وجب عليه الافطار لانه داخل فيمن سافر قبل الزوال، ولا يصدق على سيره هذا انه في معصية الله.

اما لو انعكس الامر بان قصد في الابتداء الطاعة ثم عدل الى قصد المعصية، فان كان افطر قبل الزوال فلا يمكن تحقق الصوم منه، وان لم يفطر قبله وكان العدول الى المعصية قبل الزوال ، فالظاهر ان حكمه حكم المسافر الذي حضر قبل الزوال ولم يكن اكل شيئا في وجوب قصد الصوم عليه و دعوى انصراف الادلة الموجبة للصوم في سفر المعصية، عما اذا وقع بعضه في ذاك السفر كما في الفرض، فيبقى تحت عمومات وجوب الافطار في السفر مدفوعة بالمنع، كيف والالزم عليه القصر في الصلوة ايضا بعد العدول الى المعصية، لما بينهما من التلازم الا في موارد مخصوصة ليس

الفرض منها؛ وهذا مما لم يلتزم به احد وان كان العدول الى المعصية بعد الزوال فالظاهر ان حكمه حكم من حضر بعده في عدم لزوم الامسك عليه ولولم يتناول شيئاً قبله، والفرق بينه والمقام بانقطاع السفر موضوعاً هناك بخلاف القمام، لولم يوجب اولوية الحكم في المقام لا يوجب المنع عن ثبوته فيه كما هو واضح وتوهم انه بناء على عدم كون قصد المعصية قاطعاً للسفر يصدق عليه بعد العدول الى المعصية المسافر في معصية الله، و معه يجب عليه الامسك مدفوعاً بانه لا يجدي امساكه حينئذ في تحقق الصوم عنه، بعد عدم كون ماسبق من امساكه عن النية المشروط بها الصوم

كما هو واضح هذا.

ومنها ما مر من انه لو كان في ابتداء السفر قاصد للطاعة ثم عدل في الاثناء الى المعصية ثم عدل الى الطاعة، وجب عليه القصر فيما عدا القطعة المتخللة في البين وأولم يكن الطرفان او احدهما بدون انضمام تلك القطعة اليهما مسافة، ومنها غير ذلك من الفروع.

واما توهم ان احتساب ما يقطعه من الطريق بقصد المعصية من المسافة، مخالف لما علم من الاجماع والادلة الدالة على ان سفر المعصية لا يكون موجبا للترخص، من ان شيئاً منه ولو يسير الا يصلح لان يكون مؤثراً في الرخصة، اذ من المعلوم ان احتساب ما يقطعه من الطريق بقصد المعصية من المسافة، مستلزم لان يكون سفر المعصية مؤثراً في القصر.

ففيه اولا ان هذا الاجماع، مع ما يحتمل جدا من ابتناؤه على ما استفادوه من ادلة نفى الترخيص في سفر المعصية، لا يكشف عن رأى المعصوم عليه السلام، وليس في الادلة ما يكون مضمونه نفى كون سفر المعصية مؤثراً في القصر، وانما دلت النصوص على نفى الترخيص في سفر المعصية، وهذا لا ينافي ما نحن بصدد من الترخيص في سفر الطاعة و ثانياً سلمنا ابتناء هذا الاجماع على حجة قطعية، وان في الادلة ما يكون مضمونه نفى تأثير سفر المعصية في الترخيص، لكن القدر المتيقن من هذا الاجماع والمستفاد من تلك الادلة، ليس الانفى تأثيره في الترخيص بالنسبة اليه، لان نفى تأثيره

فيه مطلقا ولو بالنسبة الى سفر الطاعة هذا و تدبرا!

ثم هل يعتبر في سفر المعصية بمعنى ما يكون لغاية محرمة ، ان يكون ممحضا في المعصية، بان لا تكون غايته الداعية اليه ملفقة من المعصية والطاعة، بل تكون معصية محضة او لا- يعتبر وجهان بل قولان اقواهما الثاني، وذلك لان الاخبار كروايتي عمار وسماعة المتقدمين، وان كانت ظاهرة في ممحضية السفر للمعصية، لكنه ظهور بدوى يزول بادنى التفات الى ما يستفاد من مناسبة الحكم والموضوع، من ان الملاك والمناط في وجوب التمام على العاصى بسفره، هو عدم كون المسافر بهذا السفر الموجب لسخط الله تعالى و غضبه، اهلا و مستوجبا للتسهيل والارفاق عليه، بايجاب القصر الذى هو من الاحكام التسهيلية الارفاقية عليه، وهذا الملاك والمناط كما يكون متحققا فيما اذا كانت غاية السفر محضة في المعصية، كذلك يكون متحققا فيما اذا كانت ملفقة من المعصية والطاعة توضيح ذلك هو ان من يشرب الخمر مثلا يكون شربه لها حراما و قبيحا مطلقا، كان شربه لها بداعى كونها محرمة، أو بغيره من الدواعي ككونها موجبة للاسكار والفرح او كونها رافعة للعطش او مقوية للبدن، وذلك لان ارتكاب ما نهى المولى عن ارتكابه حرام و قبيح مطلقا كان الداعي الى ارتكابه هو مجرد مخالفة المولى او غيرها من الدواعي او كلاهما فان من شرب الخمر ولو بداعى كونها رافعة للعطش، يكشف شربه لها عن عدم اعتناؤه بنهى الشارع عن شربها، والالرفع عطشه بشرب غيرها من المايعات، فضم داع مباح الى ارتكاب الحرام، لا يخرج عن كونه مخالفة لولى النعم و قبيحا وهذا في كمال الوضوح فقياس المقام بباب العبادات الذي قلنا فيه باعتبار كون الداعي ممحضا في قصد الطاعة مع الفارق .

نعم قد يتوهم كون المقام كباب العبادات فيما اذا كان داعى المعصية تبعا، كما اذا كان داعيه الى السفر مجرد الطاعة كزيارة الرضا عليه السلام، لكن كان من قصده انه اذا دخل المشهد المقدس يسرق فروا يقيه ويحفظه عن برد الطريق عند المراجعة قانه نظير ما اذا كان داعيه فى الوضوء مجرد امتثال امره، لكنه يختار التوضى بالماء

البارد تبردا، فكما ان قصده التبريد بالتوضى بالماء البارد لا يضر بصحة وضوئه لكونه تابعا لقصده الامثال لاصل الوضوء، كذا قصده السرقة فى المثال حيث يكون تابعا لقصده السفر للزيارة، لا يضر بترخصه ووجوب القصر عليه، و ذلك لان السفر يستند عرفا الى ما هو الداعى والمقصود بالاصالة، بل يمكن ان يقال ان السرقة فى المثال ليست داعية للسفر اصلا ولوتبعا كما لا يخفى، فالاولى التمثيل للداعى النبعى بما اذا كان داعيه الى اصل السفر هو الزيارة، ولكن اختار الذهاب من طريق خاص لقصده معصية فى اثنائه، فان اصل السفر انما تحقق من جهة داع مستقل بحيث لا يحتاج فى بعثه اليه الى ضميمه اصلا، و قصده المعصية انما اثر فى اختيار خصوص هذا الفرد لافى اصل السفر، كيف و قصدها انما نشاء من قبل الداعى المستقل إلى اصل السفر، فلا يمكن ان يكون شريكا معه فى التأثير فى اصله الا بوجه دائر.

ولكن فيه ان قصد المعصية فى المثال وان لم يكن مؤثرا فى اصل السفر، بل فى اختيار خصوصيته الفردية، الا انه لا شبهة فى ان مسيره من هذا الطريق الخاص، حيث يكون بقصد المعصية يكون مسيرا باطلا، فيعمه ما فى بعض النصوص من تعليل لزوم التمام على العاصى بسفره بانه مسير باطل، الدال على ان المناط فى لزوم التمام كون المسير مسيرا باطلا، وهذا المناط قد يتحقق مع عدم قصد غاية محرمة بالسير اصلا ولو تبعا، وذلك كما اذا سافر الى محل لامر مباح، ولكن يعلم بانه يجبر فى ذلك المحل على ارتكاب محرم، فهذا السير لاشبهة فى كونه سيرا باطلا، مع انه ليس بنفسه ولا بداعيه معصية، وذلك لانا وان قلنا فى محله ان مقدمات الحرام ليست بحرام، لكن ذلك فيما لم تكن المقدمة سببية اى علة تامة له، بحيث يكون المكلف مع ايجاد تلك المقدمة قادرا على الارتكاب والاجتناب دون ما اذا كانت علة تامة بحيث لو اوجدها المكلف يترتب عليها ذوها قهرا، فانه حينئذ تكون المقدمة حراما مقدما فتبين مما ذكرنا ان الحق هو وجوب التمام ايضا فيما اذا كان السفر لغاية ملفقة من الطاعة والمعصية.

و اما اذا كان لغاية ملفقة من الحرام والواجب، ففى وجوب التمام عليه او

القصر وجهان، لانا ان قلنا بحرمة مقدمة الحرام اذا كانت بقصد التوصل اليه من باب التجري، فيكون هذا السفر حراما وقبيحا، ومعه لا يمكن ان يعرضه الوجوب المقدمى لتلك الغاية الواجبة، كى يقال ان هذا السفر يزاحم فيه جهتا القبح والحسن باعتبار ما يترتب عليه من الغاية الملققة من الحرام والواجب، فلا بد من مراعاة ماهو الاهم من الجهتين، وذلك لما حقق فى محله من انه اذا كان للطبيعة المأمور بها فرد متحد مع محرم كالصوم في العيدين، و كالصلوة في المغصوب بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي، فاللازم بحكم العقل ان يقيد الأمر تلك الطبيعة المأمور بها بغير ذاك الفرد المتحد مع العنوان المحرم، وذلك لان عموم المأمور بها حيث يكون بديليا فيحصل الغرض منها في ضمن اي فرد وجدت، وهذا بخلاف عموم الطبيعة المنهى عنها فانه عموم استيعابي لا يحصل الغرض منها الا بترك كل فرد منها، فعليها لو كانت الطبيعة المأمور بها قد يتفق اجتماعها مع المنهى عنها في فرد، فمقتضى الجمع بين الغرضين ان يقيد الامر الطبيعة المأمور بها بغير ذلك الفرد والحاصل انه اذا اجتمع عنوانان احدهما فيه جهة الوجوب والاخر فيه جهة الحرمة، وجهة الوجوب تقتضى ايجاد فرد ماعلى البدل، وجهة الحرمة تقتضى ترك كل فرد على التعيين، ولم يكن تعدد الجهة كافيا في جواز اجتماع الوجوب والحرمة والامر والنهي، فاللازم بحكم العقل تقييد مورد الوجوب بغير مورد الحرمة جمعا بين الغرضين، وهذا من غير فرق بين كون مورد الوجوب واجبا نفسيا او مقديما ضرورة انه لو كان لانقاذ الغريق طريقان احدهما مغصوب والاخر مباح، فلا بد بمقتضى الجمع بين الغرضين وهما انقاذ الغريق وعدم التصرف فى الغصب، ان ينحصر الوجوب المقدمى بالطريق المباح و من هنا لما استدلل القائل بوجوب المقدمة الموصلة، بانه لو كان الواجب ذات المقدمة لامع قيد الايصال للزم فيما اذا توقف انقاذ الغريق على خصوص التصرف فى الغصب، ان يجوز التصرف فيه ولو مع ترك الانقاذ، وهذا مما يضحك به الشكلاء اجابوا عنه باننا نلتزم في الفرض بوجوب التصرف الذي يكون بقصد الانقاذ لا مطلقا، لكن لا ينافى ذلك القول بان الواجب ذات المقدمة، وذلك

لان التصرف فى الغضب فى الفرض وان كان بذاته مقدمة للانتقاد، لكن لما كان للتصرف فى الغضب نحوان، احدهما المقصود به الانتقاد، ثانيهما الغير المقصود به الانتقاد و كان الغرض الـاهم وهو الانتقاد يحصل بالتصرف فى الغضب على النحو الأول، فلا وجه لترخيص الشارع فى التصرف فيه على النحو الثانى وبعبارة اخرى ترخيص الشارع فى التصرف فى الغضب مع كونه مبغوضا فيحد ذاته، انما هو لاجل اهمية الانتقاد وعدم قدرة المكلف على ترك الغضب وفعل الانتقاد، ولاشك ان الترخيص فى المبعوض لاجل المزاحمة بالمحبوب الـاهم، انما هو لدفع الضرورة التى تتقدر بقدرها فاذا كانت الضرورة تدفع بالترخيص فى الغضب المقصود به الانتقاد، فلا وجه لترخيص الغضب الغير المقصود به ذلك، هذا كله اذا قلنا بحرمة مقدمة الحرام اذا كانت بقصد التوصل اليه من باب التجرى.

واما ان منعنا عن حرمتها مطلقاً ولو كانت بقصد التوصل الى ذبيها لاجل المنع عن حرمة الفعل المتبحرى به فنقول ان هذا السفر وان لم يكن حينئذ محرماً شرعاً وقبيحاً عقلاً، لكنه مع ذلك لا يمكن يكون محكوماً شرعاً بالاباحة والترخيص الفعلى، ضرورة ان الفعل المتبحرى به وان كان باقياً على ما هو عليه من الاباحة الذاتية الاقتضائية، لكنه لا شبهة فى ان له دخلاً فى اتصاف فاعله بالقبح الفاعلى فان صفة التجرى مادامت كامنة فى العبد ولم يصر بصدد اظهارها وترتيب الاثر عليها لا يستحق عليها اللوم والذم، وانما يستحق عليها ذلك اذا صار بصدد الاظهار، فالفعل المتبحرى به وان لم يكن قبيحاً ولا محرماً، لكنه مما به يظهر اتصاف فاعله بصفة التجرى، فله دخل فى اتصافه بالقبح الفاعلى، ومعه، ومعه لا يصح ان يحكم الشارع بالاباحة والترخيص فعلاً، وهذا نظير ما قلناه فى بحث مقدمة الواجب، من اننا لو سلمنا عدم وجوب مقدمة الواجب بالوجوب الشرعى المولوى، لكن مع ذلك لا يجوز للشارع ان يحكم عليها بالاباحة ويرخص فى تركها، بعد كون تركها مستلزماً لترك ذبيها، فاذا لم يصح ان يكون هذا السفر محكوماً فعلاً بالاباحة والترخيص شرعاً، فلا يكون موجبا للتقصير بعد ما عرفت من اشتراط القصر بكون

السفر سائغا مباحا فتدبر ومن هنا يظهر انه لوشك في كون السفر معصية ام لا، وكان هناك اصل موضوعي يقتضى كونه معصية كاستصحاب منع المولى او الزوج او الوالدين فلا شبهة في ان الحكم حينئذ هو وجوب التمام واقعا، بمعنى انه لو فات عنه الصلوة في الوقت وجب عليه قضائها تماما، ولو انكشف ان سفره لم يكن معصية، وذلك لان هذا السفر وان كان مباحا واقعا، لكنه حيث يكون محكوما بالحرمة ظاهرا بمقتضى الاصل الموضوعي، فيكون متجريا بسفره و متصفا بالقبح الفاعلي، و معه لا يكون سفره موجبا للتقصير واقعا كما يكون له كشف الخلاف، وذلك لما عرفت من ان المستفاد من نفي القصر في سفر المعصية بمناسبة الحكم والموضوع، و من تعليل لزوم التمام في بعض الاخبار بانه مسير باطل، هوان القصر حيث يكون حكما ارفاقيا تسهليا، فلا يكون من يقصد بسفره المعصية، و يكون مسيره الموجب لاتصافه بالتجري والقبح الفاعلي مسيرا باطلا، قابلا لهذا الحكم الارفاقي التسهلي، فالمناطق لوجوب التمام على القاصد بسفره المعصية هو صيرورته متجريا بسفره، وهذا المناطق متحقق واقعا فيما كان هناك اصل موضوعي يقتضى بكون السفر معصية، او اعتقد كونه كك ولم يكن في الواقع كك، فالمدار في المقام على احراز الحلية والحرمة لا على الحلية والحرمة الواقعتين كي يكون لهما كشف الخلاف، فالمقام من صغريات ما اذا كان الاثر مترتبا على نظر المكلف لاعلى الواقع، فيكون كباب الوكالة والولاية وما شابههما من تولى امر الاوقاف والنظارة على امر الميت، و نحو ذلك مما اخذ الاعتقاد فيه على وجه الموضوعية لا الطريقة الصرفة.

ومما ذكرنا يعلم حكم عكس هذه المسئلة، وهو ما لوشك في كون السفر معصية ام لا، وكان هناك اصل يقتضى بالاباحة، فانه يجب عليه القصر واقعا، فلوقصر يكون مجزيا ولو انكشف ان سفره كان محرما واقعا، وذلك لما عرفت من ان المدار في المقام على احراز الحلية والحرمة لاعلى الحلية والحرمة الواقعتين، كما يدل عليه تعليق الحكم بالقصر والالتزام في السفر في النصوص على عنواني الطاعة والمعصية المتوقفتين على احراز الحلية والحرمة، لا على عنواني المباح والمحرم، هذا فيما

إذا كان السفر معصية ومخالفة للحكم الشرعي.

و اما لو كان مخالفة للحكم العقلي، كما اذا علم اجمالا بان احد الطريقتين غضب، فان العقل يحكم بلزوم ترك السير فيهما حذرا عن الغضب المردد بينهما، فهل يكفي ذلك في وجوب التمام لوسافر من احد هما ام لا وجهان من ان المدار في وجوب التمام في السفر، هل هو على كونه معصية ومخالفة للحكم الشرعي، كما هو ظاهر قوله عليه السلام الا ان يكون رجلا سفره في معصية الله، او على الاعم منه كما هو المستفاد من عموم تعليل لزوم التمام على من سافر للصيد بكونه سفرا باطلا وانه ليس بمسير حق، فعلى الاول يجب عليه القصر لعدم كون سفره في معصية الله، وعلى الثاني يجب عليه التمام لانه يصدق على سفره انه مسير باطل وليس بحق واوجهها الثاني ان لا تنافي بين الدليلين بعد كونهما مثبتين، فلا موجب لتقييد الاعم منهما بالخاص كما

لا يخفى.

بقي هنا فروع ينبغي التعرض لها الاول اذا نذر ان يتم الصلوة او يصوم في يوم خاص معين، فلا اشكال في انه يجب عليه الإقامة ليفي بنذره، فلو خالف وسافر: ففي كون سفره سفر المعصية وعدمه خلاف والتحقيق انه لو قلنا بما هو المختار من عدم اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص مطلقا ولو كان الضدان متلازمين كما اذا لم يكن ثالث لهما كما في المقام، فلا اشكال في جواز سفره وعدم كونه معصية، لان حنث نذره حينئذ يكون مستندا الى الصارف لا الى السفر كي يكون محرما واما ان قلنا بان الامر بالشيء يقتضى النهي عن ضده الخاص سيما اذا كانا متلازمين فقد يشكل في اقتضائه تحريم هذا السفر، من جهة ان تحريمه مما يلزم من وجوده عدمه، ضرورة انه متى حرم السفر وجب عليه التمام والصوم، ومع وجوبهما عليه لا وجه لتحريم السفر، لان تحريمه انما كان لاستلزامه لحنث النذر، ومع وجوبهما عليه لا حنث للنذر فلا وجه لتحريمه، فيلزم من تحريمه عدم تحريمه وهو خلف محال فالقائل بهذه المقالة لا يمكنه الالتزام بلازمها من حرمة هذا السفر، بل لا يمكنه الالتزام باحتماله ايضا، ضرورة انه لو كان مباحا لاوجب القصر وترك الصوم، فيكون

ص: 412

مستلزما لحث النذر فيكون محرما ، فيلزم من اباحته عدم اباحته و هو محال كما مر .

ويمكن ان يقال في دفع هذا الاشكال، بان لنا ان نختار اباحة هذا السفر لعدم كونه بنفسه ضد التمام والصوم الواجبين بالنذر، وانما نشاء ضديته لهما من ناحية حكمه و هو وجوب القصر والافطار و هو وجوب القصر والافطار، فيستحيل ان ينقلب عما هو عليه من الاباحة الذاتية الى الحرمة بواسطة حكمه، والالزم ان يكون الحكم مفنيا ومعدما لموضوعه، وهذا محال ضرورة ان الحكم كما لا يمكن ان يكون محققا وموجدا الموضوعه لتاخره عنه رتبة، كذلك لا يمكن ان يكون معدما لموضوعه، والالزم ان يكون معدما لنفسه فيلزم من وجوده عدمه و هو خلف محال.

ولنا ان نختار حرمة هذا السفر، ولكن نمنع عن وجوب التمام والصوم عليه المستلزم لعدم حرمة، وذلك لان حرمة هذا السفر انما هي لاجل كونه موضوعا للقصر والافطار كما مر، و من المعلوم ان السفر الذي يكون محرما لاجل كونه موضوعا لوجوب القصر والافطار، لا يمكن ان يصير موضوعا لوجوب التمام والصوم والالزم اجتماع حكمين متضادين في موضوع واحد وهو محال. فهذا السفر وان كان محرما لاستلزامه بسبب حكمه حث النذر، لكنه خارج بحكم العقل عن عموم ادلة نهى الترخيص في السفر المحرم فتأمل جيدا فان الالتزام بحرمة هذا السفر بسبب حكمه، مناف لما ذكرناه انما من استحالة كون الحكم مؤثرا في موضوعه ايجادا واعداما او اطلاقا وتقييدا و لذا التزمنا فيما اذا وجب النافلة بالنذر بان اعتبار القيام فيهما حينئذ مع عدم اعتباره فيها قبل النذر، ليس لاجل وجوبها العارض عليها بالنذر، والالزم تأثير الحكم في موضوعه وهو محال، بل لاجل ان النافلة لما كان لها فردان فرد عن قيام و فرد عن جلوس، وكانت النافلة عن جلوس غير قابلة لتعلق الوجوب بها، تعين تعلق الوجوب الجائي من قبل النذر بالنافلة عن قيام، و هذا نظير نذر صوم الدهر فان العيدين حيث كان الصوم فيهما محرما، فيتعين

ص: 413

تعلق النذر بصوم غيرهما من الايام هذا وتبصر(1).

الفرع الثانى لو كان السفر في الابتداء معصية فقصده الصوم ثم عدل في الاثناء الى الطاعة، او انعكس بان كان في الابتداء طاعة ثم عدل في الاثناء الى المعصية، فافتي جماعة منهم السيد قده في العروة في الاصل بانه ان كان العدول الى الطاعة قبل الزوال وجب عليه الافطار، و ان كان بعده وجب عليه اتمام الصوم، قياسا على ما اذا كان حاضرا فخرج الى السفر، حيث دل النص والفتوى فيه على انه لو كان الخروج الى السفر قبل الزوال وجب عليه الافطار وان كان بعده وجب عليه البقاء على صومه، وفي العكس بانه ان كان العدول الى المعصية قبل الزوال ولم يأت بالمفطر بعد وجب عليه الصوم، و ان كان بعد الزوال او قبله وبعد الايتان بالمفطر لم وبعد الايتان بالمفطر لم يجب، قياسا على ما اذا كان مسافرا فحضر، حيث دل النص والفتوى فيه على انه لو كان حضوره قبل الزوال ولم يتناول مفطرا وجب عليه الصوم وان كان بعد الزوال او قبله وبعد تناول المفطر فلا يجب.

واورد عليهم الاستاد دام ظله، بان حكمهم في الاصل بوجوب الافطار عليه لو كان عدوله الى الطاعة قبل الزوال، وفي العكس بعدم وجوب الصوم عليه لو كان عدوله الى المعصية بعد الزوال او قبله وبعد الايتان بالمفطر، وان كان وجبها وعلى مقتضى القواعد، لكن حكمهم في الاصل بوجوب اتمام الصوم لو كان عدوله الى الطاعة بعد الزوال، لم يظهر له وجه صحيح، بعد كون الحكم فى المقيس عليه وهو وجوب البقاء على الصوم فيما اذا خرج الصائم الى السفر بعد الزوال، على خلاف مقتضى القاعدة ثبت بدليل خاص به، فلا يصح التعدى منه الى غيره مما لم يرد فيه دليل خاص كما نحن فيه، سيما مع ما بين المقيس عليه والمقام من الفارق الذى اشرنا اليه فيما مر، وهو كون انشاء السفر فى المقيس عليه بعد الزوال وفي المقام قبله ا ماكون الحكم فى المقيس عليه على خلاف مقتضى القواعد فيظهر في طبي مقدمات الاولى ان

ص: 414

1- لا يخفى ان هذا الفرع وان تعرضنا له سابقا الا انه لا باس بالتعرض له هنا تبعا للاستاد ولما فيه من مزيد فائده منه عفى عنه

حقيقة الصوم عبارة عن الامساك المستمر من اول طلوع الفجر الى غروب الشمس و زوال الحمرة المشرقية عن قصد ، و بعبارة اخرى هو الامساك المقيد بكونه من الطلوع الى الغروب عن قصد ، فالمكلف به في الصوم امر وحداني مستمر من الطلوع الى الغروب تعلق به تكليف واحد، وليس امورا متعددة تعلق بها تكاليف كك، وعليه فلو افطر في اثناء هذا الزمان انفسد و بطل صومه رأسا ضرورة انتفاء المقيد بانتفاء قيده، ويكون حرمة الافطار عليه بعده و تعدد الكفارة بتعدده، حكما تعبديا على خلاف القاعدة والدليل الدال على الحاق غير المكلف به في الحكم الثانية لاشبهة في عدم صحة امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه ، ضرورة انه لو كان الحكم معلقا على شرط، فلا يعقل ان يصير فعليا قبل تحقق شرطه، والالزم عدم تعليقه عليه و هذا تناقض محال، فلا بد من احد أمرين اما عدم كون الشرط شرطا او عدم كون الحكم فعليا، والاول خلف محال فثبت الثاني وهو المطلوب، فبطلان القول بصحة امر الامر مع العلم بانتفاء الشرطه من القضايا التي قياساتها معها الثالثة كما ان وجوب الصوم مشروط بطهارة المكلف عن الحيض فيما كانت امراة، كذلك مشروط بكونه حاضرا، وعليه فكما ان عروض الحيض في اثناء الصوم يكشف عن فساده رأسا، ويكون حرمة الافطار قبل عروضه ولو مع العلم بعروضه حكما تعبديا على خلاف القاعدة، وللدليل الدال على الحاق بعض الواجب الفاقد لشرطه بالكل الواجد له في الحكم، لاجل صحة الصوم قبل عروضه، كي يستكشف منه اناصحة امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه، كذلك عروض المسافرة في الاثناء يكشف عن فساد الصوم رأسا، ويكون وجوب الامساك على من خرج الى السفر بعد الزوال او حضر قبله ولم يتناول شيئا، حكما تعبديا على خلاف القاعدة، وللدليل الدال على الحاق البعض الفاقد للشرط بالكل الواجد له في جميع الاحكام .

وتوهم ان بعد ورود الدليل على وجوب الامساك على من خرج الى السفر بعد الزوال ومن حضر قبله ولم يتناول المفطر ، نستكشف انه لا يعتبر في وجوب الصوم ان يكون المكلف حاضرا من أول الطلوع الى الغروب ، بل يكفي كونه حاضرا

من اول الطلوع الى ما بعد الزوال، بل يكفي لو حضر قبل الزوال مع عدم تناوله مفطرا، ونستكشف من ذلك بالملازمة، انه لا يكفي في جواز الافطار الخروج الى السفر مطلقا ولو بعد الزوال، بل لابد فيه من كون الخروج اليه قبله ، فعليه يكون الموضوع لجواز الافطار هو السفر المقيد بكونه قبل الزوال، لا مطلقا كي يكون حرمة الافطار على من سافر بعده حكما تعديدا على خلاف القاعدة فح يكون فتوى السيده في العروة بوجوب اتمام الصوم لو كان العدول الى الطاعة بعد الزوال، و بصحة الصوم لو كان العدول الى المعصية قبل الزوال ولم يتناول مفطرا على وفق القاعدة، وذلك لان العادل الى الطاعة بعد الزوال، حيث يكون قبل عدوله بحكم الحاضر، فيكون عدوله بعد الزوال بمنزلة الخروج الى السفر بعده في وجوب اتمام الصوم عليه، والعادل الى المعصية قبل الزوال، حيث يكون محكوما بحكم الحاضر حينئذ فيكون عدوله قبل الزوال بمنزلة قدوم المسافر الى اهله قبله في صحة صومه لو لم يتناول شيئا.

مدفوع اولاً بان الظاهر مما دل على وجوب الامساك على المسافر بعد الزوال وعلى من حضر قبله ولم يتناول شيئا، ليس الامجرد الحاقهما بالحاضر في الحكم، وليس فيه دلالة على تنزيلهما منزلة الحاضر موضوعا، كي نستكشف منه ان الموضوع لجواز الافطار هو السفر المقيد بكونه قبل الزوال و ثانيا سلمنا ظهور ذلك الدليل في تنزيلهما منزلة الحاضر موضوعا، و استكشفنا منه ان الموضوع لجواز الافطار هو السفر المقيد بكونه قبل الزوال لا مطلقا، لكن نمنع عن كون العادل الى الطاعة بعد الزوال والعادل الى المعصية قبله، بمنزلة من سافر بعده او قدم الى اهله قبله في الحكم، اذ لا دليل عليهما التنزيل، و مجرد وجوب الامساك عليهما عند قصدتهما المعصية بسفرهما، لادلالة له عليهما التنزيل اصلا، فلادليل على وجوب اتمام الصوم على العادل الى الطاعة بعد الزوال(1) وعلى صحة العادل الى المعصية قبله، نعم

ص: 416

1- بل مقتضى القاعدة وجوب الافطار عليه ، لانه يصدق عليه حينئذ انه مسافر في طاعة الله و منه ظهر انه لا مجال لاستصحاب وجوب الامساك الثابت عليه قبل العدول الى الطاعة ، اذ لا مجال لاجراء هذا الاستصحاب في حقه ، مع كونه مشمولاً لماد على لزوم الافطار على المسافر في طاعة الله كما هو واضح منه عفى عنه

لا بأس باستصحاب وجوب الامساك على العادل الى الطاعة بعد الزوال الثابت عليه قبله فتأمل هذه خلاصة ما افاده الاستاد دام ظله في الاشكال على ما افتى به في العروة من وجوب اتمام الصوم على العادل الى الطاعة بعد الزوال، وصحة صوم العادل الى المعصية قبله فيما لم يتناول شيئاً.

ولكن قد يتوهم ان يكون نظر السيد قده في هذه الفتوى ، الى المنع عن كون الزمان قيد للصوم ، كي يكون الواجب هو الامساك المستمر من الطلوع الى الغروب عن قصد ، ويكون حرمة الافطار على الحائض والمسافر قبل طر والحيض والخروج الى السفر والبلوغ الى حد الترخص ، ووجوب الكفارة عليهما لو افطرا قبلهما ، وكذا وجوب الامساك على من افطر في نهار رمضان ، وتعدد الكفارة بتعدده، على خلاف القاعدة وللدليل الدال على الحاق بعض الواجب الفاقد للشرط بالكل الواجد له ، بل الزمان ظرف للصوم كسائر الزمانيات ، فليس المكلف به في الصوم امرا وحدانيا مستمرا، بل التكليف به مستمر مادام المكلف واجد الشرائطه، فلا يكون الواجب هذه القطعة من الزمان الواقع بين الحدين عن قصد ، بل الواجب هو امساك مجموع عن نية، غاية الامران وجوبه مستمر مادام المكلف باقيا على شرائط التكليف به ، ففي كل ان من اناات هذه القطعة من الزمان، كان المكلف واجدا للشرط وجب عليه الامساك فيه وكل ان لم يكن فيه واجد له لم يجب عليه الامساك فيه، فالحكم في كل ان تابع لتحقق شرطه فيه ولا ينافي ذلك اعنى تعدد التكليف بتعدد اناات الزمان كون التكليف بالصوم تكليفا واحدا ، وذلك لان التكاليف الانحلالية على نحوين، لانها تارة لا تكون فيها جهة وحدة و تركيب اعتباري اصلا كما في متعلقات ،النواهي، وتارة تكون فيها جهة وحدة كما في الواجبات المركبة من الاجزاء والشرائط كالصلوة ، فانها تنحل الى واجبات متعددة حسب تعدد الاجزاء والشرائط، لكن فيها جهة وحدة و تركيب اعتباري بلحاظ قيام غرض وحداني بمجموعها فالتكليف المتعلق بالصوم كالتكليف المتعلق بالصلوة في الانحلال ، و انما الفرق بينهما في ان الانحلال في الأول بالنسبة الى . الاناات وفي الثاني بالنسبة الى الاجزاء والحاصل ان المكلف به في الصوم، ليس

امسك مجموع هذه القطعة من الزمان الواقع بين الطوع والغروب ، كي يكون امرا وحدانيا مستمرا من الطلوع الى الغروب ، بل المكلف به فيه هو الامسك عن نية في جميع انات هذه القطعة من الزمان، غاية الامر ان التكليف به كك مستمر مادام المكلف باقيا على شرائط التكليف، فكل ان حكمه تابع لتحقيق شرطه فيه نعم يعتبر في الصوم استمرار النية على نحو خاص ، وهو بان ينوى الامسك في جميع على وجه يكون من نيته في كل ان الامسك المتعقب بالامسك عن نية في الانات اللاحقة ، بحيث لو قصد الافطار في ان من الانات اللاحقة ، لم يقع الامسك في هذا الان على وجه المطلوبية فتحصل مما ذكرنا انه فرق بين القول بان الصوم امر واحد مستمر من اول الطلوع الى الغروب وان هذا المقدار من الزمان قيد له ومن مقوماته ، وبين ، وبين القول بان وجوب الصوم مستمر في هذا المقدار من الزمان فانه على الاول لابدان تكون حرمة الافطار على الحائض والمسافر قبل طر و الحيض والخروج الى حد الترخص و وجوب القضاء والكفارة عليهما لو افطرا ، وكذا حرمة الافطار على من سافر بعد الزوال ووجوب الامسك على من حضر قبله ولم يتناول شيئا ، على خلاف القاعدة ولدليل خاص وعلى الثاني تكون هذه الاحكام كلها موافقة للقاعدة ، ولا نحتاج فيها الى دليل يدل عليها بالخصوص ، وذلك لما عرفت من انه لو كان الواجب هو مجرد الامسك عن نية ، ولكن كان وجوبه مستمرا من اول الطلوع الى الغروب ما دام المكلف واجد للشرائط، فيكون كل ان حكمه تابعا لتحقيق شرطه فيه ، فلو كان المكلف في اول الطلوع حاضرا و طاهرا من الحيض يجب عليه الصوم ، و يجب عليه القضاء والكفارة لو افطر و ان علم بانه يسافر بعد ذلك او يحيض و هذا واضح.

ولا يخفى عليك ما في هذا التوهم من الفساد ، اما اولا فلان ما ذكر من انحلال الواجبات المركبة الى واجبات متعددة حسب تعدد مالها من الاجزاء ، فهو انما يصح فيما كان كل من الاجزاء بنفسه ممتازا عن غيره منها كما في الصلوة ، دون ما اذا كان امتيازها باعتبار نسبتها الى اجزاء الزمان، ضرورة ان الزمان كغيره من الامور الممتدة

قابل للانقسام والتجزى الى غير النهاية، فيلزم من انحلال الواجب بالنسبة الى اجزائه الفرضية انحلاله الى واجبات خارجية غير متناهية، مع كونها محصورة بين الحاصرين، واللازم باطل بالضرورة فالملزوم وهو انحلال الواجب بالنسبة الى اجزاء الزمان مثله و ثانيا ان المراد من انحلال الواجبات المركبة الى واجبات متعددة، ان كان انحلالها الى واجبات نفسية ذاتية مستقلة، بحيث يكون كل واحد منها واجد المصلحة تامة مقتضية للامر به و لسقوطه عند الاتيان به ولولم يات بغيره منها اصلا، فهذا مضافا الى وضوح فساده، ينافى ما اعترف به من اعتبار استمرار ثلثية في الصوم، بان ينوى في كل ان الامساك المتعقب بالامساك فى الانات اللاحقة، بحيث لو قصد الافطار بعد هذا الان لم يقع الامساك فيه على وجه المطلوبة و مجزيا و مسقطا للامر ب-ه وان كان المراد منه انحلالها الى واجبات نفسية تبعية، فهو وان كان حقا حيث ان اجزاء الواجب واجبة بالوجوب النفسى بعين وجوبه لا بالوجوب الغيرى المقدمى، التكليف بالمركب الى التكليف بالاجزاء بالاسر، لا الى التكليف بالهيئة التركيبية الحاصلة منها، كي يكون وجوب الاجزاء مقدميا، لكن من المعلوم ان التكليف التبعى بالجزء، لا يترتب عليه ذاتا شئ من الاطاعة والثواب والعقاب، و ان كان له مدخلية وجود اوعده ما في ترتب تلك الامور على التكليف الاستقلالى بالكل، فما ذكره المتوهم من انحلالية التكليف فى باب الصوم، و ان فى كل ان من انات هذه القطعة من الزمان كان المكلف واجد الشرائط التكليف يتوجه اليه تكليف خاص بالنسبة الى الامساك فيه، لا يستقيم على ما هو الحق الذي لا ريب فيه واعترف هو به ايضا، من ارتباطية التكليف فى الصوم وعدم سقوطه عن جزء منه الا بتعقبه بالاجزاء اللاحقة، اذ مع ارتباطية التكليف بالصوم ووحدة الغرض منه، كيف يمكن توجيهه التكليف بصوم هذا الان الى المكلف الواجد للشرائط فيه، مع العلم بفقده لها بالنسبة الى غيره من الانات، مع استلزام توجيهه اليه بالنسبة الى هذا الان، كون التكليف به لغو الا- يترتب عليه ما هو الغرض من الأمر به فى جميع انات تلك القطعة من الزمان، وكيف يتمكن المكلف العالم بفقده للشرائط فى الانات اللاحقة،

من ان ينوى في هذا الان الامساك المتعقب بالامساك عن نية في الاثبات اللاحقة ، وقد اعترف المتوهم المزبور باعتبار استمرار النية في الصوم عليها النحو ، وانه لو قصد الافطار في ان من الاثبات اللاحقة لم يقع الامساك في هذا الان على وجه المطلوبية ، هذا مضافا الى استلزام ما ذكره المتوهم من الانحلال تكرر الكفارة بتكرر المفطرات مطلقا ، ولم يلتزم بذلك احد الا في الجماع خاصة فتبصر!

الفرع الثالث لو عاد عن سفر المعصية ، فهل يكون عوده في حكم الذهاب فيجب عليه التمام ، او لا فيجب عليه القصر ، وجهان اقواهما الثاني ، لعدم شمول اخبار الباب له ، فيعمه اطلاق ادلة لزوم القصر في السفر وذلك لان من يسافر الى بلدة لغاية محرمة كالسرقة او السعاية على ضرر مسلم ، انما يكون ذهابه اليها ناشئا عن تلك الغاية واما بعد وصوله الى تلك البلدة ونيله الى مقصوده وقضاء وطره او يسه مما قصده ، فليس رجوعه الى وطنه لغاية محرمة محرمة ، وكذا وكذا من يشيع سلطانا جائرا انما يكون مشيعا له مادام معه ، واما اذا فارقه ورجع الى بلده فلا يكون داخلا تحت هذا العنوان ، ومعه لاوجه لوجوب التمام عليه الذي هو مترتب عليها العنوان ويؤيد ذلك ما دل عليه النص والفتوى ، من ان الطالب للغريم او الابق الذي لا يقصد المسافة بل يقصد الرجوع متى وجده ، يجب عليه التقصير عند رجوعه الى بلده اذا كان بقدر المسافة ، فانه يكشف عن انه لا ملازمة بين الذهاب والاياب في الحكم ، وانه يمكن ان يكون حكم الذهاب القصر او التمام ولا يكون حكم الاياب كك وتوهم الفرق بين ما نحن فيه والمثال ، حيث ان وجوب التمام على طالب الغريم في الذهاب ، انما هو لعدم كونه قاصدا للمسافة ، وهذا انما منع مرتفع في الاياب الى بلده ، وهذا بخلاف ما نحن فيه ، فان المناط في وجوب التمام ذهابا فيه انما هو كون السفر سفر المعصية ، وهذا المناط بعينه موجود في الاياب ايضا ، لان الاياب يعد عرفا جزء من سفر المعصية مدفوع اولا بمنع عد العرف الاياب جزء من سفر المعصية ، وثانيا سلمنا عد العرف جزء منه ، لكن نظرهم انما يكون متبعا في تعيين المفاهيم ، لا في تطبيقها على المصاديق فتدبر.

و دعوى ان العودا ماداخل في الذهاب مفهوما او من توابعه ولوازمه خارجا او عرفا، و على اى حال يكون في حكمه ، اما على الاول فواضح، و اما على الثانى فلانه يستفاد حكمه من الاخبار من باب التبعية، كما يستفاد احكام التوابع في سائر الابواب من احكام متبوعاتها واطحة الفساد ضرورة عدم كون الرجوع داخلا في الذهاب مفهوما ولا هو من توابعه خارجا او عرفا بحيث لا يكون بينهما تفكيك حكما ، فالقول يكون العود من سفر المعصية في حكم نفس السفر في غاية الوهن والفساد نعم لا يكفى مجرد قصده العود فى الرجوع الى التقصير، بل لابد فيه من التلبس به، ضرورة ان القصر مترتب شرعا على الضرب فى الارض عن قصد، فمجرد القصد بلاضرب او الضرب بلاقصد، لا يكفى فى لزوم القصر كما هو واضح ، فهو بعد وصوله الى المقصد يجب عليه التمام مادام فى المقصد ولو بعد حصول الغرض، اما قبل حصول الغرض فلتلبسه بالعنوان الموجب للتمام، واما بعد حصوله فلاستصحاب بقاء وجوبه لكن هذا مبنى على كون قصد المعصية قاطعا للسفر موضوعا ، واما بناء على ما قويناه من كونه قاطعا له حكما، فالحق هو وجوب التمام عليه قبل حصول الغرض، واما بعد حصوله فالظاهر لزوم القصر عليه ولولم يتلبس بعد بالعود الى بلده ، لانه بعد حصول الغرض يخرج عن العنوان الموجب للتمام، فيعمه حينئذ ادلة وجوب القصر في السفر كما هو واضح.

الفرع الرابع قد عدّ الاصحاب من سفر المعصية السفر للصيد لهو او تنزها لا للقتل او التجارة ، واعترض عليهم بعض بان السفر للصيد وان دلت النصوص على لزوم التمام فيه ، لكن مجرد ذلك لا يوجب عده من سفر المعصية، ضرورة ان الصيد للتنزه لو كان حراما ، لزم ان يكون غيره من التنزهات ايضا كذلك لان هذا التنزه كسائر التنزهات والتفرجات فى الفياض والرياض والأودية العطرة والاندية الخضرة، انه لا شبهة في كونها مباحة ، فعد سفر الصيد لهو او تنزها من سفر المعصية مما لاوجه له، بل الحق ان عدم كون السفر للصيد لهو او تنزها شرط من شروط القصر ، في عرض اشتراطه بعدم كون السفر معصية.

وفيه ان الوجه لمدهم سفر الصيد لهوا من سفر المعصية ، هو ظهور جملة من الاخبار الواردة في السفر بقصد الصيد في ذلك ففى خبر حماد عن ابي عبد الله عليه السلام في تفسير قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد الآيه ، قال عليه السلام الباغي باغي الصيد والعداى السارق ، وليس لهما ان ياكلتا الميتة اذا اضطررا اليها هي حرام عليهما ليس عليهما كما هي على المسلمين وليس لهما ان يقصر افى الصلوة ، فانه صريح في ان الصيد لهوا باغى وظلم ويكون في عداد سرقة اموال الناس وفي خبر زرارة عن الباقر عليه السلام سئلته عن من يخرج باهله بالصغور والبيزة والكلاب يتنزه الليل والليلتين والثلثة هل يقصر ، قال عليه السلام انما خرج في لهو لا يقصر ، قلت الرجل يشيع اخاه اليوم واليومين في شهر رمضان ، قال عليه السلام يفطر ويقصر فان ذلك حق عليه ، فان تعليله عليه السلام الافطار والتقصير في السفر للتشيع بقوله عليه السلام فان ذلك حق عليه ، مع كون التشيع من الحقوق الجائزه ، يدل بقرنية المقابلة على ان النهى عن التقصير في سفر الصيد انما هو لكونه نه غير حق وغير جائز وفي خبر ابن بكير عن الصادق عليه السلام ان التصيد مسير باطل لا يقصر الصلوة فيه وفي خبر عبيد بن زرارة عنه عليه السلام يتم لانه ليس بمسير حق ، فان الظاهر من كون المسير باطلا وليس بحق هو كونه محرما ، اذ الظاهر ان المراد من الحق المنفى هو الجائز المباح ، لا اللازم الواجب ، والا لدل الخبر على انحصار التقصير فى السفر الواجب او للواجب وهو كما ترى فظهر مما ذكرنا ان ما استدل به ذلك البعض في مقام الاعتراض على الاصحاب اجتهاد في مقابل النص (1) ضرورة ان من الممكن جدا ان يكون ازهاق روح الحيوان الغير المودى لغير الجهة التي اذن الشارع ازهاقه لها كالارتزاق والتكسب ، ظلما قبيحا عقلا وحراما شرعا ، كما يدل عليه تفسيره عليه السلام في خير حماد المتقدمة الباغ في الاية المباركة بباغى

ص: 422

1- قولنا في مقابل النص . مضافا الى ان الحكم باباحة التنزه بالصيد قياسا على التنزه بغيره يكون من قبيل اثبات حكم موضوع لموضوع اخر وهو قياس محرم شرعا وباطل غير منتج للنتيجة عقلا كما حقق في علم المنطق وذلك لاحتمال كون خصوصية الاصل شرطا في تأثير العلة او كون خصوصية الفرع مانعة عن تأثيرها ومع هذا الاحتمال لا يحصل العلم بالمعلول والنتيجة كما لا يخفى

الصيد، فاذا كان حرمة التنزه بالصيد ممكنة ثبوتاً، فلا وجه لحمل الاخبار الصريحة في ذلك، على ضرب من التسامح كما لا يخفى فتبين مما ذكرنا ان الحق هو ان السفر للصيد تنزهها محرم والتقشير فيه ممنوع كسائر الاسفار المحرمة.

و اما اذا كان التصيد للقتل، فلا اشكال في جوازه ووجوب القصر والافطار فيه، ويدل عليه مضافاً الى كونه مقتضى اطلاقات ادلة القصر في السفر، خصوص رواية عمران عن بعض أصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام، قال قلت له الرجل يخرج الى الصيد مسيرة يوم او يومين يقصر او يتم، قال عليه السلام ان خرج لقتوته او قون عياله فليفطر ويقصر، و ان خرج لطلب الفضول فلا ولاكرامة، وهذه الرواية تكون مقيدة لاطلاق ما دل على ان سفر الصيد مطلقاً يجب فيه التمام، كخبري حماد وابن بكير المتقدمين، كما انها تكون مبينة لاجمال ما دل على وجوب التمام اذا كان التصيد حول البلد، كخبر العيص عن الصادق عليه السلام فقال عليه السلام ان كان يدور حوله

فلا يقصر فان كان تجاوز الوقت فليقصر، فان المراد منه بقريته رواية عمران المتقدمة المفصلة بين الصيد للقتل وبين ما كان لطلب الفضول، هو ان التصيد الذي يكون للقتل ان كان حول البلد ولم يكن في محل يبعد عن البلد بقدر المسافة فليتم لعدم كونه مسافراً، و اما ان كان قصيده بعد تجاوز الوقت اى التجاوز عن محل الترخص فليقصر لانه مسافر.

و اما اذا كان التصيد للتجارة، فان لم يكن السفر لها شغلاً له فوجوب الافطار

عليه مما لا اشكال فيه، وما دل على وجوب اتمام الصلوة والصوم عليه كالرضوى الاتى محمول على ما اذا كان السفر للتجارة شغلاً له الذى سيحیی انشاء الله تعالى انه يجب عليه حينئذ الاتمام والصوم.

و انما وقع الاشكال والخلاف فى وجوب تقصير الصلوة عليه، حيث ان المشهور بين القدماء وجوب اتمامها عليه، وبين المتأخرين وجوب تقصيرها عليه و الاقوى ما ذهب اليه المتأخرون، فانه مقتضى اطلاقات ادلة القصر في السفر، بعد عدم كون هذا السفر محرماً، السليمة عما يصلح لتقييدها، اذ لا مدرك

للقدماء على الظاهر، الا ما في الفقه الرضوي من قوله عليه السلام وروى ان عليه الافطار في الصوم، حيث يظهر منه وجوب الاتمام عليه في الصلوة واما ما في محكى المبسوط من ان وجوب التمام عليه في الصلوة منسوب الى رواية اصحابنا، وفي محكى السرائر من ان اصحابنا اجمعوا على ذلك فتوى ورواية، فالظاهر ان مقصودهما من هذه الرواية هي ما في الفقه الرضوي، والافلم يظفر احد بهذه الرواية في كتب الاحاديث، نعم لا ينبغي ترك الاحتياط بالجمع بين القصر والاتمام خروجاً عن شبهة الخلاف هذا .

الشرط السادس من شروط القصر على ما في المتون ان لا يكون سفره اكثر من حضره، وليعلم اولاً انه ليس لهذا التعبير في الاخبار عين ولا اثر، وانما عبر به الفقهاء زعماً منهم بانه القدر الجامع بين الطوائف التي دلت النصوص على وجوب التمام عليهم ولا يخفى على من راجع الاخبار أن المستفاد منها عنوانان، احدهما من يكون بيته معه كالأعراب البدوي، وغرباء العجم الذين وليس لهم محل خاص ومسكن معين، بل يدورون في البراري طلباً لموضع القطر والعشب والكلاء والماء ونحوها، ثانيهما من يكون السفر عملاً له كالمكاري والجمال والملاح والراعي والتاجر الذي يدور في تجارته من سوق بلد الى سوق بلد اخر و من المعلوم عدم كون كثير السفر جامعا لهذين العنوانين، فان من كان بيته معه ولا يكون له موطن خاص، ليس داخلاً في موضوع كثير السفر، بل ولا في موضوع من كان السفر عملاً و شغلاً له، بل هو عنوان مستقل، كيف وقد عرفت انه في الحقيقة ليس بمسافر، اذ ليس له مسكن ومحل خاص ووطن كي يقال انه سافر عن وطنه، ولذا اي ولكونه خارجاً حقيقة عن عنوان المسافر، لم يعدوه شرطاً مستقلاً، فتبين مما ذكرنا ان جعل كل واحد من العنوانين شرطاً مستقلاً، اولى من جعلهما شرطاً واحداً كما في المتون كما تبين ايضاً ان التعبير عن الشرط الثاني بان لا يكون ممن اتخذ السفر عملاً له، احسن من التعبير عنه بان لا يكون سفره اكثر من حضره كما في المتون وذلك لما عرفت من ان هذا التعبير مستفاد من الاخبار، حيث علل فيها وجوب التمام

على المكاري والراعى والملاح والجابي الذي يدور في جبايته والتاجر الذي يدور في تجارته ته، بان السفر عملهم، فانه يستفاد منه ان الملاك في وجوب التمام عليه الطوائف، هو كون السفر شغلا وعملا لهم لا كونهم كثير السفر، ولما ذكرنا عدل الاستاد دام ظله عما فى المتون من جعل العنواين شرطا واحدا، وجعل كلواحد منهما شرطا مستقلا، ونحن نقول اقتفاء لاثره دام ظله.

الشرط السادس من شرائط القصران لا يكون ممن بيته معه، وذلك لان

القصر انما وجب على من خرج عن موطنه وبلده مسافرا، وقد عرفت ان من كان بيته معه ليس له موطن و بلد، كي يصدق عليه انه خرج عن بلده وموطنه مسافرا، فحينئذ يشمله عموم مادل على وجوب التمام على كل مكلف لم يكن مسافرا، هذا مضافا الى خصوص النصوص الواردة فيه، كخبر سليمان بن جعفر الجعفرى عن ابي عبد الله عليه السلام قال عليه السلام الاعراب لا يقصرون وذلك لان بيوتهم معهم، و خبر يعبد اسمعيل بن ابي زياد عن جعفر عن ابيه عليه السلام قال سبعة لا يقصرون الصلوة الى ان قال عليه السلام والبدوى الذى يطلب مواضع القطر ومنبت الشجر، وخبر اسحق بن عمار قال سالت عن الملاحين والاعراب هل عليهم التقصير قال عليه السلام لا بيوتهم معهم اشكال في اصل هذا الحكم، كما لا اشكال في انه لو سافروا عن منازلهم لا لطلب مواضع الكلاء والماء، بل لمقصد اخر من حج او زيارة او تجارة، يجب عليهم التقصير لدخولهم حينئذ في عنوان المسافر وانما وقع الاشكال من بعض كالسيد قده في العروة في وجوب القصر او التمام، فيما لو سافر احدهم منفردا لاختيار منزل او لطلب موضع القطر او العشب وكان مسافة و لعله من جهة انه وان خرج حينئذ عن عنوان من كان منزله وبيته معه، الا انه لا يبعد دخوله في توابع ذلك العنوان، لكن الاقوى بمقتضى ما ورد في بعض الاخبار من تعليل الاتمام بان منازلهم وبيوتهم معهم، الدال على دوران وجوب الاتمام مدار تحقق ذلك العنوان، هو وجوب التقصير عليهم عند انتفاء ذلك العنوان، و معه الامجال للاستشكال في وجوب القصر عليه، باحتمال كون سفره معدودا من توابع ذلك العنوان، وان كان الاحوط له الجمع بين

القصر والالتزام ثم ان الاستاد دام ظلّه اورد في المقام اشكالا لم يتعرض له غيره، وهو انك قد عرفت ان مقتضى ما في بعض الاخبار من تعليل وجوب التمام على البدوى الذي يطلب القطر بان بيوتهم مهم، هو دوران وجوب التمام عليه مدار هذه العلة ولازم ذلك كما ترى هو وجوب التمام عليهم، فيما لو ارتحلوا من منازلهم مع بيوتهم لابتداعى طلب القطر، بل لدواع اخرى كالفرار عن ظلم ظالم او عن مرض مسر ونحوهما، وذلك لان هذا التعليل وان ورد في خصوص من يطلب القطر، لكن خصوصية المورد لا توجب تخصيصا في عموم العلة، مع ان الظاهر عدم التزامهم بذلك واما ما يتوهم من المنع عن العموم لهذه العلة كى تعم ما اذا خرجوا مع بيوتهم لا لطلب القطر، والالزم وجوب التمام على كل من سافر عن وطنه مع بيته كما هو مقتضى عموم هذه العلة، مع ان ذلك خلاف النص والاجماع بل الضرورة، فهذا يكشف عن اختصاص هذه العلة بخصوص المورد ففيه ان المراد من هذا التعليل، هو انهم حيث لا يكون لهم موطن وبلد خاص، ولذا يكون بيوتهم مهم حيثما داروا، فلا يصدق عليهم عنوان المسافر حقيقة، كى يجب عليهم القصر الذى هو حكم من خرج من وطنه وبلده مسافرا، فهذا التعليل من قبيل ذكر اللازم واردة الملزوم فمرجه حقيقة الى التعليل بعدم كون له وطن وبلد خاص مسافرا حقيقة كى يجب عليه القصر، و معه لا مجال للنقض بمن سافر عن وطنه مع بيته كما هو اوضح من ان يخفى.

هذا وتأمل جيدا، فان لازم كون العلة هو مجرد عدم صدق المسافر حقيقة عليهم، هو لزوم التمام عليهم ولو فيما اذا ارتحلوا لا مع بيوتهم او ارتحلوا مع بيوتهم، لكن لا لطلب القطر بل لمقصد اخر، وذلك لتحقق هذه العلة فيهيدين الفرضين ايضا، وهذا خلاف النص والفتوى، و عليه فلا يبعد دعوى اختصاص هذه العلة بخصوص موردها، و هو البدوى الذى يطلب بسيره القطر ويكون بيته معه، و معه يصح الحكم بوجوب القصر في الفرضين، ولا يرد ما اوردده الاستاد دام ظلّه على الفرض الثانى من الاشكال كما لا يخفى هذا وتدبر.

الشرط السابع من شروط القصر على ما في بعض المتون، ان لا يكون ممن اتخذ السفر عملا و شغلا له، والبحث في هذا الشرط يقع من جهات الاولى انك قد عرفت ان الحكم في الاخبار ليس مترتبا على عنوان من كان سفره اكثر من حضره، ولا على عنوان من اتخذ السفر عملا وشغلا له، بل الحكم فيها انما رتب على العناوين الخاصة كالمكارى والملاح والساعي والراعي والجابي ونحوهم ، الا ان بعضا من الاصحاب لما زعم بمناسبة الحكم والموضوع، ان القدر الجامع بين المعنوين بهذه العناوين الخاصة الذي هو المنشاء لاتحادهم في الحكم هو كونهم كثير السفر، فجعل عنوان من كان سفره اكثر من حضره موضوعا لهذا الحكم، وبعضا منهم كالاستاد وغيره، لما استفادوا من تعليل هذا الحكم في الاخبار بان السفر عملهم، ان المناط في اشتراك المعنوين بهذه العناوين الخاصة في الحكم ، هو اتخاذهم السفر عملا و شغلا لهم ، جعل عنوان من اتخذ السفر عملا و شغلا له موضوعا لهذا الحكم ، فاذا كان هذا الحكم مرتبا في الاخبار على العناوين الخاصة ، فلودل دليل على اعتبار قيد في ترتب هذا الحكم على بعض تلك العناوين ، فلاوجه لاعتباره في ترتبه على غير ذلك العنوان من العناوين ، فما في بعض المتون من العروة وغيرها ، من انه يعتبر في استمرار التمام على من شغله السفران لا يقيم في بلده عشرة ايام والا انقطع حكه و عاد الى القصر، مع اختصاص ما دل على اعتبار هذا القيد بخصوص المكارى والجمال، في غاية الاشكال والضعف.

و توهم ان مورد دليل اعتبار هذا القيد في ترتب هذا الحكم، وان كان خصوص المكارى والجمال، حيث لكن حيث يكون ترتب هذا الحكم على المكارى معللابان السفر عمله، فاذا دل الدليل على انه يعتبر في ترتب هذا الحكم المعلل على المكارى، ان لا يقيم في بلده عشرة ايام، فيكشف ذلك عن عدم كون عملية السفر علة تامة لترتب هذا الحكم، بل لعدم الاقامة عشرة ايام في محل ايضا دخل في ترتب هذا الحكم اينما ثبت وهذا نظير ما اذا قيل لا تشرب الفقاع لانه مسكر اذا كنت مسافرا فان القيد في المثال اعنى اذا كنت مسافرا، وان كان مورده خصوص شرب الفقاع،

الا ان النهى عن شربه حيث علل بكونه مسكرا، فيكشف هذا القيد عن ان شرب المسكر مطلقا ولو كان خمرا لا يكون منهيًا عنه الا في السفر.

مدفوع بانه فرق واضح بين ما كان دليل اعتبار القيد في ترتب الحكم المعلل متصلا كما في المثال، وبين ما كان دليل اعتباره منفصلا كما نحن فيه وذلك لانه فيما اذا كان دليل اعتباره متصلا يمنع عن انعقاد ظهور التعليل في العلية المنحصرة للحكم، بل يدل على ان تليق ايضا دخلا- في ثبوت الحكم، وهذا بخلاف ما اذا كان دليل اعتبار القيد منفصلا، فانه لا يوجب الاسقوط ظهور التعليل في العلية التامة المنحصرة، عن الحجية بالنسبة الى خصوص مورد دليل اعتبار القيد لا مطلقا، مثلا لو قال المتكلم في موضع لا تشرب الفقاع لانه مسكر و سكت، ينعقد للتعليل بقوله لانه مسكر الظهور في كون الاسكار علة تامة للحكم و انه يدور مداره حيثما دار، فيستفاد منه حرمة الخمر وغيرها من المسكرات ايضا، فلو قال ذلك المتكلم في موضع آخر يحرم عليك شرب الفقاع اذا كنت في سفر، فهذا لا يكشف الا عن ان للسفر دخلا ايضا في حرمة شرب خصوص الفقاع، فلا يوجب سقوط ظهور قوله في كلامه الاول لانه مسكر في العلية التامة عن الاعتبار والحجية، الا بالنسبة الى خصوص الفقاع دون غيره من المسكرات وهذا واضح في الغاية.

الثانية بعد ما عرفت من ان المستفاد من الادلة هو ان المدار في هذا الشرط على كون السفر عملا و شغلا، فلا ينبغي الاشكال في انه يعتبر في صدق هذا المعنى و تحققه تعدد السفر، ضرورة انا وان قلنا في محله، بانه يكفي في صدق المشتقات التي يكون مبدئها حرفة كالبناء والبقال والمكارى والجمال ونحوها، مجرد التلبس به بقصد اتخاذه شغلا و حرفة، ولا يتوقف صدقها على تكرر صدور المبدء عن تحمل عليه، لكن لاشبهة في انه يعتبر عرفا في صدق ان فلانا عمله السفر، وبعبارة فارسية كارش بيابانگردي و سفر است، ان يتكرر و يتعدد منه السفر.

و توهم ان تعدد السفر لو كان معتبرا عرفا في صدق كونه عملا و شغلا، لم يحتج الى التصريح باعتباره بالنسبة الى المكارى والجمال، بقوله عليه السلام في صحيحة

هشام بن حكم المكارى والجمال الذي يختلف الخ، حيث ان الاختلاف على الظاهر عبارة عن تكرر الذهاب والاياب، ولم يكن وجه لتخصيص اعتباره بهما مدفوع بان تعدد السفر الذي يتوقف عليه صدق كونه شغلا وعملا على نحوين ، احدهما ان يتكرر منه الرواح والرجوع، وهذا هو الظاهر من لفظ الاختلاف في الرواية، ثانيهما ان يتعدد منه السفر ولو من دون رجوع ، كمن اكرى دابة من قم الى طهران ثم من إلى شاهرود ثم منه الى المشهد المقدس وهكذا ولما كان مقدار ما يكفي من تعدد السفر على النحو الثانى فى صدق كونه عملا محرزا عند العرف ، بخلافه على النحو الأول، حيث انهم كانوا متحيرين فى مقدار ما يكفى منه فى صدق كونه شغلا وعملا وكان هذا النحو الأول من التعدد هو الغالب المتعارف فى المكارى والجمال، بخلاف غيرهما من العناوين، كالجابى الذى يدور فى جباية الخراج، والامير الذى يدور فى امارته لتنظيم البلاد، والتاجر الذى يدور فى امر تجارته من سوق الى سوق ، والراعى الذى يدور فى المراتع، فان الغالب المتعارف في هذه العناوين هو بالنحو الثانى حدد الامام عليه السلام التعدد بالنحو الاول الذى هو الغالب بالنسبة الى المكارى والجمال، بقوله عليه السلام الذى يختلف وليس له مقام و من المعلوم ان هذا المعنى لا- يتحقق فى السفرة الأولى، وذلك لما عرفت من ان الاختلاف عبارة عن تكرر الذهاب والاياب، فلا بد فى تحقق مفهومه خارجا من اعتبار سفرتين، وعليه فيكون الحكم وهو وجوب التمام ، بعد تحقق الاختلاف، اعنى فى السفرة الثالثة لا السفرة الثانية التى يتحقق ويحصل بها الاختلاف، وهذا نظير ما ذكره فى كثير الشك من ان الكثرة تتحقق بالمرّة الثالثة، ونفى حكم الشك عنه انما هو فيما بعدها اى الرابعة ، والسر فى ذلك هو ان الحكم مترتب على موضوع الاختلاف، فلامجال لثبوته الا بعد تحقق الاختلاف فتدبر جيدا، فهذه الرواية تكون ظاهرة فى اعتبار الثلث فى تحقق كون السفر عملا وفى ترتب حكمه وهو وجوب التمام عليه ويمكن استظهار اعتباره منها بتقريب اخر، وهو ان يقال الظاهر ان قوله عليه السلام فيها وليس لها مقام قيد لقوله عليه السلام يختلف، وعليه فالمعنى انه يتكرر منه السفر والحال انه

ليس له مقام عقيب المتكرر، ولازم ذلك تكرر عدم الإقامة ايضاً، ولا يمكن تكرره الا بتحقيق السفر الثالثة كما لا يخفى.

ثم ان المراد من المقام ان كان هو المقام العرفي المتماذي مدة، فلا يكون اعتبار عدمه الا لاجل دخله في صدق كون السفر شغلا وعملا عرفاً، فان المقام العرفي رافع لموضوع عملية السفر، وحينئذ فلا يكون اعتبار عدمه امر اوراء اعتبار عملية السفر وان كان المراد منه هو المقام الشرعي اعني الإقامة عشرة ايام كما هو الظاهر بقرنية التصريح به في مرسله يونس بن عبد الرحمن الآتية، فيكون اعتبار عدمه قيذا تعبدياً، فلا يكون انتفائه موجبا الا لانتفاء حكم عملية السفر لا لموضوعها اللهم الا ان يقال ان المقام العرفي الذي يكون رافعا لموضوع عملية السفر، لما كان مقداره غير مضبوط عند العرف، فحدده الامام بالمقام عشرة ايام في منزله او ما هو بحكم منزله، فح لا يكون اعتبار عدمه الا لاجل كونه منافيا لصدق عملية السفر هذا و تدبر.

الثالثة المشهور انه كما يعتبر في ثبوت التمام على المكاري والجمال، ان لا يقيما في بلدهما او غيره عشرة ايام، كذلك يعتبر في استمراره عليهما ان لا يقيما في بلدهما او غيره عشرة ايام، وبعبارة اخرى كما ان اقامة العشرة قبل تكرر السفر تكون مانعة عن تحقق عملية السفر، كذلك تكون اقامة العشرة بعد تكرر السفر وتحقق عمليته قاطية لها، فلا يرجع الى التمام الا في السفر الثالث الذي به يتحقق العلمية، دون السفر الاول والثاني كما هو واضح واستدلوا على ذلك بروايات، منها صحيحة هشام بن الحكم المتقدمة، ورواية السندي من ابي ربيع، حيث قيد فيهما وجوب التمام على المكاري والجمال بقيد وجودى وهو الاختلاف وقيد عدمى وهو عدم الإقامة فان مقتضى تقييد المكلف با تمام وهو المكاري بهذين القيدين، هو دوران لزوم التمام عليه مدار اتصافه بهما ثبوتا ونفيا وحدوثا وبقاء، ضرورة عدم تعقل بقاء الحكم مع ارتفاع موضوعه كما هو واضح ومنها مرسله يونس بن عبد الرحمن عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن حد المكاري الذي يصوم ويتم، قال عليه السلام اى مكار اقام في

منزله او فى البلد الذي يدخله اقل من عشرة ايام وجب عليه الصيام والتمام ابدا وان كان مقامه في منزله او فى البلد الذى يدخله اكثر من عشرة ايام فعليه التقصير والافطار، فان دلالتها على ان الإقامة مطلقا اى سواء كانت في الوطن او فى خارجه تكون قاطعة لحكم التمام وموجبة للقصر والافطار، واضحة بحيث لا تكون قابلة للانكار، ومقتضاه كون الإقامة قاطعة ورافعة لعنوان عملية السفر بعد تحققه بتكرر السفر، كما تكون مانعة عن تحققه لواقام قبل تكرار السفر، ولا مجال للخدشة فيها سندا بالارسال، بعد كون المرسل مثل يونس بن عبدالرحمن الذي هو على الظاهر من اصحاب الاجماع كما لا مجال للخدشة فيها مضمونا من جهة مخالفة قوله عليه السلام اكثر من عشرة ايام للاجماع والنص، حيث انه لا يعتبر في وجوب التقصير والافطار على المكاري الذي اقام في منزله، اكثر من اقامة عشرة ايام اجماعا ونصا بعد ما هو المتعارف فيما اذا كان المفهوم القضية الشرطية فردا، من الاقتصار على ذكر احد فرديه لنكتة كاهميته او كونه الغالب المعارف كما في المقام، حيث ان لمفهوم قوله عليه السلام في الصدر اى مكار اقام اقل من مقام عشرة ايام وجب عليه الصيام الخ، فردين احدهما المكاري الذي اقام عشرة ايام، ثانيهما المكاري الذى اقام اكثر من عشرة ايام، وانما اقتصر عليه السلام بذكر الفرد الثانى، لكونه الغالب المتعارف، فان الغالب فيمن يقصد الإقامة في بلدا وفي منزله تجاوزها عن العشرة، لا لكونه بالخصوص معتبرا في وجوب التقصير كي يكون منافيا للاجماع كما لا مجال ايضا للخدشة فيها، بان ظاهرها عدم الفرق بين الإقامة في منزله او بلد اخر من حيث النية، وهو خلاف ما ذهب اليه المشهور من اعتبار كون الإقامة في غير منزله منوية، بخلاف الإقامة في منزله فانه يكفى فيه الإقامة عشرة ايام مطلقا منوية كانت ام لا بعد ما هو المعلوم من ان المراد من الإقامة، هي الإقامة الموجبة للصوم والصلوة تماما لكونها مخرجة للمقيم عن كونه مسافرا، ان مرجعه حينئذ الى ان المناطق فى انقطاع حكم عملية السفر هو تخلل الصوم والصلوة تماما عشرة ايام بينه، ومن المعلوم ان الإقامة بلانية في غير الوطن، لا تكون موجبة للصوم والصلوة تماما ولو كانت اكثر من عشرة ما لم تبلغ

الثلاثين وبعبارة اخرى ان قوله عليه السلام اى مكار اقام فى منزله اه، حيث يكون فى مقام تحديد الاقامة التى تكون مانعة عن تحقق عنوان عملية السفر، يفهم منه بمناسبة الحكم والموضوع، ان المراد من الاقامة فى تلك المدة هى الاقامة التى تكون مخرجة للمقيم عن كونه مسافرا، لانها المناسب للمانع عن تحقق عنوان عملية السفر، دون الاقامة الغير المخرجة له عن ذلك، فانها لا يمكن ان تكون مانعة عن تحقق عملية السفر كما هو واضح.

ومن المعلوم ان الاقامة التى تكون مخرجة للمقيم عن كونه مسافرا، انما تتحقق بالنسبة الى المقيم فى غير وطنه فيما اذا كانت منوية، بخلافها بالنسبة الى المقيم فى بلده، فانها تتحقق مطلقا منوية كانت ام غير منوية هذا كله مضافا الى امكان استفادة ما ذكرنا من انه يعتبر فى قاطعية الاقامة العلمية السفر ان تكون منوية فيما اذا كانت فى غير الوطن، من نفس الرواية، فان كلمة اقام فى قوله عليه السلام اى مكار اقام الخ، ظاهرة فى اعتبار كون القيام عن نية، وذلك لظهور هيئة باب الافعال فى صدور المادة عن الفاعل عن قصد، فاقام معناه صدر القيام عنه عن قصد توهم ان لازم ما ذكرنا هو اعتبار كون الاقامة منوية مطلقا ولو كانت فى الوطن، وهذا مما لم يقل به احد مدفوع بان الوجه فى كفاية مجرد الاقامة فى الوطن فى قاطعية العملية هو اتفاقهم عليها، ولولاه لالتزمنا باعتبار كونها عن نية فى الوطن ايضا فالفارق هو الاجماع مضافا الى ما ذكرنا من كونه مقتضى مناسبة الحكم والموضوع هذا ومنها ما رواه الصدوق فى الصحيح عن عبدالله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال المكارى اذا لم يستقر فى منزله الا خمسة ايام او اقل، قصر فى سفره بالنهار و اتم صلوة الليل وعليه صوم شهر رمضان، فان كان له مقام فى البلد الذى يذهب اليه عشرة ايام او اكثر، وينصرف الى منزله ويكون له مقام عشرة ايام او اكثر، قصر فى سفره وافطر وهذه الرواية و ان كانت صدرا وذيل منافية للمدعى كما لا يخفى لكن دلالتها على ان اقامة عشرة ايام فى غير بلده موجبة لانتقطاع حكم السفر ظاهرة، واشتمالها على ما لا يقول به احد من الاكتفاء بالاقل من الخمسة ولو يوما فى التقصير نهارا

دون الليل و دون الصوم، لمخالفته لما تواتر عليه النصوص من عدم الاكتفاء في التقصير بالاقبل من العشرة، ولما دل على التلازم بين القصر والافطار الا في بعض الموارد التي ليس الفرض منها لا يخرج ظهورها في انقطاع حكم السفر بالاقامة عشرا في غير بلده عن الحجية كما حقق في محله و اما المناقشة فيها بظهورها في اشتراط القصر والافطار، بالاقامة في المكانين، اى البلد الذي يذهب اليه وبلده معا، الذي من المعلوم عدم اعتبارها فيه، اذ لا يعقل مدخلية الاقامة اللاحقة في التقصير السابق، مضافا الى منافاته لما هو المدعى من ثبوت القصر بالاقامة في احد البلدين فيمكن دفعها باحتمال ان متن الرواية كان في الاصل او ينصرف، وكان تبديل كلمة او بالواو من اشتباه النسخ، اذ حينئذ ينطبق على ما في رواية يونس المتقدمه من قوله عليه السلام ايما مكارا قام في منزله او في البلد الذي يدخله الخ و باحتمال ان تكون لفظة الواو مستعملة بمعنى او كما صرح به بعض النحويين كما بن مالك والزمخشري وغيرهما و باحتمال ان يكون اشتراط الاقامة في المكانين في التقصير والافطار باعتبار الذهاب والاياب، فالمعنى حينئذ ان كان مقامه في البلد الذي يذهب اليه و في منزله عند رجوعه اليه عشرة ايام فعليه التقصير والافطار ذهابا و ايابا، ان عليه تندفع المناقشة المزبورة كما لا يخفى و توهم انها حينئذ تكون على خلاف ما هو المدعى من كون الاقامة مخرجة للمقيم عن عمله السفر وان دخوله فيه يحتاج الى تكرار السفر ادل، اذ حينئذ تدل على ان اقامة العشرة تخرجه عن حكم من يكون السفر عمله في السفارة الاولى خاصة، و يكون في غيرها باقيا على حكمه من وجوب التمام مدفوع بان غاية دلالتها حينئذ هو ثبوت القصر عليه في السفارة الاولى، واما عدم ثبوته في غيرها فلا دلالة لها عليه اصلا، لان اثبات الشئ لا يستلزم نفي ما عداه كما لا يخفى فتدبر جيدا (1) وعلى اى حال يكفي لاثبات المدعى

ص: 433

1- اشارة الى انه لو لم تكن الاقامة مخرجة عن حكم العملية الا في خصوص السفارة الاولى، لم يكن وجه لاعتبارها في بلده ايضا عند الرجوع اليه، اذا اعتبارها فيه انما هو لاجل كونها مانعة عن صيرورة السفارة الثانية محققة لعنوان العملية، لا لاعتبارها في لزوم القصر عليه في الاياب، لما عرفت من عدم تعقل مدخلية الاقامة اللاحقة في القصر السابق فتدبر منه عفى عنه .

مضافا الى ان ذلك مقتضى ما ذكرنا من كون الاقامة رافعة لموضوع عملية السفر التي هي الموضوع لوجوب التمام، اذ معه لا مجال بعد الخروج عن محل الاقامة للرجوع الى التمام الا في السفر الثالث الذى به يتحقق عملية السفر، دون السفر الثاني فانه يجب عليه فيه ما وجب عليه في السفر الأول من القصر والافطار، لعموم ادلة وجوبهما على المسافر.

و اما الاشكال في الروايتين الاولتين، بان غاية ماتدلان عليه هو ان الاقامة رافعة لحكم عملية السفر لا لموضوع العملية، و لازم ذلك هو وجوب القصر في السفرة الاولى خاصة والتمام في غيرها، وذلك لان المفروض ان التمام كان مترتبا على قيدين عملية السفر وعدم الاقامة، والاقامة لم توجب الرفع القيد الثاني و حينئذ اذا سافر بعدها ورجع ولم يقم، يتحقق كلا الفيدين اللذين رتب عليهما التمام، والحال ان المشهور لا يجوزون الرجوع الى التمام الا في السفر الثالث او الرابع ففيه ما اشرنا اليه في وجه استظهار اعتبار اسفار ثلثة في ثبوت التمام على المكارى من رواية هشام بن الحكم، من ان الظاهر ان يكون قوله الثاني فانه يجب فيها وليس له مقام قيد القول عليه السلام يختلف، اذ عليه ليس الموضوع للتمام هو المركب من عملية السفر وعدم الاقامة، كي يقال ان الاقامة لم توجب الرفع الجزء الثاني، بل الموضوع للتمام هو العملية المقيدة بعدم الاقامة، وحينئذ فكما ان الاقامة توجب دفع القيد اعنى عدم الاقامة، كذلك توجب رفع العملية المقيدة بعدمها، ضروره ان المقيد ينتفى بانتفاء قيده، و عليه فلا بد في رجوعه الى التمام من ان يسافر اسفارا ثلثة او اربعة من دون تخلل اقامة بينها، كي يتحقق عنوان العملية المقيدة بعدم الاقامة الذى هو الموضوع للتمام هذا. ومنه يظهر اندفاع ما افاده بعض الاعاظم من المشايخ، من ان ما دل على كون الاقامة رافعة لحكم كثير السفر، مجمل من حيث الدلالة على كونها رافعة للحكم مطلقا وفي خصوص السفر الأول، والمتيقن منه هو ثبوت التقصير في السفرة الاولى و اما السفرة الثانية فالمرجع فيها عموم ما دل على وجوب التمام على من كان السفر

عمله، لان المفروض ان الإقامة رافعة لحكم كثير السفر للموضوعه، فاذا كان موضوعه باقيا في السفارة الثانية، ولم يكن هناك ما يدل على وجوب القصر عليه فيها، يعمه ما دل على وجوب التمام على من كان السفر عمله، بل لو شككنا في ان الإقامة هل تكون رافعة لموضوع كثرة السفر، كي يحتاج في الرجوع الى التمام الى تكرر السفر بعد الإقامة المستلزم لوجوب القصر عليه في السفارة الثانية بل الثالثة، او تكون رافعة لحكمها مع بقاء موضوعها كيلا يحتاج في الرجوع الى التمام إلى تكرر السفر بعدها يكون المرجح استصحاب وجوب التمام الذي كان عليه حال الإقامة .

توضيح الاندفاع هو ان ما دل على كون الإقامة رافعة لحكم كثير السفر، وان لم يكن له اطلاق يعم السفارة الثانية، الا ان مقتضى ما استظهرناه من رواية هشام من نقصد العملية بعدم الإقامة، هو كون الاتمام معلقا على العملية الغيبير

المقرونة بالإقامة، فاذا تحققت الإقامة انتفت العملية ايضا بانتفاء قيدها، ومع انتفائها لا مجال للرجوع الى عموم ما دل على وجوب التمام على من كان السفر عملا له كما لا يخفى، بل المتعين حينئذ هو الرجوع الى عموم ادلة وجوب القصر على المسافر، ومعه لا يبقى هناك شك حتى يكون المرجح هو استصحاب وجوب التمام الثابت له حال الإقامة، بل لا مجال للرجوع الى هذا الاستصحاب اصلا ولو مع قطع النظر عن عموم تلك الادلة، لالما افاده الاستاد دام ظله وفاقا لشيخ مشايخنا الانصارى قده، من كونه محكوما باستصحاب وجوب القصر الثابت عليه حال الإقامة معلقا على السفر بعدها، لحكومة استصحاب الحكم التعليقي على استصحاب الحكم الفعلي كما قرر في محله، كي يستشكل فيه بمنع حجية الاستصحاب التعليقي، وان كان الحق حجيته سيما اذا كان المعلق عليه من قبيل الواسطة في الثبوت كما حققناه في محله، خلافا لبعض الاعاظم من الاسانيد قده وللسيد قده في تعليقه على مكاسب المحقق الانصارى قده بل لكونه من قبيل استصحاب الحكم مع الشك في بقاء موضوعه وذلك لان وجوب التمام انما كان مترتبا سابقا على عنوان كثير السفر الذي اقام في وطنه اوفى غير وطنه، فلا مجال لاستصحابه مع الشك في صدق هذا العنوان على من

سافر بعد الاقامة وانقطع وجوب التمام عليه كما هو واضح هذا وتبصر.

الرابعة لو بدل من شغله السفر عنوانه بعنوان اخر ، بان سافر في غير شغله المعتاد له، كما لو سافر من شغله المكارات قبل الاقامة عشرة ايام، للتجارة من سوق الى سوق ، فهل يجب عليه القصر او التمام و جهان ، مبينان على ان المستفاد مما في الاخبار المشتملة على تعليل وجوب التمام على المكاري وامثاله بقوله عليه السلام لأنه عملهم، هل هو كون السفر عملا لهم، او المستفاد منه كون العناوين المذكورة فيها عملا- لهم فعلى الأول لا- اشكال في وجوب التمام عليه، لان المدار حينئذ على عملية السفر، سواء كانت عملية لاجل التجارة ووالسياحة او الرعى اولغيرها وعلى الثاني يجب عليه القصر لان صيرورة العنوان الاخر عملا تحتاج الى التكرار، فلا يجوز له الاتمام بمجرد اتخاذه حرفة ، نعم لو سافر بعد صيرورته عملا له، يجب عليه الاتمام بمجرد الشروع في السفر ولم يحتج الى التكرار، لانه يصدق حينئذ انه سافر في عمله والمستظهر من تلك الاخبار عند الاستاد دام ظله هو الثاني، خلافا للاصحاب حيث ان المستفاد منها عندهم هو الاول.

ولابد اولا من ذكر بعض تلك الاخبار ، ثم التعرض لبيان ماهو المستظهر منها من الاحتمالين فنقول منها خبر ابن عمير عن ابي عبد الله عليه السلام قال عليه السلام خمسة يتمون في سفر كانوا او حضر المكاري والكرى والاشتقان وهو البريد والراعي والملاح لانه عملهم، ومنها مصححة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال عليه السلام اربعة قد عليهم التمام في سفر كانوا او حضر المكاري والكرى والراعي والاشتقان لانه عملهم، اذا عرفت هذا فنقول يمكن ان يكون مرجع الضمير في قوله عليه السلام لانه عملهم، هو السفر كما ذهب اليه اصحاب، فيكون تعليلا لمساواته مع الحضر وفي الحكم بالنسبة الى هؤلاء الطوائف و يمكن ان يكون مرجعه هي العناوين الخمسة أو الاربعة المذكورة في الروايتين كما استظهره الاستاد، بجعل المرجع كلواحد منها باعتبار مبدء اشتقاقها، اذلا معنى لكون نفس تلك العناوين عملا كما لا يخفى وايد دام ظله ما استظهره، بانه لو كان المرجع هو السفر، للزم حمل الروايات على افراد نادرة

غاية الندرة، ضرورة ان الراعى والتاجر ليسا ممن عمله السفر، فان الراعى يدور غالبا في الامكنة القريبة من بلده، وقد يتفق احتياجه لرعى المواشى الى طى ما يبلغ مسافة السفر، وكذا التاجر يدور غالبا فى الامكنة القريبة لانه اقل مؤنة و اكثر ربحا، وقد يحتاج الى السفر الى البلاد البعيدة لتحصيل الامتعة وحملها الى بلده هذا.

ولكن الذي يظهر بالتدبر هو كون مرجع الضمير هو السفر كما ذهب اليه الاصحاب لا العناوين المذكورة اما اولا فلما اشرنا اليه من ان الظاهر المتبادر من قوله عليه السلام لانه عملهم، كونه في مقام تعليل ما حكم عليه السلام به من مساواة السفر مع الحضر في الحكم بالنسبة الى تلك الطوائف، ومعه لا بد ان يكون مرجع الضمير هو السفر لا العناوين المذكورة كما لا يخفى واما ثانيا فلان المرجع لو كان هو العناوين لكان اللازم تانيث الضمير، كما هو المتعارف فيما كان مرجع الضمير المفرد امورا متعددة، كما في الروايتين عليهما الفرض، وارجاعه الى كل واحد محتاج الى التقدير وهو خلاف الاصل واما ما افاده من استلزام ارجاعه الى السفر لحمل الاخبار على الفرد النادر، ففيه ان حملها على الفرد النادر، انما يستبعدا، وكان تمام العناوين المذكورة فيها قليل المصداق خارجا، دون ما لو كان بعضها كذلك كما في مورد الروايتين، فان الحمل على النادر بالنسبة الى خصوص ذلك البعض ليس فيه استبعاد مع ان الحمل على الفرد النادر انما يكون مستبعدا، فيما لم يكن في نفس الخبر قرينة على كونه في مقام بيان حكم الفرد النادر كما في المقام، فان التعبير في صحيحة زرارة بقوله عليه السلام قد يجب الخ، يدل لمكان كلمة قد على ان وجوب التمام على هؤلاء الطوائف في السفر؛ يكون في موارد نادرة لقلّة احتياجهم في شغلهم الى طى مسافة السفر وثالثا بناء على ارجاع الضمير الى العناوين، يلزم ان يكون التعليل بانه عملهم تعليلا بامر تعبدى، لان محصل معنى التعليل حينئذ هو ان من يدور في تجارته انما وجب عليه التمام لكون التجارة عمله، وكل من كان التجارة عمله يجب عليه التمام، وهذا كما ترى تعليل بامر تعبدى، وهذا بخلاف ارجاعه

الى السفر، فان محصل معناه حينئذ هو ان السفر حيث يكون عملا لهم ويكونون معتادين به فيجب عليهم التمام، لا نتفاء ما هو ملاك جعل القصر على المسافر، من كونه جابر المقدار من مشقة السفر الذي قيل في حقه انه قطعة من السفر، بواسطة اعتيادهم به فان الاعتقاد بالامر الشاق يسهله على المعتاد، بل ربما يكون تركه مشقة عليه و موجبا لضيق صدره كما لا يخفى وحينئذ يكون تعليل وجوب التمام على هؤلاء الطوائف بان السفر عملهم، تعليلا بامر منطقي استدلالى، لا بامر تعبدى البعيد عن مقام الاستدلال كما هو واضح هذا كله مضافا الى ما مر من انه ينفرد على ما استظهره دام ظله، وجوب التمام على من كان عمله التجارة او المكارات او الرعى فى اطراف بلده، ثم اتفق احتياجه فى عمله الى طى مسافة السفر، لانه يصدق عليه انه يسافر فى عمله و هذا مما يشكل الالتزام به هذا وتدبر.

ثم ان مما ينفرد على ما استظهرناه من الاخبار، من ان المراد من الإقامة التي تكون قاطعة للسفر موضوعا او حكما، هي التي تكون موجبة للتمام في محل الإقامة، وان مرجع ذلك الى ان المناط في انقطاع عملية السفر، هو تخلل الصوم والصلوة تماما عشرة ايام بينه هو عدم الاكتفاء في القاطعية بالبقاء في غير بلده ثلاثين يوما مترددا، فان البقاء كذلك وان كان بحكم نية الإقامة في كونها موجبة للتمام الا ان عملية السفر انما تنقطع باقامة عشرة عن نية في غير بلده، وعليه فلا بد في وجوب القصر على من بقى في غير بلده مترددا الى ثلاثين، من اقامة عشرة ايام ولو بغير نية بعد الثلاثين، لان البقاء في بلد مترددا الى ثلاثين اذا كان بحكم نية الإقامة ولذا يجب عليه التمام بعده مادام باقيا فيه فيكفى اقامة عشرة ايام بعده ولو بغير نية في انقطاع عملية السفر، وذلك لما عرفت انفا من ان المدار في انقطاع حكم عملية السفر على تخلل الصوم والصلوة تماما عشرة ايام بينه، وهذا المناط متحقق فيما لو اقام بعد الثلاثين عشرة ايام ولو بغير نية، لما مر انفا من وجوب التمام والصيام عليه بعد انقضاء الثلاثين مادام باقيا في محل التردد سواء نوى الإقامة بعده ام لم ينو ومما ذكرنا ظهر استقامة ما ذهب اليه جملة من الاساطين، من الاكتفاء في

انقطاع عملية السفر بمجرد اقامة عشرة ايام فى بلده، واعتبار اقامة عشرة ايام عن نية او البقاء اربعين يوما ولو مترددا في غير بلده صح فالقول بكفاية مجرد اقامة عشرة ايام مطلقا اى سواء كانت منوية او غير منوية وسواء كانت في بلده او في غيره كما هو ظاهر العروة، لاوجه له هذا وتبصر.

الشرط الثامن من شرائط وجوب التقصير على المسافر، بلوغه الى حد الترخص الذي هو عبارة عن مقدار خاص من البعد عن البلد الذي يخرج منه ، سواء كان ذلك البلد وطنه او محل اقامته و اعتبار اصل هذا الشرط مما لا اشكال بل لاختلاف فيه، ويدل عليه مضافا الى ذلك اخبار كثيرة معمول بها بين الاصحاب، كصحيحة محمد بن مسلم قال قلت لا يبعيد الله عليه السلام الرجل يريد السفر فيخرج متى يقصر قال عليه السلام اذ اتوارى من البيوت، وهذه الصحيحة كما ترى ظاهرة الدلالة على اعتبار توارى المسافر واستتاره عن البيوت المتقوم به مفهوم المسافرة عنها، لاتوارى البيوت عن المسافر ، ولا ملازمة بين الأمرين، ضرورة ان البيوت ترى من مسافة فرسخ بل فرسخين ، ولا يرى الشخص من ريع هذه المسافة ، فما في كلمات الفقهاء من جعلهم المناط توارى جدران البلد ، لعله من جهة انهم لمارا ان الصحيحة وارادة في مقام تحديد محل الترخص، والحال ان من يتوارى ويغيب عن البيوت، الا طريق له الى معرفة غيبوته عنها كى يجعلها كاشفة عن وصوله الى محل الترخص فهموا ان المراد من تواريه من البيوت هو توارى البيوت عنه ، فهذا التعبير من القلب الذي يعد من محسنات الكلام عند اهل البديع فتدبر جيدا وصحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالت عن التقصير، قال عليه السلام اذا كنت في الموضوع الذي لا تسمع فيه الاذان فقصر ، واذا قدمت من سفرك فمثل ذلك وصحيحة حماد بن

عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام قال عليه السلام اذا سمع الاذان اتم المسافر و موثقة اسحق بن عمار المتقدمة في تحديد مقدار المسافة، حيث قال فيها قلت اليس قد بلغوا الموضوع الذي لا يسمعون فيه اذان مصر هم الذي خرجوا منه قال عليه السلام بلى الحديث، فانه يظهر من قول السائل اليس اه ان هذا التحديد كان من المسلمات عندهم

والمروى من الفقه الرضوى انه قال عليه السّلام وان كان اكثر من بريد فالتقصير واجب اذا غاب عنك اذان مصرك.

وهذه الاخبار وان كانت متعارضة مفهوما، بمقتضى ما وقع في بعضها من التحديد بالتوارى عن البيوت وفي بعضها من التحديد نجفاء الاذان، لكنها متفقة الدلالة على توقف التقصير على مقدار خاص من البعد عن البلد، وانه لارخصة فيه ما لم يبلغ المسافر شيئا من الحدين ولا يعارضها بعض الروايات الدالة باطلاقها على ثبوت التقصير بمجرد الخروج من المنزل والبيوت، كمرسلة الصدوق عن الصادق عليه السّلام انه قال اذا خرجت من منزلك فقصر الى ان تعود، ومرسلة حماد عن ابي عبد الله عليه السّلام في الرجل يخرج مسافرا قال عليه السّلام يقصر اذا خرج من البيوت وذلك اما اولا فلضعف هذه الروايات سندا بالارسال، ووجهة باعراض المشهور عنها وموافقتها لبعض العامة اما ثانيا فللزوم تقييدها بالوصول الى محل الترخص بمقتضى تلك الاخبار، او تأويلها بحمل المنزل على البلد الذي يسكن فيه فتدبر بل قد يقال لامعارضة بين هذه الاخبار والاخبار المتقدمة، بدعوى ان تلك الاخبار فى مقام بيان ما يتحقق به الخروج من المنزل، فتكون شارحة لهذه الاخبار وحاكمة عليها فتدبر جيدا وعلى اى حال هذه الاخبار قاصرة عن المكافئة لتلك الاخبار فلا تصلح للمعارضة معها، فما نسب الى والد الصدوق من وجوب القصر بمجرد الخروج من المنزل، استنادا الى هذه الاخبار على فرض صدق النسبة، ضعيف فى الغاية، فلا اشكال فى اعتبار اصل هذا الشرط فى ثبوت القصر.

وانما الاشكال فى رفع ما وقع من التنافى والتعارض بين الاخبار الدالة على اعتباره، بمقتضى اشتمالها على التحديد، فان مقتضى تحديد الترخص بالتوارى من البيوت كما فى صحيحة ابن مسلم، هو انتفائه ما لم يتوار منها سماع الاذان ام لم يسمع، ومقتضى تحديده نجفاء الاذان كما فى سائر الاخبار، هو انتفائه عند سماع الاذان توارى من البيوت اولم يتوار منها، فيقع التعارض بين مفهوم الصحيحة و منطوق غيرها من الاخبار، فيما اذ لم يتوار من البيوت ولم يسمع الاذان، وبين

مفهوم صحيحة ابن سنان وغيرها مما دل على وجوب الاتمام عند سماع الاذان وبين منطوق صحيحة ابن مسلم، فيما اذا توارى من البيوت وسمع الاذان.

وقد قيل في الجمع بينهما بوجهين احدهما تقييد اطلاق كل منهما بالآخر،

فيتنتج ثبوت الترخيص عند اجتماع الحدين بان توارى عن البيوت ولم يسمع الاذان فيكون كل منهما بمنزلة الجزء للسبب فلا يكفي تحقق احدهما ثانيهما تقييد مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر، فينتج ثبوت الترخيص بكل واحد منهما، فيكون كل منهما سببا ما لم يسبقه الآخر وفي كلا الوجهين ما لا يخفى، بعد ما نرى من الاختلاف البين بين الحدين، وكون احدهما وهو خفاء الاذان اخص مطلقا من الآخر، بناء على كون المعيار خفاء البيوت عن المسافر كما فهمه المشهور، فان البيوت ترى من مسافة فرسخ بل فرسخين، ولا يسمع الاذان من ربع هذه المسافة، ومع هذا الاختلاف بين الحدين وكون احدهما اكثر بمراتب من الآخر، كيف يمكن ان يكون السبب هو المجموع المركب منهما، مع استلزام اعتبار الاكثر لغوية اعتبار الاقل، حيث ان الاكثر واجد للاقل مع شئ زائد وكيف يمكن ان يكون السبب كل منهما ما لم يسبقه الآخر، مع أن سببية الاقل مستلزمة للغوية سببية الاكثر، حيث ان الاقل متحقق دائما قبل الاكثر كما هو واضح فتبين ان الجمع بهذين الوجهين، انما يستقيم فيما لو كان بين السببين عموم من وجه، فيما كان احدهما اخص مطلقا من الآخر كما في المقام هذا كله مضافا الى ان المقام ليس من باب تعارض السببين كي يجمع بينهما باحد الوجهين المزبورين، بل هو باب تعارض الامارتين، ضرورة ان الاخبار ليست في مقام بيان السبب للترخيص، بل هي كما اشرنا اليه في مقام بيان الحد لما يعتبر في الترخيص من البعد الخاص من البلد، ومن المعلوم عدم استقامة تحديد شئ واحد بحدين مختلفين كثرة وقلة، و معه لا يصح الجمع الدالتي بين هذه الاخبار بما ذكر من الوجهين، ولو كان بين الحدين عموم من وجه كما هو واضح.

واما ما افاده بعض الاساطين في اعتبار اجتماع الحدين في ثبوت الترخيص،

من انه لا شبهة فى ان لكل من خفاء البيوت و خفاء البيوت و خفاء الاذان مراتب متفاوتة، فان خفاء البيوت، تارة يكون بعدم تمييزها وان هذا بيت زيد و ذلك بيت عمرو، واخرى يكون بعدم تمييز صورها و اشكالها المايزة بعضها عن بعض و ثالثة يكون بعدم تمييز شبحها و كذا خفاء الاذان، تارة يكون بعدم تمييز فصولها، واخرى بعدم تمييز كون الصوت المسموع اذانا، و ثالثة بعدم سماعها راسا، فالنسبة بين الحدين عموم من وجه، فان مورد الاجتماع هو موضع خفاء صور البيوت و خفاء صوت الاذان، ومورد الافتراق من جانب خفاء البيوت، هو خفائها بمعنى عدم تمييزها وان هذا بيت زيدا و بيت عمرو، ومورد الافتراق من جانب خفاء الاذان هو خفاء فصولها والقدر المتيقن اعتباره من البعد عن البلد فى ثبوت الترخيص فى التقصير هو مورد الاجتماع يروجع فى غيره من موردى الافتراق الى اطلاق ادلة التقصير ان كان لها اطلاق، والا الى استصحاب التمام الثابت قبل الخروج من البلد.

ففيه ان الالتزام بذلك فى غاية الاشكال، بعدكون الاخبار المشتملة على التحديد فى مقام البيان، وكون السائل فى المشتملة منها على احد الحدين، غير السائل فى المشتملة منها على الحد الاخر كما لا يخفى اذ لو كان المراد من كل الحدين مورد اجتماعه من الاخر، كان التحديد به على نحو الاطلاق مخالفا لما هو الفرض من كونه بصدد البيان كما هو واضح.

وقد يقال فى وجه الجمع بين الاخبار، بان لكل من خفاء البيوت و خفاء الاذان و ان كانت مراتب متفاوتة، لكن الظاهر من نسبة الخفاء الى الاذان عدم تمييز كون الصوت اذانا، لاخفاء فصولها والالكان اللازم ان ينسب الخفاء اليها لا الى اصل الاذان، ولاخفائه بمعنى عدم سماعه راسا والا- لم يكن وجه لاعتبار خفاء خصوصه من بين الاصوات، فاذا كان الظاهر من خفاء الاذان هو عدم تمييز كون الصوت اذانا فيحمل خفاء البيوت على مرتبة من مراتب خفائها تكون مطابقة لخفاء الاذان، وهى خفا صورها و اشكالها المايزة بعضها عن بعض، فان موضع خفاء صور البيوت و اشكالها، هو موضع خفاء الاذان بمعنى عدم تمييز كون الصوت المسموع اذانا وحينئذ فلا يتصور التفكيك بين الحدين، كى يقال بالاكْتفاء باحدهما او عدمه.

وفيه انه كما ان الظاهر من خفاء الاذان هو عدم تمييز كون الصوت اذانا فتدبر

كذلك الظاهر من خفاء البيوت هو خفائها راسا بحيث لا يرى شبحها، فحمل خفائها على خفاء صورها و اشكالها خلاف الظاهر.

فالاولى في وجه الجمع بين الاخبار، عوما افاده الاستاد دام ظله بعد تمهيد مقدمتين الاولى ان المذكور في الاخبار في تحديد حد الترخص امران، احدهما عدم سماع المسافر اذان مصره، ثانيهما تواريه عن بيوته الظاهر في غيبوته عن البيوت لا غيبوبة البيوت عنه كما فهمه المشهور من الاصحاب، وصحة الاسناد حينئذ، اما بتقدير الاهل كما في قوله تعالى واسئل القرية ، او بتزيل البيوت منزلة من له العين و لعل وجه نسبة الغيبوبة اليه دون البيوت مع بثوث الملازمة بين غيبوتهما بقدكون المراد من غيبوبة البيوت غيبوبة اهلها ، هو كون المسافر هو السبب والعلة لحصول الغيبوبة، ولا وجه لرفع اليد عن ظاهره بحمله على ما فهمه المشهور من هذا المضمون، من كون المراد منه هو غيبوبة البيوت عنه، و عبروا عنه بخفاء جدر ان البلد عن المسافر المقدمة الثانية لاشبهة في ان لكل من خفاء الاذان والتوارى عن البيوت اللذين اخذ احد اللبعد الخاص عن البلد، مراتب متفاوتة حسب تماوت السامع والمسموع والرئى والمرئى، اذ قد يكون السامع لا يسمع الصوت من قريب لضعف في قوته السامعة اوفى الصوت، وقد يسمع الصوت من فرسخين لقوة حاسته اولكثرة علو الصوت، وكذا الرئى قد لا يرى البيوت من قريب لضعف في قوته الباصرة اولانحطاط في البيوت، وقديراها من فرسخين لقوة في باصرته اولعلو وارتفاع في البيوت ومع هذا التفاوت لا يمكن ان يكون مطلق الخفاء والتوارى حد اللبعد الخاص الذي اعتبر في الترخص، فلا بد ان ينزل كل من خفاء الاذان والتوارى عن البيوت، على المرتبة المتوسطة المتعارفة منهما ولا شبهة ايضا ان للمتوسطة منهما ايضا مراتب، كالمعارف من سائر الاشياء التي تؤخذ في سائر التحديدات، كالشعيرات الماخوذة في حد الاصابع الماخوذة في حد الذراع الماخوذة في حد الاميال الماخوذة في حد الفرسخ وكالاشبار الماخوذة في حد الكر مساحة والبر الماخوذ في حد الحمص الماخوذ في حد المثلث الماخوذ في حد الرطل الماخوذ في حد الكرونا الى غير ذلك فلا بد حينئذ ان يكون المدار في خفاء الاذان والتوارى

عن البيوت على المرتبة الاولى من مراتب المتوسطة المتعارفة منهما وذلك لانه كلاً من تلك المراتب وان كانت من مصاديق المرتبة المتوسطة منهما التي هي مناط الحكمه الحكم، الا انه حيث لا يمكن التخيير بين الناقص والزائد، لحصول الغرض بالناقص، ومعه يكون اعتبار الزائد لغوا، فلا بد ان يكون المدار في هذا المقام على أولى المراتب منهما وحينئذ يحصل التوافق بين الحدين ، انتواري المسافر عن البيوت اي عن اهلها باولى المراتب من المرتبة المتوسطة منه ، يحصل بمقدار من البعد الذي يخفى به الاذان على المسافر باولى المراتب من المرتبة المتوسطة من الخفاء ، ولا اقل من عدم العلم بالمخالفة الكافي في رفع التعارض بين الاخبار المتضمنة لهما.

توضيح ذلك هو انا اذا ابقينا تواري المسافر عن البيوت على ظاهره من غيبوته عن البلد بحيث لا يراه اهله، وقلنا ان الظاهر من خفاء الاذان هو عدم تميزكون الصوت اذانا، وقلنا ان المدار في الرؤية والسمع والمرئي والمسموع، على المرتبة الأولى من مراتب المتعارف منها، فح اما تقطع باتحاد الحدين واقعا و ان موضوع خفاء المسافر عن اهل بلده هو موضع خفاء صوت اذانهم عنه، و اما لا نعلم باختلافهما، وعلى اي تقدير يرتفع التعارض بين الاخبار المتضمنته لهما اما على الاول فواضح، واما على الثاني فلان التعارض فرع العلم بالاختلاف، فلا تعارض مع عدم العلم به و حينئذ فلو تحقق في مورد خفاء الاذان مع كون صوت المودن وسمع المسافر من المرتبة الأولى من مراتب المتعارف من الصوت والسمع، ومع ذلك لم يتحقق خفاء المسافر عن اهل بلده، نستكشف من ذلك ان بصر اهله من المرتبة الثانية من مراتب المتعارف من البصر، التي ليس المدار في خفاء المسافر

عنهم وعدم خفائه عليها فتدبر.

نعم لو فرضنا القطع بتخلف الحدين في مورد، بان علمنا بوجود احدهما وعدم الاخر، مع كون كل من السمع والمسموع والبصر والمبصر، في المرتبة الاولى من مراتب المتعارف ، فبعدهما عرفت من كون الحدين امارتين على ما هو الموجب للقصر من البعد الخاص عن البلد، يصير المقام من قبيل تعارض الامارتين،

فيكون المرجح بعد تساقط الحديد اطلاق ادلة القصر على المسافر انكان لها اطلاق والا فاستصحاب التمام لوتم، والا فلاحتياط بالجمع بين القصر والاتمام، وهذا هو المتعين بناء على ما سيجيء، من احتمال كون اعتبار الحديد في ثبوت التقصير، لتحديد ما يعد من اطراف البلد جزء له عرفا، اذ عليهذا الاحتمال يشك في مورد الفرض في كونه مسافرا او حاضرا، ومعه يكون الرجوع الى عموم ادلة القصر في السفر، من قبيل التمسك بالعام مع الشك في المصدق، والرجوع الى استصحاب التمام من قبيل استصحاب الحكم مع الشك في بقاء الموضوع، نعم لا- باس باستصحاب موضوع التمام، فانه قبل الخروج من البلد لم يكن مسافرا، والان كما كان فيترتب عليه حكم من وجوب التمام.

لكن اصل هذا الفرض اعنى فرض حصول القطع بتخلف احد الحديد عن

الاخر في مورد، مما لا يتحقق خارجا ابدا، فالبحث عن حكمه تطويل بلا طائل.

ثم انك بعد ما عرفت من ان المدار في ثبوت التقصير على البعد الخاص عن

البلد، وان الحديد امارتان عليه، ظهر لك انه لا فرق بين البلد المرتفع والمعتدل والمنخفض، وانخفاء البلد المنخفض كالخفاء من جهة وجود الحائل الذى لا شبهة في عدم الاعتبار به، اذ هو نظير الخفاء من جهة عمى المسافر، فان اطلاق الاخبار بعد ما عرفت من ان المدار على البعد الخاص، منزل على الخفاء من جهة البعد الخاص لا الخفاء المطلق، هذا مع ان الخفاء من جهة الحائل يزول بعد ذلك، فان البيوت ترى اذا بعد المسافر عن الحائل كما ظهر ايضا انه لا فرق بين ما كان هناك بيت و اذان اولم يكن، وذلك لما عرفت من انه لا موضوعية لخفائهما، وانما جعل خفائهما حدا للترخص، لكونه امارة على ما هو المعترف فى الترخيص من البعد الخاص، ففيما لا يكون للمسافر بيت ولا اذان كالمساكن في الخيمة، يقدر البيت والاذان .

بقى هنا امور لا بد من المتكلم فيها الاول المشهوران هذا الشرط كما يكون شرطا للقصر فى ابتداء السفر، كك يكون شرطا في العود عنه، فيجب عليه التمام لو وصل في الرجوع عن السفر الى محل الترخص ويدل عليهذا التعميم قوله عليه السلام في

ذيل صحيحة ابن سنان المتقدمة واذا قدمت من سفرك فمثل ذلك، وقوله عليه السّلام في رواية حماد المتقدمة اذا سمع الاذان اتم المسافر، ولا يعارضهما الاخبار الكثيرة الدالة على ان المسافر يقصر حتى يرد منزله، كرواية عمار عن ابي عبد الله عليه السّلام قال ان اهل مكة اذا زاروا البيت ودخلوا منازلهم اتموا واذا لم يدخلوا منازلهم قصروا، ورواية عيص عن ابي عبد الله عليه السّلام قال عليه السّلام لا يزال المسافر مقصرا حتى يدخل بيته، و خبر ابي اسحق عن ابي ابراهيم عليه السّلام قال سألته عن الرجل يكون مسافرا ثم يدخل ويقدم فيدخل بيوت الكوفة ايتم الصلوة ام يكون مقصرا حتى يدخل اهله قال عليه السّلام بل يكون مقصرا حتى يدخل اهله، الى غير ذلك من الاخبار الدالة على ذلك وجه عدم المعارضة، هو ان ما كانت من هذه الروايات مطلقة كرواية عمار، فتفيد بالخبرين المتقدمين، و ما ليست منها قابلة للتقييد كرواية عيص و خبر ابي اسحق، فلا بد من طرحها او حملها على التقييد، او تأويل المنزل والبيت فيها على محل رؤية البيوت وسماع الاذان، وذلك لاعراض المشهور عنها الكاشف عن اطلاعهم على قرينة دلتهم على عدم كون هذه الاخبار صادرة لبيان الحكم الواقعي.

الثاني هل المقيم في بلد عشرا حكمه حكم اهل ذلك البلد في اعتبار حد الترخص في وجوب القصر عليه اذا خرج عنه، اولا بل يختص باعتباره بخصوص الخارج عن بلده ووطنه، فلا يعم مطلق الخارج ولو عن بلد الاقامة و جهان بل قولان، اقواهما عند الاستاد دام ظله الثاني، ان اقصى ما يمكن ان يستدل به للاول هو انه لا يخلو اما ان نقول بان الاقامة قاطعة لحكم السفر، وان وجوب التمام على القاصد لها انما هو من باب التخصيص والخروج الحكمي و اما ان نقول بان الاقامة قاطعة لموضوع السفر تعبدا، وان وجوب التمام على القاصد لها، من باب الحكومة والتنزيل الموضوعي، كما دل عليه قوله عليه السّلام في رواية زيارة المتقدمة وهو بمنزلة اهل مكة فعلى الأول يكون مقتضى الاصل اعنى استصحاب وجوب التمام، هو اعتبار حد الترخص في وجوب القصر عليه وعلى الثاني يكون مقتضى عموم التنزيل

هو مساواته لاهل البلد في جميع احكامهم التي منها اعتبار حد الترخص في وجوب القصر عليهم اذا خرجوا منه بقصد المسافرة هذا كله مضافا الى شمول اطلاق نفس ادلة اعتبار هذا الشرط للمقيم ايضا، فان قوله عليه السّلام في صحيحة ابن سنان المتقدمة اذا كنت في الموضوع الذي تسمع الاذان فاتم، وقوله عليه السّلام في صحيحة حماد المتقدمة سمع الاذان اتم المسافر، يشملان باطلاقهما المقيم ايضا ودعوى انصرافهما الى المسافر عن وطنه لاوجه لها، فان المقيم اذا خرج عن محل اقامته لا يترتب عليه حكم المسافر، الا اذا انشاء سفرا جديدا، فيكون سفره بعد اقامته سفرا

اخر، وحينئذ لو قيل اذا سمع والمسافر الاذان اتم، فيشمل المسافر الذي اقام في محل ثم سافر منه سفرا اخر.

وفي الكل ما لا يخفى اما الاستصحاب، فلان الرجوع الى استصحاب حكم الخاص، انما هو فيما اذا كان مفاد الخاص اخراج فرد في خصوص زمان مع السكوت عما بعده ولم يكن عموم از ماني للعام، دون ما اذا از ماني للعام، دون ما اذا رجع مفاده الى تقييد العام بعنوان كلي كما في المقام، فان اللازم حينئذ الاخذ باطلاق دليل العام بعد زوال ذلك العنوان، سواء كان للعام عموم از ماني أم لا، وذلك لان دليل حكم الخاص حينئذ يقسم العام الى قسمين ويعنونه بعنوانين، احدهما المقيد بعنوان الخاص، ثانيهما المقيد بنقيض عنوان الخاص او ضده، فيثبت حكم العالم للثاني، و تقيضه اوضده للاول، فاذا زال عنوان الخاص، فبزواله يتحقق المقيد بنقيض عنوانه اوضده فيترتب عليه حكم العام ففيما نحن فيه دليل حكم الخاص اعنى وجوب التمام على المقيم، يقسم العام اعنى المسافر إلى قسمين احدهما المسافر المقيم ثانيهما المسافر الغير المقيم فيثبت حكم العام اعنى وجوب القصر للمسافر الغير المقيم، وضده وهو وجوب التمام للمسافر المقيم، فاذا خرج المقيم عن كونه مقيما بخروجه عن محل الاقامة بقصد السفر، فيدخل قهرا في عنوان ضده وهو المسافر الغير المقيم، فيثبت له حكم العام، ومعه لا يبقى مجال للرجوع الى استصحاب حكم الخاص كما لا يخفى.

و اما عموم التنزيل فلان المنساق من قوله عليه السلام في صحيحة زرارة و هو بمنزلة اهل مكة، ليس الا ان المقيم في بلد حيث يكون اقامته فيه قاطعة لسفره، فيكون كاهل ذلك البلد في وجوب التمام عليه، وتوقف وجوب القصر عليه على انشاء سفر جديد، و اما كونه بمنزلتهم في جميع احكامهم، فلا يكاد يستفاد منه اصلا، سيما بعد احتمال كون التنزيل بلحاظ اظهر الاثار الذي هو وجوب التمام الذي هو المصرح به في الصحيحة دون جميع الاثار كيف والا لزم وجوب التمام على من مرفى سفره على المحل الذي اقام فيه في بعض اسفاره، وهذا مما لم يقل به احد اطلاق ادلة اعتبار هذا الشرط، فلانا لو سلمنا شمول اطلاق تلك الادلة للمسافر الذي اقام في موضع ثم انشاء سفرا جديدا، لكن لا يوجب ذلك تخصيص عمومات ادلة وجوب القصر على المسافر بهذه الادلة مطلقا حتى بالنسبة الى المقيم وذلك لما حققنا في محله، من ان تقديم الخاص على العام، ليس نظير تقديم الحاكم على المحكوم، في انه لا يلاحظ في تقديم الحاكم اظهرته من المحكوم، بل يقدم الحاكم ولو كان ظهور دليله من اضعف مراتب الظهور، على المحكوم ولو كان ظهور دليله من اقوى مراتب الظهور والسر في ذلك هو ان العرف لا يرون بين دليل الحاكم والمحكوم معارضة، كي يحتاجون في الجمع بينهما الى ملاحظة الاظهر وحمل الظاهر عليه، وهذا بخلاف الخاص والعام، فانهم يرون بين دليلهما المعارضة، وانما يقدمون الخاص على العام لمكان اظهرية دليله من دليل العام، فاذا كان المناط في تقديم الخاص على العام اظهرية دليله من دليل العام، فلو كان هناك للخاص فردان، يكون ظهوره بالنسبة الى احدهما اقوى من ظهور العام بالنسبة اليه، وظهوره بالنسبة الى الاخر اضعف من ظهور العام بالنسبة اليه كما في المقام، فاللازم تقديم الخاص في خصوص فرد الذي يكون ظهوره فيه اقوى من ظهور العام بالنسبة اليه، لا تقديمه على العام مطلقا ولو بالنسبة الى الفرد الذي يكون ظهور العام فيه اقوى من ظهور الخاص بالنسبة اليه كما لا يخفى هذه خلاصة ما افاده الاستاد دام ظله في هذا المقام.

ولا يخفى عليك ان تقديم العرف الخاص على العام، ليس لمكان اظهرية دليل الخاص من دليل العام كما افاده دام ظله، بل لمكان اضيقية دائرة الخاص و الزوم لغوية دليله لو قدم عليه دليل العام، ولذا يقدمون الخاص على العام، ولو كان دليل العام اظهر في الشمول لافراده من دليل الخاص في الشمول لافراده، كما اذا قال اكرم كل عالم ثم قال لا تكرم النحوى، فانه لا شبهة في ان ظهور كلمة كل في الشمول لافراد مدخولها اقوى من ظهور الالف واللام في الاستغراق لافراد مدخولهما، و مع ذلك يقدمون في المثال دليل لا تكرم النحوى على دليل اكرم كل عالم، و يخصصون وجوب الاكرام بغير النحوى من العلماء مطلقا، ولو كان افراد النحوى متفاوتة في الظهور والخفاء في الفردية له سلمنا ان الملاك في تقديمهم الخاص على العام هو اظهرية دليله من دليل العام، لكن لا ينعقد لدليل الخاص اذا كان في مقام البيان، الاظهار واحد في ارادة جميع الأفراد، ولو فيما كان افراده متفاوتة بحسب الظهور والخفاء في الفردية، لا ظهورات متعددة متفاوتة قوة وضعفا حسب تفاوت الافراد ظهور او خفاء في الفردية، نعم يكون اظهر الافراد قدرا متيقنا من بينها هذا كله مضافا الى ان تقديم هذه الآلة على ادلة وجوب القصر على المسافر، ليس من باب التخصيص، اذ فيها ما يكون ناظرا الى ادلة وجوب القصر و حاكما عليها، كصحيحتى محمد بن مسلم و ابن سنان المتقدمين، فان قول ابن مسلم في الاولى قلت له رجل يريد السفر متى يقصر، وقول ابن سنان في الثانية سالت عن التقصير ناظر ان الى ادلة وجوب التقصير على المسافر وان وجوبه متى يثبت و مضافا الى ما مر من صحة التمسك باطلاق التنزيل الواقع في صحيحة زرارة المتقدمة، لاثبات جميع ما لاهل البلد اذا سافروا من الاحكام للمقيم فيه الا ما خرج بالدليل، وان خصوصية المورد لا يوجب انصرافه اليه فتامل، و خروج بعض الاحكام عنه باجماع او غيره، لا يضر بحجية بالنسبة الى غير ذلك الحكم من الاحكام فراجع فتبين مما ذكرنا ان الحاق محل الإقامة بالوطن في اعتبار حد الترخيص خروجا هو الاقوى، لما عرفت من شمول اطلاق ادلة اعتباره للمقيم ايضا، مضافا الى شمول اطلاق

التنزيل المستفاد مما دل على ان المقيم في مكة بمنزلة اهلها لاعتباره بالنسبة اليه ايضا.

وهل يلحق بالوطن في اعتبار حد الترخيص دخولا ايضا ام لا، وجهان بل قولان، استند للأول بعموم التنزيل الوارد في المقيم في مكة، فان مقتضاه هو مساواة المقيم لاهل البلد في جميع احكامهم التي منها وجوب التقصير عليهم في عودهم من السفر الى بلدهم الى ان يبلغوا حد الترخيص، و باطلاق قوله عليه السلام في صحيحة ابن سنان المتقدمة و اذا قدمت من سفرك فمثل ذلك و اطلاق قوله عليه السلام في رواية حماد المتقدمة اذا سمع الاذان اتم المسافر و في الكل ما لا يخفى، اما الاول فلاناوان سلمنا شمول التنزيل المستفاد من قوله عليه السلام هو بمنزلة اهل مكة للمقيم في هذا الحكم ايضا خروجا لكن نمنع عن شموله لمن يريد الاقامة في هذا الحكم ورودا و ذلك لاختصاص التنزيل في الصحيحة بالمقيم المتلبس بهذا المبدء فعلا، فلا يعم. لم يتلبس به بعد وان كان مشرفا على التلبس به كما هو واضح و اما الثاني فلظهور و اذا قدمت من سفرك، في من ينزل الى منزله ووطنه، فلا يعم من يدخل محل اقامته و اما الثالث فلان قوله اذا سمع الاذان اتم المسافر وان كان مطلقا، لكن لا يمكن الاخذ باطلاقه، لان شموله لكل مسافر يوجب الوهن في اطلاقه، حيث ان مقتضاه هو وجوب الاتمام على المسافر الذي يرد في كل موضع يسمع فيه الاذان، سواء كان ذلك الموضع وطنه او محل اقامته اولم يكن، و هذا مما لا يمكن الالتزام به.

و مما ذكرنا كله يظهر الاشكال فيما يظهر من جماعة من الاساطين قدس من الحاق محل الاقامة بالوطن في اعتبار حد الترخيص ورودا ايضا حيث اقتوا بوجوب التمام على من بلغ في سفره الى حد الترخيص من مكان عزم ان يقيم فيه اذهذا كما ترى مما يشكل الالتزام به، و ذلك لما عرفت من عمدة ما استدلوا به على ذلك، هو عموم التنزيل المستفاد مما دل على ان المقيم في مكة بمنزلة اهلها، المقتضى لمساواة المقيم في بلد لاهله و اشتراكه معهم في جميع

الأحكام وفيه مامر من اختصاص دليل التنزيل بالمقيم المتلبس بالاقامة فعلا ، فلا يعم من لم يتلبس بها بعد وان كان مشرفا على التلبس بها ، وذلك لان دليل التنزيل انما دل على ان من قدم مكة قبل التروية بعشرة ايام يتم لانه بمنزلة اهل مكة ، و من المعلوم ان قدم فعل ماض يدل على النسبة التحقيقية ، ولازمه هو تنزله منزلة اهل مكة بعد قدومه و وروده فيها وتلبسه بالاقامة عشرة ايام ، لا بمجرد وصوله الى حد الترخص منها و توهم ان المراد من لفظ قدم هو الاشراف على القدوم لا القدوم الفعلي ، وذلك لورود هذه اللفظة في صحيحة ابن سنان المتقدمة ، وهو قوله عليه السلام و اذا قدمت من سفرك فمثل ذلك ، مع انه لاشبهة في انه ليس المراد منه هو القدوم الفعلي ، اذ لا معنى لاعتبار حد الترخص بعد تحقق القدوم كما هو واضح ، فاذا كان المراد من القدوم في الصحيحة التي هي دليل الاصل هو الاشراف على القدوم ، فلا بد ان يكون المراد منه في دليل التنزيل ايضا هو الاشراف عليه لمن اراد الاقامة في مكة مدفوع بان ارادة الاشراف على القدوم من لفظة قدمت في الصحيحة بقربية خصوصية المقام ، لا توجب رفع اليد عن ظهور هذه اللفظة في القدوم الفعلي ، في غير الصحيحة مما ليست فيه هذه القرينة المقامية هذا.

ولكن مع ذلك اختار الاستاد دام ظله القول بهذا اللاحق و فاقا للاساطين واستدل على ذلك بتمهيد مقدمتين الاولى ان مبدء المسافة على ما يظهر من العرف والشرع ، هو خطة بلد المسافر واخره لا منزله ، اما عرفا فلان المعيار عندهم في مقام تعيين مقدار سير المسافر ، هو البعد الواقع بين البلد الذي يخرج منه والبلد الذي يدخل فيه ، لا الواقع بين المكان الذي يخرج منه والمكان الذي يدخل فيه ولذا لو كان مقدار البعد الواقع بين البلدين سبعة فراسخ و نصفا بل ثلثين بل ثلاثة ارباع ، يرون سير كل من يسافر من احد البلدين الى الاخر سبعة فراسخ وثلثة ارباع ، من غير التفات الى منازل الاشخاص الواقعة في البلدين و ان منزل هذا واقع في اول البلد ومنزل ذاك في وسطه واخره ، وحينئذ اذا قيل لهم التقصير في ثمانية فراسخ ، بلاخطون مقدار البعد الواقع بين البلدين ، فان كان ثمانية فراسخ

او اكثر يقصرون، والافلا ولوكان البعد الواقع بين منازلهم الواقعة في احد البلد بن والواقعة في البلد الآخر ثمانية فراسخ بل اكثر واما شرعا فلقوله في صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع في جواب السؤال عن معنى الاستيطان في الضيعة، ان يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة اشهر فاذا كان كذلك يتم متى يدخلها، حيث علق الاتمام على الدخول في الضيعة لاعلى الدخول في المنزل، فيكشف ذلك عن ان المناط في المسافة هو البعد ما بين البلدين لا البعد الواقع بين مبدء السير ومنتهاه ولا ينافى ذلك ما في موثقة عمار من قوله لا يكون مسافرا حتى يسير من منزله او قريته ثمانية فراسخ، اذ الطاهر ان التردد بملاحظة ان المنزل قد لا يكون في بلد او قرية كما يومي الى ذلك كلام السائل، هذا مضافا الى ان اطلاق المنزل عرفا على البلد الذي يسكن فيه شابع متعارف، فيقال منزل فلان بلد كذا فتدبر (1) ومن هنا يظهر انه لا منافاة بين ما ذكرنا من كون مبدء المسافة هو اخر البلد، وبين ما هو ظاهر بعض الاخبار من ان المسافر يقصر حتى يرد منزله، وجه عدم المنافاة هو امكان كون المراد من المنزل في تلك الاخبار بلده فتدبر.

المقدمة الثانية انه لا شبهة في ان مقداراً من اطراف البلد يعد عرفاً جزء له، ولذا نريهم اذا وصلوا الى خان او قهوة اوستان واقع في خارج البلد بقرب منه، يقولون وصلنا الى البلد، وحينئذ فيحتمل ان يكون الوجه في اعتبار الوصول الى حد الترخيص في ثبوت القصر شرعا، هو انه لما لم يكن ذلك المقدار من اطراف البلد الذي يعد عرفاً جزء له مضبوطاً عندهم، فحدد الشارع ذلك المقدار بمحل الترخيص، نظير تحديده الماء الكثير الذي لا يستقدر عرفاً بملاقاة القذارات بالكر فاذا احتتمل ان يكون اعتبار حد الترخيص في ثبوت التقصير لتحديد ما يعد جزء للبلد من اطرافه فيدوران يكون وجوب التمام على المسافر قبل الوصول الى الترخيص، من باب

ص: 452

1- اشارة الى ان اطلاقهم المنزل على البلد في المثال، لعله من باب المجاز بعلاقة الحالية والمحلية، فيكون حمل المنزل الوارد في الاخبار على ارادة البلد مخالفا لاصالة الحقيقة، هذا مضافا الى ان حملة على ذلك، لا يناسب ما وقع في الرواية من التردد الظاهر في ان المراد من المنزل ما يقابل القرية والبلد لا ما يراد فهما كما لا يخفى منه عفى عنه

الحكومة التي مرجعها لبا الى التخصيص والخروج حكما عن ادلة وجوب القصر على المسافر، او من باب التخصيص والخروج موضوعا، وقد حققنا في محله انه اذا دار الامر بين التخصيص والتخصيص، يكون مقتضى اصالة العموم في العام تعين الثاني فنقول في المقام ايضا ان مقتضى اصالة العموم في ادلة وجوب القصر على المسافر هو كون وجوب التمام عليه قبل الوصول الى عليه قبل الوصول الى حد الترخيص من باب التخصيص، وكون ما قبل حد الترخيص جزء للبلد ولو بتحديد الشارع، فيكون القاصد للاقامة في بلد بمجرد وصوله الى حد الترخيص من ذلك البلد، واردا في محل الاقامة فيجب عليه التمام حينئذ هذه خلاصة ما افاده الاستاد دام ظله في وجه ما افتي به جماعة من الأساطين قدس الله تعالى اسرارهم، من وجوب التمام على من وصل في سفره الى حد الترخيص من محل عزم الاقامة فيه.

وفيه اولا المنع عن كون اطراف البلد وتوابعه داخله عرفا في موضع الاقامة

موضوعا، ضرورة انها لو كانت داخله فيه كك ، للزم فيما لو قصد الاقامة من اول الامر فيها ان يصح نسبتها الى المتبوع اعنى نفس البلد على سبيل الحقيقة والدقة، وهذا كما ترى في حيز المنع جدا نعم يمكن ان يقال ان اطراف البلد مما يعد عرفا من توابعه، وان لم تكن داخله فيه موضوعا كى تكون داخله في موضع الاقامة حقيقة لكنها تابعة لها حكما بحكم العرف وتنزيلهم الدخول فيها منزلة الدخول فيه، نظير توابع المبيع، حيث انها وان لم تكن جزء له ولذا لا يسقط عليها الثمن، الا انها تتبعه في الانتقال الى المشتري، وان كان البايع غافلا عنها وغير ملتف اليها اصلا و ثانيا ان اصالة العموم او الحقيقة، انما هي من الاصول العقلانية التي استقر بنائهم عليها في مقام تعيين اصل المراد لا في مقام تعيين كفيته وانها على نحو التخصيص او التخصيص او الحقيقة او المجاز بعد تعين اصله، كما في المقام حيث ان خروج ما قبل الوصول الى حد الترخيص عن عموم ادلة وجوب القصر على المسافر معلوم لاشبهه فيه، وانما الشك في كيفية خروجه وانه من باب الحكومة والخروج الحكمي او من باب التخصيص والخروج الموضوعي و ثالثا ان لازم كون الغرض من

اعتبار حدالترخيص تحديد ما يعد عرفا جزء للبلد من اطرافه، ان يكون مبدء المسافة التي يعتبر قصدتها في تحقق السفر شرعا هو من محل الترخيص، والظاهر انهم لا يلتزمون بذلك، اللهم الا ان يقال لا منافاة بين كون اعتبار حد الترخيص تحديدا لما يعد عرفا جزء للبلد، وبين كون مبدء المسافة عندهم نفس خطة البلد فتدبر فتبين مما ذكرنا ان الحاق محل الاقامة بالوطن في اعتبار حد الترخيص وروداً أيضاً لا يخلو الاشكال (1) نعم لا يبعد الالتزام به فيما اذا كان حد الترخيص من المكان الذى عزم على الاقامة فيه معدودا عرفا جزء من ذلك المكان ، وحينئذ يخرج كونه حد الترخيص كما لا يخفى فتدبر جيدا.

المبحث الثاني

فى قواطع السفر التي من شروط وجوب التقصير ان لا ينقطع السفر باحداها امور ثلاثة الاول المرور على الوطن الثانى العزم على الاقامة عشرة ايام فى مكان المرور الثالث التوقف ثلثين يوما مترددا فى مكان واحد فلو قصد فى ابتداء السفر واحدا الى وطنه او الاقامة عشرا فى الاثناء قبل طى المسافة، وجب عليه التمام من اول السفر و اما لو عرض له قصد احدهما فى اثناء السفر، او بقى مترددا الى ثلثين، فيجب عليه التمام من حين عروض هذا القصد او التردد فقصد هذه القواطع، تارة يكون مانعا عن تحقق اصل السفر الشرعى كما اذا كان قصدتها فى الابتداء، واخرى يكون قاطعا لاستمراره كما اذا كان قصدتها عارضا فى الاثناء ولا يخفى ان ما يكون من هذه القواطع الثلث قصده مانعا عن تحقق اصل السفر هو الاولان منها، واما الثالث فلا يتصور ان يكون قصده مانعا عن تحقق اصل السفر، ضرورة ان قصد التردد لا معنى له كي يكون مانعا عن تحقق اصل السفر ، نعم التردد يعرض فى الاثناء فيكون مانعا عن استمرار السفر فالقاطع لاستمرار السفر يكون ثلاثة ، لا المانع عن اصل تحققه.

ص: 454

1- لكن الذى يسهل الخطب هو ان مسئلة الحاق محل الاقامة بالوطن فى اعتبار حد الترخيص دخولا ايضا ، على ماهو الظاهرا جماعية كما صرح به شيخ مشايخنا لانصارى قد فى كتاب الصلوة فراجع منه عفى عنه.

فالبحث في المقام يقع في مواضع الأول في الوطن، فنقول انهم وان ذكروا للوطن معان كثيرة، لكن الظاهر انه عبارة عن المحل الذى حصل بينه وبين الشخص علقه موجبة لكونه مقرا دائما و دار اقامة له على الاطلاق، بحيث لو خرج عنه العروض عارض لرجع اليه عند زوال ذلك العارض، والوطن بهذا المعنى، تارة يكون اصليا قهريا كما اذا كانت تلك العلقه من جهة كون ذلك المحل مسقط رأسه ورأس ابائه ومحل نشوه، واخرى يكون اتخاذا اراديا كما اذا بنى على كون محل مقرا دائما له على الاطلاق بعد ان لم يكن كك، والى الاول ينصرف عرفا اطلاق وطن الانسان، كما ان الى الثانى ينصرف اطلاق استوطنه والظاهر انه لا يعتبر في صدق الوطن بكلا قسميه الاصلى والاتخاذى، البقاء فيه ولو في الجملة فضلا عن التوقف فيه ستة اشهر، اما القسم الاول فواضح، واما الثانى فلصدق الوطن عليه بمجرد الاتخاذ من غير توقف على البقاء فيه مدة كما لا يخفى ولا دليل على اعتباره فيه شرعا لاختصاص ما دل على اشتراط اقامة ستة اشهر بغيره كما سيجي انشاء الله تعالى بيانه كما ان الظاهر انقطاع حكمه بكلا قسميه لو اعرض عنه، ان لا يصدق عليه الوطن ويصح سلبه عنه بعد الاعراض عنه ويظهر من المشهور من الطبقة الوسطى ان للوطن قسما ثالثا، وفسروه بالمكان الذى اقام فيه ستة اشهر متوالية او متفرقة مع وجود ملك له فيه، سواء اتخذه مقرا له اولا وسموه بالوطن الشرعى وعمدة مدركهم في ذلك صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال سألته عن الرجل يقصر في ضيعته، قال عليه السلام لا باس مالم ينو مقام عشرة ايام، الا ان يكون اله فيها منزل يستوطنه، قلت و ما الاستيطان، قال عليه السلام ان يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة اشهر فاذا كان كك يتم متى يدخلها ويرفع اليد بهذه الصحيحة عن اطلاق الروايات التي اطلق فيها الاستيطان، او اقتصر فيها على مجرد وجود الملك ولو نخلة واحدة، وذلك لكونها حاكمة على الطائفة الاولى، ومفستره للاستيطان المأخوذ فيها، بالاقامة فى المنزل ستة اشهر، ومقيدة للطائفة الثانية كما هو واضح ودلالة الصحيحة من حيث تفسيرها للاستيطان باقامة ستة اشهر، على ما ذهب اليه

المشهور من ثبوت الوطن الشرعي، مما لا اشكال فيه، بعد ما عرفت من عدم اعتبار البقاء ولو في الجملة فضلا عن ستة اشهر في صدق الوطن العرفي بقسميه، ولا اعتبار وجود منزل ملكي فيه وانما الاشكال في دلالتها على ما ذهبوا اليه من كفاية اقامة ستة اشهر في سنة واحدة، واعتبار ان يكون له منزل ملكي و احسن ما قيل في تقريب الاستدلال بها على ذلك، ما افاده شيخ مشايخنا الانصارى قده في كتاب الصلوة بما حصله ان دلالتها على اعتبار وجود الملك له واضحة، لا من جهة دلالة اللام في قوله عليه السلام له منزل، كى يقال ان اللام لا تفيد الا الاختصاص، سيما بالنسبة الى

الله المنازل، فانها تفيد فيها الاختصاص من حيث النزول، بل من جهة انه لو لم يكن المراد من اللام هو ملكية المنزل، بل مجرد الاختصاص من حيث النزول، لم يكن لاعتبار وجود المنزل في الاستيطان في الضيعة وجه، ضرورة ان الاستيطان فيها في تلك المدة لامحة يكون في منزل، فكان قوله عليه السلام الا ان يستوطنها مغنيا عن اعتبار المنزل و اما دلالتها على ما استفاده المشهور منها من كفاية الاقامة ستة اشهر في سنة واحدة، مع ان ظاهر قوله عليه السلام فيها يستوطنه وقوله يقيم بصيغة المضارع، الدال على التلبس الفعلى على نحو التجدد والدوام، هو ثبوت الاقامة ستة اشهر على الدوام والاستمرار اى التلبس بهذه المادة في تلك المدة على الدوام والاستمرار، فيدل على ما استظهره منها جماعة من المتأخرين، من اعتبار كونه مما بنى على الاقامة فيه في كل سنة ستة اشهر، فتكون الصحيحة حينئذ في مقام بيان حكم من كان ذاوطنين، ولم تكن ناظرة الى حكم من ورد في منزل كان مقيما فيه ستة اشهر كما هو مدعى المشهور في بيانها هو ان كلمة يستوطنه حيث تكون من باب الاستفعال، فتدل على اتخاذ المنزل وطنا اى مقر الاعده وطنا، ولا شبهة في ان هذا المعنى الحدى اعنى اتخاذ وطنا، حيث يكون مما ينحصر في الماضي والاستقبال، اذ قبل الاتخاذ لا يصدق الا انه سيتخذ و بعده لا يصدق الا انه اتخذه فلا يمكن ارادة الحال اى التلبس الفعلى منه، لان الاتخاذ آنى، وليس امرا تدريجيا حتى يمكن ان يتحقق التلبس الفعلى به بانقضاء جزء منه واستقبال جزء

آخر منه بالبناء عليه في المستقبل، فحينئذ يدور الامر بين ارادة الماضى منه او الاستقبال، وحيث ان الاستقبال ليس مرادا منه قطعاً، لاقتضائه وجوب التمام على من ورد منزلاً يريد ان يتخذه فيما بعد مقرا ستة اشهر، وهذا مما لم يلزم به احد فتعين ان يراد منه الماضى بمعنى اتخذه وطناً، فتدل الصحيحة حينئذ على ما ذهب اليه المشهور، من ان كل مكان اقام فيه الشخص ستة اشهر وله فيه منزل ملكى، فهو في حكم الوطن الاصلي والاتخاذي الدائمي.

و توهم ان الاستيطان وان كان امرا انيا، فلا يمكن التلبس الفعلي به، كى

يكون قوله عليه السلام يستوطنه ظاهراً في الحال، ويدل على الاستيطان الدائمي، لكن الاقامة يمكن التلبس الفعلي بها، فيكون قوله عليه السلام يقيم فيه ظاهراً في الحال، كما هو الاصل في المضارع، حيث انه على التحقيق موضوع للنسبة التلبسية المساوقة للحال، وانما يراد به الاستقبال فيما اذا ادخل عليه السين اوسوف، فاذا كان يقيم ظاهراً في الحال، فيدل على تجدد التلبس بالاقامة، فينطبق مفاد الصحيحة حينئذ على ذى الوطنين.

واضح الدفع، لا لما افاده الاستاد دام ظله من ان الاقامة بما هي هي وان امكن التلبس بها في الحال، لكن الاقامة التي فسر بها الاستيطان ليست هي مطلق الاقامة المقيدة بكونها في ستة اشهر، و من المعلوم انها لا يمكن

الاقامة، بل هي ان تتحقق الا فى الماضى او الاستقبال، فلا يمكن ان تكون متلبساً بها في الحال وذلك لان الامور التدريجية اذا كانت لها وحدة اتصالية، اذا اتى الانسان بجزء منها وكان بنائه على الايتان بباقي اجزائها في المستقبل، يصدق انه متلبس بها فعلاً الا ترى ان من يقرأ القرآن يصدق عليه انه متلبس فعلاً- بقرآنته، مع انه ليس متلبساً فعلاً الا بقراءة جزء منه، وكذا يصدق على الصائم في اول النهار انه متلبس فعلاً بالصوم، مع ان الصوم عبارة عن الامساك من طلوع الفجر الى الغروب الى غير ذلك بل لان الاقامة وان امكن فيها التلبس الفعلي كما بيناه انفاً، الا ان قوله عليه السلام يقيم اه حيث وقع تفسير الاستيطان المصدرى المعرى عن الزمان، لا لقوله عليه السلام

يستوطنه، فكانه فسر الاستيطان بالاقامة، فالتلبس الفعلى بالاقامة انما يلاحظ في ستة اشهر، لا ان الاقامة يلاحظ التلبس بها متجددا قضية للفعل المضارع، وذلك لان الفعل اعنى قوله عليه السلام يقيم حيث يكون ما ولا بالمصدر، فلا يلاحظ فيه الا التلبس الفعلى فى الظرف المأخوذ قيدا للمادة وهوستة اشهر، لافى الظرف المستفاد من الهيئة الدالة على الدوام .

و اما ما يتوهم من ان المراد من قوله عليه السلام يستوطنه، وانكان الاستيطان فى الماضى، لمامر من عدم امكان ارادة الحال والقطع بعدم ارادة الاستقبال منه، لكن حيث ان المتبادر عرفا من الاستيطان و اتخاذ محل وطنا هو اتخاذه مقرا دائما فيكون المراد بالاستيطان ستة اشهر ، هو اتخاذ المنزل فى ستة اشهر مقرا دائما ولوهاجز عنه بعد ذلك ، وعليه فلا دلالة الصحيحة على اتخاذ المنزل مقرا فى ستة اشهر كما هو مدعى المشهور من الطبقة الوسطى، ولا على حكم ذى الوطنين كما ذهب اليه المتأخرون. فمندفع بان يستوطنه وانكان ظاهرا بدوا فى ذلك ، لكن بعدما فسر الامام عليه السلام الاستيطان بالاقامة ستة اشهر، لا مجال لاستظهار اتخاذ المقر الدائمى منه كما لا يخفى وتوهم ان ظهور الاستيطان فى الاتخاذ الدائمى، قرنية على ان المراد من يقيم هي الاقامة ستة اشهر بنية الدوام، لا مجرد الاقامة فى ستة اشهر مدفوع بان المفسر يكون بمنزلة الشارح الحقيقية ما فسر به فكيف يمكن ان يكون ما فسر به قرنية على التصرف فيه والحاصل ان قضية التفسير المزبور، هو كون ستة اشهر قيدا للوطن المأخوذ فى مادة الاستيطان ، لا قيد للاتخاذ المأخوذ فى هيئته، فالمراد من الاستيطان بقرنية التفسير المزبور، هو اتخاذ المنزل مقرا له فى ستة اشهر لا اتخاذه فى ستة اشهر مقر له دائما هذا مضافا الى ان الاتخاذ الدائمى، لا يصح ارادته فى خصوص الصحيحة، بعدكون المفروض فيها كون الرجل ذاهبا من اهله ووطنه الدائمى الى ضيعته، اذ معه لا يصح ان يراد من قوله عليه السلام الا ان يستوطنه الاستيطان الدائمى، اذلا معنى لاستثناء هذا عن الفرض المستثنى منه كما لا يخفى، هذا

ملحوظ ما افاده قده في تقريب الاستدلال بالصحيحة على الوطن الشرعى. ولا يخفى عليك انه لا دلالة للصحيحة على كفاية مجرد اقامة ستة اشهر في سنة واحدة في مكان في وجوب التمام عند المرور عليه، ولا على اعتبار وجود الملك له فيه اما عدم دلالتها على الثانى فلان دلالتها عليه، انكانت من جهة اللام في قوله عليه السلام له فيها منزل، ففيه ما اعترف به المقرر من ان اللام لا تقيد الا الاختصاص سيما بالنسبة الى المنازل، وانكانت لاجل ما افاده من انه لولم يرد منه ملكية المنزل، لم يكن وجه لاعتبار المنزل في الاستيطان في الضيعة، لان الاستيطان فيها في تلك المدة لا يكون الا في منزل، فكان قوله عليه السلام الا ان يستوطنها مغنيا عن اعتباره، ففيه ان السكون في الضيعة لا يلازم السكون في المنزل، كي يكون ذكر الاستيطان فيها كافيا عن اعتبار المنزل، وذلك لا مكان نصب خيمة في الضيعة والسكون فيها، بل يمكن البقاء في الضيعة بلاخيمة و كوخ ايضا، فاعتبار المنزل في الاستيطان، لادلالة له على اعتبار المنزل الملكي اصلا هذا مضافا الى ان مورد الرواية هو الملك فان قول السائل الرجل يقصر في ضيعة ظاهر في كون الضيعة ملكا للرجل وعليه فلا يكون اعتبار المنزل الا من جهة عدم انفكاك استيطان الشخص في ضيعة غالبا عن اتخاذ منزل فيها، لان الضيعة عبارة عن نفس الأرض التي يعبر عنها بالمزرعة ومن المعلوم عدم امكان الاقامة ستة اشهر فيها بدون المنزل عادة، فهذا القيد وارد مورد الغالب كما قوله تعالى وربابنكه التي في حجوركم.

واما عدم دلالة الصحيحة على كفاية اقامة ستة اشهر في سنة واحدة، فلانه مخالف لما اعترف به من ظهور قوله عليه السلام الا ان يكون له فيها منزل يستوطنه بصيغة المضارع الظاهر في التلبس والتجدد، في استيطانه الفعلى دائما، بانكان متلبسا بهذه المادة وكان يتخذ هذا المكان وطنا ستة اشهر على الدوام وفي كل سنة ولا يصلح ما ذكره قده من الوجهين لرفع اليد عن هذا الظهور، اما الوجه الاول وهو كون الاستيطان بمعنى الاتخاذ وطنا وهذا المعنى لكونه اينا لا يمكن ارادة الحال والتلبس الفعلى منه، فلان التلبس الفعلى بالاتخاذ، وان لم يمكن بالنسبة الى معناه

المصدرى لكونه بهذا المعنى انيا، لكنه بلحاظ معناه الاسم المصدرى في غاية الامكان، لان المتخذ وطنا باعتبار وصفه العنوانى امر تدريجى وان لم يكن كك باعتبار ذاته، واردة المعنى الاسم المصدرى من الاستيطان، وانكانت خلاف الظاهر لكن لا بأس بها بعد عدم امكان ارادة المعنى المصدرى منه، فابقاء يستوطنه على ظاهره من ارادة الحال والتلبس الفعلى منه لا محذور فيه.

و اما عدم صلاحية الوجه الثانى و هو عدم صحة ارادة الاستيطان الفعلى الدائى من جملة يستوطنه في خصوص الصحيحة، وان امكن ارادة هذا المعنى منها فيحد نفسها، اذ لا معنى لاستثناء الاستيطان بهذا المعنى، عما هو مفروض السائل من كون الرجل عابرا او ذاهبا من اهله ووطنه الى ضيعته كما لا يخفى.

فلان ارادة الاستيطان الفعلى الدائى انما ينافى مفروض السؤال، لو اخذ مبدء الاشتقاق بمعنى الفعلية، دون ما اذا اخذ بمعنى الملكة والحرفة والعادة ونحوها، فان من دأبه وعادته الاقامة فى محل ستة اشهر في كل سنة كمن له منزل شتوى وصيفى، يقال له انه من يقيم في محل كذا ستة اشهر في كل سنة، مريدا به الحال والتلبس الفعلى، مع عدم كونه فى ذلك المحل فعلا، كما يقال لمن حرفته التجارة انه يتجر على نحو الفعلية ولولم يكن مشغولا فعلا بالتجارة، واردة الملكة والحرفة والعادة من مبدء الاشتقاق، وانكانت خلاف الظاهر سيما اذاكان المشتق الفعل المضارع، لكن لا محذور فيها بعد عدم صحة ارادة الفعلية منه ثم لو سلمنا عدم امكان ارادة الحال والتلبس الفعلى من الاستيطان مطلقا، او عدم صحة ارادته منه في خصوص الصحيحة، لكن ارادة الحال والتلبس الفعلى من قوله عليه السلام يقيم فى غاية الامكان، ومعه لاوجه لرفع اليد عن ظهوره فى الحال وتجدد التلبس بالاقامة فى ستة اشهر المنطبق على من له وطنان شتوى وصيفى و اما ما افاده المستدل من ان الاقامة و ان امكن فيها التلبس الفعلى، فيكون قوله عليه السلام يقيم بلحاظ هيئته دالاعلى تجدد التلبس بالاقامة، الا ان يقيم حيث يكون مسبوكا و مأولا بالمصدر، فلا يلاحظ فيه الا التلبس الفعلى فى الظرف المأخوذ قيدا للمادة، لا فى الرمان

المستفاد من الهيئة كي يدل على تجدد التلبس بالاقامة ففيه ان انسباك يقيم بالمصدر ان كان لاجل وقوعه بعد ان المصدرية، فهو واضح الفساد، ضرورة ان الواقع بعدها هو قوله عليه السلام يكون له منزل لا قوله عليه السلام يقيم، فيصير التعبير بمنزلة ان يقول هو كون محل نزول له يقيم فيه، فالماول بالمصدر هو جملة يكون له منزل لا كل فعل واقع بعدها و ان كان انسباكه بالمصدر لاجل وقوعه تفسير الاستيطان المصدرى كما يظهر من كلام المستدل حيث قال فكانه فسر الاستيطان بالاقامة ففيه مامر من ان اقتضاء وقوعه تفسير الاستيطان المصدرى، لان يكون المراد منه هو الاقامة ليكون التفسير مطابقا لما فسره، ممنوع جدا ضرورة ان المفسر بمنزلة الشارح لحقيقة ما فسره، فلا يمكن ان يكون ما فسره به قرنية على التصرف في المفسر هذا و تدبر والحاصل ان ظهور الصحيحة بلحاظ ما وقع فيها من التعبير بلفظى يستوطنه و يقيم فيه، بصيغة المضارع الظاهرة فى التلبس الفعلى والتجدد فى الاستيطان والاقامة الفعلية وتجدد التلبس بها فى كل سنة كما فى ذى الوطنين، غير قابل للانكار كما اعترف به المستدل وما جعله المستدل ما نعا عن الاخذ بهذا الظهور غير صالح للمانعية وقد صرح بعض الاعاظم من تلامذته قدس سرهما، بان هذا التقريب لم يكن مرضيا لاستاده قده، الا انه لما اشكل على جملة من الفحول تقريبا الاستدلال بالصحيحة على ما ذهب اليه المشهور ، اراد بيان امكان الاستدلال بها على مذهبهم بهذا التقريب ومما يؤيد ايضا كون المراد من الاستيطان والاقامة فى الصحيحة هو الاستيطان الفعلى والاقامة الفعلية وتجدد التلبس بها فى كل سنة، بل يدل عليه ، هو ظهور قوله عليه السلام يكون له فيها منزل، فى ثبوت المنزل له فعلا وكونه معد الاقامته فيه ستة اشهر، ضرورة انه فرق بين قولنا زيد يقيم فى منزل ستة اشهر ، وقولنا له منزل فى ضيعته يقيم فيه ستة اشهر، فانه لا يفهم من الأول الامجرد تلبسه بالاقامة فى ذاك المنزل فى تلك المدة ، وهذا بخلاف الثانى فان المتفاهم منه عرفا ان ذلك المنزل معد لاقامته فيه فى تلك المدة كلما دخل فى ضيعته ، وحينئذ يكون توصيفه بكونه مستوطنا له ظاهرا فى كونه مستوطنا له فعلا ايضا ، اذ هو نظير قولنا ان لفلان دارا

يدرس فيها او يصلى فيها، فانه ظاهر في كون الدار مدرسا او مصلى له فعلا ، بل لا يصح اطلاقه على داره التي كانت كك سابقا واما ما قيل في مقام تأييد استفادة الوطن الشرعى من الصحيحة ، من ان المراد منها لوكان هو الوطن العرفى ، لم يكن وجه لسؤال الراوى عن معنى الاستيطان بقوله ما الاستيطان، فان الاستيطان العرفى لم يكن موضوعه مخفيا على مثل ابن بزيع ففيه ان سؤال الراوى لعله كان ، من جهة استبعاده عن ان يكون له وطن اخر غير وطنه الاصلى الذي سافر عنه، فان خفاء كون الانسان ذاوطنين على مثل ابن بزيع لاغروفيه، او من جهة توصيفه عليه السلام المنزل فى الضيعة بالاستيطان ، حيث قال عليه السلام وله فيها منزل يستوطنه المعروف المتعارف توصيف البلدو القرية به لا المنزل ، بل يمكن ان يجعل سؤال الراوى قرنية على ارادة الامام عليه السلام من الاستيطان معناه العرفى، وذلك لان الظاهر من سوق الرواية، انه لولا سؤاله ثانيا عن معنى الاستيطان ، لاكتفى الامام عليه السلام في جوابه بما ذكره اولا من اطلاق الاستيطان ، وهذا انما يتجه فيما لو اريد به معناه العرفى ، اذ لو اريد به معنى محدثا غير ما هو معناه عرفا ، لكان على الامام عليه السلام بيانه لئلا يلزم نقض غرضه ومما يؤيد ذلك ما في الروايات الكثيرة المتعرضة لهذا الحكم، من الاقتصار على ذكر لفظ الاستيطان، من غير اشارة فيها الى ارادة آخر منه غير معناه العرفى ، فانه لو كان المراد منه فيها معنى مستحدثا غير معناه العرفى، لم يصح الاكتفاء بذكر الاستيطان على نحو الاطلاق ، في مقام ارادة ذلك المعنى المستحدث كما لا يخفى ودعوى ان الاقتصار فيها على لفظ الاستيطان بنحو الاطلاق، لعله لمعروفية ذلك المعنى لديهم بمثابة لم يكن محتاجا الى البيان او للاتكال على الروايات التي جعل وجوب التمام فيها مدار الوطن الذى توطن فيه ستة اشهر، كصحيحة ابن بزيع المتقدمة مما لا ينبغى الاصغاء اليه، ان معروفية ذلك المعنى لديهم بهذه المثابة فى غاية البعد ، وليس في روايات الباب ما يكون متعرضا لاعتبار التوطن ستة اشهر الا الصحيحة، ومعه كيف يصح ان يكون الاقتصار في الروايات المروية عن الصادقين عليهما السلام ، على لفظ الاستيطان على نحو الاطلاق، في مقام

ارادة ذلك المعنى المستحدث، للاتكال على الصحيحة المروية عن الرضا صلوات الله عليه، مع استلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة ومن هنا يتوجه اشكال على القائلين بالوطن الشرعى، حيث حملوا الروايات المقتصرة فيها على لفظ الاستيطان على نحو الاطلاق، على ما اذا كان له منزل اقام فيه ستة اشهر جمعا بينها وبين الصحيحة اذفيه انه كيف يمكن تقييد اطلاق تلك الروايات الواردة في مقام البيان و محل الحاجة بهذه الصحيحة المتاخرة عن تلك الروايات مدة مديدة، مع استلزامه لنقض الغرض و محذور تاخير البيان عن وقت الحاجة.

و اما ما يقال فى مقام تايد استفادة الوطن الشرعى من الصحيحة، من انه لو كان المراد منها هو الوطن العرفى الاتخاذى، لم يكن وجه لسؤال الراوى عن معناه بقوله ما الاستيطان، ولا لتفسير الامام عليه السلام بقوله ان يكون له منزل يستوطنه ستة اشهر بعد ما عرفت من عدم اعتبار وجود الملك ولا الاقامة فى الوطن الاتخاذى، وان من اتخذ مكانا وطنا له وبنى على استيطانه مدة عمره، يصدق على ذلك المكان انه وطن له بمجرد الاتخاذ، من غير توقف على وجود منزل له فيه، ولا على الاقامة فيه اصلا ستة اشهر، فيكشف هذا السؤال والجواب عن ان للاستيطان معنى اخر فضلا عن شرعيا هو المراد منه فى الصحيحة .

ففيه انا لو حملنا الصحيحة على ذى الوطنين، لم يبق لما فيها من القيود ظهور فى القيدية، بعد امكان كونها جارية مجرى ما هو العادة، من ان من له منزلان شتوى وصيفى، يقيم فى كل منهما غالبا ستة اشهر، وان من يقيم فى محل كل سنة ستة اشهر، يقتضى طبعه وعادته ان يكون له فيه منزل يستريح فيه ويقيه من الحر والبرد وهذا بخلاف ما اذا كان المراد منها هو الوطن الشرعى، فانه لا بد حينئذ من اعتبار جميع القيود الماخوذة فيه تعبدا كما لا يخفى وجهه ومما ذكرنا ظهر انه لاوجه بناء على ما استظهرناه من كون الصحيحة فى مقام بيان حكم ذى الوطنين، لتقييد الاخبار الدالة على كفاية مطلق الاستيطان فى وجوب التمام بالصحيحة، وذلك لما حققنا فى محله من ان القيود المتصلة بالكلام، اذا احتتمل

كونها واردة مورد ماهو الغالب المتعارف، وانكانت مانعة عن انعقاد الظهولة في الاطلاق، لاحتفاه بما يصلح لان يكون قيذا ، ولان يكون ذكرها لنكتة اخرى، لكن لا- تمنع على انعقاد الظهور فيه لكلام اخر منفصل عنها، ولا توجب تقييد اطلاقها في اطلاق بها ايضا، هذا مضافا الى ما عرفت من ان تقييد تلك الاخبار بالصحيحة، مستلزم لمحدور تاخير البيان عن وقت الحاجة هذا.

و اما ماقد يستشكل على حمل الصحيحة على بيان حكم ذى الوطنين ، من

انه لا اشكال فى ظهور شوال السائل بقوله الرجل يقصر فى ضيعته، وجوابه بقوله لابس مالم ينو عشرة ايام، فىكون الرجل باقيا على عنوان المسافر عند دخوله فى ضيعته عرفا، والا لم يكن معنى للسؤال عن التقصير فيها ولا للجواب عنه بعدم الباس، انمع فرض خروجه عن عنوان المسافر عرفا بمجرد خوله فيها، بان يكون له فيها وطن عرفى، يصير حاضرا بمجرد الوصول اليها عرفا فاذا كان مورد السؤال، فرض بقاء الرجل عند وصوله الى ضيعته على عنوان المسافر لم يكن لقوله الا ان يكون له فيها منزل يستوطنه، مناسبة لمورد السؤال ، لوكان المراد من يستوطنه الوطن العرفى لان هذا الفرض لم يكن شاملا- لما اذا كان الوصول الى الضيعة مخرجا له عن عنوان المسافر عرفا ، كي يصح استثنائه بقوله عليه السلام ان يكون له منزل الخ، لان الاستثناء انما يصح فيما لولاه لدخل المستثنى فى المستثنى منه، و حمل الاستثناء على المنقطع، كالقول بان كلمة الابعنى لكن الاستداراكية كما ترى ، وهذا بخلاف ما اذا كان المراد من يستوطنه الوطن الشرعي ، فان لاستثنائه حينئذ كمال المناسبة مع هذا الفرض كما هو واضح،

فمندع بان دعوى اختصاص مورد السؤال بما اذا لم يخرج المسافر عن عنوانه عرفا بالدخول فى ضيعته ممنوعة جدا، اذلا مانع عن احتمال السائل لزوم القصر على من كان خارجا عن عنوان المسافر عرفا، كما هو لازم القول باعتبار اقامة ستة اشهر فى كل سنة فى لزوم التمام، فان مقتضى اعتبارها فى لزوم التمام، لزوم القصر على من اقام باقل منها، مع ان الوطن العرفى يحصل بالاقبل قطعا ، فدعوى اختصاص مورد

السؤال بما اذا لم يخرج المسافر عن عنوانه، وعدم شموله لما خرج عنه ممنوعة جدا.

ومنه يظهر اندفاع ما ربما يقال، من ان مقتضى قوله عليه السلام مالم ينو مقام عشرة ايام، وجوب التمام اذا نوى مقام عشرة ايام مطلقا، سواء تحقق الاستيطان أم لا، وهذا الاطلاق انما يصح لو اريد من الاستيطان الاستيطان الشرعى، اذ لو اريد منه الاستيطان العرفى، كان وجوب التمام مستندا الى عدم المقتضى لوجوب القصر، فلا معنى لاستناده الى قصد اقامة عشرة ايام الذى هو قاطع لحكم السفر.

توضيح الاندفاع هو انه لا مانع من ان يكون الاستيطان على الوجه المزبور قاطعا للسفر عند الشارع، وان كان ينقطع السفر باقل منه عند العرف، فلا يكون حينئذ وجوب التمام من جهة عدم المقتضى للقصر، بل لوجود المقتضى للتمام كما هو واضح كما انه يظهر منه ايضا اندفاع ما ربما يتوهم، من انه لو كان المراد من الاستيطان في الصحيحة هو الاستيطان العرفى، لم يكن وجه لتقييده بستة اشهر، بعد ما عرفت من عدم اشتراط الوطن العرفى بالمدة المزبورة، كما لا يكون مشروطا بوجود الملك توضيح الاندفاع هو انه لا مانع من ان تكون المدة المزبورة معتبرة تعبدا، وان كان يتحقق الاستيطان بدونها عرفا هذا وتبصر.

و اما ما يقال باننا لو لم نقل بالوطن الشرعى، لزم طرح الاخبار الكثيرة الدالة بعضها على كفاية مجرد وجود الملك فى الضيعة فى لزوم التمام، وبعضها على عدم كفاية مجرد ذلك بل يعتبر معه الاستيطان فيها ايضا، وبعضها على اعتبار كون الاستيطان فى منزل له فيها، وان المراد من الاستيطان فى المنزل هو الاقامة فيه ستة اشهر، وذلك لما عرفت من انه لا يعتبر فى تحقق الوطن العرفى بقسميه وجود الملك ولا الاقامة فيه اصلا فضلا عن ستة اشهر، فلا بد من حمل تلك الاخبار بعد تقييد بعضها ببعض و تحكيم بعضها على بعض، على كونها بصدد بيان قسم ثالث للوطن

اعتبره الشارع فى لزوم التمام عند المرور عليه، والالزم طرح تلك الاخبار الكثيرة

رأساً بلاملزم له وهو كما ترى.

ففيه ما عرفت من ان في نفس صحيحة ابن بزيع التي يكون المستفاد منها هو المعيار في الباب ، لكونها شارحة للاخبار الدالة على اعتبار الاستيطان المقيدة. لمادل على كفاية مجرد وجود الملك، قرنية على ان المراد من الاستيطان هو الاستيطان العرفي، اذ لو كان المراد منه الاستيطان التعبدى الغير المعروف عند العرف، لكان عليه عليه السلام التعرض له ابتداء من دون سئوال سائل، واقتضاره عليه السلام على اعتبار مجرد الاستيطان وسكوته عليه، كاشف عن ارادة الاستيطان العرفي منه و ان تفسيره بعد السئوال عن معناه، بقوله عليه السلام ان يكون له منزل يقيم فيه ستة اشهر، لبيان حكم من له منزلان شتوى وصيفي يستوطن في كل منهما غالباً في كل سنة ستة اشهر، كما هو المتعارف في اكثر بلدان الايران ويقال لهما بالفاسية قشلاق ويلاق وتوهم ان المراد من الاستيطان لو كان هو الاستيطان العرفي، لم يكن السئوال عن معناه موقع اصلا ، مدفوع بما مر من احتمال كون الوجه في السئوال عن معناه، هو خفاء كون بعض الناس ذا وطنين على السائل، او كون استثنائها عليه السلام بقوله الا ان يكون له فيها منزل يستوطنه، منافيا لما فرضه السائل من كون وطنه محلا آخر وان الضيعة ليست مقرا دائما له، والالـم يكن وجه للسئوال عن التقصير فيها والجواب عنه بقوله عليه السلام لا بأس، اذ مع هذا الفرض لا يصح الاستثناء المزبور الا بحمله على الاستثناء المنقطع ، او جعل كلمة الا بمعنى لكن، وكلاهما خلاف الظاهر و من المعلوم ان الاحتمالين المزبورين يندفعان، بتفسيره عليه السلام الاستيطان بقوله عليه السلام ان يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة اشهر، الظاهر في كونه بيانا لحكم ذى الوطنين، اما اندفاع الاحتمال الاول فظاهر، واما الثاني فلعدم المنافاة بين فرض عدم كون الضيعة مقرا دائما، وفرض كونها مقرا في ستة اشهر في كل سنة كما هو واضح، وحينئذ يكون اعتبار المنزل والاقامة فيه ستة اشهر، محمولا على ما هو الغالب المتعارف في من له وطنان، من اتخاذه في كل منهما منزلا واقامته فيه قريبا من ستة اشهر.

ص: 466

بقى هنا امور ينبغى التنبيه عليها، الاول ان الاخبار الواردة في الباب بين طوائف ثلث الاولى ماجعل فيها وجوب التمام مدار وجود الملك له ولو نخلة ، سواء توطن وسكن فيما فيه الملك ام لا ، وسواء قصد الإقامة فيه ام لا ، كصحيحة محمد بن اسمعيل بن الفضل ، قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل سافر من ارض الى ارض وانما ينزل قراه وضيعته ، قال عليه السلام ان نزلت قراك وضيعتك فاتم الصلوة وان كنت في غير ارضك فقصر ، ورواية البزنطي عن الرضا عليه السلام قال سألته عن الرجل يخرج الى ضيعته وقيم اليوم واليومين والثلث ايقصرام يتم ، قال عليه السلام يتم الصلوة كلما اتى ضيعة من ضياعه ، وموثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يخرج في سفر فيمر بقرية له اودار قينزل فيها ، قال عليه السلام يتم الصلوة ولو لم يكن له الانخلة واحدة الى غير ذلك من الاخبار الدالة على كفاية وجود الملك له ولو نخلة في وجوب التمام عليه الثانيه ماجعل فيها وجوب التمام مدار الاستيطان والسكون او اقامة عشرة ايام ، وصرح فيها بعدم كفاية مجرد وجود الملك سواء كان منزلا او ضيعة في وجوب التمام ، كصحيحة الحلبي في الرجل يسافر فيمر بالمنزل في الطريق يتم الصلوة او يقصر ، قال عليه السلام يقصر انما هو المنزل الذي توطنه ، وصحيحة علي بن يقطين الرجل يتخذ المنزل فيمر به ايتم ام يقصر ، قال عليه السلام كل منزل لا تستوطنه فليس لك بمنزل وليس لك ان تتم فيه ، وهكذا صحيحة سعد وفيها ان كان مما سكنه اتم الصلوة فيه وان كان مما لم يسكنه فليقصر ، وفي رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله من اتى ضيعة له ثم لم يرد مقام عشرة ايام قصر الثالثة ما جعل فيها وجوب التمام مدار الإقامة عشرة ايام او الاستيطان والسكون ستة اشهر ، كصحيحة ابن بزيع المتقدمة.

ولا يخفى ان هذه الطوائف الثلث باجمعها متعارضة، ونحن وان جمعنا بينها فيما امر بالجمع الدلالي وتقييد اطلاق الطائفة الاولى بالثانية وتحكيم الطائفة الثالثة على الثانية لكن مقتضى دقيق النظر عدم امكان الجمع بينها بهذا الجمع فان الجمع بين الطائفتين الاولتين بتقييد اطلاق الاولى بالثانية ، مما يابي عنه بعض

اخبار الطائفة الاولى، كما لا يخفى على من راجعها، وحمل الطائفة الثانية الدالة على كفاية مطلق الاستيطان على الصحيحة، مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة كما مر بيانه وبعد ما لم يمكن الجمع الدلالي العرفي بين هذه الطوائف، فلا بد من الرجوع الى مرحجات باب التعارض، ولا يخفى ان الترجيح للطائفتين الاخيرتين، لاعراض المشهور عن الاولى وكونها موافقة للعامة، واما الطائفتان الاخيرتان، فالظاهر انه بناء على ما استظهرناه من كون الصحيحة في مقام بيان حكم ذى الوطنين لا تعارض بينهما، بعد ما عرفت من امكان حمل ما في الصحيحة من القيود على جريها مجرى العادة عليها المبنى، لكن هذا بناء على كون الطائفة الثانية ايضا في مقام بيان حكم ذى الوطنين، حيث ان فرض السؤال فيها هو العبور من الوطن الى الوطن فتدبر جيدا، واما ان قلنا بانها في مقام بيان حكم الوطن العرفي الاتخاذى فعدم التعارض بينها وبين الطائفة الثالثة، واضح ان لا ربط حينئذ لاحديهما بالآخرى.

الامر الثاني بناء على المختار من كون صحيحة ابن بزيغ في مقام بيان حكم ذى الوطنين، فهل يكون ذو الاوطان حكمه حكم ذى الوطنين اولا قد يقال بالاول لظهور قوله عليه السلام في بعض اخبار الطائفة الثانية كل منزل لا تستوطنه فليس لك بمنزل في ذلك وفيه ان ظهوره في ذلك ليس ظهورا يقاوم ظهور الصحيحة في اعتبار اقامة ستة اشهر في كل سنة، فان اعتبار ستة اشهر وان كان تقريبا من باب المثال او واردا مورد الغالب فلا خصوصية فيها الا ان ظهورها في اعتبار ما هو المتعارف من الاقامة في المنزل الشتوى والصفى ليس قابلا للانكار، فعليه من كان له في كل بلد او قرية زوجة يقيم عندها شهرين او ثلاثة اشهر، لا يكون مشمولاً للصحيحة فلا يكون محكوماً بحكم ذى الوطنين.

الامر الثالث لو قلنا باعتبار الاقامة ستة اشهر، فالظاهر اعتبار كونها متوالية

فلا يكفى اقامة ستة اشهر متفرقة، وذلك لان الظاهر من كل مدة تؤخذ قيدا في موضوعات الاحكام كشهر او شهرين ونحوهما هو التوالي، فكفايتها مع التفرق محتاجة الى دليل، فما عن بعض من الحكم بكفاية اقامة ستة اشهر متفرقة، تمسكا بان الحكم

في الصحيحة قدعلق على مطلق استيطان المدة المذكورة، وهو اعم من ان يكون مع التوالى او التفرق لا وجه له بعد ما عرفت من ان ظاهر اخذ مدة في موضوع الحكم هو التوالى، مضافا الى عدم صدق الاستيطان والاقامة ستة اشهر في محل عرفا، على الاقامة فيه فى كل سنة شهرا الى ستة سنين .

الامر الرابع هل وجوب التمام على من له وطنان صيفى وشتوى عند مروره بهما، يختص بما اذا كان مروره بهما في الوقت الذى اخذهما مقر النفسه فيه ، بحيث لو مر فى الشتاء على المحل الذى اخذه مقر النفسه فى اوقات الصيف والحر او مر فى الصيف على المحل الذى اخذه مقر النفسه فى اوقات الشتاء والبرد ، لم يصلح له التمام بل يجب عليه القصر ، اولا يختص بذلك ، وجهان بل قولان استدلالا بان ما اتخذه مقر النفسه فى اوقات الحر او البرد ، لا يكون وطنا له على الاطلاق كي يجب عليه التمام عند مروره به مطلقا ، بل يكون وطنا له فى وقت دون وقت ، فاذا نزل به فى غير الوقت الذى يكون وطنا له فيه ، لا يخرج عن مصداق المسافر لعدم كونه بوطنه هذا ولا يخفى مافيه، فان اتخاذ محل وطنا يقيم ويسكن فيه فى اوقات خاصة ، لا يوجب اختصاص وطنيته بخصوص تلك الاوقات ، ترى ان من اتخذ لباسا ليلبسه فى الصيف او الشتاء، تكون لباسيته له مخصوصة بالصيف او الشتاء حاشا ، هذا مضافا الى ما اشرنا اليه فيما مر ، من ان الاستيطان الفعلى فى محل ، لا ينافى عدم الاقامة فيه فعلا ، فيما لو اخذ مبدء الاشتقان بمعنى الملكة والحرفة والعادة والبناء ونحوها، هذا كله مضافا الى قوله عليه السلام فى صحيحة ابن بزيع فاذا كان كك يتم متى دخلها، فانه يدل على عدم اختصاص وجوب التمام بوقت دون وقت كما هو واضح فتدبر جيدا.

الثانى من قواطع السفر العزم على الاقامة عشرة ايام فى محل واحدا والعلم بها ، والبحث عنه يتم فى طي امور الاول لا اشكال فى ان الاقامة التى تكون قاطعة للسفر وموجبة للتمام ، هى اقامة عشرة ايام متواليات عن عزم و ارادة ، او العلم بها وان لم تكن مستندة الى عزمه و ارادته ، كما فى الاتباع مثل الزوجة والعبد ونحوهما،

فلا يكفي الاقل منها في وجوب التمام و يدل على ذلك الاخبار المعتمدة المستفيضة لو لم تكن متواترة ، المصرح في بعضها بعدم كفاية الاقل من العشرة كصحيحة زرارة عن ابيجعفر عليه السلام قال قلت له ارأيت من قدم بلدة الى متى ينبغي له ان يتم، قال عليه السلام اذا دخلت ارضا فايقنت ان لك بها مقام عشرة ايام فاتم الصلوة ، وان لم تدر ما مقامك بها تقول عذا اخرج) بعد غد اخرج فقصر ما بينك وبين ان يمضى شهر، فاذا تم لك شهر فاتم الصلوة وان اردت ان تخرج من ساعتك وصحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول يقول اذا اتيت بلدة فازمعت المقام عشرة ايام فاتم الصلوة فان تركه جاهلا فليس عليه شئ وصحيحة معوية بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال اذا دخلت بلدة وانت تريد المقام عشرة ايام فاتم الصلوة حين تقدم وان اردت المقام دون عشرة ايام فقصر وان اقامت تقول عذا اخرج او بعد غدو لم تجمع على عشرة فقصر ما بينك وبين شهر فاذا تم الشهر فاتم الصلوة الخبر ، وهذه الصحيحة صريحة في عدم كفاية الاقل من العشرة في وجوب التمام، ومثلها في الدلالة على عدم كفاية الاقل من العشرة صحيحة على بن جعفر عليه السلام عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن الرجل بدر كه شهر رمضان في السفر فيقيم الايام في المكان عليه صوم قال عليه السلام لا حتى يجمع على مقام

الله عشرة ايام و اذا اجمع على مقام عشرة ايام صام واتم الصلوة الخبر ، الى غير ذلك من الاخبار الدالة عليه ولا يعارضها ما ظاهره كفاية اقامة الخمسة مطلقا وفي جميع الاماكن، كرواية ابي ايوب الخراز قال سأل محمد بن مسلم ابا عبد الله عليه السلام وانا اسمع عن المسافرين حدث نفسه باقامة عشرة ايام قال عليه السلام فليتم الصلوة و ان لم يدر ما يقيم يوما او اكثر فليعد ثلثين يوما ثم ليتم وان كان اقام يوما او صلوة واحدة اى او اقام بمقدار صلوة واحدة فقال له محمد بلغنى عنك انك قلت خمسا قال عليه السلام قد قلت ذلك قال الخراز فقلت انا جعلت فداك يكون اقل من خمسة قال عليه السلام لا ولا ما يدل على كفاية الخمس في خصوص مكة والمدينة، كصحيحة محمد بن مسلم قال سألت عن مسافر يقدم الارض فقال عليه السلام ان حدثته نفسه ان يقيم عشرا فليتم الى ان قال ولا يتم في الاقل من عشرة ايام الا بمكة والمدينة و ان اقام بمكة والمدينة

خمسا فليتم وجه عدم معارضة الرواية الأولى للاخبار المتقدمة واضح، بعد صراحة تلك الاخبار في عدم كفاية الاقل من العشرة ، وعدم عمل احد من الاصحاب بمضمون هذه الرواية الا ابن الجنيد على ما حكى عنه ، هذا مضافا الى عدم خلو قوله عليه السلام قد قلت ذلك عن ! بان صدور هذا عنه عليه السلام كان عن علة غير بيان الحكم الواقعي، و حمله الشيخ على خصوص الحرمين بقرينة صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة، والاولى حملة على التقية الزمانية كما يقربه استشعار التورية والتقية من سوق العبارة، مضافا الى حكاية القول بكفاية الخمس مطلقا ولو في غير الحرمين عن بعض العامة ، ولا يبعد ان يكون المراد بالمشار اليه بقوله عليه السلام قد قلت ذلك ولو من باب التورية، هو ما في ذيل صحيحة محمد بن مسلم من قوله عليه السلام وان اقام بمكة والمدينة خمسا فليتم، وعلى اى حال كفاية الاقامة خمسا مطلقا ولو في غير الحرمين، مما لا يمكن القول بها بعد عدم عمل الاصحاب بمضمون ما دل عليها.

و اما وجه عدم معارضة الرواية الثانية للاخبار المتقدمة ، فلما في الصحيح عن معوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام مكة والمدينة كسائر البلدان قال عليه السلام نعم قلت روى عنك بعض اصحابنا انك قلت لهم اتموا بالمدينة لخمس فقال عليه السلام اصحابكم هؤلاء كانوا يقدمون فيخرجون من المسجد عند الصلوة فكرهت ذلك لهم فلذا قلته فان هذه الصحيحة شاهدة على عدم ارادة الوجوب بل ولا الاستحباب ، من امره عليه السلام في الصحيحة المتقدمة بالاتمام لمن اقام خمسا في مكة والمدينة ، وذلك لوقوع التصريح فيها بان الوجه في امره عليه السلام بالاتمام لمن اقام في الحرمين خمسا ، انما هو كراهته عليه السلام خروجهم من المسجد قبل فراغ الناس عن الصلوة، خوفا عن اطلاعهم على مذهبهم الموجب لسفك دمائهم و اما توهم ان الوجه في امره عليه السلام بالاتمام لو كان ذلك ، لم يكن وجه للتخصيص بمن اقام خمسا مع كون الحرمين فيحد ذاتهما من مواضع التخيير، ولا محذور في الامر باحد فردى الواجب التخييرى على نحو التعيين ، فيما اذا اقتضية مصلحة كما هو واضح ففيه ان هذا اجتهاد في مقابل النص، لما عرفت من وقوع التصريح في الصحيحة بان الوجه في الأمر بالاتمام

بالا تمام هو كراهة خروجهم من المسجد عند اشتغال الناس بالصلوة، وعدم فهمنا وجه التخصيص بمن اقام خمسا في الحرمين، لا يضر بصراحة الرواية في كون الامر بالاتمام لمن اقام خمسا في الحرمين في صحيحة ابن مسلم، لعل خارجة لا لبيان الحكم الواقعي، مع امكان ان يكون وجه الاختصاص بمن اقام خمسا، هو كون الغالب فيمن لا يقصد الاقامة عشرا في الحرمين هو الاقامة فيهما خمسا، اوكون من كره الامام عليه السلام خروجه من المسجد عند اشتغال الناس بالصلوة خوفا من اطلاعهم على مذهبه، منحصر في ذلك الوقت بمن اقام في الحرمين خمسا، لما عرفت من حكاية القول بكفاية الخمس مطلقا عن بعض العامة، وبالجملة صراحة هذه الصحيحة في ان امره عليه السلام بالاتمام في صحيحة ابن مسلم انما كان لغرض حفظ دماء الشيعة، غير قابلة للانكار.

ثم ان الوجه في اشتراط وحدة محل الاقامة، هو ظهور الاخبار بحسب فهم العرف في ذلك، فان في بعضها من يقن ان له بارض مقاما عشرة ايام، وفي بعضها من اتى الى بلدة فازمع المقام عشرة ايام، وفي بعضها من دخل بلدا يريد المقام عشرة ايام و من المعلوم ان من قصد الاقامة عشرا في مجموع اراضي متعددة او بلاد متعددة، لا يصدق عليه عرفا انه قاصد للاقامة عشرا في ارض او في بلدة، ولو جمع تلك الاراضي او البلاد اسم واحد، فلو قصد الاقامة عشرة ايام في مجموع الكاظمية والكر بلا والنجف، لا ينقطع سفره بقصدها، ولو اطلق على تلك البلاد الشريفة اسم واحد كالعراق، اندخلها تحت اسم واحد لا يجدى بعد كونها بلادا متعددة ولا يضر بوحدة المحل سعة بلد الاقامة واشتماله على محلات متعددة، فما عن بعض من الفرق بين البلاد المتسعة وغيرها غيرها، وانه يعتبر في المتسعة ان يكون محل الاقامة المحل من البلد، لا وجه له، اذلاوجه للفرق بين المتسعة وغيرها، بعد صدق وحدة المحل عرفا على المتسعة، ولو كان بين محلاتها فاصل كالشط الواقع بين طرفي بغداد والكوفة ونحوهما وما ذكرنا من اعتبار وحدة محل الاقامة، لا ينافي ما ذكرناه سابقا من ان الخروج عن محل الاقامة الى بعض اطرافه الى حد الترخص بل الى مادون

المسافة ثم الرجوع قريبا لا يضر بقصد اقامته ، و ذلك للفرق بين ان يقصد الاقامة في الكاظمية وبغداد ، وان يقصد الاقامة في خصوص الكاظمية، لكنه كان قاصد للخروج عنها الى بغداد لغرض ، فان فى الفرض الاول محل الاقامة متعدد ، بخلافه في الثاني كما لا يخفى هذا وتبصر.

الامر الثاني لا اشكال فى انه كما يكون العزم على الاقامة فى اثناء المسافة قاطعا للسفر . وضوعا او حكما على الخلاف ، كذلك العلم بها يكون قاطعا له و يدل عليه قوله عليه السلام فى بعض الاخبار من ايقن ان له بارض مقاما عشرة ايام يتم الصلوة، فاعتبار وقوع الاقامة الاقامة عن فبمجرد وقوعها من دون قصد ولا علم لا ينقطع السفر، والا لكان اللازم انقطاعه فيما اذا بقى فى محل عشرة ايام مترددا، ولم يحتج الى بقائه فيه مترددا الى انقضاء ثلثين يوما كما هو اوضح.

وانما الاشكال فى انه هل يعتبر فى تحقق الاقامة القاطعة للسفر وقوعها عن قصد تفصيلي، ام لا بل يكفي فى تحققها القصد الاجمالي، ايضا، كما اذا قصد العبد الاقامة فى محل بقدر ما يقصدها سيده فيه، وكان ماقصده السيد فى الواقع هي العشرة اختار الاستاد دام ظله وفاقا لجمع من الاساطين الاول، خلافا للسيد ره حيث نفى فى العروة البعد عن كفاية القصد الاجمالي فى تحقق الاقامة، والحق ما اختاره الاستاد، وذلك لظهور قوله عليه السلام فى بعض الاخبار فازمعت اى غرمت عليه المقام عشرة ايام، وفى بعضها حتى تجمع على عشرة، و فى بعضها فايقتت ان لك بها مقام عشرة ايام ، فى العزم واليقين التفصيلي، ضرورة انه لا يصدق على من قصد الاقامة فى محل بقدر ما يقصده غيره، مع عدم علمه بمقدار ما يقصده ذلك الغير، انه اجمع وعزم او ايقن الاقامة عشرة ايام ، ولو كان ما قصده ذلك الغير العشرة واقعا، كيف والالزم وجوب الاتمام عن من قصد الاقامة فى محل الى ان يأخذ حقه من غريمه ، واتفق انطبق المقدار الذي قصده اجمالا على عشرة ، والحال انه لم يلتزم احد بوجوب الاتمام على مثله ، بل هو مصداق من لم يدر ما يقيم ويقول غدا اخرج أو بعد غد ، الذي حكم

فى الاخبار الصحىحة بوجوب القصر عليه ومما ذكرنا ظهران الاقوى هو وجوب القصر على من نوى الاقامة الى اخر الشهر ، مع عدم علمه بمقدار الباقي منه ، وكان الباقي واقعا عشرة ايام وقياس المقام بيباب قصد المسافة الذى حكموا بكفاية الاجمالي منه فى تحقق السفر، كما اذا قصد السير الى بلد معين ، و شك فى بلوغه المسافة او اعتقد عدم بلوغه، فبان له فى الاثناء انه مسافة، فانهم حكموا بوجوب القصر عليه وان لم يكن الباقي مسافة مع الفارق فانه فى المقيس عليه يكون المسافر قاصدا فى الحقيقة للمسافة المعنية الخارجية غاية الامر لا بعنوانها ، بخلاف ما نحن فيه فان الاقامة عشرة لا تكون معينة لا بذاتها ولا بعنوانها، والحاصل انه فرق بينان يكون المقصود معيناً معلوماً وبلوغه المسافة مجهولاً، وبين ان يكون اصل المقصود مجهولاً كما فى المقام ، ومجرد كون ماقصده المتبوع معيناً فى الواقع ، لا يجدي فى صدق تعيين ماقصده التابع كما هو اوضح من ان يخفى.

الامر الثالث اختلف الاصحاب رضوان الله تعالى عليهم فى ان نية الاقامة ، هل هى قاطعة للسفر موضوعاكي يحتاج فى لزوم القصر عليه الى انشاء سفر جديد ، او قاطعة له حكما كى يجب عليه القصر بمجرد الرحيل عن محل الاقامة ولولم يكن سيره اللاحق بقدر المسافة والمختار عند الاستاد دام ظله وفاقا لجمع من الاساطين هو الأول ، لالما استدل به شيخ مشايخنا الانصارى قده ، مضافا الى دعوى الاجماع عليه ، والى دلالة عموم المنزلة المستفاد من قوله عليه السلام فى صحىحة زرارة المتقدمة وهو بمنزلة اهل مكة عليه ، من صحىحة ابى ولاد الدالة على ان المسافر اذا نوى الاقامة وصلى صلوة فريضة واحدة بتمام فليس له ان يقصر حتى يخرج من المدينة بدعوى ان المراد من الخروج فى المقام هو المسافة لا مجرد الخروج عن البلد ، وذلك لان دعوى الاجماع ، مع ما اشرنا اليه من اختلاف الاصحاب فى المسئلة كما ترى ، سيما مع احتمال استناده الى استفادة عموم المنزلة من قوله عليه السلام فى الصحىحة وهو بمنزلة اهل مكة، مع ان استفادة عمومها منه بحيث يعم هذا الحكم ممنوعة جدا، وذلك لما عرفت سابقا من انه لا اطلاق لهذا التنزيل بحيث يعم جميع الاثار

التي منها الاحتياج في لزوم القصر الى سفر جديد ، بل الظاهر منه بلحاظ وقوعه بعد الحكم بوجوب التمام على من قدم مكة قبل التروية بعشر ، هو تنزله منزلة اهل مكة في خصوص (1) هذا الحكم ، سيما مع كونه من اظهر الاثار الموجب لانصراف اطلاق التنزيل اليه ولولم يكن مذكورا في الكلام، هذا مضافا الى ما عرفت ايضا من استلزام اطلاقه من جميع الاثار، لوجوب التمام على من مرفى اثناء سفره على محل قد قام فيه في زمان عشرة ايام، وهذا ظاهرا خلاف الاجماع واما صحيحة ابي ولاد فهي على خلاف ما ادعاه قده ادل، فانها تدل منطوقا على وجوب التمام مادام في بلد الاقامة، ومفهوما بمقتضى جعل وجوب التمام مغيب بالخروج ، على وجوب القصر عليه بعد الخروج، وهو باطلاقه يعم ما اذ كان الخروج الى مادون المسافة، ودعوى ظهوره في ارادة خصوص المسافة من الخروج ممنوعة، فان ظهوره في ذلك على تقدير تسليمه، ظهور بدوى ناش عن غلبة كون الخروج عن بلد الاقامة لارادة المسافة والعود الى الوطن ودعوى انا لو سلمنا عدم دلالة الصحيحتين على ان لزوم القصر على من نوى الاقامة عشرا يحتاج الى انشاء سفر جديد، لكن يكفي في الحكم باحتياجه اليه، استصحاب وجوب التمام الثابت له مادام في بلد الاقامة، اذ ليس لادلة لزوم القصر عموم ازماني، كي يتكفل لحكم الخاص في غير المتيقن من زمان خروجه عنه، والمفروض عدم تكفل دليل الخاص ايضا لالحكمه في خصوص ذلك الزمان، فيكون المرجع حينئذ استصحاب حكم الخاص السالم عما يكون حاكما عليه مدفوعة بعد تسليم عدم العموم الازماني لادلة القصر، بما اشرنا اليه مرارا من ان الرجوع الى استصحاب حكم الخاص فيما اذا لم يكن للدليل العام عموم ازماني ، انما هو فيما اذا كان مفاد دليل الخاص تخصيص العام بلحاظ الزمان ، بان دل على خروج فرد منه بعنوانه الشخصي في زمان بعد ان كان داخلا فيه سابقا، كما اذا قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا العالم

ص: 475

1- والسرف في ذلك هو ان ترتيب جميع اثار المنزل عليه على المنزل انما هو بواسطة الاطلاق المستفاد من السكوت في مقام البيان من ذكر اثر خاص فمع ذكر اثر خاص في مقام التنزيل لا ينعقد له ظهور في الاطلاق كي يصح التعدى عنه الى غيره من الاثار كما لا يخفى منه عفى عنه

في يوم السبت، دون ما اذا كان مفاد دليل الخاص تخصيص العام بعنوان كلى ، كما في المقام حيث ان الخارج عن حكم المسافر هو عنوان المقيم والقاصد للاقامة، فانه لاشبهة حينئذ في ان حكم الخاص يدور مدار صدن عنوانه ، ومع عدم صدقة يرجع الى عموم العام، وذلك لما امر ايضا من ان دليل حكم الخاص حينئذ يقسم العام ويعنونه بعنوانين، احدهما المقيّد بعنوان الخاص ، ثانيهما المقيّد بضد عنوان الخاص او نقيضه، فيثبت حكم العام للثاني ، وضده او نقيضه للاول ففيما نحن فيه دليل حكم الخاص اعنى وجوب التمام على القاصد للاقامة يقسم العام وهو المسافر الى قسمين احدهما المسافر القاصد للاقامة، ثانيهما المسافر الغير القاصد لها فيثبت حكم العام اعنى وجوب القصر للمسافر الغير القاصد للاقامة، وضده وهو وجوب التمام للمسافر القاصد لها ، فاذا خرج القاصد لها عن كونه قاصدا لها بخروجه عن محل الاقامة، فيدخل قهرا في عنوان ضده وهو المسافر الغير القاصد للاقامة اذلا ثالث لهما، فيثبت له حكم العام؛ ومعه لا يبقى مجال للرجوع الى استصحاب حكم الخاص كما هو واضح وتوهم ان الرجوع الى حكم العام في المقام يكون من الرجوع الى حكم العام مع الشك في المصدق، اذ مع الشك في ان قصد الاقامة قاطع للسفر موضوعا او حكما، يشك في صدق المسافر على القاصد للاقامة بعد خروجه عن محلها من دون انشاء سفر جديد كما هو واضح مدفوع بان المراد من قاطعية قصد الاقامة للسفر موضوعا ان كان قاطعيته له عرفاهي ممنوعة جدا، ضرورة ان المسافر بمجرد العزم على الاقامة لا يخرج عن صدق عنوان المسافر عرفا فتدبر ، وان كان المراد من القاطعية هي القاطعية شرعا فهي الان اول الكلام، فالقاطعية على تقدير مقطوعة العدم، و على تقدير وان كانت مشكوكة لكنها مدفوعة بالاصل هذا.

بل الوجه في اختياره دام ظله للاول اعنى قاطعية عزم الاقامة للسفر موضوعا، هو ما في الاخبار الدالة على وجوب القصر على الخارج من مكة الى العرفات، من التعليل في بعضها بان الذهاب اليها سفر، وفي بعضها واي سقر اشد منه في جواب السؤال عن كون الذهاب الى العرفات سفرا ، فانه لولم تكن الاقامة عشرة ايام من

قواطع السفر، ولم يكن التقصير على المقيم محتاجا الى انشاء سفر جديد، لم يكن وجه لتعليل وجوب القصر على الخارج من مكة الى العرفات، يكون الذهاب اليها سفرا كما لا يخفى وهذه الاخبار وان كان موردها من اقام بمكة عشرة ايام، فلا دلالة لها على ان مجرد العزم على الاقامة قاطع للسفر موضوعا، لكنها من جهة دلالتها على كون الذهاب من مكة الى العرفات سفرا، تكون موجبة لظهور صحيحة زرارة المتقدمة عن ابي جعفر عليه السلام الدالة على ان القادم الى مكة قبل التروية بعشرة ايام بمنزلة اهل مكة، في عموم التنزيل وانه بمنزلة اهلها في جميع الاثار، التي منها احتياج لزوم القصر في حقه الى انشاء سفر جديد، وذلك لان الامام عليه السلام حكم فيها اولا بوجوب التمام على من قدم مكة قبل التروية بعشرة ايام، معللا بصيرورته بواسطة قصده الاقامة عشرة ايام فيها بمنزلة اهلها، ثم وقوع عليه السلام على ذلك التنزيل وجوب القصر عليه اذا خرج الى منى للذهاب منه الى العرفات، و من المعلوم ان هذا التفريع انما لو كان مجرد قصد الاقامة عشرة ايام قاطعا للسفر، اذ لو لم يكن مجرد قصدها قاطعا له وكان التنزيل في خصوص وجوب التمام عليه مادام مقيما، لم يكن وجه لتفريع وجوب القصر عليه بالخروج الى منى، على صيرورته بقصد الاقامة بمنزلة اهل مكة، بل كان القصر عليه واجبا بالخروج الى مادون المسافة ايضا، فتفريع وجوب القصر عليه اذا خرج الى منى على تنزله بمنزلة اهل مكة، يوجب ظهوره في عموم الاثار التي منها توقف وجوب القصر عليه على انشاء سفر جديد وبتقريب اخر لو لم يكن مجرد قصد الاقامة قاطعا للسفر، بل كان قاطعيته مشروطة بتحقق الاقامة عشرة ايام خارجا، لكان ذلك التفريع بلاوجه ولغوا، اذ بناء عليه لا يكون هنا الامران، احدهما مجرد وجوب التمام على القادم العازم على الاقامة عشرا مادام مقيما، وهذا مسبب عن عزمه على الاقامة، وثانيهما انقطاع سفره، وهذا مسبب عن تحقق الاقامة منه خارجا، و من المعلوم عدم صحة ذلك التفريع على شئ منهما اما على الاول فلان القصر يصير واجبا عليه بمجرد الخروج عن البلد سواء كان الى المسافة اوالى مادونها، اذ المفروض ان عزمه على الاقامة لم يكن

قاطعاً لسفـره، كي يمنـع عن ضم اللاحق من سيره الى السابق ، فيكون تفرير وجوب القصر عليه على خصوص ما اذا خرج اليمنى بلاوجه واما على الثاني فلان بعد كون البقاء عشرا سبباً لانقطاع السفر، يكون احتياج القصر الى سفر جديد واضحاً غير محتاج الى هذا التفرير، وهذا بخلاف مالوكان مجرد قصد الاقامة قاطعاً للسفر فانه حينئذ يكون كاهل مكة في احتياج وجوب القصر عليه الى انشاء سفر جديد، و يكون تفرير وجوبه عليه اذا خرج الى منى، على صيرورته بقصدها بمنزلة اهل مكة في كمال الوجاهة هذه خلاصة ما افاده دام ظله في تقريب الاستدلال بالصحيحة على قاطعية نية الاقامة للسفر.

ولا يخفى عدم خلوما افاده عن النظر ، وذلك اما اولاً فلانه ليس في الصحيحة ذكر عن قصد الاقامة، كي يدل عموم التنزيل على ان مجرد قصدها قاطعاً للسفر ، بل المذكور فيها هو القدوم الى مكة قبل التروية بعشرة ايام، وكما يحتمل ان يكون الوجه في تنزيل القادم الى مكة قبل التروية بعشرة ايام منزلة اهلها، هو مجرد كونه قاصداً للاقامة فيها عشراً، كذلك يحتمل ان يكون الوجه فيه قطعه بالبقاء فيها عشرة ايام وكونه طريقاً اليه و اما ثانياً فلانا لو سلمنا ظهور الصحيحة في ان القادم الى مكة قبل التروية بعشرة ايام ، لكونه قاصداً للاقامة فيها في تلك المدة ، يكون بمنزلة اهلها ، لكن نمنع عن كون قوله عليه السلام فإذا خرج الى منى وجب عليه التقصير، متفرعاً على تنزيل القادم منزلة الاهل ، كي يدل على عموم التنزيل وكون مجرد قصد الاقامة قاطعاً للسفر ، اذ من المحتمل جداً ان يكون تفريراً على ما هو المعلوم من تحقق الاقامة عشره ايام خارجاً عند خروجه يوم التروية الى منى ، وانما اكتفى عن ذكره بمعلوميته للمخاطب ، كما اكتفى عن ذكر قصد الاقامة بمعلوميته له ايضاً، وحينئذ فيكون التفرير قرينة على كون تحقق الاقامة عشرة ايام عن قصد ونية قاطعة للسفر، اذ لولا هذا التفرير لاحتملنا ان يكون تحققها كك قاطعاً لحكم السفر للموضوعه فمعنى الصحيحة عليها الاحتمال، هو ان من قدم مكة قبل التروية بعشرة ايام ، وجب عليه اتمام الصلوه، لصيرورته بواسطة

عزمه على البقاء فيها الى يوم التروية، بمنزلة اهل مكة في وجوب التمام عليهم، فاذا انقضت العشرة و خرج يوم التروية الى منى، وجب عليه القصر، لانه قاصد للذهاب من منى الى العرفات التي يكون البعد بينها وبين مكة اربعة فراسخ، فتكون حينئذ دليلا على ان الاقامة في محل عشرة ايام عن نية من قواطع السفر وان لزوم التقصير على المقيم فيه كك يحتاج الى انشاء سفر جديد، ولا دلالة لها على ان مجرد قصد الاقامة عشرا من قواطع السفر كما لا يخفى ويؤيد ما احتملناه من كون قوله عليه السلام في الصحيحة فاذا خرج الى منى وجب عليه التقصير، تقريرا على تحقق الاقامة خارجا، لاعلى صيرورته بمنزلة اهل مكة بمجرد نيتها، أن مجرد نية الاقامة لو كان قاطعا للسفر موضوعا، لم يكن وجه لتقيدها في صحيحة ابي ولاد المتقدمة بقوله عليه السلام وصلى صلوة فريضة واحدة بتمام، فانه يدل على ان نية الاقامة بمجرد اقامتها ليست موجبة للتمام مادام في محل الاقامة، فضلا عن كونها قاطعة للسفر موضوعا، بل ايجابها لوجوب التمام الى ان يرتحل مشروط باتيان صلوة رابعة واجبة بتمام بعدها، ولم يكن وجه ايضا لرجوعه إلى التقصير لو عدل عن نية الاقامة قبل ان يصلى رابعة واجبه بتمام، فانه لو كانت النية بمجرد قاطعة المسافر، لاحتاج رجوعه الى التقصير الى انشاء سفر جديد فلا يمكن ان يكون عدوله عنها موجب الرجوع سفره السابق وقابليته للانضمام الى مسيره اللاحق فتدبر، و مجرد العدول عن نية الاقامة ليس سفرا جديدا كي يؤثر في الرجوع الى التقصير، هذا كله مضافا الى امكان ان يكون تعليقه عليه السلام وجوب القصر على القادم الى مكة قبل التروية بعشرة ايام على خروجه الى منى، لاجل ان القادم اليها لا تيان اعمال الحج، لا يخرج عنها بحسب الغالب المتعارف الا الى منى والذهاب منه الى العرفات لا تيان مالهما من الاعمال، وبعبارة اخرى لاجل انحصار خروجه عنها ولو غالبا بالخروج الى العرفات، لالانحصار وجوب القصر عليه بالخروج اليها، كي يدل على ان قصد الاقامة بمجرد قاطع للسفر ثم ان ممّا ذكرنا من احتمال كون قوله عليه السلام فاذا خرج الى منى وجب

عليه التقصير، تقريرا على ما هو المعلوم من تحقق الاقامة عشرة ايام خارجا عند الخروج

الى منى، وكونه قرينه على كون الاقامة عشرا عن نيه قاطعه للسفر؛ ظهر اندفاع ما افاده دام ظله من انه لو كان تحقق الاقامة عشرة ايام خارجا موجبا لقطع السفر دون مجرد قصد الاقامة، لم يكن وجه لهذا التفريع الى اخر ما افاد توضيح الاندفاع هو ما اشرنا اليه، من ان استفادة ان البقاء عشرا عن قصد قاطع للسفر موضوعا من الصحيحه، انما هي بلحاظ اشتغالها عليها هذا التفريع، اذ لولاه لاحتملنا ان يكون البقاء عشرا قاطعا لحكم السفر، وان وجوب التمام بمجرد القصد انما هو لكونه ماخوذا على نحو الطريقيه اليه لاعلى نحو الموضوعيه، كي يقال ان مجرد القصد لو كان قاطعا لحكم السفر، لم يكن مجال القاطعيه البقاء له، لان الشئ انما يستند الى اسبق علله الذي في المقام هو القصد.

الامر الرابع لا اشكال بل لاختلاف في انه لو قصد الاقامة عشرا في محل، ثم

بداله فعدل عن قصده قبل ان يصل الى رباعية واجبة بتمام، يجب عليه الرجوع الى التقصير، واما لو بداله بعد ان صلى رباعية بتمام، فليس له الرجوع الى التقصير، بل يجب عليه التمام مادام في ذلك المحل ويدل على الحكمين صحيحة ابي ولاد الحنات قال قلت لا يبعد الله عليه السلام انى كنت نوبت حين دخلت المدينة ان اقيم فيها عشرة ايام واتم الصلوة ثم بدالى بعد أن لا اقبم بها فماترى لى اتم ام اقصر، فقال عليه السلام ان كنت دخلت المدينة وصليت بها صلوة واحدة فريضة بتمام فليس لك ان تقصر حتى تخرج منها، وان كنت حين دخلتها على نية المقام ولم تصل فيها صلوة واحدة بتمام حتى بدالك ان لا تقيم، فانت فى تلك الحال بالخيار ان شئت فانو المقام عشرا واتم وان لم تنو المقام عشرا فقصر ما بينك و ما بين شهر فاذا مضى لك شهر فاتم الصلوة ومقتضى ظهورها في اناطة عدم تاثير البداء فى الرجوع الى القصر بوقوع صلوة فريضة تامة صحيحة ادائية منه قبل البداء، عدم مانعية وقوع غير تلك الصلوة قبل البداء عن تاثيره فى الرجوع الى القصر، سواء كان غيرها فريضة رباعية ناقصة كما اذا شرع فى الرباعية وفى اثنائها ولو فى ركوع الركعة الرابعة بداله العدول عن قصد الاقامة، او تامة غير ادائية لانصراف الفريضة فى الصحيحة الى لادائية، او كان

غير رباعية صحيحة كصلوة الصبح والمغرب، او غير صحيحة كالنوافل اليومية التي لا يجوز للمسافر الايتان بها كما ان مقتضى اطلاقها كون وقوع صلوة فريضة تامة عنه مانعا عن تاثير البداء مطلقا، اى سواء كان وقوعها عنه مستندا الى الإقامة، او كان فى حال الغفلة عن اقامته، الا ان يدعى انصرافه إلى ماكان وقوعها منه مستندا الى الإقامة، وليست هذه الدعوى ببعيدة، فلا ينبغي ترك الاحتياط بالجمع بين القصر والاتمام، فيما لو عدل عن الإقامة بعد ان صلى صلوة فريضة تامة غفلة عن الإقامة هذا ولكن يعارض الصحيحة بالنسبة الى هذا الحكم، اعنى مانعية وقوع الصلوة فريضة قامة قبل البداء عن تاثيره في الرجوع الى القصر، رواية حمزة بن عبدالله الجعفرى، قال لما نفرت من منى نويت المقام بمكة فاتممت الصلوة، ثم جئنى خبر من المنزل فلم اجد بدا من المصير الى المنزل، ولم ادرا تم ام اقصر، و ابو الحسن عليه السلام يومئذ بمكة، فانيته فقصصت عليه القصة، فقال عليه السلام ارجع الى التقصير، و حملها على ان المراد من قوله عليه السلام ارجع الى التقصير الرجوع اليه بعد الخروج والمسافرة، او على عدم قصده الإقامة عشرة، او على ان المراد من الصلوة في قول السائل فاتممت الصلوة هي النافلة لا الفريضة، بعيد في الغاية و لولا اعراض الاصحاب عن ظاهرها بالصحيحة، لامكن الجمع بينهما بالحمل على التخيير بين الاتمام والقصر

و عملهم فيما عدل عن قصد الإقامة بعد ان صلى صلوة فريضة تامة، اذ لا يلزم من الامر باحد فردى الواجب التخيير على نحو التعيين فيما اذا اقتضته مصلحة، تفويت المصلحة ولا الالتقاء في المفسدة، وهذا بخلاف الأمر على نحو الاستحباب بما هو واجب واقعا، او الامر بالمطلق مع كون الواجب هو المقيد، فانه قديوجب تفويت المصلحة كما هو واضح، لكن الجمع بهذا النحو فرع الحجية، ولا حجية للرواية مع اعراض الاصحاب وعدم عملهم بها، الكاشف عن اطلاعهم على قرينة دلتهم على عدم صدورهما لبيان الحكم الواقعي وتوهم ان عدم عملهم بهذه الرواية، لعله من جهة تقديمهم الصحيحة عليها، فلا يكشف عن وجود خدشة في جهة صدورهما مدفوع بان عدم عملهم بهذه الرواية، مع كونها موافقة للقاعدة وكون الصحيحة مخالفة لها، يكشف

عن ان عدم عملهم بهذه الرواية ليس الا لاجل اطلاعهم على قرنية قطعية دالة على عدم صدورها لبيان الحكم الواقعي اما وجه كون الرواية موافقة للقاعدة دون الصحيحة، فهو أن الخارج عن ادلة التقصير هو عنوان الناوي للاقامة، الظاهر في المتلبس بنيتها فعلا، فإذا خرج عن هذا العنوان بالعدول عن نيتها، فالمرجع هو اطلاقات ادلة التقصير ولا مجال هنا للرجوع إلى استصحاب حكم الخاص، من غير فرق بين كون الزمان في باب المسافر ظرفا للحكم او لمتعلقه، وذلك لان ما ذكرنا في محله، من انه اذا كان الزمان ظرفا للمتعلق بالحكم، بحيث ورد الحكم على المتعلق في كل زمان، فح لو خرج عنه فرد في زمان وشك في مقدار التخصيص، فالمرجع هو عموم العام لانه شك في تخصيص زائد و اما اذا كان الزمان ظرفا لنفس الحكم، بان دل دليل خارجي من عموم الحكمة او مثل قوله عليه السلام حلال محمد صلى الله عليه وآله وسلم حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة على استمرار الحكم فح لو خرج عنه فرد في زمان وشك في مقدار التخصيص، فالمرجع هو استصحاب حكم الخاص، وذلك لان الدليل الخارجي الدال على استمرار الحكم، انما يدل على ان الحكم لو كان وتحقق فهو مستمر، ففي مورد الشك في اصل كونه وتحققه، لا اثر لهذا الدليل الخارجي كما هو واضح انما هو فيما اذا كان الخارج عن عموم العام في زمان فردا بعنوانه الخاص، كما اذا قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيد العالم في يوم السبت، دون ما اذا كان الخارج عن عمومه عنوانا عاما، كما اذا قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم العالم الفاسق، فانه لو شك حينئذ في مقدار التخصيص وان اكرم العالم الفاسق حرام مطلقا او مادام فاسقا، فلاشبهة في ان المرجع هو عموم العام مطلقا، وذلك لما مرر ارا من ان دليل الخاص حينئذ يقسم العام الى قسمين ويعنونه بعنوانين، فيثبت حكم العام لاحد العنوانين وضده او نقيضه للعنوان الاخر، وحيث لا واسطة بين العنوانين، فبمجرد خروج فرد عن احدهما يدخل في العنوان الاخر ويترتب عليه حكمه، ففي المثال اذا خرج العالم الفاسق عن كونه فاسقا، يدخل في عنوان العالم العادل، ويترتب عليه حكمه وهو وجوب الاكرام، ومعه لا يبقى مجال لاستصحاب

حرمة اكرامه الثابتة له فى زمان فسقه وتوهم ان هذا إنما يتم فيما اذا كان خروج عنوان عن العام من باب التخصيص كى يوجب تعنون العام بعنوانين دون ما اذا كان من باب الحكومة و تنزيل الفرد منزلة غير الفرد ، كما فى المقام حيث نزل الشارع المقيم فى بلدة منزلة اهلها ، ولذا قلنا ان نية الاقامة عشرا قاطعة لموضوع السفر لا لحكمه فاذا كانت نية الاقامة قاطعة لموضوع السفر ولو تعبدا ، فالمقيم بمجرد نية الاقامة يخرج عن كونه مسافر اموضوعا ، وحينئذ فالمرجع هى اصالة التمام من غير فرق بين ان يكون الزمان فى باب المسافر ظرف للحكم اولمتعلقه، و ذلك لانه اذا خرج المسافر عن كونه مسافرا بمجرد نية الاقامة، فما لم ينشأ سفرا جديدا لا يصير مسافرا، ومعه لا يترتب على ابطال اقامته بالعدول عن قصدها الى قصد الرحيل اثر اصلا، لانه وان خرج بالعدول عن قصده عن كونه حاضرا ، لكن لا يعتبر فى موضوع التمام الا عدم كونه مسافرا، وهذا العنوان مالم ينشأ سفرا جديدا حاصل له.

مدفوع بان المستفاد من مجموع الاخبار الواردة فى وجوب التمام على المقيم هوان مجرد الاقامة بلا قصد وكذا مجرد قصد الاقامة بلا تعقبه بها ليس قاطعا للسفر بل القاطع هو المجموع اى القصد المتعقب بالاقامة وعليه فالمسافر لا يخرج عن كونه مسافرا بمجرد نية الاقامة، كى يحتاج عند عدوله عن قصدها فى شمول ادلة التقصير له، الى انشاء سفر جديد، نعم مجرد نية الاقامة يكون قاطعا لحكم السفر ولذا يجب عليه التمام بمجرد قصده الاقامة ولا يجب عليه اعادة ما صلاها تماما بعد العدول عن قصده فتبين مما ذكرنا ان ما تضمنته الصحيحة من وجوب التمام على من عدل عن قصد الاقامة الى قصد الرحيل بعد ان صلى صلوة تامة واحدة مادام لم يخرج، يكون على خلاف مقتضى القاعدة، و عليه فلا بد من الاقتصار فى هذا الحكم على مقدار مدلول الصحيحة، والرجوع فى الموارد التى لا تكون مشمولة لها الى اطلاقات ادلة التقصير فالمهم بيان ما هو الظاهر المستفاد من الصحيحة، فنقول ظاهرها بل صريحها هو تعميم الحكم لما اذا كان قصده الخروج الى المسافة ايضا، وذلك لان السائل وهو ابو ولاد كان من اهل الكوفة،

وبدا له الخروج من المدينة اما الى مكة واما الى الكوفة ، وعلى اى تقدير بدا له المسافرة كما ان صريحها اختصاص الحكم بخصوص من صلى صلوة فريضة تامة ، فيكون من صلى نافلة تامة كصلوة الأعرابي بناء على شرعيتها، اوصلى نافلة الظهرين، خارجا عن مدلول هذه الصحيحة و توهم ان قوله عليه السلام وصليت بها صلوة واحدة فريضة بتمام ، يكون من قبيل ذكر الخاص و ارادة العام، فيكون كناية عن كل عمل مشروط صحته بالاقامة، كنافلة الظهرين وصلوة الجمعة ونحوهما مدفوع بان كونه من قبيل ذكر الخاص و ارادة العام، حيث يكون على خلاف الظاهر، فيحتاج الى قرينة قطعية دالة على عدم خصوصية للخاص كما ان الظاهر المتبادر منها كون المراد من الصلوة الفريضة هي الفريضة الحاضرة، لا اقل من عدم اطلاق لها يعم الفائتة كما ان الظاهر المتبادر منها ايضا كون اتمام الصلوة مستندا الى قصد الاقامة ، فلونوى الاقامة وغفل عنها وصلى صلوة تامة لشرف البقعة كمواطن التخبير، لا يكون مشمولاً للصحيحة نعم لو منعنا عن ظهورها في اعتبار كون الاتمام مستندا الى قصد الاقامة ، لكان الاقوى شمول الحكم له، اذ المفروض انه قصد ماهووظيفته، غاية الامر تخيل انه احد فردى الواجب التخيري، وهذا لا يضر بقصده ، لانه من اوضح مصاديق الخطاء فى التطبيق، الذى لا شبهة فى عدم اضاراه بقصد القرية و صحة العبادة.

ثم انه يتفرع على ما استظهرناه من الصحيحة من اعتبار كون الاتمام مستندا الى قصد الاقامة فروع منها مالوشرع فى الصلوة بنية القصر ، ثم نوى الاقامة عشرا فى اثنائها و اتمها تماما ، فلا اشكال فى ان صلوته صحيحة ، بناء على ما هو الحق من وحدة القصر والتمام حقيقة و مهية ، فان العدول من احديهما الى الاخرى حينئذ ، يكون على مقتضى القاعدة ولا يحتاج الى دليل يدل عليه ، ولذا يجوز العدول من احديهما الى الاخرى فى مواضع التخبير بينهما ، وقلما بصحة صلوة الجالس فى السفينة ، فيما اذا شرع فى الصلوة بنية القصر فوصل الاثناء الى وطنه فاتمها تماما والسرى فى ذلك هوانه بناء على كون القصر والتمام حقيقة واحدة لا مهيتان

متبائن، لا يكون الشروع في الصلوة بنية احدهما، موجبا لسقوط ما اتى به من اجزائها عن قابلية وقوعه جزء للاخر، فاذا كان ما اتى به من الاجزاء بنية احدهما قابلا لان يقع جزء للاخر، فيصح له فيما اذا تبدل التكليف به في الاثناء الى الاخر ان يكتفى بما اتى به من الاجزاء و يجعلها جزء للاخر و ياتي بباقي الاجزاء له، بل لا يمكن ان يكون التكليف بالاخر حينئذ الا متعلقا بباقي اجزائه، لان التكليف به بتمام اجزائه، مع قابلية ما اتى به من الاجزاء لاحدهما لوقوعه جزء للاخر، يكون التكليف به بتمام اجزائه تحصيليا للحاصل، بالنسبة الى ما اتى به من الاجزاء كما هو واضح، فبين مما ذكرنا ان الحكم بصحة صلوته في الفرض بحسب القاعدة مما لا اشكال فيه و انما الاشكال في شمول حكم الصحيحة له، كي تكون صلوته هذه مانعة عن تأثير البدء بعدها في الرجوع الى التقصير، والحق هو اننا لو قلنا بظهور الصحيحة في اعتبار كون الصلوة التامة بتمامها مستندة الى قصد الاقامة، فلا يكون هذا الفرض مشمولا لحكم الصحيحة، و اما ان منعنا عن اصل ظهور الصحيحة في اعتبار كون الاقامة مستندة الى قصد الاقامة، او قلنا بظهورها في اعتبار كون الاقامة مستندة الى قصد الاقامة، لا كون الصلوة التامة مستندة اليه، فيكون الفرض مشمولا لحكم الصحيحة، اما على الاول فواضح، و اما على الثاني فلان في الفرض يكون اتمام الصلوة تماما مستندا الى قصد الاقامة، و ان لم يكن تمامها مستندا اليه.

و منها لو نوى الاقامة ثم غفل فصلى بنية القصر و اتمها اربعا نسيانا، فلا اشكال ايضا في صحة صلوته لانه اتمها على طبق وظيفته، و انما الاشكال في شمول حكم الصحيحة له، بناء على ظهورها في اعتبار استناد الاقامة الى قصد الاقامة، اذا لا تمام

فيهذا الفرض بحسب الفرض مستند الى النسيان لا الى قصد الاقامة.

و منها ما لو نوى الاقامة ولم يصل في مجموع الوقت نسيانا او عصيانا، ثم رجع قصده بعد خروج الوقت، فلا اشكال في انه يجب عليه التمام بالنسبة الى القضاء، و ذلك لانه وجب عليه في الوقت الصلوة التامة بمجرد قصده الاقامة، اذ لا معنى لكون وجوب الصلوة تامة مراعى باتيانها تامة ولو على نحو الشرط المتأخر، لعدم امكان

صيرورة هذا الامر داعيا للمكلف نحو العمل كما لا يخفى فاذا كان الواجب عليه في الوقت هي الصلوة التامة، فمقتضى استقرار التمام عليه لفرض بقاء نيته الاقامة الى اخر الوقت، ان يكون التمام واجبا عليه بالنسبة الى خارج الوقت ايضا، وحينئذ لو كان رجوعه عن نية الاقامة قبل اتيان القضاء فلا اشكال في عدم كونه مشمولاً لحكم الصحيحة، وذلك لان اتيان القضاء تاماً بعد الرجوع، ليس مستندا الى قصد الاقامة، بل مستند الى امر الشارع بقضاء ما فات كمافات، سلمنا كونه مستندا الى قصد الاقامة، لانه صار منشاء لثبوت التمام عليه في الوقت، لكن ظاهر الصحيحة بل صريحها هو اعتبار اتيان فريضة تامة قبل الرجوع عن قصد الاقامة واما لو كان رجوعه عن نية الاقامة بعد اتيان القضاء، ففي شمول حكم الصحيحة له و جهان اقويهما الثاني، لانا لو سلمنا كون اتمام القضاء مستندا الى قصد الاقامة السابق، لكن نمنع عن كفاية مطلق الاستناد الى قصد الاقامة، اذلاطلاق للصحيحة يشمل ما اذا كان الاتمام مستندا الى قصد الاقامة السابق كما في المقام حيث ان القضاء تاماً على تقدير تسليم كونه مستندا إلى قصد الاقامة، يكون مستندا الى قصد الاقامة المتحقق سابقاً في الوقت، لا الى قصد الاقامة الثابت فعلاً في خارجه، نعم لومنعنا عن ظهور الصحيحة في اعتبار الاستناد الى قصد الاقامة، كان الاقوى هو الوجه الاول، اذ يصدق انه صلى فريضة تامة قبل رجوعه عن قصد الاقامة، لكن هذا ايضا فيما لم ندع انصراف قوله عليه السلام وصليت بها صلوة واحدة فريضة بتمام، عن القضاء كما لا يخفى، هذا تمام الكلام في حكم اقسام الصلوة الواجبة.

بقي الكلام في اقسام الصوم الواجب فنقول الكلام في المقام يقع تارة من جهة اصل صحة الصوم، و اخرى من جهة كفايته لبقاء اثار الاقامة ولو بعد العدول عنها اما اللام من الجهة الثانية، والحق فيه عدم كفاية الشروع في الصوم لترتيب اثار الاقامة مطلقاً، سواء كان العدول عنها قبل الروال اربعه او بعد الغروب، و ذلك لما عرفت من ظهور الصحيحة في ان المدار في هذا الحكم على خصوص الصلوة الفريضة التامة، و قد مران مجرد احتمال كونه من قبيل ذكر الخاص و ارادة العام، لا يجدي في الحاق

كل ما يكون صحته مشروطة بالاقامة، بالصلوة الفريضة التامة، ما لم يدل دليل قطعى على عدم خصوصية لها.

واما الكلام من الجهة الأولى، فنقول ان عدوله عن نية الاقامة، انكان قبل الزوال، فلا ينبغى الاشكال في كشفة عن فساد صومه راسا، بناء على ما عرفت من عدم كفاية الشروع في الصوم، لترتيب اثار الاقامة بعد العدول عنها، وذلك لما عرفت سابقا، من ان المكلف به في الصوم امر وحدانى مستمر من طلوع الفجر الى غروب الشمس، وان وجوب هذا الامر الوحدانى، كما يكون مشروطا بطهارة المكلف عن الحيض فيما كانت امراة، كذلك يكون مشروطا بكون المكلف حاضرا، والظاهر من اعتبار شئ فى الأمر الوحدانى المستمر، هو اعتباره فيه من اوله الى اخره، وحينئذ فكما ان عروض الحيض فى اثناء الصوم يكشف عن فساده راسا، ويكون حرمة الافطار قبل عروضه حكما تعبيديا على خلاف القاعدة، كك عروض العدول عن نية الاقامة فى اثناء الصوم يكشف عن فساده راسا، ويكون حرمة الافطار قبل عروضه لامر عقلى نشاء من تخيل استمرار نية الاقامة.

واما انكان عدوله عن نية الاقامة بعد الغروب، فلا اشكال ظاهرا في صحة صومه، لان المفروض انه وقع بتمامه في حال الاقامة، والعدول عنها لا يؤثر فيما تقدم، الابناء على القول بكون العدول عن الاقامة مبطلا لها رأسا وكاشفا عن عدم تحقق القاطع للسفر، وقد مران العدول عنها ناقل وليس بكاشف.

وانما وقع الاشكال في صحة صومه ، فيما اذا كان عدوله عن نية الاقامة بعد الزوال، وذلك لما عرفت من ان الصوم يعتبر فيه الحضور، اوما في حكمه من قصد الاقامة ابتداء واستدامة الى الغروب، ومن المعلوم انه فيما اذا عدل عن نية الاقامة بعد الزوال، لا يكون حاضرا ولا قاصدا للاقامة، فلا يكون شرط صحة صومه موجودا وقياسه على ما اذا كان حاضرا فخرج الى السفر، حيث دل النص والفتوى فيه على انه لو كان الخروج الى السفر بعد الزوال وجب عليه البقاء على صومه واضح الفساد بعد ما عرفت من ان الحكم فى المقيس عليه على خلاف مقتضى القاعدة لورود دليل

خاص فيه، فلا يصح التعدي عنه الى غيره مما لم يرد فيه نص خاص كما في المقام، هذا مضافا الى ان قياس ما نحن فيه بذلك المقام، انما يصح فيما اذا سافر عن محل الاقامة بعد العدول عنها، دون ما اذا بقى في محلها الى الغروب، فان القياس حينئذ يكون مع الفارق كما هو واضح فتدبر.

والتحقيق هو ان قلنا بان مجرد نية الاقامة عشرا بلا تعقبها بالاقامة ولا الصلوة تماما قاطع للسفر، وان ما يعتبر في صحة الصوم عدم السفر لا الحضور، فيكون مقتضى القاعدة هو صحة صومه في هذا الفرض، وذلك لانه اذا كان القاطع للسفر مجرد نية الاقامة، فبمجرد نيتها يخرج عن كونه مسافرا، ولا مجال حينئذ للقول بان النية قاطعة للسفر مالم يعدل عنها، ضرورة ان النية لو كانت بمجرد قاطعة للسفر، لاستحال ان يكون العدول عنها موجبا لرجوع سفره السابق، ان المعدوم لا يعاد، هذا مضافا الى ان السفر امر وجودي يحتاج تحققه الى سبب، ولا يكفي فيه مجرد عدم نية الاقامة، لاستحالة تأثير عدمه في الامر الوجودي، والالزم ان يكون المعطى للشئ فاقد له، وهو ضروري البطلان وهذا من وجه نظير، ما قلناه في كتاب الطهارة من ان التيمم لو كان رافعا للحدث، فلا معنى لكونه مراعى بعدم وجدان الماء، ان الحدث امر وجودي يحتاج تحققه الى اسباب خاصة، وليس وجدان الماء من تلك الاسباب نعم لو كان القاطع للسفر هي النية التي لم يتعقبها الرجوع لا مجرد النية، لكان الرجوع كاشفا عن عدم تحقق القاطع للسفر، لكن هذا خلاف الفرض، فاذا كان مجردا لنية قاطعا للسفر والمفروض ان عدوله عنها غير موجب از جوع سفره، فلا وجه لبطلان صومه بمجرد عدوله عن نية الاقامة، فانه وان خرج بالعدول عنها عن كونه حاضرا، الكن لا يعتبر في صحة صومه حسب الفرض الاعدم كونه مسافرا، وهذا العنوان مالم ينشأ سفرا جديدا حاصل له.

وتوهم ان مقتضى القاعدة عليها المبنى وان كان صحة صومه، لكن الصوم. حيث لا يكون كافيا لترتيب آثار الاقامة كما مر، فيكون الواجب عليه بعد العدول عن نيته هو الصلوة قصرا، فاذا كان الواجب عليه بعد العدول هو الصلوة قصر اف يكون.

الواجب عليه بعده ايضا الافطار، لما ثبت من التلازم شرعا بين القصر والافطار في الحكم مدفوع بان التلازم بينهما في الحكم، ان كان بالاجماع، فالمتيقن منه ما اذا كان وجوب القصر بمقتضى القواعد من عموم ادلة القصر على المسافر، لا ما اذا كان وجوبه تعبدا على خلاف مقتضى القاعدة كما في المقام، و ان كان التلازم بينهما في الحكم لاجل دلالة دليل لفظي عليه، فهو ايضا منصرف الى ذلك، وعلى اى حال التلازم بينهما في المقام ممنوع جدا .

و اما ان قلنا بما هو الاقوى من ان القاطع للسفر هي النية المتعقبة بالاقامة او الصلوة تماما لا مجرد النية ، فيكون مقتضى القاعدة حينئذ بطلان صومه في هذا الفرض، لان عدوله عن النية كاشف حينئذ عن عدم تحقق القاطع لسفره، فيبقى على حكمه السابق وهو القصر و وجوب الافطار فتدبر جيدا و اما ما ذكرنا من ان الاقوى هو ان القاطع للسفر هي النية المتعقبة بالاقامة او الصلوة تماما لا مجرد النية فيدل عليه مضافا الى رواية ابن الحجاج قال قلت لا يعبد الله عليه السلام الرجل يكون له الضياع بعضها قريب من بعض يخرج فيقيم فيها يتم أو يقصر قال عليه السلام يتم الظاهرة في ان الموجب لقطع السفر ووجوب التمام هو الاقامة عن قصد ، ما في صحيحة ابي ولاد من امره عليه السلام بالتقصير فيما اذا عدل عن نية الاقامة ولم يصل فريضة بتمام ، وامره عليه السلام بالاتمام فيما اذا عدل عن نية الاقامة وقد صلى فريضة بتمام ، فانه لو كان القاطع للسفر هو مجرد النية ، لم يكن وجه لامره عليه السلام بالتقصير في الفرض الاول بعد ما عرفت من ان مجرد النية لو كان قاطعا للسفر، لامتنع ان يكون العدول عنها موجبا لرجوع السفر، ولم يكن وجه التعليق امره عليه السلام بالاتمام في الفرض الثاني على الايتان بفريضة تامة قبل العدول عن النية ، بل كان المتعين الامر به مطلقا عدل عن نيته ام لم يعدل صلى فريضة تامة قبل العدول عنها أو لم يصل ، كما يؤيد ذلك قوله عليه السلام في ذيل الصحيحة فانت في تلك الحال بالخيار ان شئت فانو المقام عشر او اتم (اه) ، فانه لو كان مجرد النية قاطعا للسفر ، لم يكن وجه لاعتبار نية الاقامة ثانيا للاتمام كما هو واضح وتوهم انه لو كان القاطع للسفر هي النية المتعقبة بالاقامة

او الصلوة تماما، لزم فيما اذا عدل عن نيته وقد صلى فريضة بتمام، ان تكون الصلوة تماما قاطعة للسفر، وهو مستلزم للدور المحال، ضرورة ان اتيان الصلوة تماما فرع انقطاع السفر، فلو كان انقطاعه متوقفا على اتيانها تماما لزم الدور مدفوع بانه يمكن ان يكون اتيان الصلوة تماما مع عدم انقطاع السفر بعد، لحكم تعبدى بوجوب الاتمام على المسافر القاصد للاقامة و ان لم ينقطع بعد سفره وتوهم ان الالتزام بحكم تعبدى على خلاف القاعدة محتاج الى الدليل وليس، مدفوع بان الالتزام بذلك لا بد منه ولو على القول بان مجرد النية قاطع للسفر، ضرورة انه لو كان مجردا لنية قاطعا للسفر، فلا بد ان يكون الحكم بوجوب القصر فيما اذا عدل عنها ولم يصل فريضة بتمام، حكما تعبديا بوجوب القصر على من انقطع سفره، ولا ريب ان الالتزام به على القول بان القاطع للسفر هي النية المتعقبة بالاقامة او الصلوة تماما، حيث يقتضيه حفظ ظهور رواية ابن الحجاج في هذا القول، يكون اهون من الالتزام به على القول بان القاطع هو مجرد النية .

وتوهم ان جملة من الاخبار الواردة في قاطعية نية الاقامة للسفر ، ظاهرة في كفاية مجرد قصد الاقامة ، ففي صحيحة معوية بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلام اذا دخلت بلدا وانت تريد المقام عشرة ايام فاتم الصلوة ، وفي صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام واذا اجمع على مقام عشرة ايام صام وأتم الصلوة ، فان الحكم فيهما رتب على مجرد النية والاجماع والعزم مدفوع بان الظاهر منهما، هو انه حيث يكون قاطعا ببقائه عشرة ايام فينوى بقاءه ، لان نفس النية لها خصوصية فتكون الصحيحتان من قبيل الاخبار الظاهرة في ان القاطع للسفر هو نفس الاقامة عشرة ايام مثل قوله عليه السلام في صحيحة زرارة المتقدمة اذا دخلت ارضا فايقت ان لك بها مقام عشرة ايام فاتم الصلوة ، فان الظاهر من ترتيب الحكم على اليقين هو اخذه طريقا لا موضوعيا، لكن لما علمنا من الخارج ان نفس الاقامة عشرا بمجردا لاتكون قاطعة، والا لم يكن وجه لامر المتردد بالتقصير الى ثلثين يوما، فلا بد اما من طرح هذه الروايات او حملها على اخذ العلم موضوعا على وجه الطريقة ، فتتطبق حينئذ

على رواية ابن الحجاج الظاهرة في ان القاطع السفر هي الإقامة مع القصد، اذ العلم بالبقاء عشر الاينفك عن قصده كما هو واضح فتبين مما ذكرنا ان المستفاد من مجموع الاخبار الواردة في الباب، هوان القاطع للسفر هو النية المتعقبة بالاقامة او الصلوة تماما دون النية المجردة وان كان المختار لشيخنا الاستاد دام ظله على ما صرح به في مجلس البحث هو ان القاطع هي مجرد النية مستدلا عليه ببعض الاخبار الظاهرة في ذلك كصحيحة زرارة المتقدمة الواردة فيمن قدم مكة قبل التروية بعشرة ايام، ومؤيدا ذلك بوجوب التمام بمجرد نية الإقامة، و بانه لو كان القاطع هي النية المتعقبة بالاقامة، لكان اللازم فيما اذا عدل عن نيته، هو الحكم باعادة ما صلاها تماما قبل العدول قصرا بعده، و ذلك لان العدول يكشف حينئذ عن عدم تحقق القاطع لسفره وانت بعد الاحاطة بما ذكرناه في وجه ما قويناه، تعرف ما في هذه الوجوه فلا نعيد و على اى حال سواء قلنا بان القاطع للسفر هو مجرد النية او المتعقبة بالاقامة او الصلوة تماما، لا ينبغي الاشكال في ظهور صحيحة ابي ولاد في ان مجرد نية الإقامة سبب لوجوب التمام عليه ما لم يعدل عن نيته، وحينئذ ان صلى تماما بعد نية الإقامة وقبل العدول عنها، تصير صلوته هذه سببا لبقاء اثر الإقامة وعدم ارتفاعه بالعدول عنها، فيجب عليه حينئذ في سائر الصلوات الواجبة عليه التمام مطلقا، ولو يعد العدول عن نية الإقامة، ما لم يتلبس بسفر جديد، وان لم يصل تماما حتى عدل عن نية الإقامة، انقلب تكليفه بالتمام الى القصر بتبدل موضوعه، فاضبط هذا فانه ينفك في بعض الفروع الآتية انشاء الله تعالى.

ثم انه لوني الإقامة و عدل عنها، وشك في انه هل صلى صلوة تامة بعد نية الإقامة وقبل العدول عنها كي يجب عليه التمام في سائر الفرائض، اولم يصل صلوة تامة كك كي يجب عليه القصر في هذه الصلوة التي شك في اتيانها وفي سائر الصلوات الواجبة عليه، فتارة يكون شكه ذلك واقعا في الوقت واخرى في خارجه، و على كلا التقديرين، تارة يكون شكه في اصل اتيان الصلوة التامة واخرى في صحتها مع العلم بامتانها كما اذا شك في ان ما اتى به من الصلوة التامة كانت واقعة مع الطهارة

ام لا، فهنا اربع صور، ولا شبهة فى ان مقتضى العلم الاجمالي فى جميعها هو الجمع بين القصر والاتمام وانما الكلام فى انه هل يكون فى جميع هذه الصور وبعضها اصل يقتضى خصوص وجوب التمام او القصر، كى ينحل ببركته ذلك العلم الاجمالي ام لا فنقول اما الصورة الاولى وهى ما اذا شك فى اصل اتيان صلوة تامة قبل العدول عن نية الاقامة وهو فى الوقت، فلا اشكال فى انه ليس هناك اصل يحرز به اتيانها، ومقتضى اصالة عدم اتيانها هو الرجوع الى القصر، ولا يعارضها استصحاب وجوب التمام الثابت قبل العدول، وذلك لان وجوبه المسبب عن نية الاقامة مقطوع الارتفاع بارتفاع سببه بالعدول، ووجوبه المسبب عن اتيان فريضة تامة، مشكوك الحدوث للشك فى تحقق سببه بالفرض، والجامع بين الوجوبين وانكان مشكوك الارتفاع، لكن لا- مجال لجريان الاستصحاب فيه لا- لما قيل من أن مرجع استصحاب الحكم الى جعل الحكم المماثل للحكم المتيقن سابقا فى اللاحق، ومن المعلوم عدم قابلية الجامع للجعل اذفيه بعد تسليم عدم قابلية الجامع للجعل، المنع عن كون مرجع استصحاب الحكم الى ذلك، بل التحقيق ان الاستصحاب مطلقا اى سواء كان مجراه الشك فى بقاء الحكم او الموضوع، يكون محصله الجرى العملى على طبق الحالة السابقة، أى العمل مع المشكوك وجوده لاحقا عمل وجوده المتيقن سابقا بل لان هذا الاستصحاب من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلى، الذى حققنا فى محله ان الشك فيه شك فى الحدوث لا البقاء كى يجرى فيه الاستصحاب، ضرورة ان الجامع وهو الكلى الطبيعى على ما حقق فى محله، وان كان وجوده بعين وجود افراده، لكن الموجود منه فى ضمن كل فرد هو الطبيعى المقيد المعبر عنه فى اصطلاح اهل المعقول بالحصّة، ومن المعلوم ان الحصّة التى كانت موجودة فى ضمن الفرد المقطوع الارتفاع تقطع. بارتفاعها، والحصّة الاخرى مشكوك الحدوث من اول الامر والاصل عدم حدوثها، لا مشكوك البقاء كى يكون الاصل بقائها ومما ذكر ظهر اندفاع ما افاده الاستاد دام ظله من ان وجود الكلى فى هذا القسم وانكان مشكوك الحدوث لا مشكوك البقاء لكن لا نسلم لزوم كون الشك الماخوذ فى الاستصحاب شكافى البقاء، لان المعيار فى صحته

صدق نقض اليقين بالشك ، وهذا المعيار لا يتوقف الاعلى تحقق اليقين بشئ سابقا وعروض الشك لاحقا في عين ذلك الشئ المتيقن سابقا ، ووجود الكلى في هذا القسم هذا القبيل ، لان المتيقن سابقا فيه هو الكلى والمشكوك لاحقا هو الكلى ايضا توضيح الاندفاع هو ما عرفت من ان الموجود من الكلى الطبيعي في ضمن كلفرد ليس الا-حصه منه ، و من المعلوم ان الحصه الموجودة منه في ضمن فرد غير الحصه الموجودة منه في ضمن فرد اخر ، فلا يكون الشك في وجود حصه منه لاحقا، عارضا على عين الحصه التي كانت متيقنة الوجود سابقا كما هو واضح ، و انما يكون الشك في وجود الحصه لاحقا عارضا على عين ما كانت متيقنة سابقا ، فيما شك في بقاء تلك الحصه السابقة فتامل(1)ولا ينتقض ما ذكرنا بالاامور المتدرجه في الوجود كالزمان والحركة

ص: 493

1- اشارة الى ان مراد الاسناد دام ظله من وجود الكلى الذى حكم بان المتيقن منه سابقا هو المشكوك فيه لاحقا ، ليس هو الكلى المقيد المعبر عنه في اصطلاح الحكماء بالحصه ، كي يقال ان الحصه الموجودة منه في ضمن فرد غير الحصه الموجودة منه في ضمن فرد آخر ، فلا يكون الشك في حدوث حصه منه لاحقا عارضا على الحصه التي كانت متيقنة الوجود سابقا كي يجرى الاستصحاب ، بل مراده دام ظله منه هو الكلى الطبيعي الماخوذ بلا بشرط المقسمى الذى يكون متحققا في ضمن جميع الحصص والاقسام لان القسم هو المقسم بعينه مع انضمام قيد به و لذا يحمل على الاقسام مواطاة ، فاذا كان المقسم متحققا في ضمن جميع الحصص والاقسام ، فلو تحقق اليقين بوجوده سابقا في ضمن حصه وشك في بقائه لاحقا ولو ضمن حصه اخرى مشكوكه الحدوث ، يكون الشك في بقائه لاحقا شكاف في بقاء عين ما يتقن بوجوده سابقا في ضمن الحصه المتيقن وجودها سابقا وتوهمان ماشك في بقائه لاحقا من الكلى المقسمى وان كان عين ما يتقن به منه سابقا ، الا ان الشك في بقائه حيث يكون مسببا عن الشك في حدوث حصه اخرى منه لاحقا ، فيكون اصالة عدم حدوثها حاكمه على اصالة بقائه مدفوع بما حققناه في محله من انه يعتبر في حكومة الاصل السببي على الاصل المسببي امر ان احدهما كون الترتب بين السبب والمسبب شرعيا ، بان يكون الشارع هو الحاكم بترتب المسبب على السبب ، كما في الترتب الواقع بين طهارة الثوب النجس وطهارة الماء المفسول به ذلك الثوب اذلا- ترتب عقلا وعادة بينهما ، اذلا امتناع عقلا في ان يبقى الثوب على نجاسته بعد الغسل بالماء الطاهر بل ولا في تنجس الماء المغسول به ذلك الثوب ولا في ان يبقى كل منهما على ما كانا عليه قبل الغسل ثانيهما كون الاصل الجارى فى الشك السببي واقعا لما هو الموضوع فى الاصل الجارى فى المسببى من الشك تعبدا ، كما فى المثال المتقدم ، فان استصحاب طهارة الماء المغسول به الثوب النجس عند الشك فى طهارته ، يكون رافعا تعبدا للشك فى بقاء نجاسة الثوب الذى هو الموضوع لاستصحاب نجاسته وذلك لان من الاثار الشرعية لطهارة الماء هو طهارة النجس المغسول به ، فاذا تعبدنا الشارع بطهارة الماء المشكوك نجاسته ، يكون مقتضاه التعبد بطهارة الثوب النجس المغسول به ، اذلا-معنى للحكم بالبناء على بقاء المتيقن وجوده سابقا والمشكوك لاحقا ، الا البناء على بقائه تعبدا فى مقام ترتيب ماله من الاثار الشرعية عليه ، ومن المعلوم ان شيئا من الأمرين. غير متحقق فى المقام ، اذ ليس الترتب بين عدم الفرد وعدم الكلى الا ترتبا عقليا ، وليس الاصل الجارى فى الشك السببي فى المقام وهو الشك فى حدوث حصه اخرى مزيلا لما هو الموضوع للاصل المسببى. وهو الشك فى بقاء الكلى بحدوث تلك الحصه ، اذ ليس من الاثار الشرعية لعدم حدوث حصه اخرى عدم بقاء الكلى ، حتى يكون حكم الشارع بالبناء على عدم حدوث حصه اخرى مقتضيا للبناء على عدم بقاء الكلى ، فلا يجدى هذا التوهم فى المنع عن جران استصحاب الكلى اصلا كما هو اوضح من ان يخفى. وتوهم ان مرجع الاستصحاب فى الاحكام الى جعل حكم مماثل المحكم الاول المشكوك بقاءه ، ومن المعلوم ان الحكم المجعول بالاستصحاب للطبيعة المهملة ليس مماثلا للحكم المجعول للطبيعة المقيدة ، هذا مضافا الى ان المهملة ليست قابلة لجعل الحكم لها كما لا يخفى مدفوع اولا بمنع كون الحكم المجعول للمهملة غير مماثل للحكم المجعول للمقيدة ، اذ المراد من عدم المماثلة ان كان عدمها سنخا ، فهو واضح الفساد بعد ما هو المعلوم من كون المجعول لكليتهما هو الوجوب المطلق التعيينى ، وان كان المراد منه عدم المماثلة من حيث المتعلق ، ففيه ما حقق فى محله من ان المماثلة من

هذه الحيشية ملغاة في باب الاستصحاب ، بعد كون وحدة الموضوع المعتبرة في الاستصحاب هي الوحدة بنظر العرف ، والعرف يرى الموضوع للوجوب ذات الصلوة و خصوصية كونها في وقت كذا من الحالات المتبدلة عليها و ثانيا نمنع كون مرجع الاستصحاب في الحكم الى جعل حكم مماثل للحكم الاول، اذا المستفاد من قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك، ليس الا الجرى العملى على طبق الحالة السابقة المتيقنة ، و من المعلوم انه لوصلى هذه الصلوة على كيفيتها الواردة التي سبق سبق ذكرها بعد زوال الانكساف ، لكان اتيانه لها جريا عمليا على طبق الحالة السابقة ، والمهملة انما لا تكون قابلة لتعلق التكليف بها استقلالا ، لكن لاشبهة في كونها متعلقة للتكليف تبعا لتعلقه بالمقيدة ، اذ ليست المقيدة الا المهملة مع قد زائد ، ضرورة تحقق المقم في الاقسام ، فاذا كان القسم متعلقا لحكم ، يكون المقسم متعلقا له ضمنا و تبعا ، ومعه يكون قابلا للحكم بالجرى العملى على طبق حالته السابقة فى مقام العمل فتدبر . منه عفى عنه

ونحوهما ، بانه لاشبهة فى جريان الاستصحاب فيها، مع انها ليس لها بقاء كى يكون الشك فى وجودها لاحقا شكافى بقائها وذلك لما حقق فى محله من ان الامور المتدرجة فى الوجود مالم تنقطع، يكون لها وجود واحد مندرج، لان وحدتها الاتصالية عين وحدتها الوجودية فالاستصحاب فيها من قبيل استصحاب وجود الفرد، ويكون الشك فى وجودها لاحقا شكافى بقاء ذلك الوجود الوحدانى المتدرج وهذا نظير استصحاب جريان ماء النهر عند الشك فى انقطاعه، فانه لاشبهة فى ان الشك فيه شك فى بقاء الجريان لافى حدوثه، مع ان المتيقن سابقا جريانه من اجزائه غير ما هو المشكوك لاحقا جريانه منها، وليس ذلك الا لكون المتيقن جريانه سابقا من الاجزاء، له

الوحدة الاتصالية مع المشكوك جريانه لاحقا منها، المساوقة مع وحدتهما الوجودية بل عينها هذا كله مضافا الى ان الجامع بين الوجوبين حيث يكون الشك في بقائه و ارتفاعه مسببا عن الشك في اتيان صلوة تامة، فيكون اصالة عدم اتيانها حاكمة على استصحابه فتامل (1)، ومقتضاها وجوب القصر عليه في هذه الصلوة المشكوك اتيانها وفي غيرها من الصلوات الواجبة عليه وتوهم ان الاثر وهو القصر ليس مترتبا على عدم اتيان صلوة تامة فقط، بل مترتب على العدول في حال عدم الانيان بها، واصالة عدم الاتيان بها لا تثبت ان العدول وقع في تلك الحال مدفوع بالمنع، لان عبارة الصحيحة هكذا و ان كنت حين دخلتها على نية المقام فلم تصل فيها صلوة واحدة فريضة بتمام حتى بذلك ان لا تقيم الخ، فانها كما ترى ظاهرة في ترتب القصر على عدم اتيان الفريضة التامة الى زمان العدول، نعم لو كانت عبارة الرواية وان بذلك ان لا تقيم و ان لم تصل صلوة فريضة بتمام لكان لهذا التوهم مجال لكنها ليست هكذا كما لا يخفى على من راجعها.

و اما الصورة الثانية وهي ما اذا شك في صحة الصلوة الماتى بها تماما قبل العدول عن نية الاقامة و هو في الوقت، فلا اشكال في ان مقتضى قاعدة الشك الفراغ، هو الحكم بصحة الصلوة الماتى بها قبل العدول، فيترتب عليها اثار الصلوة التامة الصحيحة، التي منها عدم تاثير العدول الواقع بعدها في لزوم القصر، فيجب عليه التمام في ساير الصلوات الواجبة عليه مادام لم ينشأ سفرا جديدا، وذلك لان وقوع الصلوة الماتى بها بعد نية الاقامة ومستندة اليها وقبل العدول عنها، محرز بالقطع والوجدان فاذا احرز صحتها بحكم القاعدة المزبورة، فيتحقق الموضوع بجميع قيوده، فيترتب عليه اثاره التي منها وجوب التمام مادام باقيا في محل

الاقامة.

و توهم ان قاعدة الفراغ و انكانت مجدية في احراز صحة هذه الصلوة المشكوك صحتها، لكنها غير مجدية في اثبات وجوب التمام في الصلوات الاتية، ولذا قلنا فيما اذا شك في صحة الصلوة بعد الفراغ عنها عن جهة الشك في الطهارة

ص: 495

1- اشارة الى ان الترتب بين عدم الفرد و عدم الكلى ترتب عقلي لا شرعي كي يكون الاصل فيه حاكما على الاصل في الكلى منه عفى عنه.

ان قاعدة الفراغ وانكانت مجدية في احراز صحة هذه الصلوة وكونها واقعة مع الطهارة، لكنها لا تجدى في اثبات كون المصلى واجد للطهارة كى يجوز له الدخول فى صلوة اخرى بدون تحصيل الطهارة مدفوع بالفرق بين ما نحن فيه والمثال، وذلك لان وجوب التمام في سائر الصلوات فيما نحن فيه، من الآثار الشرعية لنفس الصلوة التامة الصحيحة، فاذا احرز بالقاعدة صحة هذه الصلوة التامة المشكوكة صحتها، فيترتب عليها في جميع اثارها التي منها وجوب التمام في سائر الصلوات، وهذا بخلاف المثال فان جواز الدخول في صلوة اخرى بلا تحصيل طهارة، ليس من الآثار الشرعية لصحة هذه الصلوة ووقوعها مع الطهارة، بل من اثار كون المكلف واجدا للطهارة واقعا، و من المعلوم ان قاعدة الفراغ لا تجدى في اثبات الطهارة اصلا ولو ظاهرا، حتى بالنسبة الى الصلوة التي تجاوز محل احراز طهارتها، وانما تجدى في اثبات تقيدها بالطهارة ومقافتها بها، و اثبات التقييد لا يجدى في اثبات القيد الاعلى القول بالاصل المثبت، وعلى فرض تسليم كونها مجدية في اثبات الطهارة بالنسبة الى هذه الصلوة، يكون اجداؤها فى اثبات كون المكلف واجد للطهارة في غاية المنع، ضرورة ان كونه واجدا لها من اللوازم العقلية لكون صلوته واقعة مع الطهارة، لا الشرعية كى يجدى في اثباته القاعدة المثبتة لوقوع صلوته مع الطهارة، حتى يصح له الدخول فى صلوة اخرى بدون تحصيل الطهارة.

واما الصورة الثالثة وهى ما اذا شك فى اصل اتيان الصلوة التامة قبل العدول عن نية الاقامة وهو فى خارج الوقت، فلا اشكال فى ان مقتضى قاعدة الشك الوقت، هو الحكم باتيانها فى الوقت وعدم وجوب قضائها وانما الاشكال في انه هل يترتب عليه الصلوة المحكوم باتيانها بمقتضى قاعدة الحائل، آثار الصلوة التامة الماتى بها قبل العدول عن نية الاقامة ام لا، وغاية ما يمكن ان يقال في ترتب تلك الآثار عليه الصلوة، هى ان هذه القاعدة و ان لم تكن من الامارات، كى تجدى فى اثبات جميع ما يترتب على مؤداها من الآثار الشرعية ولو بالف واسطة، بل هى من الأصول على ما حققناه فى الاصول، فلا تجدى الا فى اثبات ما يترتب على

نفس مؤداها من الاثر الشرعي بلا واسطة امر عادي او عقلي، لكن الأثر في المقام ليس مترتباً على الصلوة التامة الماتى بها بعد النية وقبل العدول عنها، كي يقال ان قاعدة الحائل لا تجدى فى اثبات عنوانى البعدية والقبلية الا على القول بالاصل المثبت، بل الأثر مترتب على نية الاقامة والصلوة تماماً مستندا الى نيتها، وهذا الموضوع المركب بعضه وهى نية الاقامة محرز بالوجدان، فاذا احرز بعضه الآخر وهى الصلوة تماماً بالقاعدة، فيتحقق الموضوع بلا جزئيه و يترتب عليه حكمه، بلا ابتناء على القول بالاصول المثبتة ولا يخفى مافيه اما اولاً فلانه ليس في ادلة قاعدة الحائل ما يدل على البناء على اتيان الصلوة في الوقت اذا شك بعد خروج الوقت في اتيانها فيه، وانما دلت ادلتها على عدم وجوب اعادة الصلوة فى خارج الوقت اذا شك في اتيانها في الوقت، ففي رواية زرارة عن ابيجعفر عليه السلام وان شككت بعد ما خرج وقت الفوت فلا اعادة عليك، ومن المعلوم ان عدم وجوب القضاء فى خارج الوقت، لا يجدى في اثبات اتيان الصلوة فى الوقت، كى بحرز به احد جزئى الموضوع واما ثانياً فلان دعوى ان الأثر في المقام مترتب على الموضوع المركب من نية الاقامة والصلوة تماماً ممنوعة جداً، ضرورة ان الظاهر من قوله عليه السلام في صحيحة ابي ولاد ان كنت دخلت المدينة وصليت بها صلوة واحدة فريضة بتمام فليس لك ان تقصر، هوان الموضوع للحكم هو الصلوة تماماً في حال نية الاقامة بناء على ظهور الواو في عليه السلام قوله وصليت بها في الحالية، و من المعلوم ان القاعدة لا تجدى فى اثبات اتيان الصلوة في حال نية الاقامة، الا على القول بالاصل المثبت، ضرورة ان المراد من الحال في المقام ليس هو الزمان، كى يقال ان مرجع اعتبار كون الصلوة فى حال نية الاقامة الى اجتماعهما فى زمان واحد، وهذا لا يوجب تقييدا كىلا يمكن اثباته بالقاعدة الا على القول بالاصل المثبت، بل المراد من الحال هو الحال النحوى الذى لا شبهة في كونه من القيود سلمنا عدم ظهور الواو في قوله عليه السلام وصليت الا في مجرد العطف دون الحالية، لكن قد عرفت ان الظاهر المتبادر من الصحيحة، اعتبار كون اتيان الصلوة تماماً مستندا الى نية الاقامة، ومن المعلوم ان

القاعدة لا تجدى فى اثبات كونها مستندة الى نية الاقامة، الاعلى القول بالاصل المثبت و حينئذ فمقتضى علمه الاجمالي اما بوجوب الاتمام عليه لو كان اتيا بالصلوة تمام في الوقت، او وجوب القصر عليه لولم يأت بها كك في الوقت، هو الجمع بين القصر والاتمام و توهم ان هذا العلم الاجمالي ينحل ببركة اصالة عدم تحقق سبب الاتمام القاضية بالرجوع الى القصر مدفوع بان اصالة عدم تحقق سبب الاتمام معارضة باصالة عدم تحقق القصر، و ذلك لما عرفت من انه بناء على ما اختاره شيخنا الاستاد من انقطاع السفر بمجرد نية الاقامة، يكون وجوب القصر عليه فيما عدل عن نيته ولم يصل فريضة بتمام، حكما تعديدا بوجوب القصر على من انقطع سفره، فيكون وجوبه حينئذ مستندا الى نفس العدول، قبل اتيان الفريضة التامة من حيث هو هو لا من حيث كشفه عن بطلان نية الاقامة من اصلها وعود سفره السابق، و ذلك لما عرفت من انه لا معنى لكشف العدول عن بطلان النية رأسا و من الاصل وعود السفر بناء على كون النية بمجرد قاطعة له، أن لا يكون العدول كاشفا عن بطلان النية كك، وعود السفر الا فيما كان القاطع للسفر هي النية الغير المتعقبة بالعدول، و هذا خلاف ما هو المفروض من كون النية بمجرد قاطعة كما هو واضح، فاذا كان الموجب لوجوب القصر على من عدل عن نية الاقامة ولم يصل فريضة بتمام، هو نفس العدول من حيث هو هو، وكان الموجب لوجوب التمام على من صلى فريضة بتمام قبل العدول، هو نفس اتيانه بفريضة تامة كما استظهرناه من الصحيحة، ففيما اذا شك في انه صلى فريضة بتمام قبل العدول كي يجب عليه التمام، اولم يصل فريضة كك قبله كي يجب عليه القصر، فلامحة تكون اصالة عدم تحقق الموجب لوجوب التمام، معارضة باصالة عدم تحقق الموجب لوجوب القصر كما هو واضح، فتبين مما ذكرنا انه ليس في هذه الصورة الثالثة اصل موضوعي ينحل به العلم الاجمالي بوجوب الاتمام او القصر.

و اما الاصل الحكمي، فيكن التمسك باستصحاب وجوب التمام، بناء على ما اختاره شيخنا الاستاد دام ظله من جريان القسم الثالث من استصحاب الكلي، فان

خصوص وجوب التمام المسبب عن نية الاقامة، وان كان مقطوع الارتفاع بارتفاع سببه بالعدول، وخصوص وجوبه المسبب عن اتيان صلوة فريضة تامة وان كان مشكوك الحدوث للشك في تحقق سببه كما هو المفروض، لكن الجامع بين الوجوبين اعنى الطبيعة المهملة باعتبار صرف الوجود الذي لا يرتفع الا بانعدام تمام الافراد، يكون متيقن التحقق سابقا مشكوك الارتفاع لاحقا، فمورد الاستصحاب في الجامع باعتبار صرف الوجود متحقق بكلا ركنيه هذا وتأمل جدا وليعلم ان ما ذكرنا من عدم اصل موضوعى في هذه الصورة ينحل به العلم الاجمالي، مبنى على ما اختاره الاستاد كون القاطع للسفر هو مجرد نية الاقامة، اذ بناء على ما قويناه من كون القاطع هي النية المتعقبة بالاقامة او الصلوة تماما، يكون المرجع عند الشك في اتيان الصلوة تماما قبل العدول، هو استصحاب عدم تحقق القاطع للسفر القاضى بالرجوع الى القصر كما هو واضح .

و اما الصورة الرابعة، وهي ما اذا شك في صحة الصلوة الماتى بها قبل العدول عن نية الاقامة وهو في خارج الوقت، فلا اشكال في انه يترتب على صلوته آثار الصلوة الصحيحة الماتى بها بعد النية وقبل العدول عنها، التي منها وجوب التمام عليه ما لم يرتحل عن محل الاقامة، وذلك لان مقتضى قاعدتى الشك بعد الفراغ وبعد الوقت هو الحكم بصحة الصلوة الماتى بها قبل العدول فاذا احرز صحتها بحكم القاعدتين، والمفروض ان وقوعها قبل العدول عن نية الاقامة محرز بالوجدان فيتحقق الموضوع بجمع ماله دخل في ترتب الحكم عليه فيترتب .

بقى هنا صورة اخرى لا بد من التعرض لها، وهي ما اذا صدر عنه العدول عن نية الاقامة وصلوة رباعية، ولكن شك في ان عدوله عن النية كان بعد الصلوة كي يجب عليه البقاء على التمام او قبلها حتى يجب عليه القصر والظاهر انه ليس في هذه الصورة اصل موضوعى ينحل به العلم الاجمالي بوجوب احد من التمام والقصر عليه لالما افاده الاستاد من عدم جريان استصحاب العدم فيما علم اصل وجود الشئ و شك في مبدء وجوده وتاريخه، اذ لم يعلم له وجه بعد تحقق ركنى الاستصحاب وهما

اليقين السابق والشك اللاحق فيه، فان اصل وجوده وانكان معلوما، لكنه في الازمنة التي يشك في تحققه فيها مشكوك، فيكون رفع اليد عن اثار عدمه في تلك الازمنة، نقضا لليقين بعدمه قبل تلك الازمنة بالشك فيه في تلك الازمنة، فاستصحاب عدم كل من العدول والصلوة الى زمان وجود الاخر في نفسه لا مانع عنه، بل لكون الاستصحاب في كل منهما معارضا بمتله في الاخر، ولعل هذا هو المراد مما افاده من عدم جريان استصحاب عدم في المجهولي التاريخ، لاعدم تحقق المورد له فيه فتأمل نعم لو اريد بالاستصحاب اثبات عدم م كل منهما في حال وجود الاخر على نحو الربط، لم يكن لجريانه في شئ منهما مجال اذ لاحالة سابقة متيقنة لهذا العدم الخاص كي يجرى فيه الاستصحاب كما هو واضح لكنك عرفت ان الاثر ليس مترتبا في المقام على عدم الصلوة في حال العدول، ولا على العدول في حال عدم الصلوة، بل مترتب على عدم الصلوة الى زمان العدول.

و اما الاصل الحكمي فقوى الاستاد دام ظله الحكم بوجود التمام عليه الثابت قبل الصلوة والعدول عن النية باستصحاب بقائه و توهم ان وجوب التمام الذي ثبت سابقا بسبب نية الاقامة، تقطع بانقطاعه بالعدول عن النية، و وجوبه في اللاحق انكان، فهو مستند الى سبب اخر و هو الصلوة التامة قبل العدول، فهو على تقدير وجوده غير وجوبه السابق، فلا يكون الشك فيه شكافي عين ماكان متيقنا في السابق ومعه لا يكون رفع اليد عنه بعدم البناء على وجوبه في اللاحق نقضا لليقين بالشك، بل يكون البناء عليه نقضا لليقين بالشك، ومجرد اتحاد الوجوبين في السنخ والطبيعة لا يصحح جريان الاستصحاب، الابناء على جريان القسم الثالث من استصحاب الكلى وقد حقق في محله عدم جريانه لان الشك فيه شك في الحدوث لا- البقاء كي يجرى فيه الاستصحاب، وذلك لان وجود الكلى في ضمن الفرد المتيقن الوجود سابقا مقطوع الارتفاع، و وجوده في ضمن فرد اخر مشكوك الحدوث والاصل عدمه، لا مشكوك البقاء كي يكون مقتضى الاصل بقائه .

مدفوع اولا بما مر من ان وجوب القصر على من عدل عن النية قبل ان يصلى صلوة

تامة، ليس حكما تعديا بوجوبه على القاصد للاقامة الذي هو بحكم الحاضر ، بل تحقق العدول عن النية، حيث يكون موجبا لرفع ما هو اثر النية من قطع السفر ووجوب التمام من حين تحققه، فيكون موجبا لعود العادل عنها الى ما كان عليه قبل النية من عنوان المسافر ، ويترتب عليه حكمه من وجوب القصر، وعليه لو تحقق العدول قبل الصلوة تماما، يعود العادل مسافرا او يترتب عليه حكمه وجوب القصر، وان لم يتحقق العدول قبل الصلوة، يبقى العادل على ما كان عليه قبل العدول من كونه بحكم الحاضر في وجوب التمام عليه، فعليه لو شك في تحقق العدول قبل الصلوة الذي هو موجب لعوده مسافرا، يكون شكه هذا موجبا للشك في بقاء وجوب التمام الذي كان ثابتا عند قصده الاقامة ، فيستصحب بقاءه ، ومعه لاحاجة الى استصحاب القدر الجامع كي يمنع عن كون الشك فيه شكافي البقاء .

و ثانيا ان الشك في وجود القدر الجامع بين الوجوبين وهي طبيعة الوجوب المتحققة في ضمنهما وان لم يكن شكافي البقاء لكن نمنع عن اعتبار كون الشك الماخوذ في مورد الاستصحاب شكافي البقاء، وذلك لان المعتبر في صحة جريانه ليس الا صدق نقض اليقين بالشك، وصدق ذلك لا يتوقف على ازيد من تحقق اليقين بشئ سابقا وعروض الشك لاحقا في عين ذلك الشئ المتيقن سابقا، اذ معه يصدق على رفع اليد عن المتيقن السابق بالشك فيه في اللاحق، انه نقض لليقين بالشك، وهذا المنط متحقق في القسم الثالث من استصحاب الكلي، كما في المقام حيث ان المتيقن فيه سابقا طبعه الوجوب والمشكوك عين تلك الطبيعة، فيكون الشك فيه لاحقا متعلقا بعين ما كان اليقين متعلقا به سابقا، وبهذا المنط صححنا جريان الاستصحاب في الامور المتدرجة في الوجود كالحركة والزمان ونحوهما، مع عدم تصور البقاء لها الا بالمسامحة العرفية ، هذه خلاصة ما افاده دام ظله في وجه جريان استصحاب وجوب التمام الذي كان ثابتا سابقا بسبب نية الاقامة نية الاقامة، وانت بعد الاحاطة بما ذكرناه في بيان حكم الصورة الاولى، يظهر لك عدم خلو ما افاده في تقريب

جريان هذا الاستصحاب عن النظر فتدبر (1) جيدا، فالاولى في تقريب جريان هذا الاستصحاب، ان يقال ان قصد الاقامة يكون سببا لانقطاع السفر حكما، وصيرورة القاصد لها بمنزلة الحاضر في خصوص وجوب التمام عليه، ما لم يعدل عن قصده قبل الاتيان بصلوة تامة و من المعلوم ان مع الشك في تحقق العدول عنه قبل الاتيان بصلوة تامة، وعدم اصل يحرز به تحققه قبل الاتيان بها، لمعارضة اصالة عدم الاتيان بالصلوة قبل العدول باصالة عدم العدول قبل الاتيان بها، وسقوطهما بالمعارضة، يكون المرجع استصحاب وجوب التمام الثابت سابقا بسبب قصد الاقامة، لخلوه عما يكون حاكما عليه وتوهم ان وجوب التمام الذي جاء بسبب نية الاقامة، مقطوع الارتفاع بارتفاع سببه وهي النية بالعدول عنها، النية بالعدول عنها، ومعه لا مجال لاستصحابه كما هو واضح مدفوع بان نية الاقامة وان كانت ترتفع بالعدول عنها سواء تحقق العدول عنها قبل اتيان صلوة تامة او بعده، ولازمه ارتفاع ما جاء بسببها من وجوب التمام، لكن يستكشف من حكم الشارع بان القاصد للاقامة انصلى صلوة تامة يجب عليه التمام مادام في محل الاقامة ولو عدل عن قصده بعد صلوته، ان النية المتعقبة بالصلوة النامة تكون قاطعة للسفر موضوعا، بحيث لا يؤثر رجوعه عن قصده في عوده مسافرا و وجوب القصر عليه اصلا هذا وتبصر.

الثالث من القواطع التردد في البقاء في محل والرحيل عنه الى ثلثين يوما، فانه موجب لاتمام الصلوة في ذلك المحل بعد انقضاء الثلثين، ولو اقام فيه بعده بمقدار اتيان صلوة، ولا يخفى ان التردد كما اشرنا اليه في اول المبحث، من قواطع استمرار السفر لا من قواطع اصله، و ذلك لمامر هناك من ان التردد ليس قابلا لتعلق القصد به، كي يكون قصده في ابتداء السفر مانعا عن قصد اصل السفر كما هو واضح، ولعل ما ذكرنا هو الوجه في ذكره في اغلب المتون في احكام السفر لا في عداد قواطعه فتدبر، وكيف كان فاصل الحكم اعنى وجوب الاتمام بعد انقضاء الثلثين مما لا ريب فيه، اذ يدل عليه مضافا الى عدم الخلاف فيه بل ادعى عليه

ص: 502

1- قولنا فتدبر جيدا اشارة الى ما مر منا هناك من توجيه ما افاده دام ظله في تقريب جريان هذا الاستصحاب بما يندفع به عنه هذا الاشكال فراجع منه عفى عنه

الاجماع في محكى الخلاف والمنتهى والذخيرة النصوص المستفيضة، ففي صحيحة زرارة عن ابيجعفر عليه السلام فان لم تدر ما مقامك بها تقول غدا اخرج او بعد ، غدا خرج فقصر ما بينك وبين ان يمضى شهر فان اتم لك شهر فاتم الصلوة وان اردت ان تخرج ساعتك، وفي صحيحة معوية بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلام وان اقامت تقول غدا اخرج او بعد غد ولم تجمع على عشرة فقصر ما بينك وما بين شهر فان اتم الشهر فاتم الصلوة ، وفي صحيحة محمد بن مسلم سأله عن مسافر يقدم الارض فقال عليه السلام ان حدثته نفسه ان يقيم عشرا فليتم وان قال اليوم اخرج او غدا اخرج ولا يدري فليقصر ما بينه وبين شهر وان مضى شهر فليتم، وفي حسنة وان لم يدر ما يقيم يوما او اكثر فليعد ثلثين يوما ثم ليتم، وفي رواية أبي بصير فاذا بلغ الشهر فاتم الصلوة وان قلت ارتحل غدا، وفي رواية ابي ايوب عن ابيجعفر عليه السلام فان لم يدر ما يقيم يوما او اكثر فليعد ثلثين يوما ثم ليتم وان اقام يوما او صلوة واحدة ، وفي رواية منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام وان اقامت تقول غدا اخرج او بعد غد ولم تجمع على عشرة فقصر ما بينك وبين شهر فاذا اتم الشهر فاتم الصلوة ، الى غير ذلك من الاخبار الصريحة في ذلك ولا يعارضها خبر حنان عن ابيه عن الباقر عليه السلام قال اذا دخلت بلدة فقلت اليوم اخرج او غدا اخرج فاستتمت عشرا فاتم ، لقصوره عن المكافئة للاخبار المتقدمة بعد اعراض الاصحاب عنه وقوة احتمال وقوع التحريف فيه وكون الأصل فاستتمت شهرا ، كما يؤيد ذلك ما حكى من ان الشيخ ، قد بعد ان روى هذه الرواية عن حنان ، قال وفي رواية اخرى بهذا الاسناد فاستتمت شهرا فاتم، فانه يغلب على الظن حينئذ اتحاد الروايتين في الاصل ووقوع التحريف في الأولى منهما وهذه الاخبار وان كانت متعارضة حيث ان ظاهر بعضها كرواية ابي ايوب وحسنة محمد بن مسلم هو كون المدار على الثلثين، وظاهر بعضها الآخر كصحيحته زرارة و محمد بن مسلم وغيرهما هو كون المدار على الشهر، لكن مقتضى الجمع بينهما هو حمل الشهر على ارادة الثلثين، وذلك لان الشهر عبارة لغة وعرفا عما بين الهلالين سواء كان ثلثين يوما او تسعة وعشرين ، فهو مشترك معنوي بينهما و مقتضى الجمع

العرفى بين المطلق والمقيد، هو حمل المطلق وهو الشهر على المقيد ولا ينافي هذا الحمل ما في ذيل رواية معوية بن وهب، حيث قال قلت دخلت و هو الثلثين بلدا اول يوم من شهر رمضان ولست اريدان اقيم عشرا، قال عليه السلام قصرا وافطر، قلت فان

مكنك كذلك اقول غدا او بعد غد فافطر الشهر كله واقصر، قال نعم هما واحد اذا قصرت افطرت واذا افطرت قصرت وذلك لان الامام عليه السلام ليس فى مقام بيان التلازم بين الافطار والتقشير ، كي يدل على ان المدار في التقشير على الشهر كما ان عليه المدار في الافطار بل لما استبعد السائل حكمه عليه السلام بالبقاء على الافطار والتقشير مالم يجمع على عشرة ، وتعجب من انه كيف يمكن ان يفطر الانسان جميع الشهر اراد عليه السلام رفع استبعاده ببيان انه كما يجوز ان يقصر الانسان صلوته في جميع الشهر كذلك يجوز ان يفطر صومه في جميعه واما الجمع بين هذه الاخبار، بحمل ما دل منها على كفاية الشهر، على ما اذا حصل التردد في اول الشهر ، و حمل ما دل على اعتبار الثلثين على ما اذا حصل التردد في وسط الشهر ، ففيه ان هذا الجمع حيث لا يكون جمعا عرفيا يحتاج الى شاهد وليس هذا كله مضافا الى امكان ان يقال ان حمل الشهر على ارادة الثلثين، مما يقتضيه المناسبة بين الحكم والموضوع، بحسب ما هو المرتكز في اذهان العرف من خروج المسافر عن كونه مسافرا بالبقاء في محل واحد الى مدة ولو مترددا، فان هذا المرتكز الذهني بعد مالم يكن لتلك المدة عندهم حد منضبط، يوجب ظهور ما دل على اعتبار مضى الثلثين في لزوم التمام في كونه في مقام تحديد تلك المدة التي يوجب البقاء فيها في محل خروج المسافر عرفا عن كونه مسافرا، فيكون حينئذ ظاهرا في ان المناط في وجوب الاتمام، هو طول الزمان وكثرة الايام التي بقى فيها في محل واحد ، من دون مدخلية لعنوان الشهرية في ذلك، فلا اشكال في اصل الحكم وفي ان المدار فيه على مضى الثلثين.

وانما الكلام فى أمرين الاول ان التردد هل هو كالاقامة عشرا في كونها قاطعة للسفر موضوعا، كي يحتاج في العود الى القصر الى انشاء سفر جديد، ام لا بل هو قاطع لحكم السفر فلا يحتاج في الرجوع الى القصر الى انشاء سفر جديد قد يقال

بالثانى من جهة اختصاص عموم التنزيل الوارد في صحيحة زرارة المتقدمة بقوله و هو بمنزلة اهل مكة، بالمقيم بها عشرا عن نية فلاوجه
للاحاق المتردد به في هذا الحكم.

وفيه اولا- ما قيل من ان عموم التنزيل الوارد في صحيحة زرارة، و مختصا بالمقيم عشرا عن قصد، لكن عموم التنزيل الوارد في صحيحة
اسحق بن عمار قال سئلت ابا الحسن عليه السلام عن اهل مكة اذا زاروا عليهم اتمام الصلوة قال عليه السلام نعم

العالم والمقيم بمكة الى شهر بمنزلتهم، لولم يكن مختصا بخصوص المتردد الى مضي شهر، فلا اقل من عموم له، اذ المراد من قوله عليه
السلام المقيم بمكة الى شهر، اما خصوص المتردد او الاعم منه ومن الناوي، وعلى اى تقدير يعم المتردد.

و توهم ان عموم التنزيل فيه-ذو الصحيحة للمتردد لا- يخلو عن بعد، بل يكون على بعض الفروض مخالفا للاجماع، اذ المراد به على
الظاهر هو المقيم بمكة الى شهر في حال اشتغاله باعمال الحج، لا مطلق اقامته الى شهر فيها في غير اوان الحج اوفى سائر البلاد، كيف
والا لم تكن مناسبة حينئذ في تنزله منزلة اهلها في اتمام الصلوة عند انصرافهم من عرفات لزيارة البيت كما هو واضح وحينئذ لا يخلوا اما
ان يريد به من اقام بمكة مترددا الى شهر قبل الخروج الى عرفات، فهو مضافا الى كون عدم حصول قصد الاقامة ممن حضر مكة قبل الحج
فرضا نادرا، ينصرف عنه اطلاق لفظ المقيم الى شهر، لا يصح تنزله منزلة اهل مكة في اتمام الصلوة عند انصرافهم من عرفات لزيارة
البيت، الا اذا قيل بان محل الاقامة عشرا ناويا او ثلثين نويوما مترددا يكون بمنزلة الوطن في كون المرور عليه قاطعا لموضوع السفر والظاهر
انه لا قائل به و اما ان يريد به من اقام بها مترددا الى شهر بعد الرجوع من عرفات، فهو لا يجدى في تنزله منزلة اهل مكة في اتمام الصلوة
عند الانصراف من عرفات للزيارة كما هو واضح و اما ان يكون المراد به من اقام بمكة مترددا الى شهر في حال اشتغاله باعمال الحج، فيلزم
منه وجوب التمام على المقيم مترددا الى شهر مع خروجه في اثناء المدة الى المسافة، وذلك لخروجه في الاثناء الى عرفات التي

دلت النصوص على ان الخروج اليها سفر، وهذا على الظاهر خلاف الاجماع فاذا لم يصح ارادة المتردد من المقيم بمكة الى شهر، فيتعين ان يكون المراد منه المقيم بها الى شهر ناويا في حال اشتغاله باعمال الحج، واعتبار الاقامة الى شهر في تنزيله منزلة اهل مكة فهذا الحكم، وعدم الاقتصار على قدمه قبل التروية بعشرة ايام كما في صحيحة زرارة، لعله بلحاظ اشتراطه باقامة جديدة بعد الانصراف من عرفات الزيارة.

مدفوع بانه يمكن ان يكون المراد من الصحيحة بعد الغاء خصوصية المورد، هو مطلق الاقامة الى شهر ولو في غير مكة من سائر البلدان، والمراد من التنزيل حينئذ ليس هو التنزيل في وجوب اتمام الصلوة عند الانصراف من عرفات لزيارة البيت، كى يقال لامناسبة حينئذ في تنزيله منزلتهم في هذا الحكم، بل المراد هو تنزيله منزلة اهل مكة في وجوب اتمام عليهم فيها لكونها وطنا لهم فتدبر جيدا .

و ثانيا سلمنا عدم شمول هذه الصحيحة للمتردد، لكن يمكن الاستدلال على الحاقه بالمقيم عشرا عن نية في هذا الحكم، بالنصوص الدالة على ان ناوى الاقامة عشرة ايام والمتردد الى مضى شهر يجب عليهما الاتمام، كحسنة ابن ابي ايوب قال سأل محمد بن مسلم اباجعفر عليهما السلام و انا اسمع عن المسافر ان حدث نفسه باقامة عشرة ايام قال عليه السلام فليتم الصلوة فان لم يدر ما يقيم يوما او اكثر فليعد ثلثين يوما ثم ليتم و ان اقام يوما او صلوة واحدة، وغيرها من النصوص المتكفلة لحكم كليهما و انه التمام وتقريب الاستدلال بهذه النصوص من وجهين احدهما ان ذكر المتردد مع الناوى للاقامة التي علم كونها من القواطع السفر موضوعا، فهذه النصوص على نسق واحد، يكشف عن تساويهما في الجهة المقتضية للاتمام التي هي في الاقامة قاطعتها للسفر فتدبر ثانيهما ان الظاهر المنساق الى الذهن من الأمر في هذه النصوص بالاتمام مع نية الاقامة عشرا او البقاء مترددا الى ثلثين يوما، بواسطة ما هو المرتكز في اذهان اهل العرف من خروج المسافر عن كونه مسافرا بالبقاء في محل واحد الى مدة مطلقا ولو كان بقاءه فيه لا عن قصد و مترددا، و ان كان بينه وبين البقاء عن

قصد في نظرهم فرق، حيث يعتبرون في المتردد اقامة مدة زائدة على ما يعتبرون في الباني على الاقامة، وعدم كون تلك المدة لها حد منضبط عندهم، هو كون هذه النصوص في مقام تحديد المدة التي يتحقق بالبقاء فيها في محل واحد خروج المسافر عن عنوان كونه مسافرا عرفا، وانها بالنسبة الى القاصد تتحقق بعشرة ايام وبالنسبة الى المتردد بمضى ثلثين يوما هذا كله مضافا الى امكان استظهار ذلك من قوله عليه السلام في صحيحة ابي ولاد المتقدمة، وان كنت حين دخلتها على نية التمام فلم تصل فيها صلوة فريضة واحدة بتمام حتى بدا لك ان لا تقيم، فانت في تلك الحال بالخيار ان شئت فانو المقام عشرا واتم، وان لم تتو المقام عشرا فقصر ما بينك و ما بين شهر، فاذا مضى لك شهر فاتم الصلوة، فان من حكمه عليه السلام لمن رجع عن قصد الاقامة قبل الصلوة، بكونه مخيرا بعد الرجوع بين قصد الاقامة عشر او الاتمام وبين عدم قصدها والتقصير الى شهر والاتمام بعد مضيه يستفاد ان نية الاقامة وان كانت بمجرد قاطعة للسفر، لكن الرجوع عنها قبل الصلوة يرفعها فيعود سفره، ولذا لا يجوز له الاتمام الا بان ينقطع سفره العائد ثانيا اما بقصد الاقامة او بمضى شهر مترددا، والمراد من كون الرجوع رافعا للنية، هو كونه رافعا لها تعبدا من حين الرجوع، لا حقيقة و من الاصل، كي ينافى ما هو المفروض من قاطعية نفس النية، التي قد عرفت انه لا معنى معها لعود السفر بالرجوع عنها والحاصل ان المستفاد من الصحيحة، بلحاظ ما في ذيلها من ان حكم الراجع عن قصد الاقامة قبل الصلوة حكم الداخل ارضا، في كونه مخيرا بين قصد الاقامة عشرا والاتمام وبين عدم والتقصير الى شهر والاتمام بعد مضيه هو ان نية الاقامة وان كانت بمجرد قاطعة للسفر و موجبة للاتمام مطلقا بمقتضى ما دل على وجوب الاتمام بمجرد نية الاقامة، فلا يمكن ان يكون الرجوع عنها كاشفا عن بطلانها من الاصل حقيقة، ولا سببا لارتفاعها كك من حين حصوله ولكن الشارع جعل الرجوع رافعا لها تعبدا من حين حصوله، فيعود سفره السابق تعبدا من هذا الحين ولذا لا يجوز له الاتمام بعد الرجوع الا بان ينقطع سفره ثانيا اما بقصده الاقامة عشرا او مضى شهر عليه مترددا، الا ان

سببته لارتفاعها تعبدا انما هي فيما اذا لم يصل قبله فريضة بتمام والافتكون صلوته مانعة عن تأثيره في ارتفاعها و توهم انه كما يمكن ان يكون الرجوع رافعا للنية تعبدا من حين حصوله، كذلك يمكن ان يكون كاشفا عن بطلانها تعبدا من الاصل، فلاوجه لاستفادة خصوص الاول من الصحيحه مع عدم ظهور لها في خصوصه مدفوع بان الوجه في استفادة خصوص الاول منها، هو ان تقييد الصحيحه لما دل على ان نية الاقامة قاطعة للسفر مطلقا بما اذا لم يرجع عنها، ليس من التقييد بالمتصل كي يقتضى ان يكون القاطع للسفر هي النية التي لم يتعقبها الرجوع، كي يكون الرجوع كاشفا عن عدم تحقق القاطع من الاصل، بل تقييدها لادلة قاطعية النية مطلقا بما اذا لم يرجع عنها من التقييد بالمنفصل، و هو لا يقتضى ازيد من كون الرجوع من حين حصوله رافعا للقاطع، واما تقييد القاطع بعدم الرجوع كي يكشف الرجوع عن عدم تحقق القاطع من الاصل، فهو مما لا يقتضيه هذه الصحيحه فتدبر و توهم ان النية لو كانت قاطعة للسفر و موجبة للتمام مطلقا من غير تقييد بعدم الرجوع عنها، فكيف يمكن ان يكون الرجوع عنها موجبا للقصر مع استلزامه للتناقض مدفوع بان التناقض انما يلزم لو كان الرجوع موجبا للقصر مع بقاء النية، و اما لو كان ايجابه للقصر برفعه للنية ولو تعبدا فلا يلزم تناقض اصلا، و هذا نظير الفسخ بالنسبة الى البيع، فان البيع مقتضى للملكية والسلطنة المطلقة للمشتري على المبيع، والفسخ يكون موجبا لرفع هذه السلطنة برفع مقتضيتها اعنى البيع، لامع حفظ مقتضيتها كي يستلزم ان لا يكون البيع مقتضيا للسلطنة المطلقة كي يلزم التناقض .

ثم ان مما استظهرناه من الصحيحه، من ان النية بمجرد قاطعة للسفر و موجبة للتمام مطلقا اى من غير تقييد بعدم الرجوع عنها، وان الرجوع رفع لها تعبدا من حين حصوله، و ان الصلوة قبل الرجوع ليست الا مانعة عن تأثيره في ارتفاع النية، من دون ان يكون لها تأثير في وجوب الاتمام بالنسبة الى سائر الصلوات، بل وجوبه في جميع الصلوات مستندا الى نفس النية ظهران ما ذكرناه في

كتاب الصلوة الصورة الثالثة من صور الشك في اتيان صلوة تامة بعد النية وقبل العدول عنها، من امكان التمسك لاثبات وجوب التمام باستصحاب الكلى الكلى والقدر الجامع بين الوجوبين، انما كان مبنيا على ما استظهرناه سابقا من الصحيحة، من كون وجوب الاتمام فى سائر الصلوات على من صلى فريضة بتمام قبل الرجوع، مستندا الى الصلوة قبل الرجوع واما على ما استظهرناه منها فى المقام، من كون وجوب الاتمام فى جميع الصلوات، مستندا الى نفس نية الاقامة، وان الصلوة قبل الرجوع عنها لا تؤثر الا فى المنع عن تأثير الرجوع فى ارتفاع النية، فيمكن التمسك لاثبات وجوب التمام بعد الرجوع فى تلك الصورة و سابقتها، باستصحاب خصوص وجوبه الثابت بالنية الى ما قبل الرجوع و توهم ان الشك فى بقاء وجوبه الثابت قبل الرجوع، مسبب عن الشك فى إنه هل صلى فريضة بتمام قبله كى تكون مانعة عن تأثيره فى ارتفاع النية ام لا، فيكون استصحاب عدم تحقق المنع عن تأثير الرجوع، حاكما على استصحاب وجوب التمام الثابت قبله مدفوع بان الشك فى بقاء وجوب التمام وان كان مسببا عن الشك فى اتيان فريضة تامة، لكن استصحاب عدم تحقق المنع عن تأثير الرجوع، معارض باستصحاب عدم تحقق الرفع للنية، و بعد تساقطهما بالمعارضة، يبقى استصحاب وجوب التمام سليما عما يكون حاكما عليه. كما ظهر ايضا مما استظهرناه من الصحيحة فى المقام من ان الرجوع رافع للنية تعبدا من حين حصوله فيعود سفره السابق تعبدا من هذا الحين، اندفاع ما ذكرناه سابقا، من ان القول بان القاطع هو مجرد النية، مستلزم لكون الحكم بوجوب القصر على من رجع عنها قبل ان يصلى فريضة بتمام، حكما تعبديا بوجوب القصر على من انقطع سفره توضيح الاندفاع هو انه بعد كون الرجوع رافعا تعبديا للنية وموجبا لعود السفر السابق، لا يكون وجوب القصر على الراجع عنها، الا حكما بوجوبه على من عاد سفره فيكون حكما على مقتضى القاعدة لاتعديا على خلاف مقتضاها، نعم التعبد إنما يكون بالنسبة الى موضوع هذا الحكم لا بالنسبة الى نفسه فتدبر جيدا هذا ملخص ما افاده الاستاد دام ظله فى تقريب استفادة الحاق

التردد الى مضى شهر بنية الاقامة، فى انقطاع السفر موضوعا بها وتوقف لزوم القصر الى انشاء سفر جديد من الصحيحة ولا يخفى ما فيه من النظر لابتنائه على مقدمات غير خالية عن المناقشة منها كون نية الاقامة بمجرد قاطعة للسفر، فانك قد عرفت فيما مران ما استدل به على ذلك من صحيحة زرارة المتقدمة المشتملة على تنزيل القادم بمكة قبل التروية بعشر، لا يخلو دلالاته على ذلك عن المناقشة فتدبر (1) و منها عود السفر المنقطع بالنية بالرجوع عنها، فانك قد عرفت ان السفر بعد انقطاعه، لا يمكن عوده لاستحالة عود المعدوم ومنها كون الرجوع عن النية رافعا لها تعبدا وذلك لان الرجوع عن النية رافع لها حقيقة و تكوينا بل هو عين رفعها، و معه لا معنى لجعله رافعا لها تعبدا وتشريعا كما هو واضح ومنها دعوى دلالة حكمه عليه السلام لمن رجع عن نية الاقامة بكونه مخيرا بعد الرجوع عنها بين قصد الاقامة والاتمام و بين عدم قصدها والتقصير الى شهر والاتمام بعد مضيه، على ان الرجوع حيث يكون رافعا للنية القاطعة للسفر و برفعه لها يعود سفره، فلذا لا يجوز له الاتمام الا بان ينقطع سفره العائد ثانيا اما بقصد الاقامة او بمضى شهر مترددا اذ فيه انه يمكن ان يكون حكمه عليه السلام بالتخير بين ذينك الامرين بعد الرجوع عن نية الاقامة، من جهة عدم كون نيتها القاطعة لحكم السفر، فاذا ارتفعت بالرجوع عنها عاد ما هو حكمه من وجوب القصر، ويتوقف جواز الاتمام له حينئذ على ان يقصد الاقامة او يبقى مترددا الى ان يمضي شهر و توقف الاتمام على الأمرين، كما يحتمل ان يكون لكونهما قاطعين للسفر موضوعا، كذلك يحتمل ان يكون لكونهما قاطعين له حكما و معه لا وجه لاستفادة خصوص الاول من الصحيحة كما لا يخفى فتدبر (2) جيدا

ص: 510

1- اشارة الى ان ما مر هناك من ان استفادة ذلك من الصحيحة وان لم تكن خالية عن المناقشة لكنه على الظاهر اجماعى فتبصر منه عفى عنه.

2- اشارة الى دفع ما قيل من امكان ان يكون الوجه لاستفادة خصوص الاول من الصحيحة هو كون مراد السائل من قوله ثم بدالى ان لا اقيم بها، هو انه بداله الرحيل والمسافرة عن المدينة لا مطلق الخروج عنها ولوالى مادون المسافة، و ذلك لان ابا ولاد كان من اهل الكوفة، فلامحة يكون ما بداله هو الخروج عن المدينة اما الى مكة واما الى الكوفة، و على اى حال كان ما بداله هى المسافرة عن المدينة، وحينئذ فيكون مراد الامام عليه السلام مما افاده في الجواب هو انك لو رجعت عن النية بعد ماصليت صلوة فريضة تامة فعليك ما لم تتلبس بالرحيل والمسافرة اتمام الصلوة و ان كنت رجعت عن النية قبل ان تصلى صلوة تامة، فانت ما لم تتلبس بالرحيل تكون مخيرا بين الأمرين، فتدل الصحيحة على اختصاص الحكم اى التخير بين الأمرين بمن بدا له الخروج الى المسافة الكاشف عن كونهما قاطعين للسفر العائد بالرجوع عن النية توضيح الدفع هو انه ليس للصحيحة ظهور بل والا اشعار باختصاص الحكم بداله الخروج الى المسافة و استفادة ذلك من خصوصية المورد لا وجه لها بعد ما حقق فى محله من ان خصوصية المورد لا تكون موجبة لانصراف اطلاق الدليل الى خصوصه و عدم شموله لغيره هذا و تدبر منه عفى عنه

الامر الثاني لا اشكال في ان التردد مشترك مع الاقامة في اعتبار كونه متواليا وفي محل واحد، وذلك لانه مضافا الى كونه مقتضى ماهر من المناسبة بين الحكم والموضوع، بحسب ماهو المرتكز في اذهان العرف من سلب عنوان المسافر عن قام وبقى مدة في محل واحد ولو مترددا، يدل على اعتباره ظهور نفس مادل على اعتبار مضي ثلثين يوما في الحكم بوجوب التمام على المتردد، فان الظاهر المتبادر منه، ان الحكم بوجوب التمام عند مضيها، انما هو لكون البقاء مترددا في محل بهذا المقدار موجبا لخروجه عن كونه مسافرا فتدبر لكن الظاهر كفاية صدق التوالى عرفا في ترتب وجوب التمام عليه، فعليه لا يضر الخروج في الاثناء الى مادون المسافة مع الرجوع في يومه، ان معه يصدق عرفا انه اقام ثلثين يوما متوالية وهذا بخلاف ما اذا لم يرجع الا بعد مبيت ليلة، فانه يضر بصدق بقائه مترددا ثلثين متوالية، فيتوقف حينئذ ثبوت التمام له بعد الرجوع، على ان يبقى ثانيا مترددا الى ثلثين، ولا يكفي في ثبوته انضمام يوم او يومين الى الايام السابقة، بعد ما عرفت من اعتبار التوالى في الثلثين ولا ينافي هذا ما ذكرناه سابقا في الخارج عن محل الاقامة الى مادون المسافة، من وجوب التمام عليه في الذهاب والقصد والاياب وان كان رجوعه الى محلها بعد مبيت ليلة وذلك اما اولا فلما ذكرناه هناك ايضا، من ان المراد من الاقامة التي تكون نيتها عشرا قاطعة للسفر، هي الاقامة بالمعنى المقابل للرحيل، فلا يضر الخروج عن محلها الى مادون المسافة والعود اليه بعد مبيت ليلة بصدق الاقامة عشرا فيه واما ثانيا فلان نية الاقامة بمجردا او بوصف تعقبها بصلوة تامة او باقامة عشرة، تكون قاطعة للسفر و موجبة للزوم التمام مالم

ينشاء سفر ا جديدا، وهذا بخلاف الاقامة ثلثين يوما مترددا، فانها بوجودها الخارجي قاطعة للسفر ، فمالم تحقق بتمامها خارجا لم يترتب عليها وجوب التمام.

بقى هنا فرع ينبغي التعرض له ، وهوانه لو نوى الاقامة من ليس مكلفا بالصلوة والصوم فعلا كالحائض وغير البالغ بناء على ما هو المسلم من صحة نية الاقامة منهما ثم صار مكلفا بهما و عدل عن نية الاقامة قبل ان يصلى فريضة بتمام فهل يكون عدوله له عنها موجبا لارتفاعها و عوده بارتفاعها مسافرا كي يجب عليه التقصير والافطار اولا يكون . وجبا لارتفاعها كي يجب عليه الاتمام والصوم مالم يتلبس بسفر جديد وجهان ينشان من اطلاق قوله عليه السلام في صحيحة ابي ولاد و ان لم تنو المقام عشرا فقصر ما بينك وما بين شهر ، ومن ان الحكم يكون الرجوع رافعا للنية وموجبا لعود السفر السابق حيث يكون تعديدا على خلاف مقتضى القاعدة فتدبر فلا بد من الاقتصار فيه على القدر المتيقن من مورد الصحيحة وهو ما اذا كان النوى للاقامة مكلفا بالصلوة والصوم فعلا فلا تعدم ما اذا لم يكن مكلفا بهما كك فتأمل جيدا.

الفصل الثالث في احكام المسافر، والبحث عنها يتم في طى مسائل الاولى انك قد عرفت ان وجوب التمام على الحاضر والقصر على المسافر تعييني، لكن استثنى من ذلك موارد منها ما اذا سار اربعة فراسخ فما زاد ولم يبلغ سيره ثمانية فراسخ، فان بعض الاصحاب حكم فيه بالتخيير بين القصر والاتمام؛ ونحن قد تكلمنا سابقا في هذه المسئلة وقلنا ان الحق فيها تعين القصر لا التخيير بينه والاتمام فراجع ومنها ما اذا سافر بعد دخول وقت الصلوة، فان المحكى عن الشيخ قده في الخلاف انه يكون مخيرا بين القصر والاتمام، وحيث ان هذه المسئلة وقع الخلاف و كثر فيها الاقوال، فلا بد من بسط المقال فيها كي يظهر ما هو الحق من بين الاقوال فنقول مستعينا بالله اذا دخل الوقت وكان المكلف حاضرا ثم سافر او كان مسافرا ثم حضر والوقت باق، فهل العبرة في وجوب القصر او التمام بوقت الوجوب مطلقا، او بوقت الاداء كك، او يتخير بين القصر والاتمام في كلا الفرضين ، او يفصل بين سعة الوقت وضيقه فيتم مع السعة مطلقا ويقصر مع الضيق كك، وجوه بل اقوال اقواها هو الثاني اعنى كون العبرة بوقت الاداء مطلقا ويدل عليه مضافا الى كونه

كتاب الصلوي مقتضى القاعدة، بناء على ما هو الحق من ان ما بين زوال الشمس الى غروبها وقت اختياري للظهرين، وما بين غروبها الى انتصاف الليل وقت اختياري للعشائين، اذ بناء عليه يكون مقتضى اطلاق دليل وجوب الاتمام على الحاضر، هو وجوبه عليه مطلقا ولو كان مسافرا فحضر، وكذا يكون مقتضى اطلاق دليل وجوب القصر على المسافر، هو وجوبه عليه مطلقا ولو كان حاضرا فمسافر، نعم بناء على ما نسب الى اكثر العامة وجماعة من الخاصة، من كون الوقت الاول وقت الا-جزء لا-الفضيلة يكون مقتضى القاعدة كون العبارة بوقت الوجوب اذ عليها المبنى تكون الصلوة بعد وقت الوجوب قضاء، فتتبع الاداء قصرا و اتماما روايات كثيرة منها صحيحة اسمعيل بن جابر، قال قلت لا يعبد الله عليه السلام يدخل على وقت صلوة الظهر وانا في السفر فلا اصلى حتى ادخل اهلي، فقال عليه السلام صل و اتم الصلوة، قلت فدخل على وقت الصلوة وانا في اهل اريد السفر فلا اصلى حتى اخرج، فقال عليه السلام فصل وقصر فان لم تفعل فقد خالفت والله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ولا يخفى اشعار ذيلها بان المخالفين كانوا مخالفين لهذا الحكم، ولعل وجه مخالفتهم ما ذكرناه من جعلهم حد وقت الاجزاء للظهر من اول الزوال الى صيرورة ظل الشاخص مثله، ومنه يظهر ان ما ورد في بعض الاخبار من طرق الخاصة من انقضاء وقت الاجزاء للظهر بدخول وقت العصر وان مضى أربعة اقدم من زوال الشمس موجب لخروج وقت الظهر، لا بدان يحمل على التقيية بعد ما تضافرت الاخبار الصحيحة بسعة وقت الظهرين الى الغروب و مما يدل على ان العبارة بوقت الاداء، ما في الفقه الرضوي من قوله عليه السلام فان خرجت من منزلك وقد دخل عليك وقت الصلوة في الحضر ولم تصل حتى خرجت فعليك التقصير، وان دخل عليك وقت الصلوة في السفر ولم تصل حتى تدخل اهلك فعليك التمام ومنها صحيحة عيص قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يدخل عليه وقت الصلوة في السفر ثم يدخل بيته قبل ان يصلها قال عليه السلام يصلها اربعا وقال عليه السلام لا يزال يقصر حتى يدخل بيته، ولا يخفى صراحتها كسابقيتها في المدعى، نعم لا بد من تخصيص (تقييد) ذيلها وهو قوله عليه السلام لا يزال يقصر اه، بما قبل وصوله الى حد الترخص ومنها صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لا يعبد الله عليه السلام الرجل يريد السفر فيخرج حين

تزول الشمس فقال عليه السلام اذا خرجت فصل ركعتين، ولا يخفى ان هذه الصحيحة قد رواها المشايخ الثلاثة الكليني والشيخ الطوسي والصدوق قدس الله اسرارهم في كتبهم الا ان الكليني رواها بطريق آخر غير طريق الشيخ و الصدوق، فلا ينبغي الاشكال في صحة سندها والاطمينان بصدورها كما لا ينبغي الاشكال في ظهورها بل صراحتها في المدعى، سواء كان المراد من قول السائل فيخرج حين تزول الشمس هو خروجه حين دخل الوقت، او كان المراد خروجه حين دخول الوقت، اما على الاول فواضح و اما على الثاني فلانه اذا خرج المسافر من منزله اول الزوال، فلا شبهة في ان الزمان الواقع بين آن خروجه و آن وصوله الى حد الترخص، يسع للصلوة مع جميع شرائطها، ومعه لا يبقى مجال لحملها على ما اذا خرج قبل مضي زمان يسع فعل الصلوة بجميع ما تحتاج اليه من الشرائط، واما احتمال كون المراد خروجه من حد الترخص حين زوال الشمس، فبعيد في الغاية وضعيف الى النهاية ومنها خبر الوشاء قال سمعت الرضا عليه السلام يقول اذا زالت الشمس وانت في المصر وانت تريد السفر فاتم فاذا خرجت بعد الزوال قصر العصر، ولا يخفى ظهوره ايضا في المدعى، اذ الظاهر ان المراد من قوله عليه السلام فاتم هو اتمام الظهر في المصر بقرنية ذكره عليه السلام العصر وحدها بعد الخروج بقوله عليه السلام فاذا خرجت بعد الزوال قصر العصر، فحاصل مفاده انه اذا دخل عليك الوقت وانت في المصر و اردت ان تصلي الظهر حينئذ لادراك وقت الفضيلة فصلها تماما لانك لم تسافر بعد بل تريد السفر، واما صلوة العصر فحيث اخرتها لمكان استحباب التفريق الى ان خرجت فقصرها لانك تصليتها في السفر و اما حمل هذه الاخبار على ما اذا خرج قبل مضي زمان يسع فعل الصلوة تامة بجميع شرائطها، فقد عرفت ما فيه، عرفت ما فيه، مضافا الى ظهور صحيحة اسمعيل والرضوى في الخروج بعد مضي زمان الصلوة بجميع شرائطها، فان قول السائل في الاولى فلا اصلى حتى اخرج. وقوله عليه السلام في الثاني ولم تصل حتى خرجت، ظاهران في تمكنه من اداء الصلوة قبل خروجه كما لا يخفى .

ولا تصلح لمعارضة هذه الروايات الروايات الدالة على ان الاعتبار بوقت الوجوب مطلقا، كصحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يدخل

من سفره وقد دخل وقت الصلوة وهو في الطريق فقال عليه السلام يصلى ركعتين وان خرج الى سفره وقد دخل وقت الصلوة فليصل اربعا ،
وصراحتها في كون المدار على وقت الوجوب مطلقا مما لا يخفى ورواية بشير البنال قال خرجت مع ابي عبدالله عليه السلام حتى ايتنا
الشجرة فقال لى ابو عبد الله عليه السلام يا بنال قلت لبيك، قال عليه السلام انه لم يجب على أحد من اهل هذا العسكر ان يصلى اربعا
غيرى وغيرك، وذلك لانه دخل وقت الصلوة قبل ان نحزج ولا يخفى ظهورها في كون المدار على وقت الوجوب، واما حمل قوله عليه
السلام قبل ان نخرج على الخروج عن حد الترخص ، فمضافا الى ابتناؤه على كون محل الشجرة مارون حد الترخص وهو غير معلوم ،
بعيد جدا و موثقة ثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن الرجل اذا زالت الشمس وهو في منزله ثم خرج في سفره ، قال عليه
السلام يبدء بالزوال (1) فيصليها ثم يصلى الاولى بتقصير ركعتين لانه خرج من منزله قبل ان تحضره الاولى ، وسئل فان خرج بعد
ما حضرت الأولى، قال يصلى الاولى اربع ركعات ثم يصلى بعد النوافل ثمان ركعات لانه خرج من منزله بعد ما حضرت الاولى، فاذا
حضرت العصر صلى العصر، بتقصير وهي ركعتان ، لانه خرج في السفر قبل ان تحضر العصر لكن هذه الرواية لظهورها فيما لم يقل به
أحد من كون العبرة بوقت الفضيلة، يشكل الاعتماد عليها وصحيحة زرارة عن احدهما عليه السلام انه قال في رجل مسافر نسي الظهر
والعصر في السفر حتى دخل اهله قال عليه السلام يصلى اربع ركعات، وقال لمن نسي الظهر والعصر وهو مقيم حتى يخرج قال عليه
السلام يصلى اربع ركعات في سفره، وقال عليه السلام اذا دخل على الرجل وقت صلوة وهو مقيم ثم سافر صلى تلك الصلوة التي دخل
وقتها وهو مقيم اربعة ركعات وهذه الصحيحة لما فيها من الاجمال لا تصلح تلاستشهاد بها للمدعى، وذلك لان من المحتمل ان يكون
المقصود بالفقرتين الاولتين منها، السؤال عن نسي الصلوة في السفر في تمام الوقت و تذكر لها في الحضر، اونسيها في الحضر كك و
تذكر لها في السفر، ويكون المراد من قوله عليه السلام في الفقرة الاولى يصلى اربع ركعات، انه يصلى اربع ركعات قضاء عن مجموع
الظهرين، والمراد منه في الفقرة الثانية انه يصلى اربع ركعات قضاء عن كالأحده

ص: 515

منهما، ويكون المراد من الفقرة الثالثة، بيان ما تضمنته الفقرة الثانية على سبيل الكلية، وان اية صلوة رباعية حضر وقتها ولم يصلها حتى فات وقتها وهو مقيم ثم سافر وجب عليه قضاء تلك الصلوة رباعية، وعليهذا الاحتمال تكون الصحيحة دليلا على ان الاعتبار فى القضاء بحال الاداء، ولا- ربط لها بما نحن فيه نعم لو كان المراد بالفقرتين الاولتين السؤال عن نسي الظهرين حتى حضر بلده والوقت باق او نسيهما والوقت باق، لكانت الفقرة الثانية شاهدة للمدعى وتوهم اجمالها عليهذا الاحتمال ايضا لان قوله عليه السّلام يصلى اربع ركعات قابل لان يراد به يصلى كلامنهما اربع ركعات كي تكون العبرة بحال الرجوب أو يصلي كليهما اربع ركعات كي تكون العبرة بحال الاداء مدفوع بان هذا الاجمال مرتفع ببيان المراد منها في الفقرة الثالثة، التي هي كالنص فى ارادة اربع ركعات بالنسبة التي كل صلوة ورواية ذريح المحاربي قال قلت لا يبيعد عليه السّلام اذا خرج الرجل مسافرا وقد دخل وقت الصلوة كم يصلى قال عليه السّلام اربعا، قال قلت و ان دخل وقت الصلوة وهو فى السفر قال عليه السّلام يصلى ركعتين قبل ان يدخل اهله وان وصل العصر فليصل اربعا(1) هكذا رواها فى الحدائق على ما حكى عنه لكن المحكى عن البحار انه رواها فان دخل المصر بدل قوله وان وصل العصر، فالظاهر ان الاول من تحريف النساخ، وعلى اى حال ظاهر هذه الرواية، هو التفصيل بين ما كان اول الوقت حاضرا فسافرويين عكسه، وان العبرة فى الأول بحال الوجوب وفي الثاني بحال الاداء.

وجه عدم صلاحية هذه الاخبار لمعارضة الاخبار المتقدمة، مع قوة جملة من هذه الاخبار ايضا سندا ودلالة، مضافا الى كون الاخبار المتقدمة مشهورة بين القدماء والمتأخرين عملا، وكونها اقوى من هذه الاخبار سندا ودلالة، إذ عمدة هذه الاخبار صحيحتا محمد بن مسلم و زرارة، وكلتاهما قابلتان للحمل والتاويل اما الاولى فلا مكان ان يكون المراد من قول السائل فيها الرجل يدخل من سفره الخ، هو كونه مشرفا بالدخول، وحينئذ يكون المراد من قوله عليه السّلام فى الجواب

ص: 516

يصلى ركعتين هو انه يصلى فى الطريق ركعتين، وان يكون المراد من قوله على وان خرج الى سفره وقد دخل وقت الصلوة فليصل اربعا، هو انه اذا اراد الخروج الى السفر بعد دخول الوقت فليقدم الصلوة تامة على الخروج ، نظير قوله تعالى و اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم فان المراد منه اذا اردتم القيام الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم و اما الثانية فلما مر من امكان ان يكون المراد منها بيان حكم من فات عنه الظهران في السفر نسيانا و تذكر بر لهما في الحضر، و حكم من فاتنا عنه في الحضر نسيانا و تذكر لهما في السفر .

هو ان الاخبار المتقدمة يكون احتمال التقية فيها بعيدا، بخلاف هذه الاخبار، فانها بناء على صحة ما نسب الى اكثر العامة من كون الوقت الأول هو وقت الاجزاء لا الفضيلة، تكون موافقة للتقية ، اذ عليهذا المبنى تكون الصلوة بعد وقت الوجوب قضاء فتتبع الاداء قصرا و اتماما فالحكم بان المدار على وقت الاداء كما هو مدلول الاخبار المتقدمة، يكون على خلاف هذا المبنى المنسوب الى اكثر العامة، فيكون مخالفا للتقية، وقد مر اشعار قوله عليه السلام في ذيل صحيحة ابن جابر فان لم تفعل فقد خالفت والله رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم بذلك، بخلاف الحكم بان المدار على وقت الوجوب كما هو مدلول هذه الاخبار ، فانه مما يقتضيه هذا المبنى فيكون موافقا للتقية ولو الزمانية منها . بل يمكن ادراج هذه في الاخبار المخالفة للكتاب والسنة ، و ذلك لما عرفت من انه بناء على ماهو الحق والمشهور من كون ما بين الزوال إلى الغروب وقتا اختياريا للظهيرين وما بين المغرب الى انتصاف الليل وقتا اختياريا للعشائين يكون مقتضى اطلاق ادلة وجوب القصر على المسافر من الكتاب والسنة، هو وجوبه عليه مطلقا ولو كان حاضرا فمسافر، و كذا يكون مقتضى اطلاق ادلة وجوب التمام على الحاضر من الكتاب والسنة، وجوبه عليه مطلقا ولو كان مسافرا فحاضر، فالحكم بوجوب التمام عليه لو كان حاضرا فمسافر ووجوب القصر عليه لو كان مسافرا فحاضر ، كما هو مقتضى كون الاعتبار بوقت الوجوب، مخالف لاطلاق الكتاب والسنة ، فتبين مما ذكرنا ان الاقوى هو القول باعتبار وقت الاداء ، وان القول باعتبار وقت

واضعف منه ماذهب اليه الشيخ قده في محكى الخلاف من القول بالتخيير بين القصر والاتمام فى كلى فرضى المسئلة اذفيه ان التخيير انكان من جهة كونه المرجع عند تعارض الاخبار وتكافؤتها، ففيه ما عرفت من ترجيح ما دل على اعتبار وقت الاداء سندا وجهة ودلالة وعملا، وانكان من جهة الجمع الدالتي، كما حكى عنه انه قال فى الجمع بين اخبار الباب، ما حاصله انه اذا اختلفت الاخبار حملنا الدالة منها على كون الاعتبار بحال الاداء على الاستحباب والدالة منها على كونه مجال الوجوب على الاجزاء ففيه مضافا الى تاي مافي ذيل صحيحة اسمعيل بن جابر

المتقدمة من قوله عليه السّلام فان لم تفعل خالفت والله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن هذا الجمع، انه على تقدير امكانه جمع تبرعى يحتاج الى شاهد خارجي، وهو مفقود في المقام وانكان من جهة توهم دلالة بعض الاخبار عليه، كصحيحة منصور بن حازم قال سمعت ابا عبد الله عليه السّلام يقول اذا كان في سفر فدخل عليه وقت الصلوة قبل ان يدخل اهله فان شاء قصر و ان شاء اتم والاتمام احب الى ففيه اولاً انه لاصراحة لهذه الصحيحة في التخيير، اذ يحتمل قريبا ان يكون المراد انه ان شاء صلى في الطريق قصر وان شاء اخرها حتى يدخل اهله فيصلى تماما وثانيا انها اخص من المدعى، لاختصاصها بما اذا كان أول الوقت مسافرا فحضر، فلا دلالة لها على التخيير في العكس وثالثا ان هذا القول لم يعرف القائل به الا الشيخ في بعض كتبه.

ومثله فى الضعف القول بالتفصيل بين سعة الوقت فيتم وضيقه فيقصر، مستدلا بموثقة اسحق بن عمار، قال سمعت ابا الحسن عليه السّلام يقول فى الرجل يقدم من سفره في وقت الصلوة، فقال عليه السّلام انكان لا يخاف فوت الوقت فليتم وانكان يخاف خروج الوقت فليقصر اذفيه مضافا الى اختصاص الرواية بمن كان اول الوقت مسافرا فحضر والوقت باق، فيكون القول بالتفصيل فى العكس بلا دليل، انه لاصراحة لها فيهذا التفصيل، اذ من المحتمل قريبا ان يكون المراد من الاتمام هو الصلوة فى

اذمن المنزل ومن القصر هو الصلوة فى الطريق، فالمعنى انه انكان لا يخاف فوت الوقت

يؤخر الصلوة حتى يدخل اهله فيصلى تماما ، وان كان يخاف فوت الوقت بالتأخير فيصلبها في الطريق قصرا ويشهد لهذا الحمل صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام فى الرجل يقدم من الغيبة فيدخل عليه وقت الصلوة، فقال عليه السلام ان كان لا يخاف ان يخرج الوقت فيدخل وليتم، وان كان يخاف ان يخرج الوقت قبل ان يدخل فليصل وليقصر.

ومثلهما في الضعف ما حكى عن العلامة في بعض كتبه والشهيدىن، من القول بالتفصيل بين المسئلتين، وان المدار على حال الوجوب لو كان اول الوقت حاضرا فسافر، وعلى حال الاداء لو كان اول الوقت مسافرا فحضر، اذ لا مدرك على الظاهر لهذا التفصيل الا ما تقدم من رواية ذريح المحاربي، وهذه الرواية لكونها مروية عن كتاب محمد بن مثنى الحضرمي عن جعفر بن محمد بن شريح عن ذريح وهذا الكتاب والراوى الذى ينقل عنه صاحبه، حيث لا يكون معتمدا عليه حتى عند القائلين بهذا التفصيل، فلا تصلح للاستناد اليها فى القول به هذا مضافا الى ان دلالة هذه الرواية عليها التفصيل، مبنية على اشتراك الوقت للمظهرين من اول الزوال، كي يكون امره عليه السلام بصلوة العصر تماما عند الوصول الى الامل مع انه دخل وقتها في السفر، دليلا على كون المدار في هذا الفرض على حال الاداء اذ بناء على كون وقت العصر بعد اربعة اقدم من زوال الشمس، يكون للخدشة فى دلالتها عليها التفصيل مجال، إذ من المحتمل حينئذ ان يكون امره عليه السلام باتيان العصر تماما عند الوصول الى المصر لاجل ان الوصول اليه كان قبل دخول وقت العصر او مقادنا معه وحينئذ تكون الرواية من الروايات الدالة على ان المدار على ان المدار على حال الوجوب مطلقا، ولم يكن لها دلالة عليها التفصيل اصلا فتبين مما ذكرنا ان ما حكى عن هؤلاء الاساطين من التفصيل بين الفرضين وان العبرة فى الاول بحال الوجوب وفى الثانى بحال الاداء لا وجه له نعم بناء على القول بان القصر من التكاليف الاضطرارية و ان التكليف الاصلى الاولى هو التمام، لكان للقول بهذا التفصيل وجه لكن المبنى بمعزل عن التحقيق والصواب، فظهر مما ذكر كله ان الاقوى كون العبرة بالنسبة الى الاداء بوقت الفعل مطلقا.

و اما القضاء فهل العبرة فيه باخر الوقت مطلقا وفي كلا الفرضين ، او بحال الوجوب كك، او يخير بين القصر والاتمام في كليهما ، وجوه بل اقوال ذهب شيخ مشايخنا الانصارى قده وفاقا للمشهور الى الاول، وشيخنا الاستاد دام ظلّه الى الثاني وصاحب العروة قده الى الثالث واستدل الاستاد على ما اختاره، بكونه مقتضى القاعدة الاولى، مضافا الى دلالة بعض النصوص عليه اما كونه مقتضى القاعدة، فلانه على القول بكون المدار على وقت الاداء، يكون مخيرا بين قضاء القصر او الاتمام، لان الفوت عليهما القول يكون مستندا الى ترك كلتا الصلوتين في كلتا حالتي الحضر والسفر، وعلى القول بكون المدار على وقت الوجوب، يتعين عليه قضاء ما وجب عليه منهما اول الوقت، لانه الفائت عليهما القول كما لا يخفى، فيدور الامر بالنسبة الى القضاء بين التخيير والتعيين، وقد حقق في محله ان مقتضى القاعدة في دوران الامر بينهما هو الاخذ بالتعيين لانه القدر المتيقن على كل تقدير و توهم ان القضاء تابع لصدق الفوت، ومن المعلوم انه لا يصدق الفوت على القول باعتبار وقت الاداء، الا بترك الصلوة في الحالة الاخيرة، فمقتضى الاحتياط بالنسبة الى القضاء هو الجمع بين القصر والاتمام لانه موافق للقولين مدفوع بان القضاء وان كان تابعا لصدق الفوت، الا ان دعوى عدم صدقه على القول باعتبار وقت الاداء الا بترك الصلوة في الحالة الاخيرة ممنوعة جدا، ضرورة ان الفوت انما يتحقق بترك الصلوة في كلتا الحالتين، ولذا واتي عليهما القول بالقصر في حال السفر وبالتمام في حال الحضر لم تفت عنه الصلوة، فالفوت يتحقق بترك الصلوة في كلتا الحالتين، فلا وجه لاستناده الى خصوص تركها في الحالة الاخيرة، هذا كله بحسب مقتضى القاعدة و اما بحسب النص، فيدل عليه خبر موسى بن بكير عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام انه سئل عن رجل دخل وقت الصلوة وهو في السفر فاخر الصلوة حتى قدم هو يريد يصليها اذا قدم الى اهله فنسى حين قدم الى اهله ان يصليها حتى ذهب وقتها ، قال عليه السلام يصليها ركعتين صلوة المسافر لان الوقت دخل وهو مسافر كان ينبغي له ان يصلى عند ذلك فان دلالة هذا الخبر على كون العبرة في القضاء على وقت الوجوب واضحة، هذه

خلاصة ما افاده دام ظله في الاستدلال على ما اختاره من كون المدار في القضاء على وقت الوجوب ولا يخفى عليك ما فيه من النظر، توضيح ذلك هو انه لا ريب في ان الفوت انما يصدق على ترك العمل الموقت الى انقضاء الوقت المضروب له، مع بقاء المقتضى لاتيانه الى آخر الوقت، بان كان التارك مكلفا به الى آخره وكان تركه له في حال اشتغال ذمته به، و من المعلوم ان الصلوة المكلف بها في الحالة الاولى و ان كانت متروكة الى انقضاء الوقت، لكن تركها في الحالة الثانية العارضة على المكلف في آخر الوقت، انما هو لخلوها عن المقتضى لاتيانها فيها، وسقوط التكليف بها عن ذمته، بتبدله الى تكليف آخر ادائي من سنخه في هذه الحالة، فالفائتة منه هي الصلوة الثانية التي تركت الى انقضاء الوقت، مع وجود المقتضى لاتيانها و كونها مكلفا بها الى آخر الوقت، دون الصلوة الاولى التي سقط التكليف بها في اثناء الوقت بتبدله الى تكليف ادائي بالصلوة الثانية.

و اما ما افاده دام ظله في الاستدلال على استناد الفوت الى ترك كلتا الصلوتين، من انه لو كان اتيا بالتمام في حال الحضر و اتيا بالقصر في حال الحضر، لما فاتت منه الصلوة فقوتها مستند الى ترك كليتهما، ففيه ان المراد من عدم فوت الصلوة باتيان احدى الصلوتين، ان كان عدم فوت طبيعة الصلوة كما ظاهر قوله فقوتها مستند الى ترك كليتهما، ففيه ان طبيعة الصلوة و ان لم تفت باتيان احديهما، لان الكلى الطبيعي يتحقق بوجود فرد منه، لكن الطبيعة من حيث هي ليست مأمورا بها في المقام، و الا لزم ان يكون المكلف مخيرا عقلا بين القصر والتمام في تمام الوقت و في كلتا الحالتين، بل المأمور به هي الطبيعة المقيدة بالتمام في الحضر و المقيدة بالقصر في السفر و ان كان المراد عدم فوت شئ من الصلوتين ولو من باب السالبة بانتفاء الموضوع، ففيه ان عدم فوت شئ منهما باتيان احديهما، انما هو لو حدثتهما في الملاك، و كون المقصورة في حال السفر واجدة لتمام ما هو الملاك للتمام في الحضر، فيكون الاتيان بالاولى منهما مانعا عن تحقق الملاك للثانية المقتضى للامر بها، و الاتيان بالعمانية عند ترك الاولى جابرا لمافات من الملاك للاولى، فترك الاولى في

الحالة الثانية، يكون في حال فقدانها للملاك وسقوط التكليف بها عن المكلف و تبدله الى تكليف ادائي بالثانية، بخلاف ترك الثانية في تلك الحالة، فانه يكون في حال وجدانها للملاك و ثبوت التكليف بها على المكلف، فهي الفائتة عنه لانها التي تركت الى انقضاء الوقت مع تحقق الملاك لها وتوجه التكليف بها الى المكلف، فهي التي يجب قضائها عليه كما فاتت، لا الاولى التي لم تقف بل تبدل التكليف بها الى تكليف ادائي بالثانية هذا و تدبر و مما ذكرنا ظهر اندفاع، ما قيل من ان الفائت هو التكليف في مجموع الوقت، والمفروض كونه مكلفا في بعضه بالقصر وفي بعضه بالتمام، فلاوجه لاستناد الفوت الى خصوص ماترك في اخر الوقت توضيح الاندفاع هو ما عرفت من ان الوجه في استناد الفوت الى خصوص ماترك في اخر الوقت ، هو صدق الفوت على خصوص تركه، و عدم صدقه على ماترك في اوله، فنسبة الفوت الى التكليف في مجموع الوقت انما هو باعتبار جزئه الاخير، فهو من قبيل الصفة بحال متعلق الموصوف سلمنا ان الفوت مستند عقلا الى ترك الصلوة في مجموع الوقت، لكن نقول ان الشئ يستند عرفا الى الجزء الاخير من علته التامة، فلا يستند الفوت عرفا الا الى ترك الصلوة في اخر الوقت الذي تحقق الفوت عنده، ومن المعلوم ان القضايا الشرعية ليست مبتنية على التدقيقات العقلية، بل على ما هو المتفاهم منها بحسب المحاورات العرفية، فاذا قال الشارع من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته، و كان العرف يرى استناد الفوت الى تركها في الجزء الاخير من الوقت الذي تحقق الفوت عنده، يكون مقتضى شمول اطلاقه لما نحن فيه، هو تعيين قضا مافات منه في اخر الوقت و اما ما تمسك به دام ظلّه على مختاره من خبر موسى بن بكير، ففيه ان دلالته على مختاره من لزوم مراعاة وقت الوجوب بالنسبة الى القضاء، ولو على القول يكون العبرة في الاداء بوقت الفعل، قابلة للمنع، لان قوله عليه السلام فيه لان الوقت دخل و هو مسافر كان ينبغي ان يصلّى عند ذلك، ظاهر في ان العبرة في الاداء لما كان بوقت الوجوب، وكان الواجب عليه اول الوقت هو القصر، فيجب عليه قضائه قصرا، فهذا الخبر من الاخبار الدالة على ان العبرة في الاداء بوقت الوجوب، وان حملنا

قوله عليه السّلام كان ينبغي على الاستحباب، لاشعار كلمة ينبغي على ارادة الافضلية، كان دليلا على ما ذهب اليه الشيخ من التخيير بين القصر والاتمام بالنسبة الى الاداء ومقتضاه وان كان التخيير بينهما بالنسبة الى القضاء ايضا، الا ان حكمه عليه السّلام بالقصر بالنسبة اليه في مورد السؤال، لعله لمراعاة افضليته تبعا لافضليته في حال الاداء، وعلى اى حال لا دلالة لهذا الخبر على ان من كان وظيفته التمام بالنسبة الى الاداء لانه كان وقت الفعل حاضرا، يجب عليه القصر بالنسبة الى القضاء لانه كان وقت الوجوب مسافرا، كي يكون دليلا على ما اختاره دام ظله، من ان المدار في الاداء على وقت الفعل، وفي القضاء على وقت الوجوب هذا مضى الى مخالفة هذا التفصيل لما في النبوى المشهور من قوله صلى الله عليه وآله وسلم من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته، و لقوله عليه السّلام في صحيحة زرارة يقضى ما فاتته كما فاتته، الظاهرين في تبعية القضاء للاداء كما وكيفما كما لا يخفى.

و من الموارد المستثناة عن وجوب القصر على المسافر تعيينا ما اذا كان المسافر في احد من المواطن الاربعة مكة والمدينه والمسجد الجامع بالكوفة والحائر، فان المشهور بين الاصحاب قديما وحديثا، هو ان المسافر يكون مخيرا في هذه المواطن بين القصر والاتمام مع كون الاتمام افضل، خلافا للمحكى عن الصدوق وبعض من تبعه من القول بتعين القصر فيها، وان الافضل ان ينوى المقام بها عشرة ايام ليوقع صلوته تماما، وللمحكى عن العلمين السيد المرتضى قده و ابن جنيد، من القول بتعين التمام فيها و منشاء الخلاف اختلاف الاخبار الواردة في المسئلة، فان منها ما يدل على وجوب التمام تعيينا فيها، كصحيحة ابن الحجاج قال سئلت ابا عبد الله عليه السّلام عن التمام بمكة والمدينة فقال عليه السّلام اتم و ان لم تصل فيهما الاصلوة واحدة و رواية حماد عن ابي عبد الله عليه السّلام انه قال من مخزون علم الله الاتمام في اربعة مواطن حرم الله الله و حرم رسوله عليه السّلام و حرم امير المؤمنين عليه السّلام و حرم الحسين بن على عليه السّلام ومنها ما يدل على ان تلك المواطن كغيرها من الاماكن في وجوب القصر تعيينا مالم ينو المقام عشا فيها، كرواية معوية عمار قال سئلت ابا عبد الله عليه السّلام عن

رجل قدم مكة فاقام على احرامه قال عليه السلام فليقصر الصلوة مادام محرما ، ورواية ابن بزيع قال سئلت الرضا عن الصلوة بمكة والمدينة تقصيرا وتمايا فقال عليه السلام قصر ما لم تعزم على مقام عشرة ايام ، ورواية معوية بن وهب به قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن التقصير في الحرمين والتمام فقال عليه السلام لا تتم حتى تجمع على مقام عشرة ايام، فقلت ان اصحابنا رواعنك انك انك امرتهم بالتمام، فقال عليه السلام اصحابك كانوا يدخلون المسجد فيصلون وياخذون نعالمهم ويخرجون والناس يستقبلونهم يدخلون المسجد للصلوة فامرتهم بالتمام ومنها ما يدل على التخيير، كرواية على بن يقطين عن أبي الحسن عليه السلام في الصلوة بمكة قال عليه السلام من شاء اتم ومن شاء قصر، ورواية حسين بن المختار عن ابي ابراهيم عليه السلام قال قلت له انا اذا دخلنا مكة والمدينة تتم او تقصر قال عليه السلام ان قصرت فذلك وان اتممت فهو خيريزاد، ورواية على بن يقطين قال سئلت ابا ابراهيم عليه السلام عن التقصير بمكة فقال عليه السلام اتم وليس بواجب الا اني احب لك ما احب لنفسى ولا يخفى ان هذه الطوائف الثلث متعارضة، وقد

يقال في وجه الجمع بينها على وجه ينطبق على ما ذهب اليه المشهور من الخبير بان مقتضى التعارض بين الطائفتين الاولتين الدالة احديهما على وجوب التمام والاخرى على وجوب لقصر هو التخيير، مضافا الى شهادة الطائفة الثالثة الدالة على التخيير عليهذا الجمع، فلا اشكال فيما ذهب اليه المشهور هذا ولا يخفى عليك مافيه، وذلك لان ما ذكره من كون التخيير مقتضى التعارض بين الطائفتين الاولتين، ان كان من جهة كونه المرجع بعد تعارضهما وتكافؤهما وعدم امكان الجمع العرفي بينهما، ففيه ان بعد وجود الشاهد على الجمع بينهما في نفس اخبار المسئلة كما اعترف به لاتعارض بينهما، ومعه لوجه للرجوع الى التخيير الذي هو المرجع عند تعارض الخبرين وتكافؤهما وان كان من جهة الجمع الدلالي العرفي، بدعوى ان اخبار التمام حيث تكون نصابا في كفايته و ظاهره في تعيينه، و اخبار القصر نصابا في كفايته و ظاهره في تعيينه، فمقتضى حمل ظاهر كل منهما على نص الأخرى، هو التخيير بينهما وجواز الاكتفاء بكل منهما ففيه اولا ان هذا الجمع في المقام ليس

جمعا عرفيا، كى يرتفع به التعارض عن البين بحيث لا يبقى العرف متحيرا في استكشاف المراد من الدليلين، بل هو جمع تبرعى ضرورة ان كل كلام انما يكون مشتملا على مفاد واحد، و اشتماله على نص من جهة و ظهور من جهة اخرى، ليس

الا تحليليا، فلا يرجع التصرف فيه بحمل ظاهره على الى محصل يساعد عليه العرف والعقلاء و ثانيا ان في اخبار القصر ما يابي عن الحمل على مجرد الاكتفاء به، و هل ترى من نفسك امكان حمل قول الرضا عليه السّلام في رواية على بن حديد في جواب سؤاله عن الصلوة فى الحرمين ، لا يكون الاتمام الا ان تجمع على اقامة عشرة ايام وقوله عليه السّلام في صحيحة محمد بن اسمعيل في جواب سؤاله عن الصلوة بمكة والمدينة ، قصر ما لم تعزم على مقام عشرة ايام وقول ابي عبد الله عليه السّلام في صحيحة معوية بن وهب ، نعم في جواب سئوله بقوله مكة والمدينة كسائر البلدان ، على ارادة مجرد الاكتفاء بالقصر حاشاك ثم حاشاك من ذلك و اما ما ذكره من كون الجمع بين هاتين الطائفتين بالحمل على التخيير، مما يشهد به الطائفة الثالثة الصريحة فى التخيير، ففيه ان حمل الطائفة الاولى الامرة بالتمام على بيان مجرد افضليته من القصر في تلك المواطن، بقريئة الطائفة الثالثة الصريحة فى التخيير مع افضلية التمام، وان كان ممكنا بل متعينا حملا للظاهر على النص، لكن الطائفة الثانية الامرة بالتقصير، قد عرفت ان جلها لولا الكل ابية عن الحمل على مجرد الجواز، فالاولى بل المتعين حمل هذه الطائفة على صدورهما تقية لموافقتهما لمذهب اليه ابي حنيفة ولا يتمشى هذا الحمل فى الطائفة الاولى الامرة بالتمام بعد مخالفتها لما ذهب اليه ابو حنيفة من لزوم القصر وما ذهب اليه الشافعى من التخيير ، هذا مضافا الى اباة جملة منها عن الحمل على التقية، وذلك للتصريح فيها بان الاتمام في تلك المواطن الرابع من مخزون علم الله تعالى وانه من الامر المذخور فيها، و مقتضى ذلك كونه من الاسرار التي استودعها الله عند رسوله صلى الله عليه وآله و سلم و اوصيائه الطاهرين ، وامرهم باخفائه وعدم اظهاره الا لاهله من خواص الشيعة ففي صحيحة حماد بن عيسى عن ابي عبد الله عليه السّلام انه قال من مخزون علم الله تعالى الاتمام فى اربعة

مواطن حرم الله و حرم رسوله صلى الله عليه وآله وسلم و حرم امير المؤمنين عليه السلام و حرم الحسين بن علي عليه السلام و في مرسله الصدوق عن الصادق عليه السلام انه عليه السلام قال من الامر المذخور اتمام الصلوة في اربعة مواطن مكة والمدينة و مسجد الكوفة و حائر الحسين عليه السلام وكيف يمكن حمل الأمر به في تلك المواطن على التقية، مع ما في تلك الاخبار من التصريح بانه من الامور المذرخة المحزونة في علم الله، المقتضى لكونه من اسراره المودعة عند رسوله صلى الله عليه وآله وسلم و اوصيائها عليه السلام، المقتضى لعدم اظهارهم عليه السلام له الا للاوحدى من خواص شيعتهم حذرا عن اشاعته، وكيف يمكن حمل الامر به في الحائر الحسيني عليه السلام على التقية، مع كونهم عليه السلام كانوا يجهدون بخفاء حضور شيعتهم عند حرمة عليه السلام او توهم ان تعليله عليه السلام في ذيل صحيحة معوية بن وهب المتقدمة، بانى امرتهم بالتمام في المدينة لان اصحابكم كانوا يدخلون المسجد فيصلون فصرا و ياخذون نعالهم و يخرجون والناس يستقبلونهم يدخلون المسجد للصلوة فامرتهم بالتمام، يدل على ان امره بالتمام كان للتقية، ومعه كيف يمكن حمل نهيه عليه السلام في صدر الرواية عن التمام على التقية مدفوع اولا بان الامر بالاتمام كيف يمكن ان يكون للتقية، مع ما عرفت من مخالفة الاتمام لمذهب العامة وانهم بين قائل بالقصر وقائل بالتخيير، فالامر بالاتمام يكون على خلاف التقية، بل لوامرهم بالبقاء في المسجد والصلوة مع الناس قصر ا كان موافقا لها، ولذا حملنا الطائفة الثانية الامرة بالقصر على التقية لموافقتهما لمذهب ابي حنيفة و ثانيا ان حمل امره عليه السلام بالتمام في الذيل على التقية، لا ينافي حمل نهيه عليه السلام عنه في الصدر ما لم يعزم على المقام عليها بعد اختلافهما في جهة التقية، فان جهة التقية في النهي عن التمام في الصدر ما ذكرنا من كون التمام مخالفا لمذهب العامة، و جهة التقية في الامر بالتمام في الذيل، هي كون خروجهم عن المسجد حال انعقاد الجماعة من العامة، معرضا المظنة عدم اعتنائهم بصلوة هؤلاء، و ذلك مستلزم لوقوع الفتنة والفساد، اذ لا يسمع منهم الاعتذار عنهم بانا مسافرون فلا يصح منا الاقتداء بالمقيم، بعد كون جواز اقتداء المسافر بالمقيم و اتمام الصلوة معه من المسلمات عندهم، ولذا جعلوا ذلك

من ادلة ما ذهبوا اليه من تخيير المسافرين مطلقا بين القصر والاتمام ، من جهة استفادتهم مجرد الرخصة فى القصر من قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فتبين مما ذكرنا ان الأقوى فى المسئلة ماذهب اليه المشهور من التخيير بين القصر والاتمام ذلك لما عرفت من انه مقتضى الجمع بين الاخبار بترجيح ما دل منها على التمام جهة على ما دل على القصر ، و ترجيح ما دل على التخيير دلالة على ما دل على التمام.

ثم لا يخفى اختصاص الاخبار الدالة على التخيير بخصوص الحرمين اى مكة والمدينة واما حائر الحسين صلوات الله وسلامه عليه ، فتكون الاخبار الواردة فيه على طائفتين، احديهما ما دل على وجوب التمام فيه وهي كثيرة ، ثانيتهما ما دل على وجوب القصر فيه ، وهي رواية عمار بن موسى قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الصلوة فى الحائر قال عليه السلام ليس الصلوة الا الفرض بالتقصير ولا تصل النوافل واما مسجد الكوفة فليس فى الاخبار الواردة فيه الا الامر بالاتمام وحينئذ فيشكل ما ذهب اليه المشهور من القول بالتخيير فيهما ايضا ، ويمكن الاستدلال له فيهما ايضا بذكرهما مع الحرمين فى بعض الاخبار على نسق واحد ، ففي صحيحة حماد بن عيسى عن ابي عبد الله عليه السلام ان من مخزون علم الله الاتمام فى اربعة مواطن حرم الله وحرم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وحرم امير المؤمنين عليه السلام وحرم الحسين عليه السلام بن على عليه السلام، وفي

مرسل الصدوق عن الصادق عليه السلام ان من الامر المذخور اتمام الصلوة فى اربعة مواطن مكة والمدينة ومسجد الكوفة و حائر الحسين عليه السلام، فان ذكرهما فى الروايتين مع الحرمين على نسق واحد ، والاخبار بان الاتمام فى الجميع من مخزون علم الله تعالى و من الأمر المذخور ، مشعر بل دال على مساواتهما للحرمين فى الجهة المقتضية للاتمام هذا مضافا الى ما فى بعض الروايات من الدلالة الواضحة على افضلية الاتمام فى جميع المواطن الاربعة ، ففي رواية زياد الفندى قال قال ابو الحسن عليه السلام يا زياد احب لك ما احب لنفسى واکره لك ما اكره لنفسى اتم الصلوة بالحرمين وبالكوفة وعند قبر الحسين عليه السلام، هذا كله مضا الى ان الامر بالاتمام فى تلك المواطن

حيث يكون واردا عقيب الحظر والمنع عن الاتمام فى مطلق السفر، فلادلالة له على ازيد من الترخيص والجواز.

بقى الكلام فى امور الاول قد اختلف الاصحاب فى تحديد محل التخيير فى المواطن الاربعة، فذهب جماعة الى ان محله هو الحرم بالمعنى الذى يكون اوسع من البلاد، فان حد الحرم فى مكة بريد فى بريد، وفى المدينة من عائر الى وعير على ما فى بعض الاخبار من ان ما بين لايتهما فى كربلا خمس فراسخ من

اربع جوانب على مافى بعض الاخبار، نعم بناء على ما فى رواية حسان بن مهران من قول امير المؤمنين عليه السلام ان مكة حرم الله و المدينة حرم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والكوفة حرمى، ينطبق الحرم على البلد وذهب جمع الى ان محله هو البلدان اى مكة والمدينة وكوفة وكربلا، وآخر الى ان محله نفس المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ومسجد الكوفة وحرم الحسين عليه السلام، بالمعنى الدائر فى الستة المقابل للرواق والصحن ومنشاء الاختلاف النصوص الواردة فى الباب، اذفى بعض منها جعل محل التخيير حرم الله وحرم رسوله صلى الله عليه وآله وسلم وحرم امير المؤمنين عليه السلام الحسين عليه السلام، وفى بعض منها جعل محله مكة والمدينة وكوفة وكربلا، وفى بعض منها جعل محله مسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ومسجد الكوفة وعند قبر الحسين عليه السلام ومقتضى الجمع بين هذه الطوائف الثلث، هو الاخذ بالا وسط الاقوال بالنسبة الى مكة والمدينة، وذلك لانه قد فسر الحرمان فى بعض الاخبار بمكة والمدينة، ففى صحيحة على بن مهزيار عن ابيجعفر الثانى عليه السلام فقلت اى شئ تعنى بالحرمين فقال عليه السلام مكة والمدينة، فان صراحة هذه الصحيحة فى ان المراد محل التمام هو البلدان لا خصوص المجدين مما لا يخفى على من راجعها، فلا يصلح المعارضتها الاخبار الظاهرة فى اختصاص هذا الحكم بالمسجدين ولا مجال لدعوى صراحة تلك الاخبار ايضا فى الاختصاص بالمسجدين، بعد ما هو المحتمل من كون ذكر خصوصهما لاجل غلبة وقوع الصلوة سيما من المسافرين فيهما، حيث ان المسافرين الى مكة والمدينة غالبا يصلون فى المسجد، بل لاتصلح تلك الاخبار

مع ذهاب هذا الاحتمال فيها، لمعارضة الصحيحة ولو على تقدير ظهورها في التوسعة وذلك لما مر كرارا من ان القيد اذا كان منفصلا و
احتمل وروده مورد الغالب، لا- يصلح لتقييد المطلق الوارد في مقام البيان المنعقد ظهوره في الاطلاق فتدبر كما لا مجال لدعوى
معارضتها بالاخبار الدالة على اوسعية محل التخيير من البلدين كالاخبار المذكور فيها لفظ الحرم لا لما قيل من عدم التنافي بين المطلق
والمقيد المثبتين ضرورة عدم منافاة ثبوت الحكم للمقيد لثبوته للمطلق، كي يقع بينهما التعارض، وذلك لان عدم التنافي بين المطلق
والمقيد، انما هو فيما اذا لم يكن دليل المقيد دالا على اختصاص الحكم، به كما في المقام حيث ان المنساق من مثل قوله عليه السلام من
الامر المذخور اتمام الصلوة في اربعة مواطن مكة والمدينة ومسجد الكوفة و حائر الحسين عليه السلام، اختصاص هذه المواطن بهذا
الحكم من بين سائر الاماكن وعدم تعديه عنها الى غيرها من الامكنة بل الوجه لعدم المجال لتلك الدعوى، هو كون هذه الصحيحة
شارحة ومبينة للمراد من لفظ الحرم الواقع في تلك الاخبار، فتكون حاكمة عليها لامعارضة بها واما بالنسبة الى مسجد الكوفة، فمقتضى
ما ذكرناه في الحرمين، وان كان هو الاخذ بالمتوسط من الاقوال والحكم بالتخيير في خارج المسجد ايضا، لجريان عين ما ذكرناه في
الحرمين فيه ايضا، وذلك لتفسير حرم امير المؤمنين عليه السلام بالكوفة في بعض الروايات، ففي رواية ابن مهران المتقدمة عن ابي عبد الله
عليه السلام عن امير المؤمنين عليه السلام والكوفة حرمى، وفي رواية عاصم بن عبد الواحد قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول مكة
حرم الله والمدينة حرم محمد صلى الله عليه وآله وسلم والكوفة حرم على بن ابي طالب (ع)، وفي رواية الفلانسي الكوفة حرم الله وحرم
رسول الله (ص) وحرم امير المؤمنين (ع)، واحتمال كون اختصاص الحكم في بعض الاخبار بمسجد الكوفة، لاجل غلبة وقوع صلوة
المسافرين فيه، ومعه لا يصح رفع اليد به عن اطلاق لفظ الكوفة الوارد في مقام البيان في خبر زياد القندي لكن من المعلوم ان استفادة كون
هذه الاخبار في مقام شرح الحرم الذي جعل محلا لجواز الاتمام فيه للمسافر في غاية الاشكال، وذلك لما هو المحتمل جدا ان يكون

المراد من كون الكوفة حرما له (ع) هو مجرد كونه محترما لاجله (ع)، كما يشعر بذلك قوله (ع) في ذيل رواية ابن مهران المتقدمة لا يريد بها جبار بحادثة الاقصمه الله ، هذا مضافا الى ان رفع اليد عن ظهور الروايات الكثيرة البالغة حد الاستفاضة المتضمنة لذكر المسجد، في ارادته بالخصوص ، بظهور خبر زياد ونحوه في ارادة مجموع الكوفة، في غاية الاشكال، بل لا يبعد القول بتعين رفع اليد عن ظهور خبر زياد في ارادة مجموع البلد ، بظهور تلك الروايات في ارادة المسجد بالخصوص، وذلك لان احتمال كون اختصاص الحكم به في تلك الروايات على كثرتها لاجل غلبة وقوع الصلوة فيه ضعيف جدا، فالقول باختصاص الحكم بخصوص المسجد اقتصارا في رفع اليد عن عموم ادلة التقصير في السفر على القدر المتيقن، لا يخلو عن قوة كما انه احوط بهذا.

و اما بالنسبة الى الحائر فلا بد من الاخذ بالقدر المتيقن من جميع الاخبار، وذلك لان الاخبار الواردة في محل التخيير في هذا الموطن على طوائف ثلث ، فان منها ما دل على انه عند قبر الحسين صلوات الله وسلامه عليه، و منها ما دل على انه الحائر الذي لم يصرح به الا في مرسله الصدوق المتقدمة عن الصادق (ع)، و منها ما دل على انه حرم الحسين (ع) ولا يخفى ان كلا من هذه الالفاظ لا يخلو عن اجمال اما لفظ عند فلان مفهومه من المفاهيم المقولة بالتشكيك، والقدر المتيقن منه ماحول القبر المطهر الشريف، اعنى الحضرة المقدسة فقط او مع المسجد الواقع عقيب الرأس وما يقال من ان ماحول القبر من الحضرة المقدسة والمسجد، انما يكون قدرا متيقنا من مفهوم عند القبر بالنسبة الى بعض الناس، فان هذه اللفظة مما يختلف اطلاقها بحسب الاشخاص، فان المجاورين لا يطلق عليهم انهم عند قبر الحسين (ع) الا فيما اذا تشرفوا الى الحضرة المقدسة، اعنى مدار سور المشهد المقدس والمسجد الواقع عقيب الرأس عليه ، وهذا بخلاف الزائرين فانهم يطلق عليهم انهم عند قبر الحسين (ع) بمجرد تشرفهم الى كربلاء ولذا لو سئل عنهم المراجعة كم توقفتم في كربلاء، يقولون كنا عشرين يوما او شهرا عند قبر الحسين (ع)

مع انهم لم يتشرفوا الى الحضرة المقدسة في كل يوم وليلة ازيد من ساعة او ساعتين فيه ان اطلاق انهم عند قبر الحسين (ع) على الزائرين بمجرد تشرفهم الى كربلا اطلاق اضافي بالنسبة الى بلادهم لاحقيقي، ولذا لوسئلوا في نفس كربلا عندها بهم الى الحضرة او اياهم منها الى اين تذهبون او من اين تجيون، يقولون نذهب عند الحسين (ع) او نرجع من عنده (ع) و اما لفظ الحائر فلاختلاف التفاسير فيه، ففي محكى السرائر انه ما دار سور المشهد والمسجد عليه دون ما دار سور البلد عليه، لان ذلك هو الحائر حقيقه، لان الحائر في لسان العرب الموضوع المطمئن اى المنخفض الذي يحارفيه الماء، ولذا قال في محكى الارشاد عند ذكره من قتل معه عليه السلام من اهله، الحائر محيط بهم الا العباس عليه السلام فانه قتل على المسناة اى الموضوع المرتفع المسناة، وفي محكى البحاران بعضهم ذهب الى ان الحائر مجموع الصحن المقدس، وبعضهم الى انه القبة السامية، وبعضهم الى انه الروضة المقدسة و ما احاط بها من العمارات القديمة من الرواق والمقتل والخزانة وغيرها، ثم قال والظاهر عندي انه مجموع الصحن القديم، لا ما تجدد في الدولة الصفوية و اما لفظ الحرم فلاختلاف الاخبار في تحديد حرمه الشريف، ففي بعضها انه خمس فراسخ من اربع جوانبه، وفي بعضها انه فرسخ في فرسخ مع اربع جوانب القبر وبعد اجمال هذه الالفاظ لاختلاف التفاسير والاخبار في معناها، وكون الحكم اعنى التخيير بين القصر والاتمام على خلاف القاعدة، لا بد من الاقتصار على القدر المتيقن من جميعها، وهو اطراف الضريح المقدس والله العالم بحقايق احكامه.

المسئلة الثانية لو اتم المسافر صلوته فيما يتعين عليه التقصير، فلا يخلو اما ان يكون ذلك، لجهله بالحكم مركبا او بسيطا، او بالموضوع كك، اما لشبهة مفهومية كما اذا كان جاهلا بحد المسافة، اولشبهة مصداقية كما اذا كان جاهلا ببلوغ مسيره الى حد المسافة، أو لنسيانه للحكم بعد العلم به، او الموضوع مفهوما او مصداقا، فهيهنا صور الاولى ان يكون اتمامه للصلوة لجهله بالحكم مركبا، بان لم يلتفت اصلا الى ان للمسافر حكما غير ما هو المقرر للحاضر، لا اشكال في

صحة صلوته واجزائها عن القصر، وان التفت بخلافه في الوقت، على ما هو المشهور المدعى عليه الاجماع ويدل على ذلك صحيحة زرارة و محمد بن مسلم قالوا قلنا لا بي جعفر (ع) رجل صلى في السفر اربعاً ابعيداً لاقال (ع) ان كان قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى اربعا اعاد و ان لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا اعاد عليه، وظهورها في نفي الاعادة مطلقا لا في الوقت ولا في خارجه واضح، لا لمجرد اطلاق قوله (ع) لا اعاد عليه، بل لان نظر السائل في سؤاله عن وجوب الاعادة على المتم في السفر الى الاستعلام عن صحة ماصلاه تماما وفساده، فيكون تفصيله (ع) في الجواب بين العالم بالحكم والجاهل به، راجعا اليهما اى الى الصحة والفساد ايضا، فالتعبير عنهما بنفي الاعادة واثباتها تعبير عن الملزوم باللازم، والتقييد بقوله (ع) وفسرت له، اما لكون المتم عجميا لا يعرف اللسان، واما لكون متخيلا ان المراد من قوله تعالى في آية التقصير فليس عليكم جناح الخ هو الرخصة لا العزيمة، فالمراد انه لو كان علم بوجوب القصر في السفر فصلوته فاسدة والافصححة ولا يعارضها ما دل على وجوب الاعادة على المتم في السفر مطلقا في الوقت وخارجه، كرواية الحلبي قال قلت لا-بيعد الله (ع) صليت الظهر اربع ركعات وانا في السفر قال (ع) اعد، وخبر الاعمش المروى عن الخصال وان من لم يقصر في السفر لم تجز صلوته اما عدم معارضة رواية الحلبي للصحيحة، فلظهورها في خصوص النسيان، بقرنية كون السائل مثل الحلبي الذي هو اجل شأنًا من ان يصلى في السفر تماما عمدا أو جهلا، وعلى تقدير تسليم شمولها للجهل ايضا، بان يكون سؤاله عن قضية فريضة لاعن قضية راجعة الى نفسه، يتعين تخصيصها بالصحيحة، لاختصاصها بالجاهل كما اشرنا و توهم ان النسبة بينها وبين الصحيحة عموم من وجه، عموم من وجه، لاختصاصها بصلوة الظهر وعمومها للجاهل والناسي، و اختصاص الصحيحة بالجاهل وعمومها لكل صلوة، فيقع التعاض بينهما في مادة الاجتماع وهى ما اذا تم الظهر جهلا مدفوع اولا بان الظاهر ان قوله في الرواية صليت الظهر ليس لاجل خصوصية للظهر، بل انما ذكره من باب المثال ان كان سؤاله عن قضية فرضية، أو من اجل

ان خصوصه صاروا محلا لابتلائه، انكان سنوالة عن قضية راجعة الى نفسه و ثانيا سلمنا اختصاص الرواية بالظهر، لكن لاشبهة في اظهرية الصحيحة في مادة الاجتماع فيتعين اخراجها عن اطلاق الرواية هذا.

و اما عدم معارضة المروى عن الخصال للصحيحة، فلانه لا ريب في كونه اعم من الصحيحة ومن رواية العيص الانية الدالة على التفصيل بين الوقت وخارجه فلا بد من تخصيصه بهما، و اخراج الجاهل والناسى في تمام الوقت عن اطلاق قوله (ع) فيه لم تجز صلوته، فيختص حينئذ بالعامد والناسى الذى تذكر في الوقت و توهم عدم شمول هذه الاخبار للعامد، لعدم المصداق له خارجا او ندرته غاية الندرة، ضرورة ان المكلف العاقل الذى يكون في مقام امتثال امر الشارع، يستحيل عادة ان يخل بشئ مما اعتبر فى المأمور به شطرا او شرطا وجودا او عدما عمدا الا ان يكون لاغيا او معاندا مدفوع بان الشرطية الاولى من الصحيحة، و هى قوله (ع) انكان قرئت عليه اية التقصير وفسرت له فصلى اربعا الخ، ان لم تكن ظاهرة في خصوص العامد فلا اقل من شمولها له ايضا و توهم انها و انكانت باطلاقها شاملة للعامد ايضا، الا انه لندرة مصداقه بل عدمه خارجا يكون الاطلاق منصرفا عنه مدفوع بامكان ان يكون المراد ممن قرئت عليه اية التقصير وفسرت له فصلى اربعا هو بعض من العامة، حيث انهم قرئت عليهم اية التقصير، وفسرها لهم المتنا صلوات الله عليهم بان المراد من قوله تعالى فيها ليس عليكم جناح هو الوجوب والعزيمة لا الرخصة، و مع ذلك يتمون الصلوة في السفر عنادا و توهم ان التفسير ليس له موضوعية، بل هو طريق الى احراز المراد الواقعى من الاية، ولعلمهم لم يحصل لهم العلم بما هو المراد واقعا منها من تفسير الامام (ع) مدفوع بان الامام (ع) فسر الاية بالاستدلال، حيث انه (ع) لما قال لزرارة ومحمد بن مسلم التقصير في السفر واجب كوجوب التمام في الحضر مستدلا باية التقصير، قالوا- انما قال الله عز وجل ليس عليكم جناح ان تقصروا، ولم يقل افعلوا كي يدل على وجوب القصر في السفر، فقال (ع) في جوابهما ما حاصله، ان كلمة لا جناح كما استعملت في هذه الاية، كك

استعملت في اية الحج حيث قال الله تعالى فيها لا جناح عليه ان يتطوف بهما ، فكما علمنا من عمل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان المراد من هذه الكلمة في اية الحج هو الوجوب والعزيمة لا الرخصة ، كذلك نعلم من عمله صلى الله عليه وآله وسلم ان المراد منها في هذه الاية ايضا هو الوجوب والعزيمة فدعوى ان اتمامهم في السفر لعله كان لعدم حصول العلم لهم بالمراد الواقعي من الاية من تفسير الامام (ع) مع استدلاله سلام الله عليه بما عرفت كما ترى فتدبر جيدا و يشهد لما ذكرنا من كون المراد ممن قرأت عليه اية التقصير وفسرت له فصلى اربعا هو بعض العامة ، ما في ذيل الصحيحة من قوله (ع) وقد سافر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الى ذي خشب وهي مسيرة يوم من المدينة يكون اليها بريدان اربعة وعشرون مبلا فقصر وافطر فصارت سنة ، وقد سمي رسول الله (ص) قوما صاموا حين افطر (ص) العصاة الى يوم القيمة وانا لنعرف ابنائهم وبناء ابنائهم الى يومنا هذا ولا يعارض الصحيحة ايضا ما دل على التفصيل بين الوقت وخارجه ، كرواية العيص بن القاسم قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن رجل صلى وهو مسافر فاتم الصلوة قال (ع) ان كان في وقت فليعد وان كان الوقت قد مضى ولا وذلك لا مكان حملها على النسيان ، بقرينة رواية أبي بصير عن ابي عبد الله (ع) قال سئلته عن الرجل ينسى فيصلى في السفر اربع ركعات قال (ع) ان ذكر في ذلك اليوم فليعد وان لم يذكر حتى يمضى ذلك اليوم فلا اعاده عليه ، وعلى تقدير تسليم شمولها للجاهل ايضا ، يتعين تخصيصها بالصحيحة لاختصاصها بالجاهل بالحكم كما سيأتي انشاء الله تعالى بيانه وعلى تقدير تسليم كون النسبة بينهما عموما من وجه ، لعموم رواية العيص للجاهل والنسيان و اختصاصها بالاعادة في الوقت ، وعموم الصحيحة للاعادة في الوقت وخارجه و اختصاصها بالجاهل نقول لاشبهة في لزوم تقديم الصحيحة ، لان اخراج مادة الاجتماع وهي اعادة الجاهل في الوقت عن عموم الصحيحة مستلزم لطحها راسا ، وذلك لما اشرنا اليه من ظهور الصحيحة في ارادة الصحة ، و من المعلوم ان الصحة ليست قابلة للتبعيض بحسب الاثار ، سلمنا عدم ظهورها في ارادة الصحة وان ظهورها في نفي الاعادة مطلقا انما هو لمكان الاطلاق ، لكن بعد اتفاق الاصحاب على عدم وجوب الاعادة على الجاهل

بالحكم مطلقا ولو في الوقت، لابد من اخراج مادة التعارض من اطلاق رواية العيص.

الصورة الثانية ان يكون اتمامه للصلوة لجهله بالحكم بسيطا بان كان شاكا فيه، والاقوى فيها بطلان صلوته، وذلك لاختصاص الصحيحة بالجاهل المركب الذي يعتقد باتحاد المسافر مع الحاضر في الحكم لالما توهم من انه لو شملت الصحيحة للجاهل البسيط لزم سد باب تعلم هذا الحكم، لان الشاك اذا علم انه لو صلى تماما في السفر تكون صلوته صحيحة مجزية، فلا داعي له الى الفحص والسؤال عن حكم المسافر، كي يدفع بانه لا منافاة بين ايجاب التعلم على الشاك والحكم بصحة صلوته لو ترك التعلم وصلى تماما في السفر، اذ يكفي في دعوته الى التعلم نفس ايجابه عليه نفسا ولو لمصلحة في الغير فتدبر بل لان الصحيحة تكون كحديث لاتعاد في كونها متعرضة لمرحلة الامتثال وسقوط التكليف، فتختص بما اذا شرع المكلف في العمل باعتقاد صحته و مطابقته للمأمور به ثم انكشف بعد الفراغ عنه خلافا، ومن المعلوم ان الشاك المتردد في الحكم لا يمكن له الشروع في العمل باعتقاد الصحة والا لم يكن شاكا، نعم له الشروع فيه رجاء او بحكم الاستصحاب لو كانت له حالة سابقة كما في المقام، بعد الفحص عن الدليل على خلافها وعدم العثور عليه، لكن قد حقق في محله ان الاتيان بالعمل رجاء او بداعي الامر الظاهري، انما يكون مجزيا عند المطابقة للمأمور به الواقعي لا مطلقا ولو عند المخالفة له.

الصورة الثالثة ان يكون اتمامه للصلوة لجهله بالموضوع بسيطا او مركبا، سواء كان لشبهة موضوعية أو مفهومية والظاهر فيها بطلان صلوته وعدم اجرائها عن تكليفه بالقصر، وذلك لان الظاهر من قوله (ع) في الصحيحة المتقدمة ان قرئت عليه آية التقصير وفسرت له، «الخ» هو اختصاص الحكم بمن اتم موضع القصر للجهل باصل الحكم، فلا ما اذا كان الاتمام للجهل بالموضوع، هذا مع ان الجاهل بالموضوع داخل فيمن قرئت عليه آية التقصير وفسرت له المحكوم بالاعادة في الصحيحة نعم فيما اذا كان جهله بالموضوع لشبهة مصداقية، كما اذا صلى تماما

باعتماد ان مقدار سيره ليس مسافة، قد يتوهم صحة التمام واجزائه في حقه، بدعوى ان في باب القصر والاتمام يكون لنظر السائر و اعتقاده دخل في موضوع الحكم، لكنه فاسد لان دعوى مدخلية اعتقاد السائر في هذا الباب في موضوع الحكم، كباب الولاية والتولية دعوى بلا دليل، بل الظاهر ان حكم القصر والاتمام مرتب على العناوين الواقعية كسائر موضوعات الاحكام نعم حيث ان موضوع الحكم في هذا الباب يكون من العناوين العرفية، فيكون الموضوع الشرعي في باب المسافة والتحديدات الواردة فيها من انها ثمانية فراسخ ممتدة او ملفقة وتحديد الفرسخ بانه ثلاثة اميال، كلها منزلا على ما يراه العرف ثمانية فراسخ او ثلاثة اميال فالمدار في هذا الباب على ما هو الموضوع عرفا لاعلى ما اعتقده المسافر.

الصورة الرابعة ان يكون اتمام المسافر لسيانه حكمه بعد العلم به، وفي فساد صلوته وعدمه وجهان، من انه وان كان جاهلا بالحكم فعلا، الا انه يصدق عليه انه ممن قرئت عليه آية التقصير وفسرت له، فيكون مشمولاً للشرطية الاولى من الصحيحة الامرة بالاعادة، ومن انه وان كان عالماً بالحكم سابقاً، ولكنه جاهل به فعلاً وان كان جهله به مستندا الى نسيانه له، وليس لقراءة آية التقصير و تفسيرها موضوعية، وانما هي طريق الى العلم بالحكم، فالمناط في وجوب الاعادة وعدمه، هو الاتمام موضع القصر عالماً بالحكم او جاهلاً به، والمفروض ان الناسي انما اتم جاهلاً بالحكم، ومجرد كون جهله به مستندا الى نسيانه له، لا يوجب الفرق بينه وبين الجاهل البدوي، بعد كونهما مشتركين في مناط الحكم، فتعمه الشرطية الثانية النافية للاعادة بمناطها، بل لا يبعد دعوى ظهورها في ان الجاهل الذي اتم صلوته لجهله بالحكم في حالها لا اعادة عليه، في قبال من اتمها عالماً بالحكم متعمداً ولذا نفى الاستاد دام ظلّه البعد عن الوجه الثاني فتدبر جيداً فان دعوى كون المناط في عدم الاعادة هو مطلق الجهل بالحكم من اى سبب حصل، مع احتمال ان يكون لخصوص الجهل الناشى عن عدم الاطلاع على الدليل الشرعى على الحكم او عدم ظهوره في التعيين، مدخلية فى الحكم بعدم الاعادة، كما ترى مما عهدتها على مدعيها ثم

على تقدير عدم عموم الصحيحة لناسى الحكم رأسا ، وعدم دخوله لا في شرطيتها الاولى ولا في شرطيتها الثانية، يكون مقتضى اطلاق روايتي العيص وابي بصير المتقدمتين المفصلتين بين الوقت و خارجه ، وجوب الاعادة عليه لو تذكر في الوقت وعدمه لو تذكر في خارجه وكذا الحكم فى الصورة الرابعة، وهى ما اذا كان اتمامه الصلوة النسيان الموضوع، بان نسى مفهوم السفر وانه اعم من الثمانية الامتدادية اونسى كونه مسافرا، فانه يجب عليه الاعادة فى الوقت دون خارجه، لروايتى ابي بصير والعيص المتقدمين الشاملتين باطلاقهما لناسى الموضوع ، هذا فيما اذا كان الا تمام لنسيان الحكم او الموضوع.

و اما اذا كان السهو فى مقام العمل خاصة، بان كان عالما بالحكم والموضوع ولكنه غفل وصلى تماما سهوا جريا على عادته فى الحضر فهل يجب عليه الاعادة مطلقا او فى الوقت خاصة دون خارجه فيه وجهان، ذهب شيخنا الاستاد دام ظله الى الثانى وفقا لجمع من الاساطين، لاطلاق رواية العيص المقدمة الشامل للمقام ايضا ، خلافا للسيد ره فى العروة، حيث حكم بوجوب الاعادة مطلقا ولو بعد مضى الوقت، و لعله لدعوى اختصاص الرواية بالناسى و هو غير الساهي، وفيه انه لا وحه لحملها على خصوص الناسى، ودلالة رواية ابي بصير المقدمة عليها التفصيل فى خصوصه، لاتصير قرنية على صرف هذه الرواية عن ظهورها فى الاطلاق.

بقى الكلام فى امور الاول هل الصحيحة تختص بالجاهل باصل الحكم، او تشمل الجاهل بخصوصياته ايضا، كالجاهل بانقطاع كثرة السفر بالاقامة عشرا عن قصد، وانقطاع سفر المعصية بالعود الى قصد الطاعة ونحوهما وجهان بل قولان اقواهما الأول، وذلك لما عرفت من ان الظاهر من قوله (ع) فى الصحيحة ان قرئت عليه آية التقصير وفسرت له الخ، هو اختصاص الحكم بمن اتم موضع القصر لجهله باصل الحكم هذا مع ان الجاهل بهذه الخصوصيات داخل فيمن قرئت عليه آية التقصير وفسرت له، وذلك لان الاية المباركة ليست الا فى مقام تشريع اصل القصر على المسافر، واما سائر احكامه من وجوب القصر على المطيع فى سفره، وعلى من انتقع

كثرة سفره، وعلى من قصد الإقامة ورجع عن قصده قبل ان يصلى فريضة رباعية بتمام وغير ذلك من الاحكام، فليست الاية الشريفة بصدد بيانها اصلا كما لا يخفى، فاذا كان الجاهل بهذه الخصوصيات داخلا فيمن قرئت عليه آية التقصير وفسرت له، فتعمه الشرطية الاولى القاضية بالاعادة مطلقا هذا ولكن مقتضى دقيق النظر عدم شمول الصحيحة بشرطيتها الاولى ايضا للمقام، وذلك لان هذه الشرطية ليست بصدد بيان ان كل من اتم في السفر عالما باصل الحكم يجب عليه الاعادة مطلقا، ولو كان اتمامه العارضة كالجهل بالموضوع او نسيانه او الجهل بخصوصيات الحكم او نسيانها، بل انما هي في مقام التعريض على المخالفين الذين قرئت عليهم آية التقصير وفسرها لهم الائمة المعصومون سلام الله عليهم، ومع ذلك يتمون الصلوة في السفر لعدم الاعتناء بما ورد منهم (ع) في تفسيرها، فاذا لم تكن الصحيحة بكلا شقيها شاملة للمقام، فيعمه اطلاق رواية العيص المتقدمة الدالة على وجوب الاعادة في الوقت دون خارجه.

الثاني لاشبهه في ان مقتضى القاعدة الأولية في هذه المسئلة، هو بطلاق الصلوة مطلقا كان الاتمام موضع القصر ناشئا عن الجهل بالحكم او الموضوع او نسيانها، اولم يكن ناشئا عن ذلك بل كان سهوا في مقام العمل مع العلم بالحكم والموضوع والالتفات اليها وذلك لاستلزامه لزيادة الركن التي تكون مبطله مطلقا كانت عمدا او جهلا او نسيانا اوسهوا، وعليه فلا بد في الخروج عن مقتضى هذه القاعدة الأولية، من الاقتصار على مقدار دلالة الدليل، والرجوع في غيره مما لم يكن مشمولاً له الى القاعدة الأولية المقتضية للاعادة مطلقا اداء وقضاء.

فالمهم بيان ما يستفاد من مجموع الاخبار الواردة في المسئلة على خلاف القاعدة الأولية فنقول اما صحيحة زرارة و محمد بن مسلم، فقد عرفت اختصاصها بالجاهل بالحكم جهلا مركبا، وعدم شمولها الجاهل به بسيطا ولا الجاهل بالموضوع بسيطا ومركبا، ولا الناسى للحكم الاعلى احتمال ولا الناسى للموضوع، ولا الساهي في مقام العمل واما رواية العيص الدالة على الاعادة في الوقت وعدمها في خارجه،

فالظاهر شمولها لجميع هذه الاقسام، الا الجاهل بالحكم او الموضوع بسيطاً اي الشاك المتردد، لما عرفت في وجه عدم شمول الصحيحة له، ولا وجه لحملها على خصوص الناسى مع عدم قرنية هناك تصرفها عن ظهورها في الاطلاق، نعم لابد من تقييدها بالصحيحة بالنسبة الى الجاهل بالحكم جهلاً مركباً وكذا الناسى للحكم بناء على احتمال شمول الصحيحة له و توهم ان الصحيحة بناء على شمولها لناسى الحكم، تكون معارضة برواية ابي بصير المتقدمة، وهى اخص من الصحيحة لاختصاصها بالناسى والاعادة فى الوقت فلا بد من اخراج الناسى للحكم عن الصحيحة مدفوع بان رواية ابي بصير وان كانت مختصة بالناسى، الا انها تعم الناسى للحكم والموضوع كليهما، فتكون من هذه الجهة اعم من الصحيحة، فتكون النسبة بينهما عموماً من وجه و توهم ان النسبة بينهما وان كانت عموماً من وجه، لكن الرواية اظهر فى الشمول لناسى الحكم من الصحيحة، و مقتضاه اخراجه عن اطلاق الصحيحة مدفوع بمنع اظهرتها من الصحيحة فى الشمول لناس الحكم، بل لا يبعد دعوى اختصاص الرواية بخصوص الناسى الموضوع فتدبر جيداً.

فتبين مما ذكرنا ان غير الشاك المتردد اما ان يكون محكوماً بعدم الاعادة مطلقاً لا فى الوقت ولا فى خارجه، كالجاهل بالحكم مركباً والناسى له بناء على شمول الصحيحة له و اما ان يكون محكوماً بعدم الاعادة فى خارج الوقت كالجاهل بالموضوع مركباً والناسى له وللحكم بناء على عدم شمول الصحيحة له، وكالساهى فى مقام العمل مع علمه بالموضوع والحكم و تذكره لهما، فما يظهر من بعض من الحكم بالاعادة مطلقاً بالنسبة الى الساهى، لاوجه له بعد ما عرفت من شمول اطلاق رواية العيص له.

الثالث هل الصوم ملحق بالصلوة في هذا الحكم ام لا و جهان بل قولان اقواهما اللاحق، لالعموم قوله عليه السلام فى الصحيحة وان لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا اعادة عليه، لمنع شمول قوله عليه السلام فلا اعادة عليه للصوم، بعدكون المنفى هو اعادة خصوص الصلوة، بقرنية كون المثبت فى الشرطية الاولى هو اعادة خصوصها

بل لما ورد من الاخبار الكثيرة فيه بالخصوص ففي صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام سألته عن رجل صام شهر رمضان في السفر فقال عليه السلام ان كان لم يبلغه ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن ذلك فليس عليه القضاء وقد اجزاء عنه الصوم وفي صحيحة الحلبي قلت لا يعبد الله عليه السلام رجل صام في السفر فقال عليه السلام ان كان بلغه ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن ذلك فعليه القضاء وان لم يكن بلغه فلا شئ عليه وفي خبر عيص عن ابي عبد الله عليه السلام قال من صام في السفر بجهالة لم يقضه وفي رواية لث المرادي عن ابي عبد الله عليه السلام اذا سافر الرجل في شهر رمضان افطروا ان صامه بجهالة لم يقضه وبهذه الاخبار يخصص العمومات الدالة على ان من صام شهر رمضان في السفر لم يجزه وعليه الاعادة ، ففي خبر معوية بن عمار اذا صام الرجل رمضان في السفر لم يجزه وعليه الاعادة الى غير ذلك من العمومات ، فاصل الحكم في الجملة مما لا اشكال فيه .

وانما الاشكال في انه ، هل يختص بخصوص الجاهل مركبا باصل الحكم اى وجوب الافطار في السفر كما هو ظاهر صحيحتي عبد الرحمن والحلبي ، فلا يعم الجاهل بخصوصياته ، كمن صام بعد العدول عن نية الاقامة قبل ان يصلى تماما بزعم ان نية الاقامة قاطعة للسفر مطلقا ، وكمن جهل ان كثرة السفر تنقطع بالاقامة عشرا فاقام ثم سافر وصام فيه ، او جهل ان سفر المعصية ينقطع بالعدول الى قصد الطاعة فصام بعد عدوله الى قصدها او يعم الجاهل بالحكم مركبا مطلقا ، سواء كان جاهلا باصله او ببعض خصوصياته ، والجاهل بالموضوع وكك مطلقا سواء كان جاهلا به مفهوما او مصدقا ، وكذا الناسي للحكم او الموضوع كما هو ظاهر خبري عيص و لث ، حيث اينط الحكم بعدم القضاء فيهما بمطلق الجهالة وجه الاشكال ، هو ان مقتضى اطلاق منطوق قوله عليه السلام في صحيحة الحلبي ان كان بلغه ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن ذلك فعليه الاعادة ، و مفهوم قوله عليه السلام في صحيحة عبد الرحمن ان كان لم يبلغه ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن ذلك فليس عليه القضاء ، هو ثبوت الاعادة لمن بلغه اصل الحكم و صار عالما به مطلقا ، اى سواء كان جاهلا ببعض خصوصياته ام لا ، وسواء

كان جاهلا بموضوعه ام لا، وسواء كان ناسيا له او لموضوعه ام لا فيقع المعارضة بين الصحيحتين وبين الجزين، في غير الجاهل باصل الحكم مركبا، فيكون المرجح هو العمومات الدالة على ان من صام شهر رمضان في السفر لم يجزه وعليه الاعادة.

ويمكن ان يقال ان الصحيحتين تكونان منطوقا ومفهوما في مقام التعريض على بعض العامة الذين بلغهم نهى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عن الصيام في السفر حيث قال صلى الله عليه وآله وسلم ليس من البر الصيام في السفر، ومع ذلك يجوزون الصيام فيه ويصومون فيه، فليست الصحيحتان الا- في مقام بيان بطلان الصوم في السفر عن عمد وعلم بالحكم كما يفعله هؤلاء الاعشاب، لا مطلقا كى يقع المعارضة بينهما وبين الخبرين هذا و تدبر حقه.

الرابع ان المشهور اختصاص هذا الحكم اعنى سقوط الاعادة مطلقا، بما اذا تم موضع القصر جهلا بالحكم فلوانعكس بان قصر موضع الاتمام جهلا بالحكم كما اذا لم يعلم بان نية الاقامة او المرور بالوطن الاتخاذى او كثرة السفر او حرمة مانعة عن التقصير، فقصر جهلا بحكمه، فلا يجرى هذا الحكم فيه، اذلا دليل

عليه، الارواية منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا اتيت بلدة وازمعت المقام بها عشرة ايام فاتم الصلوة فان تركه رجل جاهلا فليس عليه الاعادة، وهذه الرواية كما ترى لا تصلح للاعتماد عليها سيما في هذه المسئلة المخالفة للقواعد، بعد اعراض المشهور عنها اذ لم يعمل بها الاشرذمة من المتأخرين فالقول بالحاق القصر موضع التمام جهلا بالحكم او نسيانا بالتمام في موضع القصر في الاجزاء وسقوط الاعادة، في غاية الضعف ثم ان القائلين به انما يقولون به فيما لو قصر موضع التمام في الصلوات التي يمكن ان تكون مقصورة كالرباعيات واما لو قصر موضع التمام في الصلوات التي لا تقصير فيها في السفر كالصبح والمغرب، فلا اشكال في فساده ووجوب الاعادة مطلقا في الوقت وخارجه، اما الصبح فلعدم الدليل عليه وعدم نقل القول به عن احد، واما المغرب فلانه وان دل عليه خبر محمد بن اسحق عن ابي الحسن عليه السلام قال سئلته عن امرأة كانت معنا في السفر وكانت تصلى المغرب ركعتين ذاهبة و جاثية قال عليه السلام ليس عليها قضاء، لكنه لندرة العامل به اذ لم ينقل القول بمضمونه عن احد الا في

محكى الحدائق عن بعض مشايخه ، لا يصلح للاعتماد عليه ، سيما في هذه المسئلة المخالفة للقواعد وللاخبار الصريحة فى ان المغرب لا تقصير فيه، فلا بد من طرحه، اذ تأويله بحمل قوله عليه السلام ليس عليها قضاء على الاستفهام الانكارى ، او حمل المرأة على غير البالغة او الحائض، بعيد في الغاية.

الخامس لا اشكال فى شمول هذا الحكم اى صحة التمام في موضع القصر جهلا بالحكم، للجاهل المقصر ايضا، وذلك لاطلاق قوله عليه السلام فى الصحيحة وان لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا اعادة عليه واما الاشكال بانه كيف يجتمع الحكم بصحة صلوته مع اتفاقهم على استحقاقه للعقاب، مع ان الصحة فرع موافقة الأمر، واستحقاق العقاب فرع مخالفته فقد اجبنا عنه في مبحث الخلل بما لا مزيد عليه و من اراد فليراجع الى هناك واما الاشكال بانه كيف يمكن ان يكون التمام في موضع القصر جهلا بالحكم او نسيانا له صحيحا ، مع استلزامه لاختصاص وجوب القصر بالعالم بوجوده والذاكر له المستلزم للدور المحال، ضرورة توقف العلم بالحكم والتذكر له على وجود الحكم توقف العارض على معروضه ، فلو توقف الحكم على العلم به والتذكر له لزم الدور فقد اجبنا عنه في ذلك المبحث ايضا ، ونزيد في المقام على ما ذكرناه هناك ، بان الدور انما يلزم لو كان المراد من الصحة هى الصحة الواقعية بمعنى موافقة الماتى به للمأمور به ، واما لو كان المراد منها تقبل الشارع الماني به مكان المأمور به وعوضا عنه ، فلا يلزم دور اصلا كما لا يخفى ، ولم يظهر من نفي الاعداء فى الصحيحة كون المراد هى الصحة بمعنى الموافقة للمأمور به هذا.

السادس لو قصر المسافر اتفاقا بان كان بانيا على ان يأتى بالتمام اما لجهله بالحكم او الموضوع او نسيانه لاحد منهما ، ولكن سهى فسلم عقيب الركعة الثانية بزعم انها رابعة فظاهر المتون بطلان صلوته ووجوب اعاتها قصرا مطلقا، ووجه حكمهم بالبطلان امران، احدهما ان ما اتى به اتفاقا من القصر لم يكن بداعى امره، فلم يقع الطاعة له كى يصح عبادة، ثانيهما ان ما اتى به اتفاقا لم يكن مقصودا له، ولا بد فى وقوع الفعل عبادة من القصد اليه والتحقيق انا ان قلنا ان القصر

والإتمام مهيتان متباينتان تبائن بشرط لا وبشرط شئ كما اخترناه فيما سبق ، فالأقوى هو البطلان ووجوب الإعادة قصرا، وذلك لان مقصده بداعي امره لم يكن مأمورا به ولم يأت به، وما كان مأمورا به لم يقصده فضلا عن ان يكون بداعي امره فلم يصح

عبادة.

وتوهم ان ما اتاه من الركعتين وان لم يكن مقصودا له بعنوان القصر الا انه لا شبهة في ان ذاته كان مقصودا له تبعا وفي ضمن قصد التمام، ويكفي في اختيارية الفعل التي تكون معتبرة في وقوعه امثالا، كونه مقصودا ومتعلقا للإرادة ولو تبعا، وحيث ان الداعي الى اتيان القصر الصادر منه سهوا، لما لم يكن الا امثال ما هو المأمور به الواقعي غاية الامر انه لما اعتقد انه التمام قصد اتيانه بهذا العنوان، فيكون داعيه الى اتيان ما صدر منه سهوا من القصر بعنوان انه التمام ، منحلا الى ، امرين احدهما امثال الامر الواقعي المتعلق به، ثانيهما اعتقاد ان ما تعلق به الامر الواقعي هو التمام فيندرج في الخطاء في التطبيق، لانه قصد نفس المأمور به الواقعي واخطاء في تطبيقه على غيره، فالمقام نظير ما اذا قصد الاقتداء بهذا الامام الحاضر، واعتقد مقارنا لهذا القصد انه زيد، فتبين كونه عمروا ، الذي لا شبهة في صحة اقتدائه.

مدفوع بان قصد ذات الفعل تبعا انما يكفي في اختياريته ووقوعه امثالا فيما لم يكن الفعل بعنوانه الخاص متعلقا للامر والالم يكن قاصد الماتعلق به الامر فلم يكن ممثالا له، ضرورة انه لو امر المولى عبده بالركوع للتعظيم او بالضرب للتأديب، فقصد العبد ذات الانحاء والضرب، لم يكن ممثالا لامر مولاه، وليس ذا الالعدم تعلق قصده بعين ما تعلق به امر مولاه، و من المعلوم أنه بناء على كون القصر والإتمام مهيتين مختلفتين كما هو الحق، يكون لعنواني القصورية والتمامية دخل في المأمور به ويكون من مقوماته ، فلا بد في مقام الامثال من ان يكون القصر والإتمام مقصودا بعنوانه.

وتوهم انه لا يعتبر في مقام الامثال ، ان يكون العنوان مقصودا بالتفصيل

ص: 543

بل يكفي قصده اجمالا، ولذا لو كان في ذمته الظهر ان ونوى الواجب الاول الذي تعلق به امر الشاع في وقهتما كان كافيا بلا اشكال، وفي المقام نقول يكفي في كون ما صدر منه قصرا مقصودا بالاجمال، كون الداعي الى اتيانه امثال الامر الواقعي المتعلق به مدفوع بان الاتيان بداعي امثال الامر الواقعي، انما يكفي في القصد الاجمالي فيما كان المانى به متعلقا للامر الواقعي، ومن المعلوم فيما نحن فيه ان الماتى به قصر اسهوا بعنوان التمام ليس متعلقا للامر الواقعي، ضرورة انه اذا كان متعلق الامر من الامور المتقومة بالقصد كالضرب للتاديب والانحناء للتعظيم، فلوضرب او انحنى لا بقصد التاديب او التعظيم بل بقصد ما يضاذه كالايداء والتوهين، لم يكن اتيا بمتعلق الامر بل بما يضاذه و يباينه، ولذا لو قصد من في ذمته صلوة الظهر العصر بداعي امثال الامر الواقعي لم تصح صلوته، لان ما اتى به بداعي الامر لم يكن مامورا به واقعا و ماكان مامورا به لم يات به فتبين مما ذكرنا انه بناء على كون القصر والاتمام مهيتين متبائنتين، يكون الاقوى فيما اذا قصر المسافر اتفاقا بطلان صلوته ووجوب الاعادة عليه قصرا.

و اما بناء على المختار للاستاد دام ظله من اتحاد القصر والاتمام مهية، وان عنوانى القصرية والتامة ليسا من مقومات المامور به، كيلا يتحقق امثاله الا بقصدهما، بل المميز بين القصر والاتمام هو مجرد التسليم على الركعتين و عدم التسليم عليهما فالحق فيه التفصيل بين ما اذا كان داعيه الى فعل الصلوة الصادرة منه قصرا امثال ما هو المامور به واقعا، غاية الامر انه تخيل ان ما هو المامور به كك هو التمام، فتصح صلوته ولا يجب عليه الاعادة، وذلك لان المفروض انه اتى بما هو المامور واقعا بداعي امثال امره، غاية الامر انه اخطأ في تطبيقه على غيره، و مجرد ذلك لا يوجب البطلان و بين ما اذا كان داعيه الى ذلك اتيان خصوص التمام فتبطل صلوته، لان ما قصده من التمام لم يكن مامورا به وما كان مامورا به لم يقصده والحاصل انه فرق بين ما كان قصده التمام من باب الخطاء فى التطبيق او من باب

فى التطبيق او من باب التقييد، فعلى الاول تصح صلوته، لان داعيه الى انيان الصلوة الصادره منه قصرا، ينحل الى امثال الأمر الواقعى المتعلق به، و الى اعتقاد ان ما تعلق به الامر واقعا هو التمام، و خطائه فيهذا الاعتقاد لا يضر بصحة ما صدر منه قصرا بعد كونه بداعى امثال امره، و على الثانى تبطل صلوته لان ما صدر منه قصرا لم يكن بداعى امره بل بداعى ماتخيله من الامر بالتمام نعم لو قلنا بانه يكفي فى صحة وقوع الفعل عبادة مجرد حصول القرب به لفاعله، لكانت صلوته صحيحة على التقدير الثانى ايضا، و ذلك لان ما صدر منه قصرا، وان لم يكن بداعى امره كي يحصل له قرب الامثال، الا انه لما كان بداعى الامر التخيلى بالتمام، فيحصل له به قرب الانقياد فيقع عبادة لامحة، اذ لا يعتبر فى وقوع الفعل عبادة ازيد من كونه صادرا عن داع قربى الا ان يقال ان قرب الانقياد انما يكون كافيا فى صحة وقوع الفعلعبادة، فيما اذا كان بذاته صادرا عن داعى الامر التخيلى، و من المعلوم ان ما صدر مند قصر لم يكن بذاته صادرا عن داعى الامر التخيلى، بل الامر انتخيلى انما دعاه الى التمام، و انما صدر ما صدر منه قصرا بتوهم كونه تماما فالمقام نظير ما اذا كان الواجب واقعا اكرام زيد، و تخيل المكلف ان الواجب هو اكرام عمر وفاكرم زيدا بتوهم انه عمرو، فان اكرام زيد فى المثل ليس بداعى امره الواقعى ولا بداعى الامر التخيلى، لان الامر سواء كان واقعا او تخيليا لا يدعوا الا الى ما تعلق به، فمنشاء اكرام زيد فى المثل ليس الا توهم كونه عمروا فتدبر جيدا ثم ان ما ذكرنا من التفصيل بين ما كان قصده التمام من باب الخطاء فى التطبيق او من باب التقييد، انما هو فيما كان القصر واجبا على التعيين، اذ فيما كان واجبا على التخيير بينه و بين التمام كما فى المواطن الاربعة، فلامجال لهذا التفصيل، و ذلك لان متعلق الأمر فى الواجبات التخييرية، اما هو الجامع الملاكي او الانتزاعى كاحدهما المفهومى او كلواحد على سبيل البدل اى احدهما المصدقي، فيكون ما صدر منه قصر الاميحة بداعى امثال امره، اذانيانه بقصد انه التمام لا ينفك عن اتيانه بداعى امره، بعد وحدة الأمر المتعلق بالجامع او باحدهما مفهوما او مصداقا كما

ثم ان الاستاد دام ظله تعرض هنا لمسئلة لابس بالتعرض لها، وان كان المحل المناسب للتعرض لها باب القضاء عن الميت، وهى انه لاختلاف ظاهرا في انه لو كان للميت اولاد ذكور يكون قضاء صلواته على اكبرهم، و انما وقع الخلاف في انه هل يختص هذا الحكم باكبر الاولاد الذكور، بحيث لو لم يكن له اولادك لا يجب القضاء عنه على احد من اوليائه، بل يستاجر الغير للقضاء عنه من ثلثه او اصل تركته على الخلاف، اولا يختص به بل يعم مع فقده اقرب اوليائه من الذكور فقط كما عن بعض، أو يعم مع فقدهم ايضا اقرب اوليائه من الاناث كما عن ببعض اخر ولا يخفى انه و ان لم يكن في الاخبار الواردة في المسئلة تصريح بتقدم اكبر اولاد الذكور على سائر الورثة، لكن يمكن استفادة ذلك مما دل على ان القضاء عن الميت يكون على اولى الناس به وبميراثه، بضميمة ما دل على ان الاكثر نصيبا من الارث اولى بالميت من الاقل نصيبا توضيح الاستفادة هو انه لاشبه في ان الولد اكثر نصيبا من سائر الوراث حتى الاب، و اكبر الاولاد الذكور لمكان اختصاص الحيوة به مجانا يكون اكثر نصيبا من سائر الاولاد، فيكون اكبر الاولاد الذكور اكثر نصيبا من جميع الورثة، فاذا كان اكثر نصيبا من جميعهم، فيكون قضاء صلوة الميت عليه بمقتضى ما دل على ان قضاء صلواته يكون على اولى الناس به وبميراثه، و ما دل على ان الاكثر نصيبا من الارث اولى بالميت من الاقل نصيبا، هذا بناء على ما هو الحق من استحقاق اكبر الأولاد الذكور للحيوة مجانا و بلاعوض و اما على القول باستحقاقه لها بعوض بدعوى انه في مقابل الحيوة، فيمكن استفادة ذلك مما دل على ان القضاء عن الميت يكون على اولى الناس بميراثه، بضميمة ما دل على انه لو كان للميت وليان يكون قضاء صلواته على اكبرهما، فتبين مما ذكرنا ان تقدم اكبر الاولاد الذكور على غيره من الورثة في هذا الحكم مما لا اشكال فيه و انما الاشكال فيما حكى عن الشيخ و اكثر من تاخر عنه، من اختصاص هذا الحكم به بحيث لا يجب القضاء على غيره مع فقده، و ذلك لعدم ما يدل على ذلك في الاخبار الواردة في هذه

المسئلة، بل مقتضى اطلاق ما دل على أن قضاء صلوة الميت وصومه يكون على اولى الناس به وبميراثه، هو تعميم هذا الحكم لغيره مع فقده، اذ مع فقده يكون غيره اولى الناس بالميت وبميراثه ففي صحيحة حفص بن البختري عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يموت وعليه صلوة او صيام قال عليه السلام يقضى عنه اولى الناس بميراثه ، وفي مرسله حماد قال سالت ابا عبد الله عليه السلام في الرجل يموت وعليه دين من شهر له رمضان من يقضيه قال عليه السلام اولى الناس به، وفي رواية ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال الصلوة التي حصل وقتها قبل ان يموت الميت يقضيه اولى الناس به، وفي رواية ابي عمير عن رجاله عن الصادق عليه السلام في الرجل يموت وعليه صلوة او صوم قال عليه السلام يقضيه اولى الناس به، الى غير ذلك من الروايات التي أطلق فيها الولي المراد منه الاولي من غيره و توهم ان المراد من الأولي بالميت هو الأولي بالميت هو اولى الناس به على الاطلاق، اي الاولي من كل احد يفرض وجوده من الناس، لا الاولي من الموجودين فعلا- حين الموت، ومن المعلوم ان الأولى على الاطلاق بهذا المعنى ليس الا اكبر الاولاد الذكور، اذ غيره من الطبقات يكون اولويته إضافية وبالنسبة الى الموجودين مدفوع بان ارادة من كان له الاولوية المطلقة من الاولي بالميت لا شاهد عليها، بل المناسبة بين الحكم والموضوع وان جعل قضاء صلوة الميت على ورثته انما هو بازاء ما يستفادونه من تر بازاء ما يستفادونه من تركته ، تقتضى ان يكون المراد من الأولى بالميت، هو الاولوية بالنسبة الى الموجودين حين موته الوارثين لتركته.

و توهم ان الشاهد على كون المراد من الأولى بالميت هو الاولي به على الاطلاق، ما في ذيل صحيحة حفص و مرسله حماد المتقدمين من التصريح بنفى هذا التكليف من النساء ، حيث قال عليه السلام لا- الا- الرجال في جواب قول السائل فان كان اولى الناس به امرأة ، بتقريب ان المراد من الأولى بالميت في صدرهما، لو كان هو الاولي من الموجودين كي يعم غير الولد الاكبر ، لزم منه التفصيل بين من الولد من الذكور و الذكور و بين النساء، مع انه لا قائل بالتفصيل بينهما في الاصحاب، اذ كل من نفى هذا التكليف عن النساء نفاه عن عدا الولد من الذكور ، وكل من

اثبتته على من عدا الولد من الذكور اثبتته على النساء ايضا، فلا بد ان يكون المراد من الاولى فى صدرهما الاولوية على الاطلاق، از حمله على الاضافية يوجب شذوذهما و ترك العمل بمضمونهما بين الاصحاب.

مدفوع اولاً- بانه لم يثبت عدم القول بالفصيل بين النساء وبين من عدا الولد من الذكور، وثانيا ان المصير الى القول الثالث انما يكون محظورا فيما اذا اتفق الفريقان على نفيه، لا فيما اذا كان عدم القول به من باب الاتفاق كما فى المقام فتأمل اذ من عدم القول بالتفصيل بين الاصحاب مع كون الروايتين بمرئى ومسمع منهم، يحصل القطع بانهم اما ظفروا على قرينة قطعية دلتهم على ان المراد من الاولى فى الروايتين هو الاولوية على الاطلاق، او كان نفى القول الثالث متفقا عليه بينهم، وعلى اى حال يسقط ظهور الروايتين فى الشمول لمن عدا الولد من الذكور عن الاعتبار والحجية و توهم ان دفع هذا المحذور كما يمكن بحمل كلمة الاولى فى الروايتين على الاولوية المطلقة، كذلك يمكن بحمل ما فى ذيلهما من نفى هذا التكليف عن النساء على ما اذا كان للميت ولى اخر من الذكور مدفوع بان الظاهر من قول السائل فى ذيلهما قلت وان كان اولى الناس به امراة، بقرنية وقوعه بعد قوله عليه السلام فى الصدر يقضى عنه اولى الناس بمير، هو هو انحصار الاولى بها، بل لا يبعد دعوى ظهوره فى الانحصار مع قطع النظر عن هذه القرنية وذلك لانه لو كان السؤال عما اذا كانت للميت ولى اخر من الذكور، لكان المتعين ان يقول وان كان من اولى الناس به امراة، بدل قوله و امكان اولى الناس كما لا يخفى، والحاصل ان السؤال فى ذيل الروايتين كالصريح فى انحصار الاولى بالميت فى امراة، ولذا قلنا بانهما صريحتان فى نفى هذا التكليف عن النساء، ولومع انحصار الاولى بهن ومن هنا يظهر ان ما ظاهره ثبوت هذا التكليف لهن عند فقد الرجال محمول على الاستحباب فالاولى بل المتعين ان يقال فى دفع ما توهم من ان المراد بالاولوية هى الاولوية المطلقة المختصة بالاكبر من الاولاد الذكور ، مستشهدا على ذلك بما فى ذيل الروايتين من فى هذا التكليف عن النساء بالتقريب المتقدم.

بما افاده الاستاد دام ظله من انه ان ثبت هناك اجماع على خلاف ما هو مضمون الرويتين صدرا وذيلا من ثبوت القضاء على الذكور من اولياء الميت في كل طبقة الاقرب فالاقرب اليه ونفيه عن الاناث منهم، فلا بد من طرحهما، وان لم يثبت هناك اجماع كك فلا محيص عن الاخذ بمضمونهما، اذ لا مجال حينئذ لحمل ما فيهما كلمة اولى الناس على الاولى من كل احد يفرض وجوده، كي يختص بالاكبر من الاولاد الذكور الذى له الاولوية المطلقة، اذ لو كان المراد من الاولى هذا المعنى، لم يكن وجه لسؤال الراوى بقوله فان كان الاولى امرأة، ولا لجواب الامام عليه السلام بقوله لا-الا-الرجال، اما عدم الوجه لسؤال الراوى، فلوضوح ان المرأة ليست اولى بالميت من كل احد يفرض وجوده ولو مع انحصار الوارث بها، كي يصح السؤال بقوله فان كان الاولى امرأة، واما عدم الوجه لجواب الامام عليه السلام بقوله لا-الا-الرجال، فلا-الرجال ليس كلهم اولى بالميت بهذا المعنى ايضا، بل الاولى به هو خصوص اكبر اولاده الذكور، فما في الذيل من السؤال والجواب انما يصح على تقدير كون المراد من الاولى فى الصدر هو الاولى بالنسبة الى الموجودين، سواء كان فى الطبقة الاولى او فى غيرها من الطبقات المتأخرة ثم لا يخفى انه لا ينافي ما استفدناه من الاخبار من انه اذا كان للميت اولاد ذكور يكون قضاء صلوته وصومه على اكبرهم، اطلاق مكاتبة الصفار الى ابي محمد العسكري عليه السلام رجل مات وعليه قضاء من شهر رمضان عشرة ايام وله وليان هل يجوز ان تقضى عنه جميعا عشرة ايام خمسة ايام احد الوليين وخمسة ايام الآخر، فوقع عليه السلام يقضى عنه أكبر وليه عشرة ايام ولاء انشاء الله تعالى، فان اطلاقها يشمل ما اذا كان احد الوليين اب الميت والآخر ابنه، ومقتضاه حينئذ تقديم الاب على الابن لكونه اكبر وجه عدم المنافاة هوان هذه الرواية واردة مورد حكم آخر، لانها ليست الابصدد بيان انه اذا تعدد افراد الولي الذى يكون اولى بالميت من غيره يقدم الأكبر، واما ان الاولى به من هو فليست بصدد بيانه كى يصح التمسك باطلاقها.

ثم ان المراد من الاكثر نصيبا الذى يكون اولى بالميت، هو الاكثر نصيبا بحسب نوعه لانه الكاشف عرفا وشرعا عن اولوية ذلك النوع، فلو عرض لشخص الولي

قلة النصيب لتعدد افراد نوعه كما لو اجتمع اب له مع عشرة اولاد، فلا يسقط اكبرهم عن الاولوية لكونه اقل سهما من الاب ، وذلك لما عرفت من ان المدار على الاكثرية بحسب النوع، ولا شبهة ان نوع الولد اكثر سهما من الاب فهو أولى بالميت منه و مما ذكرنا ظهر انه لو تعدد الاولاد مع استوائهم في السن والبلوغ، فالأقوى ثبوت القضاء عليهم على وجه التوزيع كما عن المشهور، وذلك لما عرفت من ان الحكم متعلق بنوع الأولى بالميت الصادق على الواحد والمتعدد، فلاوجه لما عن الحلّى من سقوط القضاء مع تعدد الاولاد و استوائهم في السن والبلوغ لعدم وجود الاكبر، ولالما عن القاضى من ثبوته على الكل على طريق الكفاية اما الاول فلان اعتبار الاكبر مع وجوده انما هو لكونه الاولى، فاذا لم يكن بينهم اكبر لاستوائهم في السن، يكون الكل مصداقا للاولى فيثبت القضاء عليهم و اما الثاني فلان وجوبه على الكل كفاية لم يثبت، لان الوجوب على النوع اعم من كونه على طريق التوزيع او على طريق الكفاية، والعام لا يدل على الخاص باحدى من الدلالات الثلث، و مقتضى الاصل عدم تكليف كل منهم بازيد من حصته، للعلم بوجوبها عليه اما بالوجوب العيني او الكفائي والشك في وجولزائد عليها عليه رأساً ، والاصل البرائة عنه عقلا وشرعا كما هو واضح ، هذا ملحضر كلام فى القاضى.

و اما المقضى والمقضى عنه فقد بسطنا الكلام فيهما في مبحث القضاء عن الميت بما لا مزيد عليه هذا آخر ما استفدناه من الاستاد دام ظله فيهذا المقصد و الحمد لله اولا و آخرها والصلوة والسلام على اشرف انبيائه محمد و آله المعصومين ظاهرا وباطنا وقد كتبه بيمناه الدائرة مؤلفه الجاني محمود الاشتياني و كان الفراغ عن تسويده في اواخر سنة الخمسين وثلثمائة الالف من

الهجرة.

ص: 550

الصفحة ... السطر ... الخطاء ... الصواب

3 ... 3 ... 3 ثابتة لولا ... ثابتة فعلا لولا

15 ... 10 ... في الصلوة ... في وقوع الصلوة

37 ... 9 ... متعلقا ... متعلقا

44 ... 6 ... ساحته ... ساحته

45 ... 1 ... عن من ... عن الشريك فمن

59 ... 3 ... الفراغ ... الفراغ عن الذكر

71 ... 7 ... عن السجود حتى ... عن السجود فيما لم يحصل له اللحوق حتى حال رفع الراس منه ايضاً فيمشى حينئذ حتى

84 ... 2 ... حائل ... فكل حائل

84 ... 16 ... لم يمكن ... لم يكن

84 ... 25 ... اوعلى ... اذعلى

104 ... 20 ... ماكما ... مانعة

107 ... 5 ... حملها ذلك ... حملها على ذلك

116 ... 11 ... او جهرية ... او الجهرية

116 ... 12 ... واقوى ... والالتوى

117 ... 13 ... ظاهر ... ظاهرا

126 ... 4 ... ترددفيه ... لا ترددفيه

136 ... 7 ... فانه ... فلانه

142 ... - ... لصحه ... لصحه

146 ... 20 ... مطلوبيه ... مطلوبيه

159 ... 6 ...	التاخر التاخر فيه) ... التاخر في
159 ... 21 ...	عدم وجوب ... مع عدم وجوب
160 ... 19 ...	تتحقق ... تتحق
160 ... 22 ...	عن الشهد والثالثه ... وعن الشهد للثالثه
163 ... 13 ...	محتمل له ... متحمل له
164 ... 10 ...	عن عموم ... من عموم
164 ... 15 ...	المؤسس فهيدا ... المؤسس فهيدا الباب
176 ... 20 ...	المحتمل ... المتحمل
185 ... 2 ...	يريد ... يريد
187 ... 4 ...	المتقدمين ... المتقدمين
191 ... 2 ...	كما نحن ... كما نحن فيه
193 ... - ...	يقام ... يقاوم
194 ... 2 ...	المسلمة ... المسئله
194 ... 20 ...	ممكنا ... متمكنا
202 ... 6 ...	يقطع ... يقع
204 ... 24 ...	ولا يكون ... ولا ان يكون
207 ... 17 ...	لغيره ... لغير
208 ... 7 ...	فيكون منشاء ... فيكون فسادها منشاء
209 ... 2 ...	الماموم ... الامام
214 ... 16 ...	بترك ... بان ترك
218 ... 6 ...	كون السؤال ... ان سوال

- 224 ... 4 ... للملكية ... لملكه
- 224 ... 18 ... بماورد ... بماورد
- 224 ... 20 ... الاخبارات ... الامارات
- 226 ... 5 ... كونه المعصيته ... كون المعصيته
- 234 ... 2 ... جرح ... جرح
- 234 ... 13 ... باطلاق ... بطلان
- 238 ... 21 ... مورثا ... مورثة
- 239 ... 11 ... مورثا ... مورثة
- 241 ... 20 ... المصالحة ... المصطلحة
- 244 ... 3 ... من عوى ... من دعوى
- 250 ... 32 ... ينفرع ... ينفرع
- 252 ... 3 ... فيصدق على ... فيصدق على
- 254 ... 5 ... يتنجر ... تنجز
- 254 ... 16 ... فيها نقد ... فيها فى وقته فقد
- 256 ... 4 ... مماثل الحكم ... مماثل للحكم
- 256 ... 6 ... للحكم لها ... الحكم لها
- 256 ... 11 ... الوحدة الموضوع ... وحدة الموضوع
- 256 ... 12 ... ترى الموضوع ... يرى الموضوع
- 263 ... 10 ... صلوتها ... صلوته
- 263 ... 11 ... الفريضة ... فريضة
- 266 ... 13 ... ومورد ... وكون مورد

267 ... 6 ... الجواز ... لجواز

271 ... 6 ... مختصة ... محضة

273 ... 16 ... واقتدا به ... والافتداء به

273 ... 19 ... للتخف ... للتخلف

ص: 551

الصفحة ... السطر ... الخطاء ... الصواب

283 ... 22 ... فحوى نصوص ... فحوى نصوص

274 ... 9 ... ثبوته القضاء ... ثبوت القضاء

274 ... 24 ... الاستصجاب ... الاستصجاب

276 ... 13 ... مطابقة ... مطابقة

277 ... 24 ... اقل ... اقل

280 ... 21 ... واضح ... واضح

287 ... 21 ... كما لاغماء ... كالاغماء

291 ... 2 ... ما حصله ... ما محصله

291 ... 9 ... كالقدر ... كالقدر

305 ... 8 ... راية ... راية

307 ... 4 ... القصر والاتمام ... الانعام و القصر

308 ... 10 ... لان منها ... فيها لان

308 ... 21 ... اليوم الفائت ... (اليوم السابق)

309 ... 24 ... عدم ... عدمه

312 ... 10 ... متضمنا ... متضمنا

315 ... 4 ... صحته ... صحيحه

326 ... 6 ... غير ممنوع ... الغير الممنوعه

327 ... 11 ... لاجرة ... الاجرة

328 ... 16 ... ولا احداى ... (ولانى به احد)

341 ... 1 ... بازيد ... بازيد

- 348 ... 19 ... ما هو الغالب ... ما كان هو الغالب
- 348 ... 25 ... المحدد ... (المحدد)
- 351 ... 1 ... الممانيه ... الثمانية
- 352 ... 2 ... اذا دو اوجعوا ... اذا رجعوا
- 352 ... 20 ... عنه في العلل ... في العلل
- 352 ... 23 ... او ارادوا ... وارادوا
- 363 ... 22 ... منظومه ... منظومته
- 363 ... 22 ... حاصله ... ما حاصله
- 363 ... 23 ... كاتب متحققه ... كانت محققة
- 363 ... 23 ... نيل ... مثل
- 363 ... 23 ... قولناس ... قولنا كل
- 363 ... 24 ... بالتركيب ... بالتركيب
- 363 ... 24 ... مقصودا ... مقصورا
- 363 ... 24 ... متحققة ... محققة
- 363 ... 25 ... انه مركب ... انه جسم صدق عليه انه مركب
- 364 ... 12 ... التفاوت ... التفات
- 366 ... 5 ... الابد ... الاخر
- 366 ... 23 ... للتنزه ... للتنزه
- 366 ... 33 ... خرازة ... خرازة
- 367 ... 4 ... مبدء ... مبدء
- 368 ... 19 ... اين عبارت از ذيل اين صفحه ساقط شده و بايد نوشته شود ... على اى حال يكفى في التقصير بعد كون مسيره اليها اربعة

فراسخ، ويتفرع على ذلك ان من كان له في ذهابه مقاصد متعددة، يكون المعيار اخر المقاصد

لو كان واقعا في النقطة المقابلة للبلد سواء كان البعد بينه وبين البلد بالحط المستقيم اربعة فراسخ ام لم يكن بهذا المقدار واما لو كان له على اجزاء الدائرة ذهابا و ايا با مقاصده مطلقا متعددة، فهل يكون منتهى الذهاب اخر المقاصد ولو كان قريبا من مبدء الحركة، أو فيما لم يتحقق قبل الوصول اليه صورة الرجوع الى بلده

370 ... 4 ... الاخبار ... اخبار

371 ... 6 ... هذ ... هذا

274 ... 8 ... النفسانية ... النفسانية

374 ... 11 ... المسافة ... سير المسافة

374 ... 16 - 17 ... المتبوع ... المتبوع

378 ... 24 ... الصلوة ... صلوة

379 ... 22 ... صادوا ... صاروا

379 ... 23 ... ينتظرون ... ينتظرون

385 ... 5 ... لاينا ... لا ينافي

385 ... 18 ... يل ... بل-23 آه زائد

387 ... 1 ... الى ... التي

389 ... 18 ... المنقطعة بالتمام ... المنقطع وجوب القصر فيها بالتمام

394 ... 15 ... الشعرة ... الشعرة

394 ... 5 ... فقصد ... قصد

396 ... 24 ... معصيته ... معصية

404 ... 10 ... المسير ... السير

407 ... 5 ... المتقدمين ... المتقدمتين

411 ... 23 ... الواقعتين ... الواقعتين

413 ... 19 ... فيمها ... فيها

416 ... 13 ... المسافرين ... من سافر

418 ... 12 ... الى حد ... عن حد

418 ... 22 ... الواجات ... الواجات

419 ... 7 ... عتباد ... اعتباد

420 ... 12 ... انما زائد است

ص: 552

الصفحة ... السطر ... الخطأ ... الصواب

423 ... 20 ... المتقدمة ... المتقدم

427 ... 19 ... حيث اول زائد است

431 ... 12 ... المعارف ... المتعارف

436 ... 8 ... ووالسياحة ... او السياحة

439 ... 2 ... صح زائد است

439 ... 19 ... از اخر خط نوزدهم الذى تسمع الاذان اين جمله ساقط فاتم و اذا كنت شده في الموضوع

440 ... 22 ... نجفاء ... نجفاء

442 ... 10 ... يروجع ... ويروجع

442 ... 15 ... من الاجر ... مع الاخر

443 ... 9 ... بقد ... بعد

444 ... 2 ... الحكمة زائد است

453 ... 17 ... لا بسقط ... لا بسقط

454 ... 8 ... كونه ... عن كونه

454 ... 11 ... فى مكان المرور ... فى مكان واحد

454 ... 12 ... واحد الى وطنه ... المرور الى وطنه

455 ... 22 ... نخله ... نخله

462 ... 3 ... عل ... عن

470 ... 4 ... ان يتم ... ان يكون مقصرا اومتى ينبعي له ان يتم

479 ... 15 ... لرجوع ... لرجوع

479 ... 21 ... بالخرو ... بالخروج

- 480 ... 1 ... قرينه ... قرينه
- 480 ... 1 ... نيه ... نيه
- 480 ... 1 ... قاطمه ... قاطمة
- 481 ... 23 ... جهه ... جهه
- 484 ... 22 ... قلما ... قلنا
- 484 ... 23 ... فوصل الاثناء ... فوصل فى الاثناء
- 485 ... 24 ... لشرط ... الشرط
- 486 ... 15 ... كان ... لكان
- 486 ... 22 ... الروال ... الزوال
- 486 ... 22 ... الربعه ... اوبعده
- 487 ... 4 ... كشفه ... كشفه
- 491 ... 24 ... باتانها ... باتيانها
- 498 ... 23 ... فيمكن ... فيمكن
- 506 ... 19 ... فهذه ... فهذه
- 511 ... 5 ... از حاشيه بداله ... بمن بداله
- 511 ... 14 ... المقصد ... المقصد
- 512 ... 8 ... نيشان ... نيشان
- 515 ... 3 ... البنان ... النبال
- 517 ... 6 ... برلهما ... لهما
- 518 ... 8 ... مجال ... بحال
- 519 ... 17 ... مقادنا ... مقارنا

520 ... 13 ... فمقضى ... فمقضى

521 ... 13 ... حال الحضر ... حال السفر

525 ... 17 ... اليه زائد است

525 ... 22 ... استودعتها ... استودعها

526 ... 2 ... الصادق ... الصادق

528 ... 9 ... وذهب ... ولذا ذهب

531 ... 15 ... مع ... من

532 ... 15 ... من ... ان

532 ... 20 ... اشرنا ... اشرنا اليه

546 ... 12 ... حيوة ... حبة

546 ... 18 ... حيوة ... حبة

550 ... 14 ... وجوب لزائد ... وجوب الزائد

ص: 553

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباهه اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

