



٦٢٨

الكتاب

جامعة الملك عبد الله

جامعة الملك عبد الله

جامعة الملك عبد الله

جامعة الملك عبد الله





32101 075818649

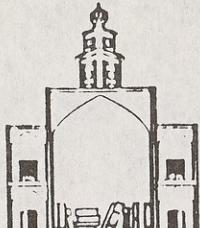
Princeton University Library

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

**DUE JUN 15, 1995**



Qudayri



٥٢٨

الجَّاثُ

فِي

رِسَالَةِ الْعِشَّارِ

تألِيفُ

مُحَمَّد حَسَن الْقَدِيرِي

---

وَمَوْسِيَّةُ النَّشْرِ الْإِسْلَامِيِّ

التابعَةُ لِجَمَاعَةِ الْمُدَرِّسِينَ بِمُؤْسَسَةِ الْمُسْرِفَةِ

(RECAP)  
Arab

KBL

.Q827

1988

الكتاب: البحث في رسالات عشر

المؤلف: الحاج الشيخ محمد حسن القديري

الموضوع: فقه و اصول

اللغة: عربي

عدد الأجزاء: جزء واحد

الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة

الطبع: مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي

الطبعة: الاولى

الطبع: ١٠٠٠ نسخة

التاريخ: ١٤٠٩ هـ ق

32101 023103938

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله كما هو أله، وصلى الله على محمد سيد الأولين والآخرين وعلى آله الطيبين  
المنتجبين، واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين.

وبعد، فإن من أسباب شرف العلوم هو شرافة غاياتها، وعلم الفقه لما كان محدداً ما يجب ومحرم  
ويحل للمكلف فعله وتركه ومبيناً ما يسعده في دنياه وآخرته فلاغر وأن يكون من أشرفها.  
ولذا بذلت الجهد وصرفت النفوس من علمائنا الأعلام وفضلائنا الكرام ومنذ القديم  
لتتقيع أصوله وأسسه وبيان ما يعتمد عليه وما يحتاج إليه من قريب أو بعيد بل صفت بعض  
العلوم كعلم الأصول لأجله، كل ذلك تحريراً لدقّة استنباط الحكم الشرعي منها أمكن.  
وقد أثمرت تلك الجهود والمساعي المئات من الكتب الفقهية والرسائل التي صفت في  
مختلف أبواب الفقه.

وما بآيدينا من الكتاب يحتوي على عشر رسائل كتبها حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ محمد حسن  
القديري في مواضيع متعددة من الفقه واصوله بشكل استدلالي، وهي صلاة الجمعة  
وصلاة الجمعة والتقبية والكلام في اللباس المشكوك وحديث الرفع وفروع العلم الإجمالي  
ورسالة في اعتبار اتفاق الأقواء في إثبات رؤية الملال وعدم حجّية الخبر الواحد في الموضوعات  
وعلاج الخبرين المتعارضين والجمع بين أخبار العلاج وأخيراً رسالة في الاجتهاد والتقليد.  
فبارك الله في سعيه وجهه ووقته وإيانا لنشر تعاليم أهل بيته العصمة سلام الله عليه  
أجمعين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجامعة المدرسين بقلم الشفاف

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بعد الحمد والصلوة، إنَّ من من الله سبحانه علىَ أَنْ وقتي لتقدير العلم والفضيلة والاستفادة من الجهابنة والأساطين في المسائل الفقهية والأصولية، ولاسيما الاستاذ المحقق آية الله العظمى الإمام الخميني مَدْنَهُ اللَّهُ عَزَّ ذَلِكَ بِالنَّجَاحِ وَعَمَلِ بِالْفَلَاحِ حَتَّى صرَتْ مفتخرًا بحسن ظنه الشريف والحمد لله على نعمه وألائه.

ومن نتائج ذلك وبركاته هذا الكتاب المشتمل لعدة رسالات في المسائل المختلفة. أرجو من الله القبول، وأعتذر من القارئ الكريم فإن العذر عند كرام الناس مقبول، جعلنا الله ممَّن يهدي إلى الله بعلمه وعمله وتقواه ويعزَّ به الدين، ثبتنا الله بالقول الشابت في الدنيا والآخرة إنه هو الموفق والمعين.

محمد حسن قديري

## رسالة في صلاة الجمعة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، و الصلاة على سيدنا محمد و آله الطاهرين، و اللعن  
على أعدائهم أجمعين الى يوم الدين.

### الكلام في صلاة الجمعة

قال الحق «قدس سره»: الجمعة مستحبة في الفرائض كلها.

أقول: أما استحباب الجمعة في الجملة فهو من ضروريات الدين، وقال صاحب الجواهر- قدس سره : إن المنكر له داخل في سبل الكافرين، مضافاً إلى أنه موافق للكتاب والسنة المتواترة، ويدل عليه الإجماع بكل قسميه، بل لولا الروايات التي يظهر منها الاستحباب كصحيحة زراة و الفضيل<sup>(١)</sup> لكان المستفاد من سائرها الوجوب كما سيأتي إن شاء الله. وقدر المتيقن من ذلك الحواضر اليومية مضافاً إلى الأخبار الخاصة الواردة في خصوص كل منها، بل قيل إنه المنصرف من الأدلة المطلقة. وأما بالنسبة إلى قضاء الفوائت فع إمكان منع الانصراف والمستفيدة الحاكمة لفعل رسول الله صلى الله عليه

(١) الوسائل: ج ٥، باب ١ من أبواب صلاة الجمعة، حديث ٢.

وآلـه(١) وبـعـضـ الـرـوـاـيـاتـ الـأـخـرـىـ يـكـنـ اـسـتـفـادـةـ مـشـرـوـعـيـةـ الجـمـاعـةـ فـيـهاـ مـاـ دـلـ علىـ مـشـرـوـعـيـتـهـ فـإـنـ الـمـسـتـفـادـ مـنـ أـدـلـةـ الـقـضـاءـ أـنـ الـقـضـاءـ عـيـنـ الـأـدـاءـ بـحـسـبـ الـحـقـيقـةـ إـلـاـ أـنـاـ بـعـدـ الـوقـتـ،ـ فـصـلـةـ الـمـغـرـبـ قـضـاءـ عـيـنـ صـلـةـ الـمـغـرـبـ أـدـاءـ بـحـسـبـ الـحـقـيقـةـ،ـ وـإـنـمـاـ فـرـقـ بـيـنـهـاـ أـنـ الـأـدـاءـ فـيـ الـوقـتـ وـالـقـضـاءـ بـعـدـهـ،ـ وـلـذـاـ يـحـكـمـ فـيـ صـلـةـ الـقـضـاءـ بـجـمـيعـ مـاـ حـكـمـ بـهـ فـيـ صـلـةـ الـأـدـاءـ كـأـحـكـامـ السـهـوـ وـالـنـسـيـانـ وـالـشـكـ وـغـيرـهـاـ،ـ فـاـ دـلـ عـلـىـ مـشـرـوـعـيـةـ الجـمـاعـةـ فـيـ الـصـلـوـاتــ وـلـوـ قـيلـ بـعـدـ الـإـطـلـاقـ فـيـهـ مـنـ جـهـةـ قـضـاءـ الـصـلـوـاتــ إـلـاـ أـنـهـ بـعـدـ ضـمـيمـةـ الـجـهـةـ الـمـذـكـورـةـ وـهـيـ عـيـنـيـةـ الـأـدـاءـ وـالـقـضـاءـ إـلـيـهــ يـدـلـ عـلـىـ مـشـرـوـعـيـةـ الجـمـاعـةـ فـيـ الـقـضـاءـ أـيـضـاـ،ـ هـذـاـ مـعـ أـنـهـ لـاـ خـلـافـ فـيـ ظـاهـرـاـ بـلـ اـدـعـيـ عـلـيـهـ الإـجـمـاعـ،ـ فـلـاـ مجـالـ لـلـارـتـيـابـ فـيـهـ.

وـأـمـاـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ سـائـرـ الفـرـائـصـ فـلـاـ كـلـامـ وـلـاـ إـشـكـالـ فـيـ صـلـةـ الـآـيـاتـ وـالـأـمـوـاتـ لـلـأـخـبـارـ الـخـاصـةـ الـوـارـدـةـ(٢)ـ فـيـهـاـ كـمـاـ أـنـ الـأـمـرـيـ فيـ صـلـةـ الـجـمـاعـةـ وـالـعـيـدـيـنـ مـوـكـولـ إـلـىـ مـلـهـمـاـ لـوـرـودـ الـأـدـلـةـ الـخـاصـةـ فـيـهـاـ(٣)ـ وـاـخـتـلـافـ الـأـقـوـالـ فـيـهـاـ أـيـضـاـ،ـ إـلـاـ أـنـ الـمـسـلـمـ الـذـيـ هـوـ الـقـدـرـ الـمـتـيقـنـ مـنـ أـدـلـهـمـاـ وـجـوبـ الـجـمـاعـةـ فـيـهـاـ فـيـ الـجـمـلـةـ،ـ وـالـكـلـامـ فـيـ مـحـلـهـ.

بـقـيـ الـكـلـامـ فـيـ صـلـةـ الطـوـافـ،ـ وـلـمـ يـرـدـ فـيـ مـشـرـوـعـيـةـ الجـمـاعـةـ فـيـهـاـ دـلـيلـ بـالـخـصـوصـ،ـ فـلـابـدـ مـنـ مـلـاحـظـةـ الـأـدـلـةـ الـعـامـةـ فـنـقـولـ:ـ قـدـ اـسـتـدـلـ عـلـىـ الـمـشـرـوـعـيـةـ فـيـهـاـ بـأـمـورـ:

(منـهـاـ)ـ:ـ الـإـطـلـاقـاتـ الـوـارـدـةـ فـيـ بـابـ الـجـمـاعـةـ مـثـلـ قـولـهـ عـلـيـهـ السـلـامـ فـيـ

(١) الوسائل: ج ٣، باب ٦١ من أبواب المواقف، حديث ٦.

(٢) الوسائل: ج ٥، باب ٧ و ١٢ من أبواب صلاة الكسوف والآيات وج ٢ باب ٦ و ١٦ و ١٧ و ١٩ و ٢١ و ٢٥ و ٢٧ و ٢٨ و ٢٩ و ٣٢ و ٣٣ من أبواب صلاة الجنائز.

(٣) الوسائل: ج ٥، باب ٢ و ٥ و ٦ من أبواب صلاة الجمعة، و باب ٢ من أبواب صلاة العيد.

صحيحة ابن سنان: الصلاة جماعة تفضل على صلاة الفرد بأربع وعشرين درجة (١). ولا يخفى ما في هذا الاستدلال، فإنّ هذه المطلقات واردة مورد حكم آخر ولا يمكن التمسك بها فيما ليست في مقام بيانه، وبعبارة أخرى أنها ناظرة إلى بيان أمر في طول التشريع ولا يدلّ على أصل التشريع إلا بالاستلزمان ولا إطلاق مثل هذه الدلالة، وإن شئت قلت: إنّ مشروعية الجماعة أمر مفروغ عنها في هذه الروايات وأخذت مفروض الوجود، والروايات إنّها هي في مقام بيان أمر مترب عليها لا في مقام بيان أصلها، عباراتنا شتى... الخ.

(ومنها): خصوص صحيحة زرارة والفضيل قالا: قلنا له: الصلاة في جماعة فريضة هي؟ فقال الصلوات فريضة وليس الاجتماع بمفروض في الصلوات كلّها ولكنّه ستة- الحديث (٢). وقد اورد على الاستدلال بهذه الصحيحة بأنّ لفظ الصلوات في صدر الرواية لا تدلّ على مطلق الصلوات، إذ ليس مطلقتها بفرضية قطعاً بل المراد الصلوات اليومية بحكم الانصراف، فيدلّ ذيل الخبر على كون الجماعة مسنونة فيها لا في كلّ صلاة واجبة. وبأنّ ظاهر الرواية السؤال عن كونها فريضة أو لا مفروغاً عن مشروعيتها، فليس في مقام التشريع ليؤخذ بإطلاقه.

وأنت خبير بما فيها، فإنّ دلالة الرواية ليست بالإطلاق حتى يقال بالإنصراف أو عدم كونها في مقام البيان، بل دلالتها بالعموم، فإنّ الصلوات في «ليس الاجتماع بمفروض في الصلوات كلّها» جمع محلّي باللام تقيد العموم و«كلّها» فيها تأكيد لها، فالنتيجة أنّ الاجتماع ليس بمفروض في شيء من الصلوات، و الضمير في «لكنّها» راجع إلى نفس الموضوع في هذه الجملة أي الاجتماع في عموم الصلوات، فيستفاد من ذلك أنّ الاجتماع في جميع

(١) الوسائل: ج ٥، باب ١ من أبواب صلاة الجماعة، حديث ١.

(٢) الوسائل: ج ٥، باب ١ من أبواب صلاة الجماعة، حديث ٢.

الصلوات ستة ومنها صلاة الطواف.

إن قلت: إن الكلية والعموم منافٍ لوجوب الاجتماع في الجمعة والعيددين.

قلت: نلتزم في ذلك بالتفصيص فإنه ما من عام إلا وقد خصّ.

إن قلت: إن ورود حرف السلب على العموم يفيد سلب العموم لا عموم السلب، وهذا سور سالبة الجزئية لا الكلية، فعلى هذا نستفيد من الرواية أنه ليس الاجتماع في جميع الصلوات مفروضاً، وبالنتيجة أن الاجتماع في بعضها مفروض وفي بعضها ستة، فلا يمكن الاستدلال بها لمشروعية الجمعة في صلاة الطواف، فإن الكبرى موجبة جزئية لا كليلة.

قلت: (أولاً) يكفي في الاستدلال سلب العموم، فإن سلب المفروضية عن عموم الصلوات وإثبات المسنونية فيما ليس بمفروض مستلزم للمشروعية في عموم الصلوات كما لا يخفي. (وثانياً) الظاهر من الرواية عموم السلب لا سلب العموم وذلك من وجهين:

١ - أن السلب وارد على مفروضية الاجتماع وهذا متعلق للظرف والمظروف عام و «كلها» تأكيد له، فلم يرد السلب على العموم. والحاصل: أن معنى الرواية سلب مفروضية الاجتماع عن كل الصلوات، وكم فرق بين أن يقال إنه ليس الاجتماع بمفروض في كل الصلوات وبين أن يقال إنه ليس كل صلاة جماعة بمفروض.

٢ - يستفاد من الذيل وهو جملة «لكته ستة» إن السلب بنحو العموم، فإن ظاهر الضمير هو الرجوع إلى نفس الموضوع المذكور في الجملة السابقة، ومع كون السلب وارداً على العموم لا يكون مرجع الضمير مذكوراً فيها بخلاف عموم السلب، فإن المرجع أيضاً العموم المذكور، وكيف كان الظهور العرفي للرواية في العموم غير قابل للإنكار، ودعوى الإنصراف أو عدم كون الرواية بصدق

البيان مبنية على كون الدلالة بالإطلاق وقد ثبت أنها بالعموم، وأماماً ما قبل من أن السؤال عن خصوص صلاة اليومية للإنصراف فالجواب أيضاً مخصوص بها، من نوع بعد كون الجواب عاماً ولا يكون السؤال والورد مختصاً للعموم، هذا مع إمكان منع الإنصراف والقول بأنّه بدوي فلا بأس بالاستدلال بالصحيحه لمشروعية الجماعة في صلاة الطواف ولا يضر الإضمار فيها كما لا يخفى.

(ومنها): أدلة التسامح في أدلة السنن فإنّ الجماعة مستحبة، فيكتفي في القول بمشروعيتها مجرد بلوغ الثواب عليها.

وفيه (أولاً) أنّه لم يبلغ الثواب على الجماعة في خصوص صلاة الطواف حتى بخبر ضعيف، و المفروض أنّ المطلقات لا تشملها، والفتاوي خارجة عن موضوع الروايات كما بين في محله، ونفس احتمال الرجحان والثواب لا يصدق عليه البلوغ، فلا موضوع لهذا الاستدلال.

(وثانياً) أنّ الجماعة في الواجبات على تقدير مشروعيتها ليست من الأمور المستحبة كسائر المستحبات بل هي مصدق للواجب وأفضل الفردين منه، فلا يمكن إثبات مشروعيتها بأدلة التسامح في أدلة السنن.

(ثالثاً) أنا لو سلّمنا دلالة أدلة التسامح على الاستحباب لكن لا نسلّم دلالتها على استحباب الشيء بعنوانه الخاص، بل غايتها الدلالة على الاستحباب بعنوان أنّه شيء بالغ عليه الثواب، ولذا لا يمكن القول بكفاية الغسل الذي ثبت استحبابه بأدلة التسامح عن الوضوء ولو قيل بالكافية في سائر الموارد، فإنّ أدلة التسامح لا تدلّ على أزيد من استحباب الغسل بعنوان أنّه شيء بالغ عليه الثواب، وأماماً الاستحباب بعنوان أنّه غسل فلا، فليس في البين غسل استحبابي حتى يقال بكفايته عن الوضوء، وهكذا في المقام أدلة التسامح لو شملت الجماعة إلا أنّها لا يثبت الاستحباب على عنوان صلاة الجماعة حتى يترتب عليها أحكام الجماعة بل غايتها أنّها تثبت الاستحباب على

البالغ عليه الشواب، ولا يتوهم أن انطباق هذا العنوان على الجماعة قهري، فالجماعة أيضاً مستحبة من جهة تلك الأدلة. فإن الإنطباق لا يوجب استحباب المنطبق عليه بعنوانه بل المستحب هو العنوان المنطبق ولو كان الانطباق قهريّاً.

فتحصل من جميع ما ذكرنا أنّ الأقوى مشروعية الجماعة في صلاة الطواف أيضاً وإن كان الاحتياط في إتيانها فرادى، وذلك لاستشكال كثير من فقهائنا فيها، فلاحظ حواشى المسألة الرابعة في العروة، وإن كان المناسب أن تكون الحواشى على قول الماتن «في جميع الفرائض» في أول الجماعة.

ثم إنّه لو بنينا على عدم تمامية الأدلة حتى الصحيحة ولم نستكشف المشروعية عن الأدلة الاجتهادية فهل الأصل العملي يقتضي عدم المشروعية أو أنّ الأصل يقتضي المشروعية؟ فقد يتوجه أنّ الأمر حينئذ دائرين بالإطلاق والتقييد، فإنّ الشك في مشروعية الجماعة لما يرجع إلى الشك في أنّ الوظيفة هي مطلق الصلاة ولو جماعة، أو أنها هي الصلاة فرادى فقط، وفي مثل هذا الشك المرجع هو البراءة عن خصوصية الفرادى.

وقد يورد عليه (أولاً) بوجود الأصل الموضوعي في المقام وهو أصلية عدم انعقاد الجماعة وهي حاكمة على الأصل المذكور. (وثانياً) بأنّ أصلية البراءة عن الفرادى لا تثبت الآثار والأحكام الخاصة للجماعات، فلا يمكن إثبات سقوط القراءة بالاقتداء ولزوم المتابعة واغتفار زيادة الركن وسائر المختصات للجماعات بأصلية البراءة، بل الأصول الجارية في هذه الأحكام مؤكدة لكون الصلاة فرادى، فإنّ الأصل في الشك في سقوط القراءة وضمان الإمام لها أصلية الاشتغال وأصلية عدم ضمان الإمام، وفي الشك في لزوم المتابعة أصلية البراءة عنه، وفي الشك في اغتفار زيادة الركن أصلية الاشتغال، وكل هذه الأصول موافق لكون الصلاة فرادى، هذا.

و شيء من الإيرادين لا يتم، (أما الأول) فلأن الجماعة كسائر الموضوعات أمر عرفى، والشارع إنما أضاف إلى ذلك الأمر العرفى مجرد الشرائط والقيود في صحتها، ومن الظاهر أن الجماعة العرفية حاصلة والشك إنما هو في أن الشارع هل اعتبر في الجماعة شرطاً خاصاً وهو أن تكون في غير صلاة الطواف أو لا؟ أو أنه هل اعتبر في صلاة الطواف مانعاً عن صحة الجماعة أو لا؟ فأصلية عدم تحقق الجماعة لا أصل لها لتحققها بالوجдан، والشك إنما هو في الصحة من جهة الشك في شرطية شيء أو مانعية شيء لصحتها والأصل فيها البراءة.

(و أما الثاني) فيتوجّه على ظاهر الاستدلال وهو أصلية البراءة عن خصوصية الفرادي وأما على واقع الاستدلال فلا، فإن المراد من أصلية البراءة عن خصوصية الفرادي إنما هو أصلية البراءة عن اعتبار خصوصية في الجماعة، والمفروض تتحقق الجماعة العرفية فيترتب عليها جميع آثار الجماعة. وتوهم أصلية الاشتغال في الفراء أو وجود دليل اجتهادي في المقام وهو لا صلة إلا بفاتحة الكتاب (١) سيجيء الكلام فيه في تأسيس الأصل في الجماعة، هذا تمام الكلام في الفرائض بالأصل.

و أما الفرائض بالعرض كالصلوات المنذورة أو المستأجرة أو المأمور بها بأمر المولى أو من يجب إطاعته كالوالد بناء على الوجوب فلا تكون الجماعة مشروعة فيها، أما بناء على عدم وجود إطلاق أو عموم يثبت مشروعية الجماعة مطلقاً أو في كل الصلوات فواضح، لعدم الدليل على المشروعية حينئذ والأصل عدم المشروعية على النحو الذي ذكرناه. وأما بناء على وجود الإطلاق أو العموم كما اخترناه فلابد من التمسك دليلاً على التقييد أو التخصيص، والدليل الروايات

(١) الوسائل: ج٤، باب ١ من أبواب القراءة في الصلاة، حديث ١.

الداللة على أنه لا جماعة في نافلة<sup>(١)</sup> وأنها بدعة<sup>(٢)</sup> على ما سيأتي ان شاء الله. نعم قد يقال بأن الحكم في هذه الروايات يدور مدار صفة النفلية وبعد النذر ينقلب الوصف فيشمل العموم النوافل المندورة، ولكن البحث في ذلك مختلف على حسب اختلاف المبني فإنه على مبني السيد الاستاذ الحق مدظلله من «أن المستفاد من أدلة النذر ليس إلا وجوب الوفاء بالنذر من دون سراية الحكم إلى المندور، فنذر صلاة الليل مثلاً واجب الوفاء مع بقاء صلاة الليل على استحبابه لأن لكل عنوان حكمه ولا يسري أحد هما إلى متعلق الآخر» لا يكون الجمعة مشروعة في النوافل المندورة لبقائها على صفة النفلية على هذا المبني.

وهنا إشكال في المبني، وهو أن مقاد النذر جعل شيء الله على العهدة فقوله «الله عليّ ان أحج» جعل الحج لله على عهده، هذا هو مفاد إنشاء النذر، وحينئذٍ أدلة وجوب الوفاء لو كان متکفلاً لا يحاب الوفاء تأسيساً على عنوان الوفاء من دون نظر إلى المندور كما أفاده مدظلله. يبقى إنشاء النذر بلا تنفيذ من الشارع، وهذا لا يمكن.

وبعبارة أخرى: إن الشارع المقدس إما ينفذ النذر الإنساني أولاً، فعلى التنفيذ يكون جعل الوجوب التكليفي التأسيسي للوفاء لغواً، فإن العقل مستقل بلزم الإتيان بالعمل بعد تنفيذ الشارع جعل الشخص أمراً على عهده نظير استقلاله بلزم الامتثال في التكاليف، فأي فرق بين جعل الشارع الحج تأسيساً على المكلف كما هو مضمون الآية المباركة<sup>(٣)</sup> وجعله الحج إمضاء عليه؟ فكما أن الحكم بلزم الخروج عن العهدة والامتثال في الأول عقلي فكذلك في

(١) المسائل: ج٥، باب ٧ من أبواب نافلة شهر رمضان، حديث ٦.

(٢) المسائل: ج٥، باب ١٠ من أبواب نافلة شهر رمضان، حديث ١.

(٣) آل عمران: ٩٧.

الثاني.

وأماماً على عدم التنفيذ فلا يحتمل وجوب الوفاء، أترى أنه يجب الوفاء بنذر لم يكن نافذاً شرعاً؟ فالجعل التأسيسي لوجوب الوفاء لا أقل من أنه خلاف الظاهر وخلاف المفاهيم العقلائي، بل لعله مستحيل، فتأمل.

فلم يبق إلا الجعل الإرشادي بإمضاء النذر وتنفيذه، ومعنى ذلك كون المنذور على عهدة الناذر شرعاً، فلو نذر صلاة الليل تكون صلاة الليل على عهده شرعاً، ولا ينافي ذلك تحقق العصيان بترك صلاة الليل، فإن العقل مستقل بتحقق العصيان في ترك الإتيان بما في عهدة المكلف إمضاء، كما أنه مستقل به في مورد التأسيس، فالعصيان عصيان لترك الإتيان بما في العهدة وهو المنذور، لا عصيان لخالفة الأمر بالوفاء بالنذر، فإنه إرشادي إمضائي لا يكون مولوياً تأسيسياً، هذا على مبني الاستاد -متظله-.

وأماماً على المبني المشهور المنصور من كون المنذور على العهدة شرعاً فالشبهة أقوى، وهو أنّ الخارج من عموم استحباب الجماعة في كل الصلوات هو النافلة الفعلية، والمفروض أن النذر موجب لانقلاب النفل إلى الغرض.

وقد أجاب المحقق الهمداني -قدس سره- عن الشبهة بوجهين: (أحد هما) أن ظهور الروايات في إرادة النافلة من حيث هي الغير المنافية لكونها معروضة للوجوب من جهات خارجية. (وثانيهما) وقوع التصریح بمناط المنع في الأخبار وأن علته عدم المشروعية وكونها بدعة دون مبدأ اشتقاقة أي وصف النفعية، فلامفهوم للرواية ليدل على انتفاء الحكم عند انتفاء وصف النفعية لعدم التعليق حينئذ على الوصف بل على العلة المذكورة.

ويمكن الإيراد على الوجه الأول بأنّ ظاهر أخذ وصف في موضوع حكم ترتب الحكم على فعلية الوصف، فقولك لاجماعة في النافلة ظاهر في نفي الجماعة في النافلة بالفعل، فكلما صدق عليه النافلة فعلاً لا يتحقق فيه

الجماعة، والمفروض أن الصلاة المنذورة واجبة بالفعل فكيف تكون نافلة بالفعل.

وي يكن الإيراد على الوجه الثاني بأنّا لا نحتاج إلى المفهوم في الروايات بل يكفينا عدم صدق الموضوع وهو النافلة، فلولم تكن صلاة المنذورة نافلة بالفعل يشملها عموم صحيحة زرارة والفضيل، ولا يشتمل دليل المخصوص لعدم تحقق موضوعه.

وبما ذكرنا يظهر ما في بعض التعبيرات من أنّ ظاهر الاخبار في الجماعة عن النافلة بالأصل وإن كان واجباً بالعرض، فإنه - مضافاً إلى إمكان منع الظهور لأنّ الظاهر كما مرّ النفي عن النافلة بالفعل والمفروض أنّها ليست بنافلة بالفعل- لا محصل لهذا التنويع بناء على مبني ترتيب الحكم على المنذور لا الوفاء بالنذر، فإنه كما أنّ صلاة الليل نافلة بالأصل كذلك صلاة الليل المنذورة واجبة بالأصل، لأنّ كلا الحكيمين مجمعون شرعاً حسب الفرض، غاية الأمر أنّ الأول تأسيسي والثاني إضافي، وهذا لا يوجب كون أحدهما أصلياً والآخر عرضياً، هذا.

و مع ذلك يمكن أن يقال إنّه ليس معنى النفل الاستحباب حتى ينافي الوجوب النفل فعلاً، بل معنى النفل هو الزيادة، ولا ينافي الإيجاب مع صدق الزيادة الفعلية بل النذر في غير الواجبات ليس إلا جعل أمر زائد على العهدة، والحاصل أنّ صلاة الليل لو لا النذر أمر زائد على الواجبات وبالنذر يجعلها على عهده، والشارع يضي هذا الجعل فتصير واجبة، فعلى هذا، الشارع يوجب بسبب النذر ذلك الأمر الزائد فهذا زائد واجب ولا ينافي الزيادة مع الوجوب بل هما متلائمان في الفرض، فتصدق على صلاة الليل المنذورة النافلة الواجبة فيشتملها دليل المخصوص وهو لا جماعة في النافلة. مع أنّ عدم مشروعية الجماعة في النافلة المنذورة أيضاً لا خلاف فيه بين من قال بعدم المشروعية في غيرها من

سائر النوافل. وبما ذكرنا ظهر الحال في النافلة جماعة الواجبة بالاستيحرار أو بأمر المولى أو كل من يجب إطاعته من المخلوق لصدق النافلة على كل منها وإن كان واجباً، وأن الزيادة لا ينافي الوجوب بل المنافي للوجوب هو الاستحباب.

**قوله «قدّه»: ولا تجوز في شيء من النوافل... الخ.**

أقول: يدل على ذلك بعد الشهرة المحققة والإجماع المنقول عن غير واحد، عدّة من الروايات<sup>(١)</sup> وإن كان في سندها ضعف إلا أن الشهرة جابت لها، مع أن فيها صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم والفضيل وفيها قول رسول الله صلى الله عليه وآله: إن الصلاة في شهر رمضان من النافلة في جماعة بدعة<sup>(٢)</sup>. واحتياصها بشهر رمضان ونواتره لا يضر لعدم القول بالفصل أولاً، واحتمال حذف مبتدأ «فيها» ثانياً فيكون «من النافلة» بمنزلة العلة للحكم.

ومما يؤيد هذا الاحتمال أو احتمال السقط في الرواية نقل نفس القصة في خبر محمد بن سليمان، وفي هذا الخبر نقل قول رسول الله صلى الله عليه وآله بهذه العبارة: إن هذه الصلاة نافلة ولن تجتمع للنافلة<sup>(٣)</sup>.

وهنا عدّة روايات صحاح يمكن أن يستدل بها للجوائز، كلها واردة مورد حكم آخر غير جواز الاجتماع في النافلة، فلا إطلاق لها من هذه الجهة، ويكون في ذلك وجود نافلة واحدة تجوز الجماعة فيها كصلاة الاستسقاء -نعم هنا صحيحة تدل على الجواز وهي صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبدالله عن الصادق عليه السلام قال: صل بأهلك في رمضان الفريضة والنافلة فإنني أفعله<sup>(٤)</sup>.

(١) الوسائل: ج ٥، باب ١٠ من أبواب نافلة شهر رمضان.

(٢) الوسائل: ج ٥، باب ١٠ من أبواب نافلة شهر رمضان، حديث ١.

(٣) الوسائل: ج ٥، باب ٧ من أبواب نافلة شهر رمضان، حديث ٦.

(٤) الوسائل: ج ٥، باب ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة، حديث ١٣.

ولكتها معارضه لما سبق الواردہ في مورد نوافل شهر رمضان ، والترجیح لما سبق لکثرتها وعمل الشهور علیها ومخالفتها للعامة ، بل لو بیننا على عدم الترجیح والتساقط فالاصل عدم المشروعیة فلا تجوز الجمعة في شيء من النوافل .  
نعم ، عن العلامہ في التذكرة عن أبي الصلاح أنه روى استحباب الجمعة في صلاة الغدیر ، وعن جملة من الأصحاب القول باستحباب الجمعة فيها ، واستدلّ عليه بذلك ، وما عن المقنعة من حکایة صلاة النبي صلى الله عليه وآله يوم الغدیر جماعة ، والاستدلال بالروايتين إنما يتم على القول بالمساحة في أدلة المستحبات وتطبیقها على المقام .

ولكن صاحب الجواهر - قدس سرّه - منع التعویل عليها في المقام لأنّها معارضه بالأدلة العامة الدالّة على حرمة الجمعة في النافلة .

والمحقّ الهمداني - قدس سرّه - اعترض عليه بأنّ الحرمة شرعية لا ذاتية ، ومع إثبات الجواز بأدلة التسامح ينتفي موضوع التشريع ، وذكر بذلك كلاماً طويلاً قابلاً للمناقشة ، والذي يخطر بالبال أنّ أدلة التسامح إنما تثبت الاستحباب لعنوان البالغ عليه الثواب المأتى به رجاء لذلك الشواب ، وهذا في الطرف المقابل للتشريع ، فالتشريع لا ينافي ما ثبت الاستحباب فيه بدليل التسامح لأنّه إسنادي والثاني رجائي ، ولكن مع ذلك لا يثبت استحباب الجمعة في صلاة الغدیر لعدم دلالة أدلة التسامح على حجية الخبر الضعيف ولا على إثباته مضمونه ، بل ولا بجواز العمل بالخبر بما هو خبر ، بل الخبر منقع لموضوع أدلة التسامح وبما أنه يصدق بذلك بلوغ الثواب ، فلو عمل المكلف بذلك العمل البالغ عليه الثواب رجاء لذلك الثواب فقد عمل أمراً محبوباً ومستحبّاً ، لا أن الصلاة بما هي صلاة أو الجمعة أمر مستحب ، ولو أراد الإتيان بصلاة الغدیر لابد له من إتيانها فرادى ، وأمّا الجمعة فيها فليس استحبابها ثابتة بل الثابت استحباب العمل البالغ عليه الثواب بما هو كذلك .

هذا، لوم نقل بعدم الاستحباب حتى بهذا العنوان وإلا فالامر أوضح، وأيضاً لوم نقل باستفادة الحرمة الذاتية من أدلة النهي عن الجماعة في النافلة، وإلا فلا مجال لأدلة التسامح أصلاً، فإنّ موضوعها بلوغ الشواب المنافي لثبوت العقاب بحجّة معتبرة بنظر العرف وإن كان بالدقّة يصدق بلوغ الشواب، لكن العرف يفهم من ذلك صورة لم تقسم حجّة معتبرة على العقاب فيها. فلا موضوع لما توهم من التعارض بين أدلة التسامح وأدلة الناهية، فلابد من ترجيح الأدلة الناهية أو التساقط والرجوع إلى أصلّة عدم المشروعية.

#### تنبيه

استثنى من الحكم المذكور في النافلة عدّة موارد كصلة الاستسقاء والعيدين، عند عدم اجتماع الشرائط وصلة المعادة، والبحث في كلّ منها موكل إلى محله، ويأتي الكلام في بعض منها.

**قوله «قدّه»: و تدرك الصلاة جماعة بإدراك الرکوع و بإدراك الإمام راكعاً.**

أقول: وجهه عدّة من الروايات وفيها الصحاح كصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: اذا ادركت الإمام وقد رکع فكبّرت وركعت قبل أن يرفع رأسه فقد ادركت الرکعة وإن رفع الإمام رأسه قبل أن ترکع فقد فاتتك الرکعة(١).

وبإزاء هذه الروايات عدّة من الروايات كروايات محمد بن مسلم التي فيها: اذا ادركت التكبير قبل أن يرکع الإمام فقد ادركت الصلاة(٢). وبعض

(١) الوسائل: ج٥، باب٤٥ من أبواب صلاة الجماعة، حديث٢.

(٢) الوسائل: ج٥، باب٤٤ من أبواب صلاة الجماعة، حديث١.

منها بلسان: لا تدخل معهم في تلك الركعة<sup>(١)</sup>. أو: لا تعتد بالركعة<sup>(٢)</sup>... الخ في مورد عدم درك تكبيرة الركوع.

وقد يقال في الجمع بين الطائفتين بحمل الثانية على الكراهة، ونونقش في هذا الجمع بأنه لا معنى للحمل على الكراهة، فإن الكراهة الذاتية لا يمكن في العبادة، والكراهة بمعنى أقل الشواب لا يمكن في الجماعة التي لا تشرع إلا إذا كانت أكثر ثواباً من الفرادي، وأقل ثواباً من الجماعة الأخرى بعيد عن مفاد الروايات، ولذلك يعامل مع الطائفتين معاملة المعارضه، والترجيح للاولى لموافقتها مع المشهور.

ولكن يمكن الجواب عن المناقشة بأن الجماعة في تمام الصلاة وإن كانت أكثر ثواباً من الفرادي إلا أن مشروعية الجماعة في كل ركعة غير مستلزمة لكون هذه الركعة أكثر ثواباً من الركعة المأتب بها فرادى، ولا نرى أي مانع من تحويل الشارع جماعة تكون الركعة الأولى منها أقل ثواباً من الفرادي وسائل رکعاتها أكثر ثواباً منها، فلو اقتضى الجمع العرفي بين الطائفتين هذا الحمل نلتزم به، فالصلاحة المستعملة على ثلاث رکعات جماعة ورکعة فرادى بعدها افضل من الصلاحة المستعملة على أربع رکعات جماعة بحيث لم يدرك فيها تكبير الركوع في الركعة الأولى. نعم، يبقى الإشكال فيما اذا لم يدرك المأمور إلا الركعة الأخيرة من الإمام ولم يدرك تكبير رکوعها. ولكن يمكن الالتزام بما مرر والقول بأنه لا مانع من جواز الاقتداء في هذه الركعة وكونها أقل ثواباً من الفرادي، ولا دليل على الملازمة بين مشروعية الجماعة وأكثرية الشواب عن الفرادي في بعض الصلاة. وكيف كان فالعمل على طبق المشهور، وتوهم اختصاص الصحاح بما

(١) الوسائل: ج ٥، باب ٤٤ من أبواب صلاة الجمعة، حديث ٢٦ و ٤٠.

(٢) الوسائل: ج ٥، باب ٤٤ من أبواب صلاة الجمعة، حديث ٣.

اذا لم يكن المأمور حاضراً قبل رکوع الامام، وإدراكه الامام راكعاً مدفوع بأنّ ظاهر الدرك في الروايات وإن كان ذلك بقرينة التفريع في «فكبرت» إلا أنه لا قائل بالفرق والفصل، مع أنه يمكن استفادة الإطلاق من بعض الروايات كقوله عليه السلام في حديث محمد بن قيس: إنّ أول صلاة أحدكم الرکوع<sup>(١)</sup>). وضعف السند منجبر بعمل المشهور.

وهنا رواية الاحتجاج التي نقلت في عدم اعتبار درك التكبيرة بل اذا لحق مع الامام من تسبيح الرکوع تسبحه واحدة اعتد بتلك الرکعة وإن لم يسمع تكبيرة الرکوع<sup>(٢)</sup>). وضعفها منجبر بالعمل، وهذه الرواية تؤيد وتوكّد العمل بالصحيح ورفع اليدي عما يعارضها أو حملها على الكراهة، وبما أنها في مقام بيان عدم اعتبار سماع التكبيرة لا في مقام اعتبار سماع التسبحه ويحتمل أنّ ذكر التسبحه في الرواية من جهة إحراز درك المأمور رکوع الإمام لا يمكن الاستدلال بالرواية لاعتبار درك التسبحه.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أنه لا يبعد كفاية درك الامام راكعاً ولو بعد شروعه في القيام ما لم يصل الى حد لا يصدق عليه الرکوع لصدق رکوع المأمور قبل رفع الإمام رأسه وصدق رکوع المأمور والامام راكع كما في الروايات<sup>(٣)</sup> ولذا لو شرع في الرفع ثم استقر قليلاً يجوز للتحاق به قطعاً.

الثاني: لو كبر ورکع ثم شك في أن الإمام هل كان راكعاً أو رافعاً رأسه. فلو كان الشك بعد الفراغ لا يعني به، ولو كان قبل ذلك فذكر جماعة منهم الحقن الهمداني - قدس سره - أنه لا يمكن إحراز إدراك المأمور الإمام راكعاً

(١) الوسائل: ج ٥، باب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة، حديث ٦.

(٢) الاحتجاج: ج ٢، ص ٤٨٨، ط بيروت.

(٣) الوسائل: ج ٥، باب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة.

بالاصل، بل الأصل عدم الإدراك. وقال بعض بمعارضة أصالة عدم رفع الإمام رأسه عن الركوع مع أصالة عدم لحوق المأمور برکوع الإمام. وفضل بعض بأنه إن كان الاقتران من الاعتباريات المضمنة التي ليس لها خارج أصلاً بل أنه منزع من رکوع المأمور في زمان رکوع الإمام فيمكن إجراء الاصل على التفصيل بين مجهولي التاريخ والعلم بتاريخ أحدهما دون الآخر، وإن كان للاقتران نحو خارجية لا يمكن إثرازه بالاستصحاب، هذا. وكل ذلك لا يرتبط بما اخذ موضوعاً في الروايات، فإن الإدراك الواقع في الرواية هو الإدراك قبل تكبير المأمور لا درك الرکوع بعد التكبير والموضوع المستفاد من بعض الروايات: كبر ثم رکع قبل أن يرفع الإمام رأسه<sup>(١)</sup>.

و من المعلوم عدم اعتبار عنوان القبلية موضوعاً بحيث يلزم إثراز أن رکوع المأمور قبل رفع رأس الإمام، ولم يقل بذلك أحد، بل هذا العنوان اخذ للإشارة إلى بقاء الإمام في الرکوع حال رکوع المأمور وهذا يجري فيه الاصل. نعم يمكن أن يقال إن العنوان مشير لعنوان الدرك ، ولكن لا يخفى أنه خلاف المتفاهم العريفي من جملة «قبل رفع رأس الإمام» بل بعد ما علمنا من عدم دخل هذا العنوان في الموضوعية بل هذا عنوان مشير يفهم العرف ما ذكرنا، بل ليس الكلمة «قبل» مذكورة في بعض الروايات كرواية زيد الشحام أنه سأله أبي عبد الله عليه السلام عن رجل انتهى في الإمام وهو راكع، قال: اذا كبر وأقام صلبه ثم رکع فقد أدرك<sup>(٢)</sup>. ورواية معاوية بن ميسرة عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: اذا جاء الرجل مبادراً والامام راكع أجزأته تكبيرة واحدة لدخوله في الصلاة والرکوع<sup>(٣)</sup>.

(١) الوسائل. ج ٥، باب ٤٥ من أبواب صلاة الجمعة حديث ١.

(٢) ورسائل: ج ٥ باب ٤٥ من أبواب صلاة الجمعة، حديث ٣ و ٤.

فعلى هذه الروايات الموضوع كون الامام راكعاً في حال رکوع المأمور، وهذا قابل لأن يحرز بالأصل، فالاصول تقتضي بقاء الامام راكعاً حال رکوع المأمور في مورد الابتلاء نوعاً وهو مورد العلم بتاريخ رکوع المأمور والجهل بتاريخ رفع رأس الامام، وسائر الصور خارج عن محل ابتلاء النوع، مع أن عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ بالنسبة الى الحادث الآخر ليس مسلماً.

نعم، يمكن أن يستدل بدليل اجتهادي لزوم إحراز بقاء الامام في الرکوع إحرازاً علمياً أو بامارة، وهو رواية الاحتجاج لاعتبار اللحوق بتسيحة في الاعتداد بالركعة واللحوق بالتسبيحة وإن لم يعتبر شرطاً في درك الرکعة، إلا أن اعتبارها في الرواية من جهة لزوم إحراز درك الرکوع يقيناً أو بامارة، وإن فلو أمكن إحراز ذلك بالأصول لم يكن وجه لاعتبار التسبيحة بل ذكرها كان من اللغو هذا. ولكن سند الرواية ضعيف ولم يعلم استناد المشهور الى هذه الرواية حتى يجبر ضعفها بالعمل، مع أن ظاهرها اعتبار درك التسبيحة في الاعتداد بالركعة، ولم يعمل بهذا الظاهر قطعاً، وإرادة غير هذا الظاهر بحيث تحمل الرواية عليها موقوفة على جبر سندها، وبعبارة أوضح أن ظاهرها غير معمول به، فائي دليل يدلنا على أن المشهور عملوا بهذه الرواية حتى نصرفها عن ظاهرها، ونحملها على أن ذكر التسبيحة لاعتبار إحراز الرکعة، مع أنه لو علمنا باستناد المشهور إليها فعل ذلك لا يمكننا الجزم بما ذكر من الحمل لعدم قيام قرينة عليه، بل على هذا لا بد من رد علمها الى أهلها.

ثم إنّه على ما ذكرنا من إمكان إحراز موضوع جواز الاقتداء بالأصل لا فرق بين كون الشك قبل الشروع وبعده، وإذا انكشف الخلاف تبطل الجماعة، ولكن صحت صلاة لقاعدة «لاتعاد».

و أمّا على مبني لزوم إحراز الدرك فلو شك في الدرك وهو في الرکوع أو علم بعده في تلك الحالة فالجماعه ممحومة بالبطلان لأصالة عدم الدرك

وصلاته صحيحة لقاعدة «لَا تَعَاد».

وأَمَّا لِوْشَكَ قَبْلِ الشُّرُوعِ فَهُلْ يَجُوزُ لَهُ الدُّخُولُ فِي الصَّلَاةِ بِرَجَاءِ إِدْرَاكِ الرُّكُوعِ وَيَتْرُكُ القراءةَ لِذَلِكَ أَوْ لَا؟ وَلَوْرَكَ كَذَلِكَ وَبِقِيَّةِ الشَّكِّ أَوْ عِلْمِ بَعْدِ الإِدْرَاكِ فَهُلْ يَحْكُمُ بِصَحَّةِ صَلَاتِهِ أَوْ لَا؟ وَإِنْ حَكِيمٌ بِبَطْلَانِ جَمَاعَتِهِ مُحَلٌّ تَأْمُلَ، وَإِنْ كَانَ حَسْبَ الْقَاعِدَةِ عَدَمُ جَوازِ الرُّكُوعِ بِلَا قِرَاءَةٍ وَبَطْلَانِ الصَّلَاةِ فِي الْفَرَضَيْنِ لِعدَمِ شَمْوَلِ «لَا تَعَاد» لِمُورَدِ تَرْكِ الْجَزْءِ بِلَا عذرٍ.

وَقَدْ ادْعَى بَعْضُ السَّادَةِ -قَدَّسَ سُرُّهُ- ظُهُورَ النَّصُوصِ وَقِيَامَ السِّيرَةِ عَلَى جَوازِ الْاقْتِداءِ فِي مُورَدِ الشَّكِّ، وَلَذَا يَحْكُمُ بِصَحَّةِ الصَّلَاةِ فِي مُورَدِ كَشْفِ الْخَلَافِ لِأَنَّ تَرْكَ القراءةِ عَذْرٌ. وَلَكِنْ عَهْدَةُ الدَّعُوِيِّ عَلَى مَدْعِيَّهَا وَلَمْ نَسْتَفِدْ مِنَ النَّصُوصِ ذَلِكَ، وَقِيَامُ السِّيرَةِ فِي مُورَدِ الشَّكِّ وَإِحْرَازُ آنَّهَا مَتَّصِلَةً إِلَى زَمَانِ الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَمْ يَرْدِعْ عَنْهَا مَنْعُونٌ، فَلَوْ كَانَ الْمَوْضُوعُ بِجَوازِ الْاقْتِداءِ دَرْكَ الرُّكُوعِ لَا يَجُوزُ الْاقْتِداءُ وَالْالْتِحَاقُ إِلَّا إِذَا عَلِمَ بِأَنَّهُ يَدْرِكُ الرُّكُوعَ. وَلَوْ اقْتَدَى وَلَمْ يَدْرِكْ أَوْ بِقِيَّةِ الشَّكِّ عَصِيَّ وَبَطَلَتْ صَلَاتِهِ فَضْلًا عَنْ جَمَاعَتِهِ.

نَعَمْ، لَوْ اقْتَدَى بِرَجَاءِ دَرْكِ الرُّكُوعِ وَرَكْعَ وَانْكَشَفَ إِدْرَاكَ يَحْكُمُ بِصَحَّةِ جَمَاعَتِهِ وَصَلَاتِهِ وَإِنْ كَانَ مُتَجَرِّيًّا بِتَرْكِ القراءةِ، وَتَوْهُمُ لِزُومِ الْجَزْمِ فِي الْبَيْنَةِ مَنْعُونٌ بِأَنَّهُ لَمْ يَظْهُرْ مِنَ الْأَدْلَةِ إِلَّا لِزُومِ التَّكْبِيرِ بِنَيَّةِ الجَمَاعَةِ وَإِدْرَاكِ الرُّكُوعِ، وَرَجَاءِ إِدْرَاكِ كَافٍِ فِي التَّكْبِيرِ بِنَيَّةِ الجَمَاعَةِ، وَالْمَفْرُوضُ أَنَّهُ أَدْرَكَ الرُّكُوعَ وَاقِعًاً فَلَا مَوْجِبٌ لِبَطْلَانِ الجَمَاعَةِ، وَاعْتِبَارِ الْجَزْمِ زَائِدًا عَلَى مَا ذُكِرَ مَنْعُونٌ.

الثَّالِثُ: مَا مَرَّ مِنَ الْرَّوَايَاتِ تَدَلُّ على أَنَّ حَدَّ إِدْرَاكِ الرُّكُوعِ فِي الجَمَاعَةِ هُوَ إِدْرَاكُ رُكُوعِ الْإِمَامِ قَبْلِ الشُّرُوعِ فِي رُفعِ رَأْسِهِ لَا أَنَّهُ لَابْدَ مِنْ إِدْرَاكِ الْمَأْمُونِ رُكُوعِ الْإِمَامِ، وَإِلَّا لَمْ تَحْسُبْ لَهُ رُكْعَةً، فَلَوْ دَخَلَ فِي الجَمَاعَةِ مِنْ أَوْلَى الرُّكُوعِ أَوْ أَثْنَائِهَا وَاتَّفَقَ أَنَّهُ تَأْخِرَ عَنِ الْإِمَامِ فَلَا تَدَلُّ هَذِهِ الرَّوَايَاتِ عَلَى الْبَطْلَانِ فِيهَا، فَاسْتَصْحَابُ بَقَاءِ الْقَدْوَةِ لَا مَانِعٌ مِنْهُ، مَعَ أَنَّ صَحِيحَ إِبْنِ الْحَجَاجِ الْوَارِدِ فِي

صلوة الجمعة (١) يدل على ذلك ، ويidel عليه غيره (٢) أيضاً . ومورد الرواية وإن كان هو الضرورة إلا أنها تدل على الانعقاد فيستصحب ، مضافاً إلى أنه يمكن إلقاء خصوصية الضرورة عن المورد بدعوى أن العرف يفهم من ذلك عدم اشتراط درك الركوع في صحة الجماعة مطلقاً لا في خصوص مورد الضرورة ، وخصوصية الضرورة إنما هي في الأحكام التكليفية لا الوضعية .

الرابع : ما ذكر إنما هو في ابتداء الجماعة لا بالنسبة إلى الركعات الأخرى ، فإن الظاهر من الروايات (٣) بل صريح بعضها أن شروع الائتمام لا يتحقق إلا بدرك الركوع اذا لم يقتد بالامام حتى رکع ولا يستفاد منها ، ان بقاء القدوة والائتمام مشروط بدرك رکوع سائر الركعات ، بل لا يستفاد منها شرطية درك شيء من الركعة في بقاء القدوة ، والأصل بقاء القدوة ما لم يكن التأخير بحيث لا يصدق الائتمام على ذلك عرفاً . وبالجملة لو فرضنا أن المأمور تأخر عن الامام ولم يدرك رکوع الركعة الثانية - مثلاً - فلا يضر بصحة جماعته ، بل لو كان التأخير بمقدار لم يدرك رکعة من ركعات صلاة الامام لا ينافي بقاء القدوة ، وما يرى في عبارات القوم من الحكم ببطلان الجماعة حينئذ لعدم إدراك الركعة مبني على منافاة القدوة مع عدم درك الركعة ، وهذا منوع ، فالمأمور حينئذ يأتي بما تأخر عن الامام ويلحق به في سائر الركعات والافعال ، فلو تأخر عن الامام في الركعة الثانية يأتي بها ويقرأ فيها لعدم درك الامام فيها حتى يكون الامام ضاماً لقراءتها ويلحق بالامام ، هذا على حسب القاعدة ، ولكن حكى عن الأصحاب أنه يظهر من كلماتهم في صلاة الجمعة المفروغية عن عدم الفرق بين الركعة الأولى والثانية ، فلو تم إجماع وإلا فالقاعدة تقتضي ما ذكرنا ، وطريق

(١) الوسائل : ج ٥ ، باب ١٧ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها ، حديث ١.

(٢) الوسائل : ج ٥ ، باب ١٧ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها ، حديث ٣٦ و٤٠ .

(٣) الوسائل ، ج ٥ ، باب ٤٥ من أبواب صلاة الجمعة .

الاحتياط معلوم.

الخامس: ما ذكرنا من اعتبار درك رکوع الامام إنما هو بالنسبة الى الرکعة لا أصل الجمعة، فلو كبر ولم يدرك رکوع هذه الرکعة لم يدرك الرکعة ولكن انعقد صلاته جماعة بالتكبيرة فع عدم عروض مبطل للصلاة أو للجماعة كركوعه بعد التكبير أو تأخيره عن الامام تأخيراً فاحشاً مخلاً بصدق الائتمام تصح صلاته جماعة بانتظاره حتى يقوم الامام للرکعة المتأخرة فيتابعه حينئذ ويأتي بوظيفته.

والحاصل: أن في هذه المسألة وهي أنه لو كبر المأمور فرفع الامام رأسه قبل أن يركع صحت الجمعة على القاعدة، ولا دليل على عدم انقادها أصلاً بل الدليل قائم على عدم إدراك الرکعة، فلو انتظر المأمور حتى أتى الامام بالسجدتين وسائر وظيفته في هذه الرکعة يتبعه بعد قيامه في الرکعة المتأخرة وصحت جماعته، وحكم قصد انفراد المأمور حكم سائر الموارد، ويجيء الكلام فيه إن شاء الله.

نعم لو كان تأخيره عن الامام تأخيراً فاحشاً، مخلاً بصدق الائتمام تكون صلاته فرادى بانقلاب جماعته الى فرادى لا لكون صلاته فرادى من أول الأمر كما توهם من جهة عدم درك المأمور صلاة الامام أبداً، وذلك لأن المفروض وقوع التكبير بقصد الجمعة وهي من أجزاء الصلاة ولا دليل على عدم وقوعها جماعة، فالتوهم باطل. وقد ظهر أن ما ذكر من التخيير بين قصد الانفراد والانتظار مبني على القول بمشروعية قصد الانفراد، وبما ذكرنا ظهر أن المسألة غير محتاجة الى النصوص حتى يتمسك لها بنصوص بعضها أجنبية عنها فلا حظ كلام بعض السادة - قدس سره - في شرح العروة.

نعم هذا مبني على وجود إطلاق يمكن التمسك به لإثبات مشروعية الجمعة في موارد الشك في شرطية شيء لها أو مانعاته لها، كما أنه ليس بعيد

على ما يأتي إن شاء الله، وإن أفالصة عدم المشروعية على النحو الذي مرّ بيانها في مسألة مشروعية الجماعة في الطواف ثبت عدم انعقاد الجماعة إلا في المورد المتيقن انعقادها، وفي المسألة تحتاج إلى ملاحظة النصوص، ويكتفي فيها موثق عمار، عن رجل أدرك الإمام وهو جالس بعد الركعتين، قال عليه السلام: يفتح الصلاة ولا يقعد مع الإمام حتى يقوم<sup>(١)</sup>). وهذه الرواية تدلّنا على عدم لزوم صبر المأمور لوصول الإمام إلى القيام حتى يكتّب بل يصحّ الاقتداء ولو في غير حالة القيام والركوع لكن على المأمور الصبر حتى يصل الإمام إلى القيام ليتابعه، ففي هذه الموثقة يعلم انعقاد الجماعة، فالانفراد بقصد الانفراد مبني على ما يأتي من المسألة الكلية. وقد ظهر انعقاد الجماعة بذلك سواء قلنا بالقاعدة أو بالرواية، فما في كلام بعض السادة من أنه لا ينبغي الاشكال في جواز الانفراد هنا، ولو قيل بعدم جوازه اختياراً لعدم انعقاد الجماعة فيكون منفرداً من أول الأمر لا يكن المساعدة عليه بوجه، كما أنّ ما جعله من الروايات معارضًا للموثقة لا يصلح للمعارضة لعدم دلالته مثل «إذا سبقك الإمام برکعة فأدركته وقد رفع رأسه فاسجد معه ولا تعتد بها»<sup>(٢)</sup> على أنّ السجدة بعد التكبيرة، ولا دلاله للنبي عن الاعتداد على أنه بقصد اغتفار الركن الزائد فيكون بعد التكبير لا احتمال أنّ النبي إنما هو عن احتساب ذلك من الصلاة، وهذا إن لم يكن دالاً على لزوم الاتيان بالتكبيرة بعد ذلك لا يدلّ على تقديم التكبيرة، مع أنه لو تمت المعارضة فلا تضرّ بما نحن بقصده وهو جواز الاقتداء في هذه الحالة كما لا يتحقق، وقال -قدس سره- في الجمع بينهما بالحمل على التخيير، مع أنّ الأولى تنهى عن اللحوق بالامام والثانية تأمر به. وليس هنا أمر بشيئين حتى يجمع بينهما

(١) الوسائل: ج ٥، باب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة حديث ٤.

(٢) الوسائل: ج ٥، باب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة، حديث ٢.

بالحمل على الواجب التخييري، مع أن مورد الأولى اتمام الإمام الركعتين، ومورد الثانية أن المأمور يمكنه الوصول إلى سجدة الإمام فلا معارضة لاختلاف موردهما، وال الصحيح ما ذكرنا من أن هذه الروايات لم تدل على لزوم الإتيان بالتكبير بعد ذلك لا تدل على تقاديه فلا تعارض المؤثقة الدالة على جواز الاقتداء، ولو كبر لا يقعد حتى يقوم.

**قوله«قدّه»:** ولا تصح مع حائل بين الإمام والمأمور يمنع المشاهدة.

أقول: صارينا لهم على تحقيق الأصل في المسألة قبل ملاحظة الرواية الواردة في الباب، وحيث إن تحقيق ذلك نافع جداً في هذه المسألة وكثير من مسائل صلاة الجمعة فنحن أيضاً نقتفي أثرهم ونقول: قد يقال إنه لا إطلاق في أدلة تشريع الجمعة في مقام البيان حتى نتمسّك به في الموارد المشكوكة، والأمر كذلك ، فإن الأدلة المرغبة لصلاة الجمعة كلها واردة في طول التشريع وبيان تواب الجمعة، وما ورد في مقام التشريع كصحيح زرارة والفضيل لا إطلاق لها بالنسبة إلى حالات الصلاة بل ناظرة إلى عموم أنواع الصلوات، فليس لنا إطلاق في الأدلة. ولكن هذا إنما يصير مانعاً من التمسك بالإطلاق اللغطي في هذه الروايات، وأمّا الإطلاق المقامي الذي لا يتوقف على وجود لفظ أصلاً فلا بأس بجريانه في المقام.

بيان ذلك : أن المعمولات الشرعية كالصلاحة المركبة من الأجزاء المقيدة بقيود لا يمكن معرفتها إلا ببيان الشارع، وحيث إننا نعلم بأن الشارع المقدس في مقام بيان أحکامه وتشريعاته ولو ببيانات منفصلة بعضها عن بعض فلو فحصنا عن وجود جزء ما أو قيدٍ ما ل Maherية مخترعة ولم نظرف عليه يمكننا جريان أصالة الإطلاق في مقام الإثبات، ونستكشف منه الإطلاق في مقام الثبوت بعين جريان أصالة الإطلاق في الإطلاقات اللغطية.

و بعبارة اخرى: أن مقدمات جري الأصل في الإطلاقات اللغوية كلها موجودة في الإطلاق المقامي فإنه بعد ما علم من الشارع أنه في مقام بيان تشرعاته ومنها الأجزاء والشروط التي اعتبرها في الصلاة مثلاً فلوفحصنا عن مظان بيannya ولم نظفر عليه نقول بأنّ الأجزاء والشروط الكذائية معتبرة في الصلاة لوجود البيان فيها، والجزء أو الشرط المشكوك لم يبيّن في دليل وحيث إن الشارع في مقام بيان جميع تشرعاته، فلو كان ذلك المشكوك معتبراً في الواجب لبيّنها وحيث ليس فليس، وهذا هو ما عبر عنه في الكلمات بأنه لو كان لبيان، أو عدم الدليل دليل العدم، ولا يتحقق أنه ليس دليلاً مفيداً للقطع بعدم دخالة المشكوك في الواجب إلا في بعض الموارد وهي موارد عموم البلوى لكنه حجّة عقلائية بعين ملاك حجّية الإطلاقات اللغوية ونسميّه بالإطلاق المقامي، وفي ما نحن فيه حيث إنّا نعلم بأنّ القيود المعتبرة في الجماعة تشرعها بيد الشارع وأنّه في مقام بيان جميع تشرعاته، فلوفحصنا عن وجود دليل على اعتبار شيء في صلاة الجماعة ولم نظفر عليه نستكشف عدم اعتبار ذلك فيها، فإنه لو كان لبيان بلا فرق بين ما تعمّ به البلوى من القيود وغيره.

و من هنا ظهر أنّ تفصيل بعض المشايخ - قدس سره - بين ماتعم به البلوى وغيره لا يتمّ، ولا يتمّ أيضاً تفصيله بين قيد لم يبيّن في دليل قطعاً وبين قيد يحتمل بيانه في دليل معلوم ولم نتمكن استظهاره منه كاعتبار عدم الحال المستفاد من صحة زرارة، بناء على أنه يستظهر منها اعتباره في الجملة، وأماماً مطلقاً فلا يمكن استظهاره منها ولكن يحتمل أن الشارع بين الاعتبار مطلقاً بهذه الصحيحة، وبعبارة أخرى بتقرير مما فرق بين الإطلاق اللغوي والمقامي من هذه الجهة وهي أنّه يتمسّك بالإطلاق اللغوي حتى يعلم البيان ولا يتمسّك بالإطلاق المقامي إلا اذا علم عدم البيان.

ولكن لا يتحقق وجه عدم تمامية ذلك فإنه كما نعلم بأنّ الشارع في مقام

بيان جميع تشریعاته نعلم بأنه لا يبيّن ذلك ببيان محمل ولا يحتمل أن الشارع المقدس الذي يريد بيان ما شرعيه يكتفي في بيانه بالجملات بل المحمل ليس ببيان، فلا فرق بين الإطلاقين من هذه الجهة لا يرفع اليد عن الإطلاق لفظياً أو مقامياً إلا اذا بين التقييد بياناً ظاهراً. وإن شئت قلت: إن الإطلاق حجة ما لم يكن حجة على التقييد بلا فرق بين اللفظي والمقامي.

فتحصل من ذلك أنه وإن لا يمكن التمسك بإطلاق لفظي في صلاة الجمعة لرفع الشك في اعتبار قيده ما فيها إلا أن الإطلاق المقامي رافع للشك ومثبت لعدم اعتباره فيها، فعلى هذا لا تصل النوبة إلى الأصول العملية لأن الإطلاق ولو مقامياً من الأدلة الاجتهادية الرافعة للشك فهو حاكم على جميع الأصول العملية، ولكن حيث إن الأصحاب ذكروا الأصول العملية وتمسّكوا بها في المقام نتعرض لها أيضاً، ونقول:

قد يقال: إن الأصل عدم مشروعية الجمعة في مورد الشك وقد بيّنا سابقاً ما يكون وجهاً صحيحاً لهذا الأصل في صلاة الطواف جماعة، ورد بأنّ أصالة عدم اعتبار المشكوك حاكمة على ذلك.

وأجاب بعض السادة - قدس سره - عن هذا الرد بأنّ أصالة عدم الشرطية لا تثبت انعقاد الجمعة إلا مثبتاً، فإن القدوة والجماعة محل من الفعل الخارجي الواجب لجميع الشرائط نظير ما يقال في مورد الشك في اعتبار شيء في الموضوع على القول بأن الشرط في الصلاة الطهارة المسببة عن الموضوع بجميع شرائطه. وقال صاحب الجوادر - قدس سره -: إنّ أصالة عدم الشرطية معارضه لأصالة عدم تحقق القدوة.

وشيء من الجوابين لا يتم، فإنه على القول بأنّ الجمعة أمر عرفي والشارع إنما يضيق إليها جزءاً أو شرطاً لا أنّ حقيقتها أمر مخترع شرعي فالمفروض أنّ الجمعة العرفية حاصلة والشك إنما هو في اعتبار الشارع امراً

زائداً على ما يعتبره العرف فيها، فأصالة عدم تتحقق الجماعة لا أصل لها حتى تعارض أصالة عدم الشرطية، ولا تكون من الآثار العقلية لأصالة عدم الشرطية حتى تكون مثبتاً، وأمّا على القول بأنّ الجماعة حقيقة شرعية فكون الشك حينئذٍ من الشك في المحصل لا محض له، مع ان المحصل الشرعي وظيفة بيانه على الشارع، فع عدم البيان تجرب البراءة في ما شك في اعتباره في المحصل على ما هو التحقيق في المسألة، فلا فرق في جريان أصالة عدم الشرطية بين كون الشك في المحصل وبين غيره، ولا يخفي أنّا لا نريد من أصالة عدم الشرطية الإستصحاب لعدم جريانه، فإنّ المجعل إما مشروط من الأول أو غير مشروط من الأول، بل المراد منها أصالة البراءة عقلاً -على القول به- وشرعأً.

وأمّا أصالة عدم انعقاد الجماعة، فلو كان المراد منها الاستصحاب لا يجري لأنّ عدم الجماعة قبل الاقتداء والصلة يصدق بالسلب ولو بانتفاء الموضوع، وعدم الجماعة بعد الاقتداء إنّها هي في الموضوع الموجود، والإشكال الوارد على الاستصحاب في الاعدام الأزلية وارد هنا أيضاً وهو عدم اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة. ولو كان المراد منها قاعدة الاشتغال فقد مرّ أنّ المورد مجرّد أصالة البراءة ولو كان من قبيل الشك في المحصل.

وقد أجاب بعض المشايخ -قدس سره- عن الرد المذكور بأنّ أصالة عدم الشرطية أصل عملي ولا مجال لجريانها مع وجود دليل اجتهادي في البين، وهنا دليل اجتهادي أي «لا صلة إلا بفاتحة الكتاب»<sup>(١)</sup> وهو مثبت للشرطية بالدلالة الالتزامية. وتقرير ذلك أنّ هذا العموم قد خصص بالجماعة الواقعية، ومع الشك في الشرطية نشك في تتحقق الجماعة والشبة مفهومية، والمرجع فيها العموم فلا بد من قراءة المأمور الفاتحة في صلاته، وهذا معنى عدم

(١) الوسائل: ج ٤، باب ١ من أبواب القراءة في الصلاة، حديث ١.

ترتيب آثار الجماعة إلا مع إحراز جميع الشرائط المتيقنة والمشكوكة، ثم قال: إنّه يمكن أن يقال بأنّ في صلاة الجماعة عهدة القراءة على الإمام فليس تخصيص في العام المذكور، فإنّ في الجماعة أيضاً فاتحة الكتاب، غاية الأمر الإمام يأتي بها فلا يكون هنا عام مخصوص بتخصيص مجمل بالشبهة المفهومية حتى يرجع إليه، فلا مانع من جريان أصالة عدم الشرطية وفصل حينيّد بين البراءة الشرعية والعقلية، فراجع كلامه أعلى الله مقامه.

وما أفاده أخيراً من عدم التخصيص متين جداً فإنّ أدلة ضمان الإمام القراءة حاكمة على عموم «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» بالحكومة التفسيرية لا أنها مخصوصة لها، فعليه تجربى أصالة البراءة بلا مانع، مضافاً إلى أنه على هذا المبني الشك في صحة الجماعة مستلزم للشك في واجدية الصلاة للقراءة وهذا من الشبهة المصداقية لا المفهومية، وأمّا التفصيل بين البراءة الشرعية والعقلية على القول بها قد مرّ عدم تماميته، فإنّ اللازم على المكلّف تحصيل الحجة والمؤمن، وتكتفي في ذلك البراءة العقلية كما تكتفي فيه البراءة الشرعية.

هذا - مع آننا لوبنينا على التخصيص - فقد مرّ أن الشبهة في المخصوص ترتفع بالإطلاق المقامي ، ومع التنزّل فلو قلنا بأنّ الجماعة حقيقة عرفية أضاف إليها الشارع أموراً اعتبرها في مطلوبه فلا شبهة في مفهوم الجماعة فتتمسك بإطلاق دليل المخصوص حتى يدلّ على اعتبار ذلك الأمر دليلاً، إلا أنّ يقال بأنّ القرينة العقلية قائمة على أن المخصوص الجماعة الصحيحة وعليه تعلّق الشبهة بالمفهوم، كما إذا قلنا بأنّ الجماعة حقيقة مخترعة شرعية، وحينيّد لا بدّ من التمسك بالعموم حتى يثبت التخصيص.

ويرد عليه أنّه ولو قلنا بالتخصيص بال الصحيح لكن المخصوص واقع الصحيح لا مفهومه فذات الجماعة المنطبق عليه مفهوم الصحيح خارجة عن الدليل، وحينيّد يمكن إحراز المخصوص بالأصل بلا محدود، هذا.

و هنا إشكال آخر غير مبني على الالتزام بالشخصيـص وهو أن اشتغال المؤمـون بالقراءة مسلـم غـایـة الأمر قراءـة الـامـام مـسـقطـة لهـ، فـاـذا شـكـ في تـحـقـقـ الجـمـاعـةـ قـاعـدـةـ الاـشـتـغالـ تـقـضـيـ الإـتـيانـ بـالـقـرـاءـةـ وـهـكـذـاـ الـكـلـامـ فـيـ الرـكـنـ الزـائـدـ المـغـتـفـرـ فـيـ الجـمـاعـةـ،ـ وـأـصـالـةـ الـبـرـاءـةـ عـنـ وجـوبـ المـتـابـعـةـ أـيـضـاـ جـارـيـةـ،ـ فـالـأـصـولـ الـجـارـيـةـ فـيـ خـصـوصـيـاتـ الـمـقـامـ كـلـهاـ موـافـقـةـ لـكـونـ الصـلـاةـ فـرـادـيـ،ـ وـقـدـ مـرـ هـذـاـ إـشـكـالـ فـيـ مـسـائـةـ الجـمـاعـةـ فـيـ صـلـاةـ الطـوـافـ وـقـلـنـاـ فـيـ دـفـعـهـ بـأـنـ أـصـالـةـ عـدـمـ الشـرـطـيـةـ فـيـ الـجـزـءـ الـمـشـكـوـكـ أوـ الـقـيـدـ الـمـشـكـوـكـ حـاـكـمـةـ عـلـىـ جـمـيعـ هـذـهـ الـأـصـولـ لـأـنـهـ جـارـيـةـ فـيـ مـوـضـوعـهـ بـلـ فـرـقـ بـيـنـ ماـ اـذـاـ قـلـنـاـ بـأـنـ الـجـمـاعـةـ أـمـرـ عـرـفـيـ اوـ قـلـنـاـ بـاـنـهـ أـمـرـ شـرـعـيـ،ـ أـمـاـ عـلـىـ الـأـوـلـ فـالـمـفـروـضـ تـحـقـقـ الجـمـاعـةـ وـالـقـيـدـ الـمـشـكـوـكـ منـدـفـعـ بـالـأـصـلـ فـيـ حـرـزـ مـوـضـوعـ دـلـيلـ السـقـوطـ،ـ وـأـمـاـ عـلـىـ الـثـانـيـ فـلـأـنـ شـرـعـيـةـ الجـمـاعـةـ لـاـ تـنـافـيـ إـجـرـاءـ الـأـصـولـ فـيـ مـوـرـدـ الشـكـ بـلـ فـرـقـ بـيـنـ كـوـنـ الشـكـ فـيـ الـمـحـصـلـ أـوـ الـمـحـصـلـ،ـ فـاـذاـ قـالـ الشـارـعـ بـأـنـ الـإـمـامـ ضـامـنـ لـلـقـرـاءـةـ فـيـ الجـمـاعـةـ وـالـمـفـروـضـ أـنـ عـهـدـةـ بـيـانـ الـجـمـاعـةـ عـلـىـ الشـارـعــ.ـ فـاـذاـ جـرـىـ الـأـصـلـ فـيـ قـيـدـ مـاـ فـيـهـ وـاحـرـزـ سـائـرـ قـيـودـهـ الـمـعـتـبـرـةـ تـتـرـتـبـ عـلـىـ ذـلـكـ آـثـارـ الـجـمـاعـةـ وـإـلاـ لـزـمـتـ الـمـؤـاخـذـةـ بـلـ بـيـانــ.

وـ الـخـالـصـ:ـ أـنـ الـأـصـولـ الـجـارـيـةـ فـيـ الـمـسـقـطـ الـمـوجـبةـ لـلـاـكـتـفـاءـ بـهـ كـافـيـةـ للـحـكـمـ بـالـسـقـوطـ وـحـاـكـمـةـ عـلـىـ أـصـالـةـ عـدـمـ السـقـوطــ.ـ وـكـيـفـ كـانـ يـكـفـيـنـاـ الـإـطـلـاقـ الـمـاقـمـيـ معـ أـنـهـ لـاـ تـخـصـيـصـ فـيـ الـمـقـامـ،ـ وـمـعـ قـطـعـ النـظـرـ عـنـ الـإـطـلـاقـ الـمـاقـمـيـ أـصـالـةـ الـبـرـاءـةـ شـرـعـاـ وـعـقـلـاــ.ـ عـلـىـ القـوـلـ بـهــ.ـ بـلـ مـاـنـعـ،ـ هـذـاـ بـيـانـ الـأـصـلـ فـيـ الـمـسـأـلـةــ.

وـ اـمـاـ أـصـلـ الـمـسـأـلـةـ فـالـأـصـلـ فـيـهـ صـحـيـحةـ زـرـارـةـ عـنـ أـبـيـ جـعـفرـ عـلـيـهـ السـلامـ:ـ إـنـ صـلـىـ قـوـمـ وـبـيـنـهـمـ وـبـيـنـ الـإـمـامـ مـاـ لـاـ يـتـخـطـىـ فـلـيـسـ ذـلـكـ الـإـمـامـ هـمـ بـإـمامـ،ـ وـأـيـ صـفـتـ كـانـ أـهـلـهـ يـصـلـّونـ بـصـلـاةـ الـإـمـامـ وـبـيـنـهـمـ وـبـيـنـ الصـفـ الذـيـ يـتـقدـمـهـمـ

ما لا يتخّطى فليس تلك هم بصلوة<sup>(١)</sup> فإن كان بينهم ستة أو جدار فليس تلك هم بصلوة إلا من كان بخيال الباب، قال عليه السلام: وهذه المقاصير لم يكن في زمن أحد من الناس وإنما أحدثها الجبارون، وليس من صلّى خلفها مقتدياً بصلوة من فيها صلاة - الحديث<sup>(٢)</sup>. والكلام فيها يقع من جهات: الأولى: أنّ صاحب الوسائل ارتكب التقطيع في الرواية ولذا ذكر بدل جملة «إن كان بينهم ستة أو جدار» «إن صلّى قوم بينهم وبين الإمام ستة أو جدار» ولا يخفى ما في هذا التبديل من تغيير المعنى، والظاهر أنّ هذا التغيير من جهة التقطيع وإلا فليس في نسخ التهذيب إلا الجملة الأولى.

الثانية: هل المراد من «لا يتخّطى» ما يكون مانعاً عن التخّطي والاستطراف كالجدار ونحوه؟ أو المراد منه ما لا يمكن جعله خطوة من جهة المسافة أو الأعمّ منها؟ الظاهر هو الثاني للتبرّد من هذه الجملة في المورد وقرينية الكلمة «قدر» في الجملة الثانية على ذلك ، هذا. وما يقال من أنّ الأول خلاف الظاهر والثالث موجب لاستعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد أي المشي والبعد لا يتم ، لأنّ الثالث لا يستلزم ذلك لوجود الجامع وهو عدم إمكان التخصّي .

الثالثة: أنه وإن حكى عن بعض نسخ الوفي «و» بدل «ف» في (إن كان بينهم) إلا أن المذكور في الوسائل وسائر مظانّ الرواية هو «ف» وهذا يناسب التفريع ، ولذا ذكر سيدنا الاستاذ في الحاشية: إنما المعتبر في الجمعة عدم الفصل بين الإمام والمأموم بما لا يتخّطى من ستة أو جدار ونحوهما وكذا الحال بين كلّ صفت وسابقه. إنتهى . فإنّ مراده من «ما لا يتخّطى» ما

(١) الوسائل: ج ٥، باب ٦٢ من أبواب صلاة الجمعة، حديث ٢.

(٢) الوسائل: ج ٥، باب ٥٩ من أبواب صلاة الجمعة، حديث ١.

لا يمكن الاستطراف منه فاللازم القول بمانعية الشباك المانع من ذلك مع أنه لا يلتزم به، وقد مر أن هذا خلاف المتىادر من التعبير وخلاف قرينية «قدر» في الجملة الثانية، وإن كان مراده من ذلك ما يكون بعده أزيد من الخطوة فاللازم منه عدم مانعية الستروالجدار اذا لم يكونا كذلك، والظاهر أنه خلاف الإجماع، ولا أظن أنه أيضاً يلتزم به، ومن هذا ظهر أن التفريع غير مناسب في الرواية، وكثيراً ما يؤتى بـ«ف» ولا يراد منها التفريع، ولا بأس بالالتزام بأن هذه القسمة من الرواية في مقام مانع آخر مستقل في المانعية غير المانع المذكور في القسمة الأولى كما استفاده الفقهاء من الرواية، وسنذكر إمكان ردّهما إلى مانع واحد وتناسب التفريع.

الرابعة: لا إشكال في عدم خصوصية السترة والجدار في الرواية وأنهما من مصاديق المانع، فهل المانع المنطبق عليهما الحائل أو الساتر؟ فما يظهر من المتن وعبارات كثير من الأصحاب الثاني، فإنهم قالوا في بيان الشرط: أن لا يكون بين الإمام والمأموم حائل يمنع المشاهدة وكذا بين بعض المأمومين مع الآخر... الخ. لكن ذكر بعض السادة - قدس سره - في المقام أن إطلاق لفظ الجدار الشامل للجدار المحرم وقرينة المناسبة بين الحكم والموضع يساعدان الأول، فإن الظاهر من الرواية كون المانع هو انفصال المصليين بعضهم عن بعض بنحو لا يكونون مجتمعين في الصلاة.

أقول: يمكن تأييد ما ذكره - قدس سره - من التفريع المذكور في الرواية، فإن تفريع مانعية الحائل وإن لا يناسب على مانعية البعد إلا أنه لو قلنا بأن مانعية البعد والسائل من جهة أمر واحد وهو انفصال المصليين بعضهم عن بعض يكون التفريع في محله، فكأن الرواية صدراً وذيلاً في مقام بيان شرط واحد لصلاة الجماعة وهو اتصال المصليين بعضهم البعض بنحو لا يكون بينهم بعد أزيد من خطوة ولا حائل، ولو قلنا بأن المانع الساتر لا الحائل لا يتم ذلك ولا يرتبط

الصدر بالذيل لأنّ المشاهدة لا يناسب الاتصال كما لا يخفي ، فعلى ذلك التحفظ على ظهور «ف» في التفريع يقتضي القول بأنّ المانع المنطبق على السترة والجدار هو مطلق الحال بلا فرق بين كونه مانعاً عن المشاهدة أولاً ، فالحالzel الزجاجي أو الشباك اذا كان ضيق الثقب مانع عن صحة الجمعة . الخامسة: هل يستفاد من الاستثناء «إلا من كان بخيال الباب» ما أفيد من أنّ الظاهر منها أنّ الجدار والحالzel بين الصفين مبطل لصلاة أهل الصفت المتأخر أجمع ، الا من كان بخيال الباب ، ومقتضى ذلك عدم صحة صلاة من يصلّي الى جانبي المأمورين المصليين بخيال الباب ، ونسب ذلك الى الفريد البهبهاني ناسباً له الى النص وكلام الأصحاب ، او لا يستفاد ذلك بتقريب ان مناسبة الحكم والموضع قرينة على إرادة قدح الحالzel الموجب لانفال المأمورين عن الامام او انفال بعضهم عن بعض وال الصحيح في مقام اعتبار الاتصال بالامام ولو بواسطة؟

أقول: لو قلنا بأنّ المستفاد من جملة «فإن كان بينهم ... الخ» اعتبار شرط غير مترتب على الشرط السابق وهو عدم اعتبار عدم البعد بل إنّما هي في مقام اعتبار أمر جديد وهو عدم الحالzel المانع من المشاهدة فالظاهر من الرواية عدم كفاية الاتصال فقط بل لابدّ من وجود الاتصال مع المشاهدة ، فعلى هذا ما ادعى من أنّ ظاهر الاستثناء عدم صحة صلاة من يصلّي الى جانبي المأمورين المشاهدين إن لم يشاهد المتقدّم هو الصحيح على تأمل فيه ، فإنّ اعتبار المشاهدة اذا كان بمعنى مشاهدة المتقدّم يلزم بطلان صلاة من كان في جانب الامام ، واذا كان بمعنى مشاهدة الامام يلزم بطلان من صلّى في الصفوف الأخيرة بحيث لا يرى الامام من جهة كثرة الصفوف ، ولو كان بمعنى مشاهدة من يتصل بسببه الى الامام يلزم كفاية مشاهدة المأمور من في جانبه المشاهد للامام او الصفت المتقدّم ، وحيث لا وجہ للأولين يتعین الثالث إلا أن يقال إنّ

المانع وجود حائل مانع لمشاهدة الصفّ المتقدم أو الإمام، فلا يلزم شيء من الإيرادين ويتم المدعى لإمكان الأخذ بظهور الرواية حينئذ، وكيف كان فقد مر أن ظاهر الرواية ولو بقرينة التفريع أن هنا ليس إلا شرطاً واحداً والبعد والحائل منافيان لذلك الشرط وهو الاتصال. وما قيل من أن مناسبة الحكم والموضع قرينة على ذلك مجرد تعبير وإلا فنفس الرواية ظاهرة فيه كما مر، فالرواية في مقام بيان أن البعد محل بالاتصال والحائل أيضاً محل به وليس في مقام بيان اعتبار المشاهدة أبداً، فعلى هذا يستفاد من المستثنى منه أن الحائل بين الصفين مانع للاتصال إلا من كان بجیال الباب، والاستثناء انقطاعي في مقام تأكيد المستثنى.

فالمحصل من الرواية حينئذ أنه لو كان بين المؤمن ومن يتصل بسيبه إلى الإمام حائل لاصلاة له بل لابد من مراعاة عدم وجود الحائل حتى يتم الاتصال، ومما يؤكد ذلك أن في الرواية فرض وجود البعد أو الحائل بين الإمام والصفّ المتأخر عنه وبين الصفين ولم ت تعرض لوجودهما حينئذ بين أهالي صفت واحد أو بين الإمام والمؤمن المصلي في جانب الإمام، مع أن البعد والحائل مبطلان للجماعة في هذين الفرضين أيضاً اذا لم يكن المؤمن متصلة بالامام في الفرض الأول من جهة أخرى غير ذلك ، والسرفيه أن اعتبار الاتصال مفروض في الرواية وإنما هي في مقام بيان أن البعد والحائل محلان بالاتصال المعتبر، وما ذكر فيها من باب المثال لا الحصر، ولو كانت الرواية في مقام بيان اعتبار عدم وجود حائل مانع عن مشاهدة المتقدم يلزم منها صحة صلاة من كان بينه وبين المؤمن المتصل به حائل ولكن يشاهد الصفّ المتقدم ولا أظن أحداً يلتزم بذلك .

وبالجملة لعل التأمل في خصوصيات الرواية وما يتفرع عليها يورث القطع بأنّ الرواية أجنبية عن اعتبار المشاهدة والمحصل منها ما ذكرنا ، ومما يؤكد ذلك

أيضاً صحة الجماعة استدارة حول الكعبة وصحيحة الحلبى عن أبي عبدالله عليه السلام: لا أرى بالصفوف بين الأساطين بأساً<sup>(١)</sup>). فإنّ الأساطين بين الصفوف قد تكون مانعاً عن مشاهدة المتقدّم، بل الصحيحة ناظرة إلى نفي البأس من هذه الجهة، هذا ولو شكنا في ذلك ولم نطمئن على وجود ظهور في الرواية، فالالأصل المتقدّم كافٍ في التصحّح والحمد لله، مع أنّه نسب إلى الأشهر بل المشهور الحكم بالصحة بل قيل إنّه لا خلاف فيه، نعم نسب الخلاف إلى الفريد البهبهاني - قدس سره - وقد تقدم ذكره، وقال المحقق الهمданى - قدس سره -: إنّه لم يظهر في المسألة مخالف إلى زمان المحقق المذكور، فالحكم بصحة صلاة المتصل بالمصلّى حيال الباب قويٌ جدًا.

السادسة: لا مانع من وجود الحائل بين الرجل والمرأة إذا كان الإمام رجلاً موثقة عمّار<sup>(٢)</sup> الداللة على ذلك ، وذكر الطريق في الرواية لا تدلّ على عدم مانعية البعد أيضاً، فإنّ الطريق في الحديث محمول على الطريق المعهود وهو طريق الدار، مضافاً إلى دلالة ذيل صحيحه زراة المتقدّمة على عدم استثناء البعد إذا كان المأمور امرأة.

السابعة: لو صلّى مع وجود الحائل جماعة، فإذا كان ذلك عمداً وعلمأً فإنّ أخلاق بوظيفة المنفرد - كما هو الغالب من ترك القراءة أو غير ذلك - تبطل جماعته وصلاته، ولو كان ذلك سهواً أو نسياناً أو جهلاً فبطلان جماعته لا إشكال فيه، كما أنّ الظاهر عدم الخلاف فيه أيضاً لإطلاق مانعية الحائل عن الجماعة، وأماماً أصل صلاته منفرداً فيمكن تصحيحها بقاعدة «لا تعاد»<sup>(٣)</sup> إذا لم يخل بها بزيادة ركن وإلا فتبطل صلاته منفرداً أيضاً، وما في الرواية من نفي

(١) الوسائل: ج٥، باب ٥٩ من أبواب صلاة الجمعة، حديث ٢.

(٢) الوسائل: ج٥، باب ٦٠ من أبواب صلاة الجمعة، حديث ١.

(٣) الوسائل: ج١، باب ٣ من أبواب الموضوع، حديث ٨.

الصلة مع الحائل محمول على نفيها جماعة أو محظوظ بـ «(لا تعاد)» كسائر أدلة الشرائط والموانع. نعم اذا كان جاهاً بالحكم وكان جهله تقسيرياً فالظاهر بطلان صلاته حتى منفرداً اذا أخل بوظيفة المنفرد كتركه القراءة لعدم إمكان تصحيح الصلاة بـ «(لا تعاد)» في مورد الجهل التقسيري، والتحقيق في محله.

الثامنة: إطلاق الشرط في الرواية أي «إإن كان بينهم ستة أو جدار فليس تلك لهم بصلاة» يقتضي عدم الفرق بين كون الحائل في مجموع الصلاة أو في بعضها فتبطل الجماعة من حين حدوث الحائل، فتوهم أن المانع وجود الحائل في مجموع الصلاة بدليل أن ليس تلك لهم بصلاة تدل على مفروضة الصلاة مع الحائل فاسد كما لا يخفى.

التاسعة: إذا احتمل فساد صلاة الصدق المتقدم فيجوز الاقتداء لما ذكره الحق المحماني من أن الاتصال الظاهري محفوظ، وبعد كشف الخلاف ينكشف بطلان جماعته لا أصل صلاته بل لأن صلاة الواسطة صحيحة بأصالة الصحة، فالاتصال بواسطة من يصلّي صحيحاً موجود وليس له كشف الخلاف فتصح جماعته حتى بعد كشف بطلان صلاتهم.

العاشرة: الحائل اذا كان قصيراً بحيث يكون حائلاً في بعض أحوال الصلاة الحال الجلوس أو السجدة فيه إشكال لا يترك معه الاحتياط، بل لا تخلو المانعية عن قوة لإطلاق الدليل.

الحادية عشر: قيل الصدق المتقدم اذا لم يدخلوا في الصلاة ولكن كانوا متدينين لها لا يقدح حيلتهم فيجوز الاقتداء. ولكن يشكل ذلك في مثل الصلاة المعهودة من توالي الافتتاح في صلاة المؤمنين، نعم اذا كانت الصلوات موافقة للنص الوارد في صلاة الجماعة من أنه اذا قال الإمام الله أكبر فيقول المؤمنون الله أكبر دفعه عرفيّة يمكن القول ب مجرد التهّيؤ حينئذ لاستظهار ذلك من النص، ولكن في أمثال صلواتنا اعتبار توالي الافتتاح لا يخلو عن وجہ.

الثانية عشر: لا بأس بالحائل غير المستقر لعدم صدق الحائل عليه عرفاً، وإن شئت قلت لانصراف النص عن مثله، ومن ذلك تمامية صلاة الصف المتقدم اذا قاموا بعد الاتمام بلا فصل ودخلوا مع الامام في صلاة أخرى بحيث يكون الفصل قليلاً ولا يصدق عليه الحيلولة عرفاً وكان النص منصرفًا عن مثله فتصح صلاة من يتصل بواسطتهم.

**قوله «قده»: ولا تتعقد والامام أعلى من المؤمنين بما يعتد به كالأبنية على تردد.**

أقول: يستدلّ على ذلك بعدة أمور، (منها) صحيحـة زرارـة المتقدمة بدعوى أنّ المراد من الموصول في قوله «ما لا يتخطّى» مطلق البعد ولو من جهة العلو. وفيه: أنّ ظاهر الرواية اعتبار ذلك في الأرض المبسوطة. (ومنها) موّقـة عمـارـ المتقدمة في اقتداء النساء خلف الدار بعد تخصيصها في صورة التساوي. (ومنها) موّقـة أخـرى له قال: سأـلـته عن الرـجـلـ يـصـلـيـ بـقـومـ وـهـمـ فيـ مـوـضـعـ أـسـفـلـ منـ مـوـضـعـهـ الـذـيـ يـصـلـيـ فـيـهـ، فـقـالـ: إـنـ كـانـ الـإـمـامـ عـلـىـ شـبـهـ الدـكـانـ أوـ عـلـىـ مـوـضـعـ أـرـفـعـ مـنـ مـوـضـعـهـمـ لـمـ تـجـزـ صـلـاتـهـمـ، فـإـنـ كـانـ أـرـفـعـ مـنـهـمـ بـقـدـرـ إـصـبعـ أوـ أـكـثـرـ أوـ أـقـلـ إـذـاـ كـانـ الـارـتـفـاعـ بـبـطـنـ مـسـيـلـ (فيـ الـكـافـيـ وـبـعـضـ نـسـخـ الـتـهـذـيبـ) بـقـطـعـ مـسـيـلـ (فيـ بـعـضـ آخـرـ مـنـ نـسـخـ الـتـهـذـيبـ) بـقـدـرـ يـسـيرـ (محـكـيـ عـنـ نـسـخـةـ) بـقـدـرـ شـبـرـ (محـكـيـ عـنـ نـسـخـةـ أـخـرىـ) فـإـنـ كـانـ أـرـضـاـ مـبـسـوـطـةـ وـكـانـ فـيـ مـوـضـعـهـ أـرـفـاعـ فـقـامـ الـإـمـامـ فـيـ الـمـوـضـعـ الـمـرـتـفـعـ وـقـامـ مـنـ خـلـفـهـ أـسـفـلـ مـنـهـ وـالـأـرـضـ مـبـسـوـطـةـ إـلـاـ أـنـهـمـ فـيـ مـوـضـعـ مـنـحدـرـ فـلـابـأـسـ -ـالـخـبـرـ(١ـ).ـ وـالـكـلامـ فـيـ ذـلـكـ مـنـ جـهـاتـ الـأـوـلـىـ دـلـالـةـ هـذـهـ مـوـقـةـ عـلـىـ أـصـلـ الـاعـتـبـارـ فـيـ الـجـمـلـةـ غـيرـ قـابـلـةـ لـالـمـنـاقـشـةـ

(١ـ) الـوـسـائـلـ: جـ٥ـ، بـابـ ٦٣ـ مـنـ أـبـوابـ صـلـاةـ الـجـمـعـةـ، حـدـيـثـ ١ـ.

لصراحتها في أنّ الامام اذا كان على شبه الدكّان أو على موضع أرفع من المأمورين لم تخز صلاتهم، فما توهّم من أنّ تهافت المتن موجب لعدم التعویل عليها حتى من هذه الجهة لا يرجع الى محصل.

الثانية: احتمال كون «وإن كان» وصليمة مدفوع بأنّ الارتفاع بقدر الإصبع أو أكثر منه بيسير أو أقلّ لا يضرّ بصحة الجماعة بلا إشكال ولا خلاف، واحتمال كونها شرطية والجزاء مذوف وهو «لابأس» مثلاً مدفوع بأنّ مثل ذلك لا يعدّ كلاماً صحيحاً عرفاً فتعيّن كونها شرطية والجزاء الشرطية الثانية الى آخر الجملة، فالنتيجة أنّ ما قبل «وإن كان» حكم الأرض المبسوطة التي لا انحدار فيها وما بعدها حكم الأرضي المنحدرة، ومن هذا نستنتج أنّ حد العلوم يعني في الموثقة بالنسبة الى الأرض المسطحة فلابد من إيصال ذلك الى العرف، فإن فهم مداليل الفتاوى الروايات موكول إليهم، فلو صدق عندهم أنّ الامام على موضع أرفع من موضعهم تبطل الجماعة وإلا فلا.

الثالثة: أنّ الحكم في الأرضي المنحدرة المستفاد من الشرطية أيضاً كذلك فإنّ إجمال الشرط فيها موجب لعدم إمكان القول بإلغاء اعتبار عدم العلو في هذه الأرضي وإن لم يكن القول بحدّ ما فيها، فالقول بالاعتبار وايكال حده الى العرف مثل سائر الأرضي موافق للاعتبار، نعم هنا احتمال وهو أنّ اعتبار عدم العلو إنّما هو بين الامام ومجموع المأمورين لا آحادهم لقوله «وهم في موضع أسفل من موضعه»، وفي الأرضي المنحدرة لو كان الارتفاع بسبب انحدار الأرض شيئاً فشيئاً قد لا يصدق ذلك ، وإن صدق الارتفاع بالنسبة الى الآحاد فلا بأس بالجماعة فيها وان كان الانحدار فاحشاً، ومع ذلك فالاحتياط في محلّه، هذا.

وما قيل بأنّ الحدّ هو الشبر مبني على ثبوت نسخة الشبر ولم يثبت. وقد ظهر مما مرّ حكم ما لو كان الانحدار في الأرض شيئاً بالتسنيم ولا نطيل.

**قوله «قدّه»: ولو كان المأمور على بناء عالٍ كان جائزًا.**

أقول: وجهه بعد الأصل والاجماع عدّة من الروايات منها: ذيل موثقة عمار السابقة قال: وسائل فإن قام الامام أسفل من موضع من يصلّي خلفه. قال: لا بأس، وقال: إن كان رجلاً فوق بيت أو غير ذلك دكاناً كان أو غيره وكان الامام يصلّي على الأرض أسفل منه جاز للرجل أن يصلّي خلفه ويقتدي بصلاته وإن كان أرفع منه بشيء كثیر. وذيلها يدلّ على صحة الجماعة، وإن كان المأمور في موضع أرفع من الامام بشيء كثیر فلا يحدّ ذلك بمثل الدكان والبيت ونحوهما، نعم لابد من صدق الاتصال عرفاً بحيث يصدق الائتمام على ذلك، وإلا فلا تصحّ الجماعة.

**قوله «قدّه»: ولا يجوز تباعد المأمور عن الامام بما يكون كثيراً في العادة.**

أقول: أمّا أصل الاعتبار فمما لا إشكال فيه وقد ادعى عليه الإجماع أيضاً من الخاصة، مضافاً إلى أنّ عدم التباعد في الجملة دخيل في مفهوم الاجتماع المطلوب في صلاة الجماعة كما ورد في بعض النصوص<sup>(١)</sup>، بل لا يبعد دخله في مفهوم نفس الجماعة، وكيف كان فالاعتبار في الجملة لا يحتاج إلى البحث والاطالة.

وأمّا حدّ البعد فقد يقال بأنه قدر ما لا يتخطى بقرينة صحيحة زرارة المتقدمة في بحث الحال، واشكّل على ذلك بلزمون الحمل على الاستحباب

(١) المساند: ج ٥، باب ١ و ٢ من أبواب صلاة الجماعة.

بقرينة ذيل الصحيفة، وأحاب الحق المهداني - قدس سره - عن هذا الإشكال بالنقض والخل، أما النقض: فإن اللازم الالتزام بالوجوب بقرينة اعتبار عدم الحاجل لزوماً، فإن وحدة السياق كما يمكن أن تجعل الذيل قرينة لحمل الصدر على الاستحباب كذلك يمكن أن تجعل حكم الحاجل قرينة على الوجوب. وأما الخل: فإن الذيل لا يدل على الاستحباب فإن «ينبغي» غير متعلقة بـ«الكون» بل هذه الجملة مستقلة يستفاد منها اللزوم، هذا. ولكن الانصاف ان ظهور الذيل في الاستحباب غير قابل للانكار كما ان ظهور الصدر في الوجوب كذلك. ومن غريب الأمر الالتزام بإرادة الوجوب من الذيل والاستحباب من الصدر فلاحظ الرواية يظهر وجه الغرابة بلا تأمل.

وقال أيضاً: بأن المقطوع به خلاف ما في الصدر، فإن ظاهر الصدر اعتبار عدم التخطي بين الموقفين، وهذا ليس بواجب قطعاً فيحمل على الاستحباب، ولكن ظهور الصدر في الوجوب قوي وحمله على الاستحباب بعيد، فإن حمل «ليس لهم بإمام» على نفي الكمال هل لا يقبله العرف، والجمع العرفي هو الجمع المقبول والقول بالإجمال أولى من هذا الحمل.

فنقول: إنه كما يحتمل أن تكون الرواية في مقام اعتبار الحد بين الموقفين كذلك يحتمل أن تكون في مقام اعتبار الحد بين مسجد المأمور وموقف الامام ولا دليل على الأول إن لم نقل بأن الظاهر هو الثاني ولا سيما بقرينة الذيل، ومع احتمال الأمرين الرواية تنفي الجماعة فيما إذا كان البعد بين الموقف والمسجد بهذا المقدار وأما الأقل فالمانعية مدفوعة بالاصل، وعلى ذلك لا مجال للحمل على الاستحباب ولو لم نقل بأنه بعيد كما قلنا، فدلالة الرواية على اعتبار عدم البعد بين مسجد المأمور وموقف الامام تامة.

بقي الكلام في الموثقة التي توهם معارضتها للصحيفة، وقد تقدمت الموثقة في جواز اقتداء النساء من داخل الدار وإن كان بينهن وبين غيرهنّ جدار أو

طريق الذي يبعد أن لا يكون بقدر مالا يتخطى حتى بين المسجد والموقف.  
وقال المحقق الهمداني - قدس سرّه : إن ظهور المؤثقة في جواز البعد أقوى من ظهور الصحيحية في الوجوب فتحمل على الاستحباب ، وفيه : مع أنَّ الحمل على الاستحباب بعيد عن الفهم العربي كما مرّ ، وأنَّ المؤثقة لا إطلاق لها من جهة البُعد لعدم كونها في مقام البيان من هذه الجهة ، أنَّ الأقوائية ليست مناطاً في الجمع العربي بين الروايات بل العرف حينئذ يرى المعارضة بين الصحيحة والمؤثقة ، فإنَّ المستفاد من الصحيحية حكم وضعيف وهو اعتبار عدم البُعد بذلك المقدار في الجمعة ، والمستفاد من المؤثقة عدم الاعتبار وبينهما معارضة ، فلا بد من العلاج ، والصحيحية ترجح على المؤثقة من جهة السنّد أولاً ومن جهة موافقة المؤثقة للعامة ثانياً ، فالأقوى هو الاعتبار بالحد المذكور ، وممّا يدلّ على الحكم والتفصيل بين الحد الاستحبابي والوجوبي صحيح عبد الله بن سنان الداللة على أنَّ أقلَّ الحد مريض غنم وأكثره مريض فرس (١) .

### فروع

الأول : لا فرق بين كون التباعد من أول الصلاة أو حصوله في أثنائها ويحكم ببطلان الجمعة في الموردين فالشرط شرط ابتداء واستدامة ، وذلك لإطلاق الأدلة . نعم على القول بحمل الصحيحية على الاستحباب وعدم كون التباعد بمقدار يخلّ بصدق مفهوم الجمعة والاجتماع يشكل الأمر في فرض الحصول في الثناء ، فإنَّ الدليل على الاعتبار على هذا المبني ليس إلا الإجماع والقدر المتيقّن منه فرض كون التباعد في جميع الصلاة ، إلا أنَّ يتمسك بإطلاق معقد الإجماع ولا يتم ذلك بحسب الكبri وإن قلنا بتماميته بحسب الصغرى .

(١) الوسائل : ج ٥ ، باب ٦٢ من أبواب صلاة الجمعة ، حديث ٣.

الثاني: لو عرض البُعد في أثناء الصلاة وتدارك المأمور بلحوقه بالصف من دون تراثٍ أو عاد من انتهت صلاته إلى الجماعة بلا فصل فالظاهر بقاء القدوة لانصراف الدليل عن الشمول لهذه الصورة، ومع التنزّل عن ذلك والقول ببطلان القدوة يمكن القول بجواز اللحوق بالصف وتجديده نية الجماعة في المقام وإن لم نقل بالعدول عن الانفراد بالاتمام في غيره، وذلك لما دل (١) على أنه لو عرض للامام مانع عن إتمام الصلاة يجوز للمأمور تحصيل الجماعة اذا فقدها في الأثناء.

الثالث: قد مر في مسألة الحال حكم تكير المأمور في الصف المتأخر عن الصف الأول عند اتصال الصنوف وتهيئهم للصلاة قبل أن يكتب الصف الأول وأنه هل يكون الصف الأول من الحال أو لا؟ والكلام هو الكلام من جهة البُعد أيضاً فلا يحتاج إلى الاعادة.

الرابع: اذا شك في صحة صلاة الصف المتقدم فلا يضر فصلهم لأصله الصحة والسيرة القطعية.

الخامس: تكفي صحة صلاة الصف المتقدم بحسب تقليدهم في جواز اقتداء الصف المتأخر، وذلك للحكم بالاجزاء في صلاتهم من جهة التقليد وقاعدة «لا تعاد»، فصلاة الصف المتقدم صحيح يتربّ عليها آثار الصحة، نعم لو كانت صلاة الصف المتقدم باطلة عند أهل الصف المتأخر لعدم قوهم بالاجزاء في صلواتهم حتى من جهة قاعدة «لا تعاد» فلا يجوز لهم الاقتداء بوجود الفصل بنظرهم.

السادس: لا يضر الفصل بالصبي المميز مالم يعلم ببطلان صلاته، لمشروعية عباداته بل مطلقاً لانصراف أدلة الفصل عن ذلك ، وهذا ظاهر

(١) الوسائل: ج ٥، باب ٧٢ من أبواب صلاة الجماعة.

**قوله «قدّه»: ويكره أن يقرأ المأمور خلف الإمام إلا إذا كانت الصلاة جهرية ثم لا يسمع ولا همّمته.**

أقول: المهم هو الجمع بين روایات الباب، فهنا صحيحة زرارة و محمد بن مسلم قالا: قال أبو جعفر عليه السلام: كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: من قرأ خلف إمام يأتى به فمات بعث على غير الفطرة(١). وهذه الرواية تدل على حرمة القراءة خلف الإمام بدلاله واضحة، ولا يرد عليها ما يرد على الأخبار النافية من أن النهي عقىب توهّم الوجوب وهو لا يدل على أزيد من السقوط أو أن النهي إنما يكون غيريًّا للإنتصارات المأمور به، لأن الرواية ليست بلسان النهي وظاهرها دخل القراءة في موضوع الحرمة بنحو الموضوعية لا الطريقيّة، فدلالة الرواية ك VNها تامة وإطلاقها يقتضي عدم الفرق بين الصلوات الجهرية والإخفائية ويقتضي أيضًا عدم الفرق بين الركعتين الأولى والأخيرتين، وإن أبيت وقلت بالإعراض إلى الأولى تتم الاستدلال بالنسبة إلى الأخيرتين بذيل صحيحة زرارة؛ فالأخيرتان تبعان للاولتين(٢)، ومورد الصحيحة وإن كان خاصًّا وهو الصلوات الجهرية إلا أن المستفاد من التفريع المذكور الكبروية.

فقد تحصل أن ما هو منزلة الأصل في المقام حرمة القراءة وإثبات الجواز يحتاج إلى دليل.

فنقول: يكفيانا في إثبات الجواز في الصلوات الإخفائية روایه ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام: إذا كنت خلف الإمام في صلاة لا يجهر فيها بالقراءة

(١) الوسائل: ج ٥، باب ٣١ من أبواب صلاة الجمعة، حديث ٤.

(٢) الوسائل: ج ٥، باب ٣١ من أبواب صلاة الجمعة، حديث ٣.

حتى يفرغ وكان الرجل مأموناً على القرآن فلا تقرأ خلفه في الاولتين وقال: «يجزيك التسبيح في الآخرين - الخبر(١)». ودلالة الرواية على الجواز من جهة أن «يجزيك التسبيح في الآخرين» تدل على جواز التسبيح فيجوز تركه والإتيان بدلله وهو القراءة، وحيث إن الآخرين تبعان للإولتين لصحة زرارة المتقدمة نستكشف الجواز في الأولتين أيضاً، فنحمل النهي في «فلا تقرأ» على الكراهة. لا يقال: ظاهر رواية ابن سنان حرمة القراءة في الاولتين والجواز في الآخرين وظاهر صحة زرارة عموم تبعية الآخرين للإولتين فلماذا جعل العموم قرينة على حمل النهي عن القراءة في الاولتين على الكراهة؟ بل لا بد من تخصيص العموم بذلك فتختص التبعية بالصلوات الجهرية التي تكون مورداً الصحيحه أيضاً. لأنّا نقول مورداً صحة زرارة وإن كانت هي الصلوات الجهرية إلا أنّ حمل ما بعد التفريع «فالآخرين تبعان للإولتين» على خصوص المورد مستلزم للتكرار بلا وجه، بل التكرار بلسان الكبrij الموجب للقاء المخاطب في خلاف الواقع.

ولا يتوقف أنّ في جميع العمومات المخصوصه بدليل منفصل يلزم هذا الإشكال، فإنّ في تلك الموارد الجمع بين العموم والخصوص بحمل العام على الخاصّ يكون بمقتضى طبيعة جعل القانون فيجعل القانون بنحو العموم أولاً، ثمّ يبيّن تخصيصات ذلك، ولا ينطبق هذا الوجه على ما نحن فيه، فإنّ جعل قانون يقتضي عموم التبعية وتطبيقه على المورد أي الصلوات الجهرية وتخصيص هذا العموم بعد ذلك بما يقتضي عدم شمول العموم لغير المورد أي الصلوات الجهرية يعدّ من اللغو الواضح، فعموم التبعية المستفاد من الصحة غير قابل للتخصيص بخصوص الصلوات الجهرية، ودلالة «يجزيك» على الجواز كالنصّ

(١) الوسائل: ج ٥، باب ٣١ من أبواب صلاة الجمعة، حديث ٩.

في ذلك فلم يبق الا النهي عن القراءة في الاولتين وهذا قابل للحمل على الكراهة، ولا بد من هذا الحمل، فإن اقتضاء النهي للحرمة إنما هو من جهة مقدمات الحكمة ومنها عدم البيان، وعموم التبعية بيان.

ولا يتوهם أن استفاداة عموم التبعية أيضاً من جهة مقدمات الحكمة لما ذكرنا من أن العموم المستفاد من الرواية غير قابل للتخصيص بوردها للزوم اللغوية، هذا مع أن الجمع العرفي مع قطع النظر عن الصناعة أيضاً يقتضي ما ذكرنا، فإن العرف يرى لسان «الأخيرتان تبعان للاولتين» قرينة على حمل النهي على الكراهة لا العكس، ويكون في الجمع بين الروايات كونه مقبولاً عند العرف.

بقي الكلام في سند الرواية، والمذكور في التهذيب (ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام) وفي الوسائل الطبعية القديمة أضيف الى ابن سنان (يعني عبدالله). وفي الطبعة الجديدة أضيف الى ذلك (الحسن بإسناده) فصار ابن سنان يعني عبدالله الحسن بإسناده الى أبي عبدالله، ومن المعلوم أن الطبعة الجديدة غلط، ورواية الوسائل هي المذكورة في الطبعة القديمة (ابن سنان يعني عبدالله عن أبي عبدالله) لكن عبارة (يعني عبدالله) من صاحب الوسائل وليس في التهذيب هذه العبارة، فيبقى السؤال أولاً عن أنه لماذا تصرف صاحب الوسائل في الرواية باجتهاد نفسه؟ وثانياً بأنه هل هذا التفسير صحيح أو لا؟ وعهدة الجواب عن السؤال الأول على صاحب الوسائل - قدس سره - .

وأيضاً الجواب عن السؤال الثاني: في جامع الرواية (في التهذيب في باب تلقين المحتضرين عنه، عن محمد بن سنان وبكير، عن أبي عبدالله عليه السلام في باب القضاء والدييات محمد بن عيسى، عن ابن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام في باب تلقين المحتضرين من أبواب الزبيادات. أقول: الظاهر أن روایته في هذین الموضعین عن أبي عبدالله مرسلة بعد زمانها والله أعلم) إنما

موضع الحاجة.

أقول: تاريخ وفاة محمد بن سنان عام ٢٢٠ على ما في جامع الرواية نقلًا عن ابن الغضائري وتاريخ قبض أبي عبدالله عليه السلام عام ٤٨ على ما في نفس المهموم وغيره، والفرق ٧٢ سنة، وعلى هذا ممكن درك محمد بن سنان زمان الصادق عليه السلام وروايته عنه فلا موجب لحمل الروايتين على الارسال، كما أنه لا يكون وجهاً لما ذكره صاحب الوسائل في المقام من التفسير، فإنّ الرواوي عن ابن سنان في الرواية صفوان، وهذا يروي عن عبدالله ومحمد، والمردود عنه وهو الإمام الصادق عليه السلام أيضاً يمكن روایتها عنه على ما تقدم، فابن سنان في رواية التهذيب محتمل لشخصين عبدالله ومحمد، ولكن الصحيح أنّ ابن سنان عن أبي عبدالله منصرف إلى عبدالله فإنه من أصحاب أبي عبدالله عليه السلام وكثير الرواية عنه، مع أنّ محمداً أيضاً ثقة فلا أثر لهذا الترديد وقد وثقه الشيخ المفيد - قدس سره - ولا يتم شيء مما قيل في ضعف روايته، مع أنّ روایاته معمول بها عند الأصحاب، فقد تحصل تمامية الاستدلال بهذه الرواية على جواز القراءة في الركعتين الأخيرتين بل الاولتين في الصلوات الاحفاثية، وهذا نرفع اليدي عن عموم التحرير المستفاد من صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم بالنسبة الى الصلوات الاحفاثية.

وهنا روایات استدلّ بها الحقّ الهمداني - قدس سره - وغيره بالنسبة الى الركعتين الاولتين من الاحفاثية وهي: رواية المرافق واليصرى عن جعفر بن محمد عليه السلام، وفي الرواية « وإن أحبت أن تقرأ فاقرأ فيها يخافت فيه » (١) وسند الرواية ضعيف، اللهم إلا أن يتدعى الانجبار كما اذعاه الحقّ الهمداني - قدس سره - وقد عبر عن هذه الرواية بهذه العبارة: مارواه الشيخ بإسناده عن

(١) الوسائل: ج ٥، باب ٣١ من أبواب صلاة الجمعة، حديث ١٥.

إبراهيم المرافيقي وعمرو بن الربيع البصري. وهذا التعبير خلاف الاصطلاح بينهم، فإنَّ الرجلين هما الراوي المتصل بالمعصوم عليه السلام والراوي الذي يروي الشيخ - قدس سرته - عنه وله إسناد إليه أحمد بن محمد بن سعيد بن عقدة، وكيف كان لا يبعد تمامية الاستدلال بهذه الرواية تمامية دلالتها واخبار ضعف سندها.

وخبر سليمان بن خالد لقوله عليه السلام: لا ينبغي له (١) الظاهر في الكراهة، ولا يتحقق ما في هذا الاستدلال، لعدم تمامية الظهور المدعى. وصحىحة علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الركعتين اللتين يصمت فيها الإمام أيقرأ بالحمد وهو إمام يقتدى به؟ فقال: إن قرأت فلا بأس وإن سكت فلا بأس (٢). قال الحقّ الهمداني - قدس سرته - إن الاستدلال مبني على ماقفهمه غير واحد من أن المراد بها الاولين من الاختفائية، وفيه: أنَّ الظاهر أنَّ المراد بها الآخرين. إنتهى.

أقول: الظاهر من الرواية تعين وظيفة الإمام ولا ارتباط لها بوظيفة المأمور فالرواية اجنبية عن بحثنا فليتذر. وإن لم نقل بأنَّ هذا هو الظاهر فلا أقلَّ من أنَّه محتمل فيسقط الاستدلال، ومن غريب ما صدر من الحقّ الهمداني - قدس سرته - في هذا المقام دعواه أنَّه ليس بالبعيد أن يدعى أنَّ وقوع هذا النوع من التهديدات (الواردة في صحىحة زرارة الحاكمة لقول الأمير عليه السلام) في عرف أهل البيت عليهم السلام من اشارات الكراهة، فلاحظ الصحىحة وكلامه تتضح الغرابة.

ويدلُّنا على جواز القراءة في الصلوات الجهرية التي لم يسمع المأمور قراءة

(١) الوسائل: ج٥، باب ٣١ من أبواب صلاة الجمعة، حديث ٨.

(٢) الوسائل: ج٥، باب ٣١ من أبواب صلاة الجمعة، حديث ١٣.

الامام ولا همّته مضافاً الى الشهادة بل الاجماع المدعى، عدّة روایات منها صحيحة الحلبی عن أبي عبد الله عليه السلام لقوله عليه السلام: إلا أن تكون صلاة تجهر فيها بالقراءة ولم تسمع فاقرأ<sup>(١)</sup>). بعد ضميمة صحيحة عبيد بن زرارة عنه عليه السلام أنه إن سمع الهمّة فلا يقرأ<sup>(٢)</sup>. والأمر في «فاقرأ» لا يدل على الوجوب لوقوعه مقام توهّم الحظر، مع دلالة صحيحة علي بن يقطين على الجواز لقوله عليه السلام «لا بأس إن صمت وإن قرأ»<sup>(٣)</sup> هذا حكم الرکعتین الاولتين في الجھریة التي لم تسمع قراءة الامام حتى همّته، واما الأخيرتان من ذلك فكذلك للتبغیة المستفادة من صحيحة زرارة المتقدمة، فلم يبق إلا الصلوات الجھریة مع سماع المأمور قراءة الامام ولو همّته. ومامر من صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم وضميمة صحيحة زرارة الدالة على التبغیة تدلنا على حرمة قراءة المأمور فيها بخلافق بين الرکعتین الاولتين منها أو الأخيرتين، وليس في البین ما يعارض ذلك بل الروایات الواردة في الباب مؤیدة له ولو أغمضنا النظر عن دلالتها عليه.

نعم، هنا روایتان استدلّ بهما الحقّ الھمدانی على الكراهة وهما: صحيحة ابن الحجاج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة خلف الامام أقرأ خلفه؟ فقال... - إلى أن قال عليه السلام: وأما الصلاة التي يجهر فيها فإنما أمر بالجھر لينصر من خلفه فإن سمعت فانصت - الخبر<sup>(٤)</sup>. وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: وإن كنت خلف إمام فلا تقرآن شيئاً في الاولتين وانصت لقراءته ولا تقرآن شيئاً في الأخيرتين فإن الله عزوجل يقول

(١) الوسائل: ج٥، باب ٣١ من أبواب صلاة الجمعة، حديث ١.

(٢) الوسائل: ج٥، باب ٣١ من أبواب صلاة الجمعة، حديث ٢.

(٣) الوسائل: ج٥، باب ٣١ من أبواب صلاة الجمعة، حديث ١١.

(٤) الوسائل: ج٥، باب ٣١ من أبواب صلاة الجمعة، حديث ٥.

للمؤمنين وإذا قرئ القرآن -يعني في الفرضية خلف الامام- فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترجمون(١)

وقال في تقرير الاستدلال: أن المستفاد من الصحيحتين أن النهي عن القراءة من جهة الأمر بالإنصات، بل ترك القراءة مأمور في الإنصات المأمور به وحيث إن الأمر بالإنصات استحبابي بالإجماع وغير الإجماع من القرآن الداخلية والخارجية فلا يكون النهي عن القراءة إلزامياً، ثم وجه الكلام إلى الآية الكريمة وأنه هل الإنصات ممحوم فيها بالوجوب أو الاستحباب؟ وقال: إن ظاهر الأمر بالإنصات وإن كان هو الوجوب، إلا أن هنا روايتين(٢)، دالّتين على، أنه رخص في الدعاء للمأمور وإن كان الإمام يجهر بالقراءة فيحمل الأمر على الاستحباب، ثم احتمل إبقاء الأمر على ظاهره وارتكاب التخصيص في الآية الكريمة بإخراج الدعاء عنها، ثم أقام شواهدًا على ترجيح الحمل على الاستحباب، ثم قال: بـأن التخصيص من أهون التصرفات، وبالآخرة احتاط في ترك القراءة، هذا.

أقول: الظاهر من الروايتين وإن كان ما أفاده قدس سرهـ من أن النهي عن القراءة من جهة منافاة القراءة للإنصات المأمور به إلا أن هذا لا يدل على كون النهي عن القراءة غير إلزامي، وذلك لأن المنافاة بين الإنصات والقراءة لا يقتضي إلا عدم الأمر بها معاً لا الأمر بأحدهما والنهي عن الآخر، فلو فرضنا ورود النهي بغير المأمور به كما في المقام وكان ظاهر الدليل أن النهي من جهة المنافاة فلابد من ارتكاب توجيهه لذلك، والتوجيه مشترك بين كون النهي تحريريًّاً أو غيره.

(١) الوسائل: ج ٥، باب ٣١ من أبواب صلاة الجمعة، حديث ٣.

(٢) الوسائل: ج ٥، باب ٣١، حديث ١١ وباب ٣٢ حديث ٢ من أبواب صلاة الجمعة.

وبعبارة أخرى: أن المنافاة بينها تقتضي عدم طلبها معاً، وهذا يجتمع مع الأمر بالإنصات وعدم الأمر بالقراءة ومع الأمر بالإن الصات والنهي عن القراءة تنزهاً أو تحريراً، فالروايات لا تدلان على خصوص الذي التنزيه حتى تكونا دليلين على تقييد صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم وغيرها مما دل على التحرير، ثم إنّه لاحاجة إلى الاستشهاد بالرواية لحمل الآية على الاستحباب فإن الإن الصات هو السكوت مستمعاً لا السكوت المطلق، والسكوت مستمعاً كنفس الاستماع المأمور به ليس بواجب قطعاً.

### تبنيه «١»

قد مر أن حكم سمع المهمة حكم سمع القراءة لصحىحة عبيد بن زرارة المقدمة، ولكن قد يقال بأنّ ظاهر صحىحة علي بن يقطين السابقة يعم صورة سمع المهمة، والروايات الآمرة بالقراءة لدى عدم السمع مخصوصة بما إذا لم يسمع أصلاً، فتخصّص الصحىحة وتحمل على صورة سمع المهمة، والنتيجة: وجوب القراءة إذا لم يسمع أصلاً والتخيير إذا سمع المهمة، وأجاب الحقّ المداني - قدس سرّه - عنه بأنّ هذا الحمل تخصيص بالفرد الخفي وهو أبعد من حمل الأمر على الاستحباب، ثم قال: نعم لا يبعد أن يدعى انصراف الأخبار المشتملة على الأمر بالإن الصات إلى ما إذا سمع الكلمات وتتنزيل النهي عن القراءة مع سمع المهمة على الرخصة في الترك دون الحرمة فيتجه هذا التفصيل فليتأمل، إنتهى.

أقول: جوابه عن الجمع بارتكاب التخصيص صحيح متين، لكن ما نفي عنه البعد في مقام الجمع إنما يتم لو لم يكن هنا إطلاق دال على حرمة القراءة، ومع وجوده كما هو الصحيح - وقد مر - فالالأصل هو الحرمة إلا ما خرج بالدليل والخارج إنما هو مورد عدم السمع، فلو قلنا بظهور ذلك فيما إذا لم يسمع المأمور

حتى الهمممة فالإطلاق يقتضي الحرمة في مورد سماع الهمممة، ولو قلنا بعدم الظهور واحتمل الأمان أي عدم سماع الكلمات وعدم سماع الصوت فالقدر المتيقن الثاني، ولا بد في مورد الشك من التمسك بالطلاق قضية للتمسك به في المقيد الجمل المردود بين الأقل والأكثر، وعلى أي تقدير لا يجوز للمأمور القراءة لدى سماعه صوت الإمام حال القراءة وإن لم يسمع الكلمات والحرف.

### تبنيه «٢»

لو سمع بعض قراءة الإمام دون بعض فاحتمل المحقق الهمداني قدس سرهـ احتمالات ثلاثة واختار أن الأشبه الاجتزاء بما سمع والقراءة في ما لم يسمع.

أقول: إطلاق الدليل كما مرّ يقتضي حرمة قراءة المأمور، خرجنا عن ذلك إذا لم يسمع القراءة ولا إطلاق لدليل المخرج بالنسبة إلى سماع البعض فلا بد من الأخذ بالمتيقن في هذا الدليل ويوخذ بالطلاق في مورد الشك ، والنتيجة حرمة القراءة حتى اذا سمع بعض قراءة الإمام.

### تبنيه «٣»

قد مر أن مقتضى الجمع بين صحة زرارة الدالة على تبعية الركعتين الأخيرتين للاولتين وصحيحة ابن سنان الدالة على إجزاء التسبيح في الأخيرتين في الصلوات الإخفاتية حرمة القراءة في الأخيرتين من الجهرية مع سماع صوت الإمام والتخيير في الأخيرتين من الإخفاتية وفيها من الجهرية اذا لم يسمع صوت الإمام، فالتمسك بالأدلة الناهية عن القراءة بالنسبة إلى المأمور والقول بسقوط القراءة والتسبيح كلها لا يرجع إلى محصل ، كما أن التمسك بها لإثبات سقوط القراءة وتعيين التسبيح مطلقاً لا يتم ، فإن الجمع بين هذه الأدلة

والصحيحتين يقتضي ما اخترناه من التفصيل، هذا.

ثم إن هنا روايتين متعارضتين وهم رواية معاوية بن عمّار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القراءة خلف الإمام في الركعتين الأخيرتين، قال: الإمام يقرأ فاتحة الكتاب ومن خلفه يسبح - الحديث<sup>(١)</sup>. ورواية سالم أبي خديجة فإن فيها: فإذا كان في الركعتين الأخيرتين فعل الدين خلفك أن يقرأوا فاتحة الكتاب، وعلى الإمام أن يسبح - الخبر<sup>(٢)</sup>. وحمل المحقق الهمداني قدس سرهـ الرواية الأخيرة على المأمور المسبق، ثم قال: ولا أقل من الإجمال المانع من الاستدلال.

أقول: تعارض الروايتين بظاهرهما لا يخفى، ولتكن صحيحة زرارة الدالة على التبعية شاهد جمع بينها فيحمل الأولى على الجهرية والأخيرة على الإخفائية، فيحصل أنـ في الجهرية لابد من التسبيح وفي الإخفائية الأفضل القراءة فتأمل. وكيف كان فلا يعارض شيء من الروايات ما هو مقتضى الجمع بين الصحيحتين والله العالم.

**قوله «قد5»: ولو كان الإمام لا يقتدى به وجبت القراءة.**

أقول: فرض المسألة فيما إذا كان الصلاة معهم لأجل التقبية إما اضطراراً أو مداراة، فبحسب الأدلة العامة تصح الصلاة ولا تجب القراءة إذا اقتضت التقبية تركها، وليس المراد من اقتضاء التقبية ترك القراءة عدم إمكانها، بل المراد من ذلك كسائر موارد التقبية أنـ التخلف والإتيان بالواقع لا يمكن إلا بالحيلة، فلا تجب الحيلة على حسب النصوص العامة التي منها «فكل شيء يعمله المؤمن بينهم

(١) الوسائل: ج٥، باب ٣٢ من أبواب صلاة الجماعة، حديث ٥.

(٢) الوسائل: ج٥، باب ٣٢ من أبواب صلاة الجماعة، حديث ٦.

لمكان التقية مما لا يؤدي إلى الفساد في الدين فإنّه جائز فكلما صدق عليه عنوان التقية جائز»<sup>(١)</sup>). ولا تجحب الحيلة للفرار عن التقية، ولذا لا نرى اعتبار عدم المندوحة لا في الأفراد الطولية ولا العرضية بل ولا في نفس العمل، والحكم يدور مدار صدق التقية الغير المتوقف على الخوف ولا الاضطرار بل يصدق العنوان حتى اذا كان مداراً ومشائة معهم، هذا بحسب الأدلة العامة.

وأمّا الروايات الواردة في باب الصلاة جماعة منهم فبعضها يدلّ على ما اقتضته تلك الأدلة كخبر زرارة<sup>(٢)</sup> وخبر بكير<sup>(٣)</sup>). وعارضها عدّة من الروايات وهي لا تخلو إما من ضعف السند كرواية عمرو بن ربيع<sup>(٤)</sup> ورواية ناصح<sup>(٥)</sup> وإما من عدم الدلالة له على الخلاف كما دلّ على ايقاع الفريضة قبل أو بعد<sup>(٦)</sup> وهي محمولة على الاستحباب لما سبق من الأدلة العامة والروايات الخاصة الدالة على الإجزاء<sup>(٧)</sup> ومادل على قراءة المأمور<sup>(٨)</sup> وهي أيضاً محمولة على الاستحباب لما سبق.

والحاصل: أنّ ملاحظة عمومات التقية وخصوصاتها تدلّنا على أنّ التقية واسعة ولا بدّ من العمل على وفق العامة في دارالتقية ولا تجحب الفرار والحيلة، بل لا يجوز في بعض الموارد اذا كان خلاف التقية والعمل على غير ما اقتضته التقية والإتيان بالواقع الأؤلي لعله باطل، فإنّ التقية دين ولا دين لمن لا تقية

(١) الوسائل: ج ١١، باب ٢٥ من أبواب الامر والنبي وما يناسبها، حديث ٦.

(٢) الوسائل: ج ٥، باب ٣٤ من أبواب صلاة الجمعة، حديث ٥.

(٣) الوسائل: ج ٥، باب ٣٤ من أبواب صلاة الجمعة، حديث ٣.

(٤) الوسائل: ج ٥، باب ٦ من أبواب صلاة الجمعة، حديث ٥.

(٥) الوسائل: ج ٥، باب ٦ من أبواب صلاة الجمعة، حديث ٧.

(٦) الوسائل: ج ٥، باب ٦ من أبواب صلاة الجمعة.

(٧) و (٨) الوسائل: ج ٥، باب ٣٣ من أبواب صلاة الجمعة.

له، فالعمل المذكور خارج عن الدين فيبطل، فتأمل.

بل يمكن أن يستفاد من بعض الروايات التنزيل الموضوعي اللازم منه تقييد الواقع، في رواية أبي الحارود قال: إنما شككنا سنة في عام من تلك الأعوام في الأضحى، فلما دخلت على أبي جعفر عليه السلام وكان بعض أصحابنا يضحي فسألت عنه عليه السلام فقال: الفطريوم يفطر الناس والصوم يوم يصوم الناس والأضحى يوم يضحي الناس<sup>(١)</sup>. فإنه تنزيل موضوعي يدل على أن في مورد التقية الأضحى هو يوم يضحي الناس وإن كان واقعاً يوم التاسع، فلا بد من متابعة العامة في الوقوفين وفي أعمال مني بلا فرق بين العلم بالخلاف والشك بمقتضى أدلة التقية ولا سيما هذه الرواية، وما قاله استاذنا المحقق -مد ظله-. من عدم تصور التقية في أعمال مني خلاف هذه الرواية، مع أن فيها أيضاً يصدق التقية فإنها واسعة ولا يجب الصبر إلى الغد فإنها من الفرار عن التقية ولا يجب، وبهذه الرواية نحمل مادلاً على إفطار الإمام عليه السلام يوماً من شهر رمضان تقية معللاً بأن الإفطار والقضاء أحب عندك من أن يضرب عنقه على استحباب القضاء<sup>(٢)</sup>، فتدبر جيداً. والإيراد في سند الرواية بأبي الحارود مندفع بان الظاهر اعتبار رواياته لرواية كثير من الأكابر والأفضل بل الفقهاء من الرواية كعبد الله بن مغيرة في نفس هذه الرواية عنه، وهذا يكفي للاعتماد على روايات الرجل مع أن الشواهد والمؤيدات الأخرى على اعتبار رواياته أيضاً موجودة.

(منها) توثيق الشيخ المفيد -قدس سره- عنه المستفاد من كلامه بأنّه من الأعلام الرؤساء المأذوذ عنهم الحلال والحرام والفتيا في الأحكام الذين لا يطعن

(١) الوسائل: ج ٧، باب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، حديث ٧.

(٢) الوسائل: ج ٧، باب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، حديث ٤ و ٥.

عليهم ولا طريق إلى ذم واحد منهم.

(ومنها) ما ذكره ابن الغضائري من اعتماد الأصحاب على مارواه محمد بن بكر الارجني عنه الذي يعلم منه بالألوية اعتمادهم على رواية عبدالله بن مغيرة عنه في هذه الرواية، وكل ماورد في طעنه من الروايات ضعاف، مع عدم إمكان ماورد في بعضه، وفي جامع الرواية رواية أكثر من ثلاثين شخص عنه وفيهم الأكابر والفقهاء مع أنه أزيد من ذلك جزماً، فلوقلنا بأنه من المتيقن اعتبار روایات أبي الجارود لم نقل قوله جزاً.

والمتحصل من جميع ما ذكرنا عدم وجوب القراءة على المأمور المصلي خلفهم اذا كان في مورد التقى، نعم يستحب ذلك ما لم يكن مخالفاً للتقى، وإلا فلا يجوز. وما أفاده المحقق الهمداني -قدس سره- في الجمع بين روایات الباب من أن مادل على لزوم القراءة ناظر إلى ما اذا لم تقتضي التقى ترك القراءة ومادل على سقوطها ناظر إلى صورة الاقتضاء لا يمكن المساعدة عليه، فان المفروض أن الاقتداء في مورد التقى ولا معنى حينئذ للقول بعدم اقتضاء التقى ترك القراءة، ويفيد ما ذكرنا دلالة بعض الروایات<sup>(١)</sup> على الاكتفاء بمثل حديث النفس في بعض الصور، مع أن حديث النفس لا يعد من القراءة حتى بأدنى مراتب القراءة، وهذا تكليف استحبابي يدل عليه الجمع بين مادل على الاجزاء كالعمومات وبعض الخصوصيات، وهذه الروایات الظاهرة في لزوم القراءة أو حديث النفس.

قوله «قد»: وتجب على المأمور المتابعة للإمام.

أقول: قد استدل على وجوب المتابعة في الأفعال (أولاً) بالاجماع والشهرة

(١) الوسائل: ج ٥، باب ٣٣ من أبواب صلاة الجمعة.

ولكن ليس هذا الاجماع أو الشهرة كاشفاً عن الحكم لاختلاف المبني، واختلافهم في المراد من الوجوب، وجود الخلاف في المسألة، مع أن المحتمل بل المظنون استنادهم إلى الأدلة الآتية.

(و ثانياً) بالنبوى أما يخشى الذي يرفع رأسه قبل الامام أن يحول الله رأسه رأس حمار(١). وهذه الرواية -مع كونها مرسلة، ولم يحرز اعتماد الأصحاب عليها- لا تدل على المطلب، فإن المدعى وجوب المتابعة في جميع الأفعال شرطاً أو تكليفاً، والرواية لا تدل على أزيد من عدم جواز التقدّم في السجود ولعله لخصوصية فيه.

(و ثالثاً) بالنبوى إنما جعل الامام ليؤتّم به فإذا ركع فاركعوا وإذا سجد فاسجدوا - الخبر(٢). وفي بعض الطرق: فإذا كبر فكبّروا وإذا ركع ... الخ.

والاستدلال بهذه الرواية أيضاً لا يتم وإن فرض جبر سندها.

ولابد من بيان أمور: ١ - أن جعل الامام محتمل لكونه من الشارع تأسيساً و يحتمل كونه من المأمور مع إ مضاء الشارع له وإن كان الظاهر هو الثاني، ولا ثمرة مهمة لفرق وإن جعله بعض السادة الأعظم منشأ لترتيب أثر عليه.

٢ - الائتمام محتمل لكونه هو المقوم لماهية الجماعة ويحتمل كونه أزيد من ذلك بمعنى المتابعة في جميع أفعال الصلاة، والظاهر من الرواية الثاني لا الأول، لصدق الجماعة مع عدم متابعة المأمور في بعض أفعال الصلاة كما لا يتحقق.

٣ - ظهور الفاء في أصل التفريع لا الترتيب الزمني، ولذا يصبح أن يقال وجدت العلة فوجد المعلول.

(١) صحيح مسلم: ج ٤، ص ١٥١

(٢) كنز العمال: ج ٤، ص ٢٥٠ الرقم ٥٢٢٤

٤ - اذا ظرفية مفيدة معنى الشرط قوله «اذا رکع فارکعوا» يعني في زمان رکوع الامام فارکعوا.

٥ - الشرط مقدم على المشروط رتبة لازماناً بلا فرق بين التكوين والاعتبار، فوجوب الحج بنفس الاستطاعة وفي حال الاستطاعة لابعدها.

٦ - الامثال متأخر عن الأمر رتبة لازماناً، ولذا لو علم الشخص بأن المولى سيأمره فيما بعد في زمان لابد من امثاله في نفس ذلك الزمان لا يكون معدوراً في ترك الامثال، ولا يسمع عذرها بأن ظرف الأمر مقدم على ظرف الامثال.

٧ - ظاهر «اذا رکع فارکعوا» أن لا يتأخر المأمور عن الإمام ولا يتقدم عنه ولا يختص بصورة التأخير كما قيل، كما لا يختص بصورة التقدم كما احتمل، قضية للإطلاق، فحاصل المعنى أنه في زمان رکع الامام فارکعوا بلا تقدم ولا تأخير، وقد مر أن الفاء والشرط لا يقتضيان الترتيب والتقدم الزمني.

٨ - لا يجب وقوع تكبير المأمور في زمان تكبير الإمام جزماً، بل ادعى وجوب تأخره عنه، ومع ذلك لا يضر التأخير الفاحش، وهذا مسلم موافق للنصوص.

٩ - الظاهر أنه ليس هنا إلا روایة واحدة، والاختلاف في طريق الروایة لأن هنا روایتين إحداهما واجدة بجملة «فاما كبر فكبروا» وأخراهما فاقدة لها، فحينئذ يحصل الترديد في اشتغال الروایة بهذه الجملة وعدمه، والصناعة وإن اقتضت البناء على الاشتغال إلا أنها في مورد كان الطريق صحيحاً وهنا الروایة المشتملة عليها وردت بطريق عامي ولا يعلم اعتماد الأصحاب على الواردة بهذا الطريق، فالترديد باق.

١٠ - يظهر مما ذكرنا من الأمور عدم دلالة الروایة على أزيد من الاستحساب، فإن مراعاة العمل على وفق «اما كبر فكبروا» أمر مستحب جزماً، فهو حدة السياق أولاً، والتفرع على الاتمام المنطبق على الجميع ثانياً، يعلم أن حكم المتابعة المذكور في الروایة استحسابي، على أن ظاهر جميع الجم

الأمر ببراءة عدم التقدّم وعدم التأخّر وبيان مطلوبية كون أفعال المأمورين بنحو منظم منطبق على فعل الإمام، وهذا نظير اتصال الصفوف الذي مرّ الكلام في استحبابه، ويؤيد ذلك خبر أبي سعيد الخدري المروي من مجالس الصدوق مسندًا عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ: إِذَا قَمْتُ إِلَى الصَّلَاةِ فَاعْدُلُوا صَفَوْكُمْ وَأَقِيمُوهَا وَسُوْوَا الْفَرْجَ، وَإِذَا قَالَ إِمَامُكُمْ اللَّهُ أَكْبَرَ فَقُولُوا اللَّهُ أَكْبَرَ - الخبر(١).

١١ - قد ظهر مما مرّ أنه لا دلالة للرواية على لزوم تأخير أفعال المأمور عن الإمام وإن قلنا بدلاتها على لزوم المتابعة، فإنّ غاية ما يمكن أن يقال في وجه دلالتها على ذلك وجوه (منها) أنّ التفريع يدلّ على الترتيب، فلا بد من كون رکوع المأمور مثلًا عقیب رکوع الإمام. (ومنها) أنّ الأمر بالرکوع مثلًا في النبوي مشروط برکوع الإمام وما لم يتحقق الشرط لا أمر بالرکوع حتى يتمثل فلا بد من كون رکوع المأمور متاخرًا عن رکوع الإمام قضية لتأخر الامتثال عن الأمر المتاخر عن شرط الأمر. (ومنها) أنّ الإثمام الذي جعل غاية لجعل الإمامة لا يتم إلا بذلك.

وشيء من هذه الوجوه لا يتمّ لما ذكرنا من أنّ الفاء لا يدلّ على الترتيب الزماني، وكذا الشرط لا يتقدّم على المشروط زماناً، كما أنّ الامتثال لا يلزم أن يتأخر عن الأمر زماناً، والإثمام صادق على صورة التقارن أيضاً كما يصدق على صورة تقدّم أفعال الإمام، هذا على مبني دلالة الرواية على لزوم المتابعة، ولو كان الدليل الإجماع والشهرة فكذلك، لأنّ القدر المتيقن من اعتبار المتابعة بحيث تبطل الجماعة بالإخلال بها صورة عدم تقدّم المأمور على الإمام، وأماماً سائر الصور ومنها المقارنة فلا إجماع على البطلان فيها، ولا دليل على الاعتبار

فيها، والمراجع ما استثناه من الأصل وهو البراءة بل الإطلاق المقامي.

١٢ - قد ظهر مما مر أنّ ما جعله الحقّ الهمداني وجهاً و دليلاً على لزوم المتابعة في الأفعال وهو أنّ التبعية مأخوذة في مفهوم الائتمام والاقتداء وأسنده إلى الشيخ الأعظم -قدس سره وآيده- خارج عن محل البحث، فإن الكلام في لزوم المتابعة بعد فرض صدق الجماعة وإن تختلف المأمور، ولذا ذكر في آخر كلامه أنّ الائتمام قد يلاحظ بالنظر إلى جموع الصلاة على سبيل الإجمال، وقد يلاحظ كونها فعلاً تدرّيجياً حاصلاً بمتابعة الإمام في أفعالها المتدرجّة، فلا يلاحظ كلامه وتأمل فيه، وما هو دخيل في الجماعة هو الأول، وما هو محل الكلام هو الثاني.

١٣ - حكم التأثير الفاحش حكم التقديم حرفاً بحرف، فلو فرضنا أنّ التأثير كان بحيث أخلّ بهيئة الجماعة بحيث لا يرى أنه مأمور مقتدٍ في الصلاة فتبطل الجماعة، ولو لم يكن كذلك ف مجرد التأثير الفاحش لا يكون مضراً بصحة الجماعة ولم يحصل به إثم، وما استدلّ الهمداني -قدس سره- به من روایتين لا دلالة لها، فلاحظ.

١٤ - لو بنينا على استفادة الوجوب من الرواية أو دلّنا بالإجماع أو الشهادة على الوجوب فهل الوجوب شرعيٌ أو شرطيٌ؟ أمّا الرواية فالظاهر منها الوجوب الشرطي للائتمام الذي جعل غاية لجعل الإمامة، وأمّا أنّ الائتمام هل هو واجب بوجوب شرعي أو شرط في صحة الجماعة فلا يعلم من الرواية، وأمّا الشهادة أو الإجماع فلم يقم على خصوص واحد منها، بل الأصحاب بين قائل بالوجوب الشرعي وقائل بالوجوب الشرطي، فلا يحرز أحدهما، فعلى كلا المبنيين نتردد في ذلك ، فلو قام دليل كالإجماع والشهادة على أحد هما كما ادعى قيام الشهادة على الوجوب النفسي ينحل العلم الإجمالي، والا فيعلم إجمالاً بشبوت أحد هما ، فلو بنينا على أنّ الشك في اعتبار شيء في الجماعة مورد

للاشتغال ينحل العلم الإجمالي حكيمياً ويثبت الشرطية للاشتغال وينفي التكليف بالبراءة، وعلى مابيننا عليه من أنه مورد للبراءة فالأصلان متعارضان ولا بد من ترتيب آثار كلا الوجوبين، فمع التخلف تحجب الإعادة والتوبة.

وقد أفاد الحق المداني - قدس سره - في المقام من أن الوجوب شرعي، وإن شئت قلت شرطي بالنسبة إلى الجزء لا الكل، وهذا مع أنه قول بلا دليل - مناقضة في الكلام، ولا يستقيم مع مابنى عليه من ظهور الرواية على الشرطية للائتمام المعترض في حقيقة الجماعة، فلا حظ. هذا كله بالنسبة إلى المتابعة في الأفعال، وقد تحصل أن الصناعة تقتضي عدم الوجوب لا شرطاً ولا شرعاً إلا إذا كان التخلف بمقدار يكون مخلاً بهيئة الجماعة، ومع ذلك الإجماعات المنقولة والشهرة والسيرورة الخارجية تمنعنا عن الجزم بالحكم والإفتاء، فلا يترك الاحتياط بترتيب آثار الوجوب شرعاً، وأما الشرطية فلم تثبت جزماً.

وأما الأقوال فلا تحجب المتابعة فيها ولو قلنا بوجوب المتابعة في الأفعال، وذلك لعدم قيام دليل في الأقوال، ولا يشملها ما ادعى دلالتها على الوجوب في الأفعال، فإن الإجماع والشهرة لم تقم على الوجوب في الأقوال بل ادعى الإجماع وقيام الشهرة على عدم الوجوب فيها، والنبوي أيضاً منصرف عن المتابعة في الأقوال، وعدم جواز تكبيرة الاحرام قبل الامام ليس من باب وجوب المتابعة، بل من جهة أنه لا تتعقد الجماعة بانفراد المأمور بالتكبير، ولذا لا بأس بالتأخير الفاحش في تكبيرة الاحرام لا شرطاً ولا شرعاً، وهل يجوز المقارنة في التكبير، أو لا بد من التأخير في الشروع وإن كان الختم مقدماً، أو لا بد من التأخير في الشروع والختم، أو لا بد من التأخير عن تكبير الامام جميعاً؟ الظاهر هو الأول لصدق الجماعة عليه، وقد مر عدم قيام دليل على المتابعة بمعنى الفصل الزمني فلا يمكن التمسك بقوله صلى الله عليه وآله: «فإذا كبر فكثروا» على لزوم

التأخير، مضافاً إلى تفريع ذلك على الائتمام، فلابد من ملاحظة أنه هل يصدق الائتمام أو لا يصدق؟ والظاهر صدق الائتمام بالمقارنة، بل يجوز المقارنة في الشروع ولو ختم المأمور مقدماً للصدق أيضاً.

وما توهم من أن المأمور على هذا دخل في الصلاة قبل دخول الإمام في الصلاة مبني على خروج تكبيرة الاحرام عن الصلاة، وهذا واضح الفساد، وتسميتها بتكبيرة الافتتاح من جهة أنها الجزء الأول منه، لا أن الصلاة تفتح بها يعني أن الصلاة أمر والتكبيرة خارجة عنها وتفتح الصلاة بها نظير الباب والمفتاح، فالإمام والمأمور دخلا في الصلاة معًا بشروعها في التكبير مقارناً وإن ختم تكبير المأمور مقدماً على ختم تكبير الإمام.

وأنما التسليم فلا بأس بتقدّم المأمور على الإمام فيه، فإنّه مضافاً إلى ما مر في مطلق الأقوال يكفي في الدلالة على ذلك صحيحة أبي المعزا عن الصادق عليه السلام في الرجل يصلي خلف الإمام فيسلم قبل الإمام قال: ليس بذلك بأس (١) فإنّها مطلقة تشمل العمد أيضاً، ودعوى الإنصراف إلى السهو ولا سيّما بمحاجة صحيحه الآخر (٢) الوارد في مورد السهو. منوع، فإنّ الانصراف بدوي مع أنّ صحيح الحبشي عن الصادق عليه السلام في الرجل يكون خلف الإمام فيطيل الإمام التشهد فقال: يسلم من خلفه ويمضي حاجته إن أحب (٣) وارد في مورد العمد، ودعوى أن مورد الصحيحة مورد العذر فاسد، فإن الإطالة في التشهد ليست بمقدار يوجب العذر عن المتابعة، واحتمال أن تسليم المأمور في الرواية مع قصد الانفراد مدفوع بعدم دلاله الدليل على لزوم قصد الانفراد، هذا. مع أنّ صحة التسليم على القواعد وإن قلنا بوجوب المتابعة شرطاً أو شرعاً،

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٦٤ من أبواب صلاة الجمعة حديث ٤.

(٢) الوسائل: ج ٥ باب ٦٤ من أبواب صلاة الجمعة حديث ٥.

(٣) الوسائل: ج ٥ باب ٦٤ من أبواب صلاة الجمعة حديث ١.

لما تقدم من أن بطلان الجماعة لا يستلزم بطلان الصلاة، ووجوب المتابعة لا يستلزم النهي عن التسليم، فالتسليم وقع موافقاً للأمر فتصح الصلاة جزماً، وليس في البين الا احتمال الإثم، وهو مدفوع بأصالة البراءة لعدم قيام دليل صالح لإثبات ذلك.

### قوله ((قده)): فلورفع المأمور رأسه عامداً استمرّ.

أقول: هذا هو الموفق للقاعدة، فإن ركوعه أو سجوده وقع موافقاً للأمر فيجزي، والشك في بطلان الصلاة أو الجماعة لا أثر له، فإن العمل موافق للمأمور به والاحتمال المذكور يدفع بالإطلاق لفظاً أو مقاماً، مع أن استصحاب الصحة وبقاء القدوة يكفي في ذلك.

إن قلت: رفع الرأس محرّم فكيف يكون موافقاً للأمر، وعليه فلا يمكن تصحيح الصلاة لأنّه مع إعادة الركوع أو السجود تحصل الزيادة العمدية، ومع عدم الإعادة يحصل الإخلال من جهة رفع الرأس.

قلت: رفع الرأس غير محرّم حتى بناء على القول باقتضاء الأمر بالشيء - وهو المتابعة في المقام - للنبي عن صدّه الخاص، فإنّ النبي وإن كان هو الضدّ الخاص إلا أنه بعنوان أنه مضاد للواجب لا بعنوان آخر، فالحركة المذكورة مجمع لعنوانين أحدهما رفع الرأس من السجدة أو الركوع والآخر كونها مضاداً للواجب، والنبي على القول باقتضاء متعلق بهذا العنوان ولا يسري إلى ذاك العنوان، مع أنّ القول باقتضاء باطل كما حقّ في محله، مضافاً إلى أنّ رفع الرأس ليس من أجزاء الصلاة حتى توجب حرمته فساد الصلاة بفساد جزئها، بل هو مقدمة للجزء وهو القيام بعد الركوع أو الجلوس بعد السجود.

وقد أشكل الحق المداني - قدس سره - على الاستدلال بأنّ إعادة الركوع

أو السجود ليس من ايجاد الزائد الممنوع في الصلاة، بل إنما يوجب إحداث وصف الزيادة في المتقدم وهذا لا يكون مبطلاً، وذكر هذا في مواضع من كتابه، ولكن لا يخفى أنه لossilم هذا الكبri، أي أن الممنوع ايجاد الزائد لا ايجاد وصف الزيادة في الجزء السابق لكن لا يرتبط بما نحن فيه، فإن المحرّم -على القول به- ليس إلا رفع الرأس لا الركوع أو السجود، فالرکوع أو السجود وقع صحيحاً وإعادتها من ايجاد الزائد وهو مبطل للصلاة.

فتحصل: أن مقتضى القاعدة صحة الصلاة اذا رفع المأمور رأسه عامداً، وقد مرّ أنه لا دليل على وجوب المتابعة شرطاً للصلاحة أو الجماعة لوم نقل بعدم الدليل على الوجوب التكليفي أيضاً. وأما وجوب الاستمرار فأيضاً موافق للقاعدة، فإن ترك الاستمرار وإعادة الركوع أو السجود موجب لحصول الزيادة العمدية، بل زيادة الركن في إعادة الركوع، هذا بحسب القاعدة.

وأما الأدلة الخاصة في المقام ففضافاً إلى الشهرة كما يظهر من كلماتهم، بل ادعى على ذلك أنه مذهب الأصحاب: موثقة غياث بن إبراهيم قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرجل يرفع رأسه من الركوع قبل الإمام أيعود فيركع اذا أبطأ الإمام ويرفع رأسه معه؟ قال: لا<sup>(١)</sup> (١) بناء على ثبوت الإطلاق فيها بحث تشمل صورة العمد أو تقيد بهذه الصورة جمعاً، وإن لا دليل على ذلك ، إلا أنه مقتضى القاعدة موافق للشهرة . ثم إنه هل يكون للرواية إطلاق؟ وعلى تقدير ثبوت الإطلاق، هل يمكن تقييدها بصورة العمد ولا؟ فقد يدعى أن السؤال عن الرفع قبل الإمام، وأجاب الإمام عليه السلام بالنفي ولم يفصل بين صورة العمد وغيره، وهذا يدل على إطلاق الحكم بصورة العمد، وادعى الحق المهداني -قدس سره- انصراف الرواية إلى غير مورد العمد. والإنصاف أنه لا

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٤٨ من أبواب صلاة الجمعة حديث ٦٠

يمكن الاعتماد على أي من الدعويين، فإن ندرة وجود العمد في التقديم تكون موجبة لاحتمال الانصراف بل الظن به، ومع ذلك لا يمكن إحراز أن المتكلّم في مقام بيان الإطلاق فنبقي في الشك في الإطلاق والانصراف ومعه إطلاقات أدلة مبطلية الزيادة محكمة، على أنه لو فرضنا الإطلاق لابد من حمل الرواية على نفي الوجوب وحمل الروايات الآتية على الاستحباب ، فالنتيجة التخيير بين الاستمرار والإعادة وان كانت الإعادة مستحبة ، فالاستمرار موافق للاحتياط ، فإنه على جميع التقادير لا بأس به ، والحاصل أن وجوب الاستمرار لوم يمكن أقوى فلا أقل من أنه أحوط .

قال الحق المداني - قدس سره : لا يقال: الإجماع على عدم وجوب الاستمرار في مورد السهو بخصوص الموثقة بصورة العمد، وتنقلب النسبة بين الموثقة والروايات الآتية الدالة على وجوب العود مطلقاً فتخصيص الروايات بالموثقة، فتحصل وجوب الاستمرار في مورد العمد ووجوب العود في مورد السهو. لأنّا نقول: إن الإجماع من قبيل المخصوص المنفصل الذي يجب ملاحظة النسبة بين المتعارضين قبل التخصيص به لا بعده، فلابد من الجمع بين الموثقة والروايات بحملها على الاستحباب ، وهذا لا ينافي الإجماع.

أقول: الظاهر أنه لابد من الالتزام بما يقتضيه انقلاب النسبة ، فإن العرف لا يرى عموم لا يكرم الفساق مثلاً المبتلى بخصوص مثل يستحب إكرام الجاهل الفاسق معارضًا لعموم أكرم العلماء ، بل يرى قرینية المخصوص للإرادة الجدية من العموم الأول ، ويرى ذلك قرینة للإرادة الجدية من العموم الثاني ، هذا بحسب الكبri ، لكن في المقام لا يمكن القول به ، فإن تخصيص الموثقة بالإجماع موجب للتخصيص المستحسن ، فإن مورد التخلف العمدي نادر جدًا ، فلا يمكن رفع اليد عن عمومها لغير مورد العمد ، والنتيجة هو الحمل على الاستحباب ، لكن الكلام في عمومها لمورد العمد ، وقد مر دعوى الانصراف

عنه في كلام بعض الفقهاء.

**قوله ((قد)) : ولو كان ناسياً أعاد.**

أقول: قد ظهر مما مرّ أن هذا الحكم على خلاف القاعدة، يدلّ عليه - مضافاً إلى التسالم بينهم وان كان وجوب الإعادة واستحبابها مورد الخلاف - بعض الروايات كخبر محمد بن سهل عن أبيه عن أبي الحسن عليه السلام قال: سأله عمن يركع مع إمام يقتدي به ثم رفع رأسه قبل الإمام، قال: يعيد ركوعه (١). وبضمونه خبر علي بن يقطين (٢). وكصححه الفضيل بن يسار أنه سُأله أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صلّى مع إمام يأتّم به ثم رفع رأسه من السجود قبل أن يرفع الإمام رأسه من السجود قال: فليسجد (٣). وبضمونها موثقة محمد بن علي بن فضال (٤) الا أنه عليه السلام قال: أعد واسجد.

و الجمّع بين هذه الروايات و موثقة غياث قد تقدم، و قلنا بأنّه لا بد من حمل هذه الروايات على الاستحباب، قلنا بانصرافها إلى غير العمد أو لم نقل، فإنّ السؤال في الموثقة وهذه الروايات بلسان واحد، فلو قلنا بالانصراف نقول في الجميع ولو لم نقل لا نقول في الجميع، وعلى أي حال فالقدر المتيقن من شمول هذه الروايات صورة غير العمد، وبما أنه لا بد من حمل الأمر فيها على الاستحباب جمعاً فيحصل استحباب الإعادة فيما إذا رفع المأموم رأسه قبل الإمام ناسياً.

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٤٨ من أبواب صلاة الجمعة حديث ٢.

(٢) الوسائل: ج ٥ باب ٤٨ من أبواب صلاة الجمعة حديث ٣.

(٣) الوسائل: ج ٥ باب ٤٨ من أبواب صلاة الجمعة حديث ١.

(٤) الوسائل: ج ٥ باب ٤٨ من أبواب صلاة الجمعة حديث ٥.

### تنبيهان

١ - لو قلنا بوجوب العود على الناسي فإن أخل به عمداً فهل تبطل صلاته؟  
 قولان مبنيان على استفادة الشرطية من الأوامر الواقعية في هذه الروايات أو  
 استفادة التكليف منها. وقال الحق الهمداني - قدس سره - المتادر من الأمر في  
 مثل المقام ليس إلا بيان ما هو وظيفته من حيث كونه مقتدياً لا من حيث  
 كونه مصلياً، فخالفته غير موجبة لبطلان الصلاة بل ولا أصل الجماعة.  
 أقول: أما بطلان أصل الصلاة وغير محتمل مع الإتيان بوظيفة المنفرد وعدم  
 الإخلال بها، والكلام إنما هو في صحة الجماعة وعدمها، وليس في الروايات  
 شيء يعتمد عليه من أن الحكم فيها تكليفي أو شرطي، فإن احتمال كل من  
 ذلك احتمال عقلاً، ودعوى التبادر ممنوعة، ولا بد من ملاحظة ما هو المرجع  
 للشك في أن المجعل الشرطية أو التكليف المخصوص والمفروض عدم دليل  
 اجتهادي صالح لإثبات أحدهما، وأصالة البراءة عن الشرطية تعارض أصالة  
 البراءة عن التكليف، فتصل النوبة إلى الأصل الحكمي وهو استحباببقاء  
 القدوة وصحة الجماعة بلا مانع، والنتيجة موافق لعدم الشرطية والوجوب  
 التكليفي.

٢ - لورفع رأسه قبل الذكر الواجب فهنا صور أربع: الرفع عمداً مع ترك  
 الذكر عمداً. الرفع عمداً مع ترك الذكر سهواً. الرفع سهواً مع ترك الذكر عمداً.  
 الرفع سهواً مع ترك الذكر سهواً.

أما صورة كون الرفع والترك عمدين فلا ينبغي الإشكال في بطلان  
 الصلاة، للإخلال بالذكر الواجب عمداً مع عدم إمكان تداركه.

كما لا ينبغي الإشكال في صحة الصلاة والجماعة في مورد كون الرفع  
 عمدياً والترك سهواً، وذلك لكون الإخلال بالذكر الواجب سهواً فلا

يوجب البطلان، وقد مرّ صحة الجمعة ولزوم الاستمرار في هذه الصورة. وأمّا في صورة كون الرفع سهويًا والترك عمديًا فهل يحكم ببطلان الصلاة أو يجب العود لتدارك الذكر الواجب، ومعه يحكم بصحة الصلاة والجمعة؟ وجهان.

و هكذا في صورة كون الرفع والترك سهويين فلا إشكال في صحة الصلاة والجمعة، لكن هل يجب العود لتدارك الذكر أولاً؟ ولو تذكر بعد العود فهل يجب الذكر أولاً؟ الوجهان مبنيان على أن الركوع الثاني أو السجدة الثانية هل مما أمر مستقلّ وركوع أو سجود زائد مغتفر في الصلاة، أو أن الشارع ألغى الزائد واعتبر المصلّي بعد العود عائداً إلى ما كان فكانه في نفس الركوع الأول أو السجدة الأولى؟ فقد اختار الحافظ الهمداني - قدس سره - الوجه الثاني، وادعى أن المبادر من الأمر بالعود والرجوع والإعادة ذلك.

أقول: ليس في الروايات كلمة العود والرجوع، وإنما وردت في روايتين<sup>(١)</sup> منها يعيد وأعد، ولم نقل بأن إعادة الركوع أو السجدة ظاهرة في أن المعاادة اعتبرت مغایرة للمتأتي به أولاً فلا أقلّ من عدم الظهور في خلافه، والحاصل أن كلا الوجهين محتمل في الروايات. ودعوى تبادر أحدهما عهدهما على مدعاهما، نعم ما اختاره من الوجه أمر مناسب ملائم للذوق، لكن دعوى التبادر بغير ذلك غير ممكن، ولا يمكن الإفتاء على شيء ب مجرد أنه مناسب للذوق وملائم للطبع، فلابد من ملاحظة ما هو المرجع في مثل هذا الشك.

والظاهر الفرق بين الصورتين، فمع كون ترك الذكر عمدياً لا بد من العود والإتيان بالذكر الواجب، وإلا فتبطل الصلاة للإخلال بالذكر الواجب عمداً، ولكن لو أعاد وأتى بالذكر يحكم بصحة الصلاة والجمعة

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٤٨ من أبواب صلاة الجمعة.

للاستصحاب، ولا مانع منه لتمامية أركانه، فوجوب العود حينئذ عقلي لإمكان إتمام الصلاة مع العود صحيحاً، وأما صورة كون ترك الذكر سهوا فالأصل البراءة، ولا يجب العود، بل لا يجب الذكر لوعاد ثم تذكر، والله العالم.

قوله ((قد)) : وكذا لو أهوى الى ركوع أو سجود.

أقول: فيستمر مع العمد، والخصوصية المحتملة في هذه المسألة الفارقة بينها وبين المسألة السابقة أمرور:

الأول: أن الركوع من أجزاء الصلاة بخلاف رفع الرأس منه، وكذا السجود والرفع منه، فقد يقال إن ترك المتابعة عمداً في الركوع موجب للنبي عنه المفسد له بخلاف ترك المتابعة في الرفع وإن كان عمداً، فإن النبي عن الرفع لا أثر له إلا الإثم فقط، وهذا الفرق وإن كان صحيحاً إلا أنه ليس بفارق، لما مرّ من عدم سراية النبي إلى الركوع وإن قلنا باقتضاء الأمر بالشيء للنبي عن ضده الخاص، لأن النبي حينئذ الإتيان بمضاد الواجب وهذا عنوان غير عنوان الركوع، والحكم المتعلّق إلى عنوان لا يسري إلى عنوان آخر، هذا فضلاً عما إذا لم نقل بالاقتضاء.

الثاني: الرفع المقدم على الإمام لا يكون مبطلاً على حسب النص<sup>(١)</sup> وفي المقام لم يرد نص في خصوص العمد. ولكن هذا أيضاً ليس بفارق، فإن القاعدة تقتضي لزوم الاستمرار كما ذكرناها في تلك المسألة، مع أن شمول النص لصورة العمد في المسألة السابقة قد عرفت حاله.

الثالث: هنا خصوصية في بعض الفروض وهو فرض ركوع المؤموم قبل إتمام الإمام القراءة، وهذا مورد للإشكال من جهات:

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٤٨ من أبواب صلاة الجمعة.

(الأول) وقوع الالخلال بواجبات القراءة من القيام والطمأنينة حالها. ولكن لا دليل على اعتبار هذه الواجبات بالنسبة الى غير القارئ، والقارئ في المقام هو الامام لا المؤمن.

(الثانية) القيام الواجب هو القيام بمقدار القراءة والمفروض إخلال المؤمن به. والجواب أنه لا دليل على ذلك بالنسبة الى غير القارئ الذي يجب عليه القيام حال القراءة، وبعبارة أخرى: هنا قيام واجب وهو من أجزاء الصلاة وقيام واجب في القراءة، ولا دليل على الثاني بالنسبة الى غير القارئ ولا تحديد في الأول في مقداره.

(الثالثة) أن المؤمن أخل بمتابعة الامام في القيام الواجب حال القراءة، ولكن هذا الاشكال لا يزيد عن إشكال الإخلال بمتابعة في أصل الركوع.

(الرابعة) رکوع المؤمن وقع في غير محله لأنه متربّ على القراءة، والمفروض عدم تمامية القراءة بعد، فهذا رکوع زائد مبطل للصلاة. وهذا الإشكال هو المهم في المسألة وبه يحصل الفرق بينها وبين السابقة، فإن الرفع ليس بجزء حتى يقال بأن الرفع قبل تمام الذكر من الزيادة المبطلة لوقوعه في غير محله، فتحصل مما ذكرنا أنه لو أهوى إلى الرکوع أو السجود عمداً فإن كان بعد القراءة يستمر ويصح الصلاة، ولو كان في أثناء القراءة تبطل الصلاة من جهة الزيادة المبطلة. وأما اذا كان سهواً فقد استدل على وجوب الرجوع بكتابة ابن فضال إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام في الرجل كان خلف إمام يأتى به فيركع قبل أن يركع الإمام وهو يظن أن الإمام قد رکع، فلما رأه لم يركع رفع رأسه ثم أعاد الرکوع مع الإمام، أيفسد ذلك عليه صلاته أم تجوز تلك الركعة؟ فكتب عليه السلام: تتم صلاته ولا تفسد صلاته بما صنع<sup>(١)</sup>. والكلام يتم في هذا

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٤٨ من أبواب صلاة الجمعة حديث؛

الاستدلال بذكر جهات:

(الأولى) لا اختصاص للحكم بمورد الرواية و هو الظان برکوع الإمام ، بل الحكم يعم الناسي والساهي وغيرهما من المعدورين ، للإجماع على عدم الفرق ، واستفادة ذلك من الرواية من جهة الفهم العرفى بإلغاء الخصوصية على تأمل في ذلك .

(الثانية) لا يستفاد من الرواية أزيد من جواز الرجوع فإنّها في مقام بيان حكم القضيّة الواقعه ولم يبيّن فيها وجوب رجوع المأمور ، ولكن ادعى الحقّي الهمداني - قدس سره - عدم القول بجواز العود والاستمرار ومع ذلك هو بنفسه اختار الجواز وهذا يوهم ما ادعاه ، مع أنّ أمثال هذه الاجماعات محصلتها لا يكشف عن رأي المعصوم فضلاً عن منقوها ، فإنّ المجمعين والناقلين كلّهم يجتهدون في دعواهم وفتواهم ولا سيما مع احتمال اعتمادهم على نفس هذه الرواية ، فالحقّ عدم استفادة الوجوب بل غایة ما يستفاد الجواز ، والجواز في المقام ملازم للمحبوبية فيستحب العود للمتابعة .

(الثالثة) حكي عن بعض المتأخرین التفصیل بين الرکوع والسجود ، بوجوب الاستمرار في الثاني اقتصاراً على مورد النص في الحكم المخالف للأصل ، ولكن الحقّي الهمداني ادعى عدم القول بالفصل والقطع بالمناط ، مع إمكان منع صدق الزيادة البطلة بهذه الزيادة التي أتى بها بقصد تدارك المتابعة وادعى انصراف الأدلة عن مثل هذه الزيادة . وفيه: أنّ المفروض وقوع السجدة موافقاً للأمر والانطباق قهريّ والجزاء عقليّ ، فكيف لا يصدق على الثاني الزيادة مع أنها عرفيّ مثل سائر الموضوعات ، ودعوى الانصراف منوعة جداً ، وأما دعواه القطع بالمناط ، فقضية أبان - الذي توهّم أنّ ما أتى به من الحكم إنّما هومن الشيطان - واردة في مورد القطع بالمناط ، فالقياس باطل وإن كان في مورد القطع بالمناط ، فإنّ السنة اذا قيست محق الدين ، وعدم إمكان الردع في مورد

القطع أمر لوسائل أجنبي عن هذا، وحمل الكلام فيه في الأصول، فلم يبق إلا دعوه الاجماع، ويمكن دعوى إلغاء الخصوصية عن الركوع عرفاً بحيث يستفاد من ألفاظ الرواية أن الحكم ثبت لتقدم المأمور على الامام بلا خصوصية في الركوع، فليتأمل.

وكيف كان، الحكم في المسألة كأنه مسلم، ولكن الأحوط -بناء على استفادة الجواز من الرواية لا الوجوب- هو التفصيل بين الركوع والسجود، بالقول بالجواز في الأول ويستمر في الثاني.

وقد يستدلّ على وجوب المتابعة بالنبوى المتقدم: إنما جعل الامام إماماً ليؤتّم به... الخ. ولكن الاستدلال بذلك لا يتمّ لما أفاده الحقّ المهداني -قدس سره- من أنّ الرواية ليست في مقام بيان لزوم التبعية فيما يكون مخلّاً بصلة المأمور نظير الركعة والركن الزائدين بل مطلق الزيادة، ومانحن فيه من ايجاد الزيادة فلا يشمله الدليل.

ثم إنّه بناء على وجوب الرجوع فلو أخلّ به لا تبطل الجمعة، لا لما ذكره الحقّ المهداني من أنّ الوجوب من جهة المتابعة وهو تكليف لما مرّ من عدم دلالة الدليل على ذلك ، بل لما ذكرنا من احتمال كلا الأمرين في الدليل ، ولا يمكن استظهار أحدّهما منه ، وأصالحة عدم الوجوب تكليفاً معارضة بأصالحة عدم الوجوب شرطاً ، فتصل النوبة إلى استصحاب بقاء القدوة وصحة الجمعة . نعم قد يقال بأنّه لو كان ذلك أثناء القراءة فلا بدّ من الرجوع لدرك القراءة وإلا تبطل الصلاة للإخلال بالقراءة عمداً.

وقال الحقّ المهداني -قدس سره- في ردّه أنّه لو كان الركوع الأول هو الركوع الصلاحي لكان القراءة ساقطة لفوات محلّها ولو كان هو الملغى ، والثاني هو الصحيح فالواجب الرجوع ولو بعد القراءة بل ولو وقع قصد الانفراد ، ثم احتمل صحة الأول معلقة على عدم إلغائه ، وما أنّه لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب

لابد من الغائه لإمكان تدارك القراءة في محلها حينئذ باللغاء الركوع. إنها ملخصاً، وفيه جهات من النظر:

١ - لو بنينا على أن الركوع الأول هو الصحيح، فيمكن أن يقال إن الساقط من جهة السهو هو الترتيب بين القراءة والركوع، وأما أصل القراءة فلا، فلابد من الرجوع لإتيانها ولو بمسقطها.

٢ - لو كان صحة الركوع الأول معلقة على عدم إلغائه، فمع عدم الإلغاء تكون السجدة صحيحة، وعليه لا بد من سقوط القراءة لما ذكره من فوات المحل، ولا دليل على لزوم الإلغاء، ودليل وجوب القراءة لا يدل على لزوم الإلغاء، فإنه على الفرض الدليل مخصوص بعدم فوت المحل، ومع عدم إلغاء الركوع يفوتن المحل على هذا الاحتمال.

٣ - لا معين لهذا الاحتمال ولا يتم بدليل، فما أفاده من «أن القول بالبطلان حينئذ مع موافقته لل الاحتياط لا يخلو من وجه» لا وجه له.

و التحقيق أن يقال: إن الركوع الأول وقع موافقاً للأمر فيسقط الأمر به، ولا وجه لتوجه أنه لا يمحى من الصلاة إلا بدليل الرجوع، ولا دلالة له على أن الأول ملغى بحكم الشارع، غايتها الدلالة على لزوم المتابعة، وأما أن الأول ليس بجزء فلا، فعلى القواعد أن الأول وقع جزءاً للصلة والثاني إنما متابعة محضاً، أو ركوع آخر للصلة، أو توسيعة في الركوع الأول أي عود فيه باعتبار الشارع كما ليس بعيد عن الذوق، وشيء من ذلك لا يقتضي البطلان بالإخلال بالرجوع، واحتمال أن الثاني رکوع آخر للصلة في هذه الركعة رکوعان بحكم الشارع، لا يوجب بطلان الصلاة بعدم الرجوع، أولاً: هذا احتمال محض مدفوع بالبراءة.

وثانياً: أن غاية ما يمكن أن يقال إنه بمتابعة يكون الركوع الثاني أيضاً من الصلاة، لا أن جزئية الركوع الثاني يقتضي لزوم المتابعة، ولم يقل بذلك أحد

أيضاً، وذلك مجرد احتمال احتملناه، وليس في كلامهم منه عين ولا أثر، وبعبارة أخرى: أنه مع الإتيان به جزء لا أنجزته تقتضي الإتيان به، لعدم الدليل على الجزئية مطلقاً، وكيف كان، الصلاة مشتملة على جميع أجزائها، واحتمال بطلان أصل الصلاة لا وجه له، واحتمال بطلان الجمعة يرتفع باستصحاب بقاء القدوة وصحة الجمعة، وغايتها حصول الإمام بترك المتابعة وعدم الرجوع.

ثم إنه لا يجب مراعاة واجبات الركوع في الركوع الأول كالذكر مثلاً بناء على لزوم المتابعة فإنه فوري، وكذا على الجواز لإطلاق دليله من جهة ترك الاستفصال، وهل يجب المراعاة في الركوع الثاني؟ فلابد من التفصيل بين ما إذا أتى بالواجبات في الركوع الأول فلا يجب في الثاني لأصالة البراءة، وما إذا لم يأت بها فيجب في الثاني فإنه على احتمال أن الثاني توسيعة في الأول والركوع الثاني رجوع إلى الأول بحكم الشارع يحصل الشك في سقوط الوظيفة برفع الرأس عن الركوع الأول، والأصل الاشتغال وعدم السقوط، مع إمكان أن يقال إن الركوع الأول وإن كان موافقاً لأمره والانطباق القهري مستلزم للإجزاء العقلي، إلا أن تجويز الشارع إلغاء والإتيان بالثاني يقتضي أن يكون الثاني أيضاً ركوعاً صلاتياً توسيعة في الركوع الأول، لا يعني أنه رجوع في الأول بل يعني أنه يعامل معه معاملة الركوع الأول الواجب في الصلاة، فمع الإخلال بالواجبات في الركوع الأول يأتي بها في الثاني، ومع الإتيان بها في الأول لا يجب الإتيان بها في الثاني، ومع الإتيان بها في الثاني فإنه أتى بها على الفرض ولا يجب الإتيان بها ثانياً، فتأمل في ذلك فإنه لا يخلو عن دقة. ولا يتوهם أن لزوم معاملة الركوع الواجب يقتضي الإتيان بذلك، فإن المراد أن الشارع جعل توسيعة في الركوع لا تضيقاً، وكيف كان فمع عدم إمكان استفاده ذلك من الدليل اللغطي فالأصل العملي كافٍ في المقام كما ذكرناه.

**قوله «قدّه»: ولا يجوز أن يقف المأمور قدام الإمام.**

أقول: قد استدلّ على ذلك بالإجماع، وقد ادعى آنـه مستفيض نقله بل متواتر، وبالسيرة المستمرة الجارية على الالتزام بعدم تقدّم المأمور على الإمام في الموقف، وبأنـ الجماعة أمر توقيفي مأخوذ من الشارع ولا بدّ من الاحتياط حينئـ في موارد الشك ، لعدم وجود إطلاق يرفع الشك ، ولا أصل فيه إلا الاشتغال، وبأنـ الحكم معروـ بين المترتبـ على وجه كـاد أن يلحق بالضروريات، وبأنـه علم أنـ هذه الكـيفية الخصوصـة بين المسلمين ملحوظـة في الشـريعة وليسـ من بـاب الـاتفاق، وبالروايات الآتـية الدالة على لزوم تقدـم الإمام فـكيف بـتقدـم المـأمور عـلـيه، وبـظهور لـفـظ الإمام، وبـخبر محمد بن عبد الله الـوارـدة في تـقدـم الصـلاة عـلـى قـبر الإمام عـلـيه السـلام فإنـ فـيه: وأـمـا الصـلاة فإنـها خـلفـه ويـجعلـه الإمام ولا يـجوز أنـ يـصلـي بـين يـديـه، لأنـ الإمام لا يـتقدـم، ويـصلـى عنـ يـمينـه وـشـمالـه(١).

وـعنـ الطـبرـسيـ في الـاحتـجاجـ عنـ محمدـ بنـ عبدـ اللهـ الحـميرـيـ عنـ صـاحـبـ الزـمانـ عـلـيهـ السـلامـ مـثـلهـ، إـلاـ آنـهـ قـالـ: ولاـ يـجـوزـ أنـ يـصـلـيـ بـينـ يـديـهـ وـلاـ عنـ يـمـينـهـ وـلاـ عنـ شـمالـهـ، لأنـ الإمامـ لاـ يـتقدـمـ وـلاـ يـساـوىـ(٢)، هـذاـ.

أمـاـ الإـجـمـاعـ فـيمـكـنـ أنـ يـخـدـشـ فـيهـ، بـأنـهـ لـيسـ إـجـمـاعـاـ تـعـبـدـيـاـ، لـاحـتمـالـ استـنـادـ الجـمـعـيـنـ إـلـىـ سـائـرـ الـوـجـوهـ وـمـنـهـ الـخـبـرـ المـذـكـورـ.

وـأمـاـ السـيـرةـ فـلاـ تـثـبـتـ جـهـةـ الـعـلـمـ وـآنـهـ وجـوبـيـ أوـغـيرـ وجـوبـيـ، وـماـ ذـكـرـ منـ آنـ السـيـرةـ جـارـيةـ عـلـىـ الـالـتزـامـ بـذـلـكـ. فـلوـ فـرـضـ كـونـهاـ كـذـلـكـ إـلاـ آنـ السـيـرةـ

(١) الوسائل: ج ٣ باب ٢٦ من أبواب مكان المصلي حديث ١.

(٢) الاحتـجاجـ: جـ ٢ـ صـ ٤٩٠ـ طـ.ـ بيـرـوتـ.

ليست بحجة في الملزمات، بل حجيتها إنما تثبت في جواز مقامات عليه من العمل الخارجي، فإن وجه حجيتها أنها متصلة إلى زمان المقصوم عليه السلام وفي منظر منه عليه السلام ولم يردع عنه فيستكشف أنه راض بذلك، وهذا لا يثبت إلا جواز نفس العمل الذي كان بنظر منه عليه السلام.

وأما توقيفية الجمعة، فلا تنافي إمكان إثباتها بالإطلاق المقامي أو الرجوع في الموارد المشكوكه إلى البراءة كما مر في تأسيس الأصل، وأما دعوى ضرورة الحكم أو أن الكيفية الخارجية ليست من باب الاتفاق. فلا يزيد عن دعوى الإجماع والسيرة، وقد عرفت الحال فيها، إلا أن يقال بأن الحكم لا يحتاج إلى دليل فإنه من الضروريات، ولكن هذا المقدار لا يكفي، لإمكان منع كون الحكم ضروريًّا.

وأما الروايات التي ادعى دلالتها على لزوم تقديم الإمام، فسيجيء الكلام فيها وفي دلالتها، وأنه لا تدل على النزوم، فلم يبق إلا ظهور لفظ الإمام المؤيد بخبر محمد بن عبد الله المتقدم، بل نفس الخبر يكفي في إثبات ذلك، فإنها موثقة وإن كان خبر الاحتجاج ضعيفاً.

وتقريب الاستدلال مع كون الخبر في مقام بيان حكم الصلاة مقدمة على قبر الإمام عليه السلام أن التعليل بـ«أن الإمام لا يتقدم» لا يختص بمورد الخبر، فإنه ليس تعليلاً تعبدياً لعدم إمكان تعليل الشيء بنفسه، فإن الحكم المذكور في الرواية عدم جواز التقديم على قبر الإمام، ولا يمكن أن يعلل هذا الحكم بجملة أن الإمام لا يتقدم، فإنها نفس الحكم المذكور لا علتة، بل العلة إنما هي أمر ارتكازي وهو أن الإمام الذي جعل لأن يتابعه المأموم كيف يتأنّر عن المأموم، وهذا الأمر الارتكازي لا يختص بالامام الواحد لمنصب الإمامة فقط، بل عدم جواز التقديم على هذا الإمام أيضاً من جهة إمامته المنافية لتقديم المأموم عليه، وهذا المعنى ينطبق على إمام الجمعة أيضاً فإنه إمام الجمعة والإمام لا يتقدم.

و الحاصل: أنّ التعليل لو كان بأمر تعبدي لا ممكّن أن يقال باختصاصه بمورده وهو الامام الواحد للمنصب، لكنه لا يمكن لأنّ العلة على هذا يكون نفس الحكم، وأمّا لو كان بأمر ارتكازي - كما هو الصحيح - فالارتکاز أشمل من المورد، ولذا أتى ظهور لفظ الامام في ذلك بهذا الخبر، وإن شئت قلت: إنّ لا يرى العرف من وقف مقدماً على شخص مقتدياً بذلك الشخص ومأموراً له، وعلى ذلك يحصل لنا دليلان على المسألة (أحد هما) صحة سلب الجماعة على مثل هذه الجماعة، فإنّها مقومة بإمام ومأمور ولا يصدق على المأمور المتقدم أنه مأمور. (وثانيهما) الخبر المذكور، فإنّ التعليل فيه بأمر ارتكازي شامل لصلة الجماعة أيضاً، وأمّاماً أفاده الحقّ الهمداني - قدس سره - من المناقشة في دلالة الرواية، وعدم استناده إلى ظهور لفظ الامام لقوله في ذلك كما يؤمّي الدال على أنه لا يستند إلى هذا الدليل، واستناده - قدس سره - إلى سائر الوجوه فلا يتمّ لما ذكرنا، بل لوم يتمّ ما ذكرنا من الدليلين لا يمكن أن يثبت المسألة بدليل إلا بدعوى الضرورة، أو أنه لا إشكال في المسألة، وأمثال هذه الدعاوى مع أنها كماترى.

ثم إنّه قد يستشكل على الاستدلال بالرواية بأنّ التعليل لابد وأن ينطبق على مورده وبما أنّ الصلاة مقدماً على قبر الامام عليه السلام لا يكون باطلأ، بل غايته أنّ التقادم على القبر حرام، والرواية أيضاً لا تدلّ على أزيد من ذلك مع أنه بحسب الفتوى أنه ليس بحرام أيضاً، فيعلم عدم انطباق التعليل على صلاة الجماعة إلا باعتبار الحكم التكليفي للتقادم، فلا يمكن إثبات البطلان بهذا الدليل. ولكن هذا الإشكال مدفوع بأنّ التعليل بالأمر الارتکازي - وهو منافاة الإمامة مع التقادم عليه - يدلّ على بطلان الجماعة فيما نحن فيه، وأمّا عدم البطلان في المورد من جهة أنّ الإمامة غير دخلية في الصلاة بل إنّها هي مؤثرة في عدم جواز التقادم على القول به، وبعبارة أخرى: ظهور التعليل في المنافاة بين الإمامة والتقادم عليه، وتطبيقه على المورد ينتج حرمة التقادم فقط ولا دخل لذلك

في أصل الصلاة، وتطبيقه على مسألتنا ينبع بطلان الجمعة لاقتضاء المنافاة ذلك كما لا يخفى.

إن قلت: يمكن تصوير أن يكون التعليل تعبدياً بأن يكون المراد منه حرمة التقدّم على مطلق الإمام، فليس في تعليل شيء بنفسه.

قلت: هذا وإن كان جواباً عن الإشكال الذي أوردناه على كون التعليل تعبدياً، إلا أن نفس التعبير بأن الإمام لا يتقدّم بتناسب الحكم والموضوع ظاهر في بيان المنافاة بين الامامة والتقدّم عليه، وهذا هو الذي ذكرنا أنه أمر ارتكازي، وكيف كان دلالة الخبر على المسألة تامة، كما أنها تظهر أيضاً عن مفهوم الجماعة وكون شخص إماماً والآخر مأموراً.

هذا كلّه في حكم تقدّم المأمور على الإمام، وأئمّا إذا كانوا مساوين في الموقف فنسب إلى المشهور الجواز، بل عن التذكرة دعوى الإجماع عليه، ولكنّها لا يتمّ لوجود الخلاف كما نسب إلى الحلى - قدس سرّه - عدم الجواز، وكيف كان فلا بدّ من ملاحظة النصوص الواردة في الباب أولاً، فلو تمّ وإلا فنتمسك بالقواعد، فقد استدلّ على القول بعدم الجواز وجوب التأخّر بما في خبر الحميري المتقدّم من قوله: لا يساوى، وصحيحة ابن مسلم عن الباقي عليه السلام عن الرجل يوم الرجلين قال: يتقدّمها ولا يقوم بينها<sup>(١)</sup>. وما دلّ على الأمر بتقدّم إمام في مسألة ما لومات الإمام في أثناء الصلاة أو حدث له مانع عن إتمامها ونظرائي ذلك. وما دلّ على كيفية صلاة العراة من أن إمامهم يتقدّمهم بركتيّه في صحيحة ابن سنان<sup>(٢)</sup>، ويتقدّمهم إمامهم في موثقة إسحاق بن عمار<sup>(٣)</sup>، هذا. ولا دلالة في شيء من ذلك على وجوب تأخّر

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٢٣ من أبواب صلاة الجمعة حديث ٧٨.

(٢) و (٣) الوسائل: ج ٣ باب ٥١ من أبواب لباس المصلي حديث ١٦٠.

المأمور على الامام.

أما رواية الحميري مع ضعف سندها معارضية بخبر محمد المتقدم، وأما سائر الروايات فكلها إلا صحيحة ابن مسلم التي نتكلّم فيها واردة في مقام بيان أمر آخر غير حكم التقديم، مثل حكم الامامة عند عروض حادث للامام، والامامة في جماعة العرابة، وليس هذه الروايات ناظرة إلى بيان نوع حكم التقديم وأنه وجبي أو استحبابي، فيحمل الأمر بالتقديم فيها إلى التقديم المشروع في الجماعة. وبعبارة أخرى: الروايات ناظرة إلى حكم آخر غير حكم التقديم، فالتقديم المذكور فيها أخذ مفروض الوجود، ولا دلالة للأمر بالتقديم الذي أخذ مفروضاً ومعهوداً على نوع حكمه وأنه وجبي أو استحبابي.

وأما الصريحة فأيضاً لا تدلّ على اعتبار تأخر المأمور وجوباً، لأنّها بقرينة «لا يقوم بينهما» لا تكون بصدق بيان الحكم الإلزامي جزماً، وإلا فأي فرق بين القيام بينهما والقيام على طرفهما؟ وبعبارة أخرى: أنّ عطف «لا يقوم بينهما» على «يتقدّمها» يدلّ على أنّ الأمر المعتبر في الجماعة في المورد لا يتحقق إلا بالتقديم ولا يحصل بقيام الامام بينهما، وهذا إنما يتمّ إذا كان الأمر استحبابياً حتى يكون لذكر القيام بينهما وجهاً وهو توهم حصول الاستحباب بذلك ، وإنّ فلا خصوصية له، مع أنّ تقديم الامام بقدر سقوط جسد المأمور في حال السجدة أمر مستحب يدلّ عليه ما مرّ في البحث عن اعتبار الخطوة ومانعيتها، وحينئذ فالامر الوارد في الصريحة بالجملة الخبرية «يتقدّمها» لولم نقل بانصرافه إلى ما هو المعتبر في الجماعة وهو التقديم المستحب فلا أقلّ من إمكان منع ظهوره في الأمر بحسب التقديم حتى يقال بلزم حمله على الوجوب. وبعبارة أخرى: الأمر بالتقديم الوارد في الجماعة التي لتقديم الامام حكم خاص لا يكون ظاهراً إلا في ما هو المعهود منه في الجماعة، فلا دلالة لشيء من ذلك في وجوب التأخر فيكتفينا أصلة البراءة عن اعتبار التأخر، بل الإطلاق المقامي يرفع الشك بعد صدق

الجماعة، وكون أحد هما إماماً والآخر مأموراً في مورد التساوي.

نعم قد استدل على ذلك بعده من الروايات كلها واردة في موارد خاصة، ولا دلالة لشيء منها على المدعى، فلا حاجة إلى بيانها بعد كفاية الإطلاق المقامي والأصل، وقد ذكرها المحقق الهمداني - قدس سره - وأجاب عنها بأجوبة وافية فلا نطيل. ولكنـه - قدس سره - اختار وجوب التأخر واستدل عليه بما ورد في كيفية صلاة العراة من أن إماماً منهم يتقدمهم<sup>(١)</sup>، أو يتقدمهم بركتيه ويجلسون ويركعون ويسجدون إيماء<sup>(٢)</sup>.

وقال في تقريب الاستدلال ما محصله: أنـه لوم يكن التقدـم واجـباً وجـاز التـساـوي لما كان لـلامـاء وجـهـ، فإـنه مع التـساـوي يـحصل الأمـنـ منـ النـظـرـ بـخـلـافـ التـقـدـمـ. ولا يـخـفـ ماـفـيـهـ فإـنهـ أـيـ دـلـيلـ دـلـلـ عـلـىـ أنـ وجـهـ اعتـبـارـ الـإـيمـاءـ حـصـولـ الـأـمـنـ مـنـ النـظـرـ، فـلـلـعـلـ الـوـجـهـ سـتـرـهـ وـعـدـمـ كـشـفـ عـورـتـهـ بـسـبـبـ الرـكـوعـ وـالـسـجـودـ، فإـنـ السـتـرـ الصـلـاتـيـ أـمـرـ وـالـسـتـرـ عنـ النـاظـرـ الـحـترـمـ أـمـرـ آخرـ، فقد تـحـصـلـ أـنـ الـمـعـتـبـرـ عـدـمـ تـقـدـمـ الـمـأـمـورـ عـلـىـ الـإـامـ لـاـ تـأـخـرـهـ عـنـهـ، وـمـقـتـضـىـ الدـلـيلـ أـنـ الشـرـطـ وـاقـعـيـ لـاـ عـلـمـيـ، فـلـوـ أـخـلـ بـهـ وـلـوـ سـهـوـ بـطـلـتـ قـدـوـتـهـ.

ثـمـ إـنـهـ لـوـ تـقـدـمـ عـلـىـ الـإـامـ ثـمـ عـادـ إـلـىـ مـوـقـعـهـ، فـلـوـ كـانـ التـقـدـمـ بـمـقـدـارـ لـاـ يـكـونـ مـضـرـاـ بـصـدـقـ عـنـوـانـ الدـلـيلـ وـهـوـ الـإـامـ عـلـىـ الـمـقـتـدـىـ بـهـ، يـصـحـ صـلـاتـهـ وـجـمـاعـتـهـ بـلـاـ تـخـلـلـ إـلـيـنـفـرـادـيـ الـبـيـنـ، لـعـدـمـ الدـلـيلـ عـلـىـ ذـلـكـ حـيـئـنـ، وـأـمـالـوـكـانـ بـمـقـدـارـ مـضـرـ بـصـدـقـ هـذـاـ الـعـنـوـانـ فـتـبـطـلـ الـجـمـاعـةـ، وـالـعـودـ يـحـتـاجـ إـلـىـ دـلـيلـ.

قوله «قدـهـ»: وـلـابـدـ مـنـ نـيـةـ الـائـتمـامـ.

أـقـولـ: يـقـعـ الـكـلـامـ فـذـلـكـ فـيـ جـهـاتـ، الـأـولـىـ: أـنـ هـذـاـ الشـرـطـ فـيـهـ مـقـوـمـ

(١) وـ(٢) الـوـسـائـلـ: جـ ٣ـ بـابـ ٥١ـ مـنـ أـبـوابـ لـبـاسـ الـمـصـلـيـ.

للجماعة أو شرط لصحتها؟ الثانية: أنه بالإخلال بهذه النية هل تبطل الجماعة فقط أو تبطل الصلاة أيضاً؟ الثالثة: أنه ما معنى نية الجماعة؟

أما الجهة الأولى: فيختلف الاعتبار باختلاف المبني، فلو قلنا بأن الجماعة أمر شرعى مجعل من قبل الشارع تأسيساً، فمن الواضح دخل النية في قوامها، ولو قلنا بأنها أمر عرفى أضاف الشارع إليها قيوداً وشروط دخيلة في صحتها، فلا بد من ملاحظة الجماعة العرفية، فلو قلنا بأنها مجرد الاجتماع في الصلاة فالنية شرط لصحتها، ولو قلنا بأنها ربط معنوي حتى عند العرف لا ينفك عن النية، فالنية تقوم لها، وعلى أي تقدير لا تصح الجماعة إلا بنية الجماعة، وإن كان الوجه الآخر لا يخلو عن قوة.

وأما الجهة الثانية: فاحتمال بطلان أصل الصلاة من وجوه: (الأول) ما قد يتواهم من لزوم قصد خصوص الفرادى حتى تصح الصلاة فرادى، ومع عدم قصد الفرادى أيضاً لا تصح الصلاة، فإن المفروض أنه لم يقصد الجماعة ولا الفرادى. (الثاني) أن المضى على أحكام الجماعة من دون نية الجماعة مبطل للصلاة، للإخلال بالواجبات حينئذ التي منها القراءة. (الثالث) نفس اقتران المصلى فعله بفعل غيره منافٍ للصلاحة، لأنّه وقف صلاته على صلاة الغير لا لاكتساب الفضيلة، ولما فيه من إبطال الخشوع وشغل القلب.

وشيء من ذلك لا يتم (أما الأول) فلعدم لزوم القصد في صلاة الفرادى، فإن الجماعة ليست من الفصول المنوعة ل Maherat al-salatah في مقابل الفرادى، بل هي خصوصية موجبة لتأكد مطلوبية الطبيعة ولحقوق أحكام خاصة بها، فلا يكون قصدها منافياً لقصد أصل الطبيعة بل متوقف عليه، ولا يتوقف وقوعها فرادى على قصد حصولها كذلك بل على عدم قصد الجماعة أو عدم سلامتها له، فتى لم تصح جماعة وقعت بنفسها فرادى، وإن لم يقصدها كذلك ما لم يخل بشيء فيها حال الانفراد. (أما الثاني) فأخص من المدعى، بل اللازم منه

البطلان فيها لو أخل بوظيفة المنفرد لا البطلان مطلقاً. (وأما الثالث) ففيه ما لا يتحقق فقد تتحقق أن أصل الصلاة حينئذ صحيحة وتقع فرادى ولا بد من الإتياف بوظيفة المنفرد فيها.

وأما الجهة الثالثة: فلا يعتبر في النية الإخطار في القلب كما هو الحال فيسائر الموارد، بل يكفي مجرد وجود الداعي حال العمل بحيث لو سئل عنه أنه مشتغل بأى نحوم من الصلاة يكون جوابه جماعة، ولا يكفي في النية مجرد قصد اقتران الصلاة بالصلاة فإن الجماعة أمر معنوي وربط بين المأمور والامام لا يحصل إلا بقصد الاتتمام، وإن شئت قلت: إن معنى قصد الجماعة قصد الاتتمام والاقتداء، هذا في المأمور.

ثم إنه هل يعتبر قصد الإمامة بالنسبة إلى الامام أم لا؟ لا ينبغي الإشكال في عدم الاعتبار، لما أفاده المحقق الهمداني - قدس سره - من أن أفعال الامام متساوية لما يفعله المنفرد، فلا وجه لاعتبار تمييز أحد هما عن الآخر بالقصد. فإن اعتبار القصد أعم من أن يكون لاعتبار التمييز أو شيء آخر، بل لأن الجماعة وإن فرض أنها شرعية إلا أن مفهومها كسائر المفاهيم مفهوم عرفي، والعرف أنها يرى اعتبار قصد المأمور للاتتمام في الجماعة لا قصد الامام للإمامنة فيها، وهذا ظاهر.

ثم إنه هل يعتبر قصد الإمامة في الجماعة الواجبة نظير صلاة الجمعة أو المعادة على القول بها أم لا؟ الظاهر عدم الاعتبار كغيرها من أفراد الجماعات، بل لو قيد الإمام نيته بكون صلاته بنحو الانفراد ولكن اقتدى المأمورون به تصح الصلاة جماعة، لعدم الدليل على لزوم قصد الإمامة، وما توهم من عدم التمكن حينئذ من قصد التقرب إلا إذا قصد الإمامة ولو إجمالاً، أو أن الإلتفات إلى أن الجمعة لا تصح فرادى ولا بد من تحقّقها جماعة مستلزم لقصد الجمعة، فلا يتحقق مافيها، فإن هذا المقدار لا يدل على اعتبار قصد الجمعة،

فلولم يقصد الجماعة في مورد الجهل بحيث أتى منه قصد القرية وحصلت الجماعة باقتداء المأمورين تكون الجماعة صحيحة مع تحقق قصد القرية.

قوله «قدّه»: ولا بد من القصد إلى إمام معين، ولو كان بين يديه إثنان فنوى الائتمام بهما أو بأحد هما ولم يعيّن لم تتعقد الجماعة.

أقول: وجهه ما أفاده المحقق الهمداني - قدس سره - بما لا مزيد عليه من أن الجماعة علاقة خارجية لا يعقل تعلقها بالمبهم الذي ليس له وجود إلا في الذهن، مع أن المسألة إجماعية ولا كلام فيها.

#### فرع «١»

لونوى الاقتداء بزید فظهر عمرو، أو اقتدى بهذا الإمام على أنه زید فظهر عمرو، فمع كون عمرو عادلاً تصح الجماعة، فإن الاقتداء علاقة خارجية بين المأمور وشخص الإمام، والتوصيف والتسمية زائد على المقصود بالائتمام به وهذا مقصود على أي حال، فتصح الجماعة بلا فرق بين التقييد والتطبيق، وبلا فرق بين كون القصد بنحو وحدة المطلوب أو تعدد المطلوب، فإن القصد بالاقتداء بالخارج موجود على أي حال وهذا يكفي في صحة الجماعة، وما قيل في هذه المسألة من التفصيات لا يرجع إلى محضل، فلا حظ.

ولو كان عمرو فاسقاً لا تصح الجماعة، فإن البطلان على القاعدة، ولا دليل على الصحة إلا الرواية الواردة(١) في صحة صلاة من اقتدى بيهودي باعتقاد عدالته ثم ظهر فساده، والرواية لا تشمل المقام، وتنقية المناط أو الأولوية ليس إلا القياس الممنوع فالجماعة باطلة، وصحة أصل الصلاة

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٣٧ من أبواب صلاة الجماعة حديث ٢٩١

وبطلاً ناً مبنيان على ما تقدم من أنّ وقوع الصلاة فرادى تحتاج إلى قصد كونها فرادى أو يكفي في صحة الصلاة فرادى عدم سلامتها جماعة، والحقّ هو الثاني، لأنّ الجماعة مشتملة على أمر زائد على أصل الصلاة وهي الجماعة فلا بدّ من قصدها، وأمّا الفرادى غير مشتملة على أمر زائد على أصل الطبيعة، فلا يتوقف على أزيد من قصد أصل الطبيعة وهذا حاصل على الفرض، فتصحّ أصل الصلاة وإن بطلت الجماعة.

#### فرع «٢»

ذكر الحقّ الهمداني - قدس سرّه - أنّه لو شكّ في أنه هل نوع الائتمام أم لا؟ بنى على عدمه، إلا أن يكون مشغولاً بأفعال الجماعة فلا يلتفت حينئذٍ إلى شكه لكونه شكّاً في الشيء بعد تجاوز محلّه.

أقول: أمّا ما ذكره في المستثنى منه فصحيح، لأصلّة عدم القصد، فلا بدّ من إتمام صلاته فرادى، وأمّا ما افاده في المستثنى فلا يمكن المساعدة عليه، فإنّ قاعدة التجاوز متکفل لنفي اعتبار الشكّ فلا يجب تدارك المشكوك، ولا ينطبق هذا المعنى على ما نحن فيه، فإنّ المشكوك في المقام قصد الجماعة ولا معنى لاعتبار الشكّ فيه والحكم بلزم تداركه، فلا يكون بعد تجاوز محلّه مورداً لقاعدة التجاوز.

والحاصل: أنّ معنى اعتبار الشكّ في الشيء لزوم الإتيان بالمشكوك وتداركه، وهذا لا يشمل الشكّ في قصد الجماعة كما لا يخفى، وقاعدة التجاوز ليست إلا بمعنى عدم اعتبار الشكّ وعدم لزوم تدارك المشكوك، فإذا لم يكن قصد الجماعة مورداً للشكّ في الحال لا يكون مورداً لقاعدة أيضاً، مع أنّ لشمول القاعدة لمواد الشكّ في النية كلاماً مذكوراً في الفرع الأول من فروع العلم الاجمالي (والفرع في خاتمة مسائل الخلل في العروة الوثقى).

**قوله «قدّه»:** يجوز أن يأْتِمَ المفترض بالافتراض وإن اختلف الفرضان.

**أقول:** تقدّم الوجه في جواز الائتمام في كل فرضية، ونعرض في هذه المسألة لحكم اختلاف الفرضين، فنقول: مقتضى ما تقدّم مفصلاً في تأسيس الأصل أن الإطلاق المقامي وأصالة البراءة تدلان على جواز الاقتداء وإن كان الفرضان مختلفين، والروايات الواردة في الباب كلهما موافقة لقاعدة، ولا دليل على الخلاف في شيء من الموارد، فنلتزم بعموم الجواز في جميع موارد اختلاف الفرض، بلا فرق بين كون الاختلاف في العدد كالقصر والتام، أو في النوع كالظاهر والعصر، أو في الصنف كالأداء والقضاء، فيصبح الائتمام في صلاة الصبح بالطواف وبالعكس، بل في صلاة الصبح بالأيات مع حفظ الائتمام والمتابعة وبالعكس، كل ذلك على القواعد.

**قوله «قدّه»:** و المتنقل بالافتراض وبالمتنقل، والمفترض بالمتنقل في أماكن.

**أقول:** قد تقدّم عدم مشروعية الجماعة في مطلق النوافل إلا ما خرج بالدليل وانحصر المشروعية في مطلق الفرائض، وأما ما اطلق عليه النافلة في هذه المسألة مثل المعادة والمتأتي بها بعنوان الاحتياط الاستحبابي وأمثالها فلو قلنا بجواز الجماعة فيها فليس من جهة تخصيص دليل عدم المشروعية في النوافل، بل وجهه انطباق عنوان الفرضية عليها وإن كان فعلاً مطلوباً بالأمر الاستحبابي، فإن المراد بالفرضية ذات الصلة المتعلق للحكم لا الصلة مع تعلق الحكم الوجوبي بها فعلاً، ولذا تجري أحكام الشكوك الواردة في الفرضية

في أمثال هذه الصلوات.

والحاصل: أن المراد من الفريضة ما يكون بالطبع بلا عروض عنوان غير نفسه عليه مكتوماً بالوجوب كصلاة الظهر والعصر، وإن كان بالفعل مكتوماً بالاستحباب كصلاة الظهر بالنسبة إلى الصبي أو المعادة في بعض الموارد، فلو كانت الصلاة كذلك تترتب عليها الأحكام المترتبة على الفريضة كأحكام الشكوك ومشروعية الجمعة فيها، وليس الفريضة عنواناً للصلاة بلحاظ ترتيب الوجوب عليها فعلاً، فإن الفريضة أمر والواجب أمر آخر، والنافلة شيء المستحبب شيء آخر، ولذا ذكرنا أن النافلة المنذورة ليست بفريضة ولو كانت واجبة، وعلى هذا تصح الجمعة في المعادة المستحببة والمتبوع بها عن الغير، وأمّا في موارد الاحتياط بالاعادة فحيث لا يعلم وجود أمر بها أصلاً فلا تصح الجمعة فيها، إلا إذا كان الاحتياط من جهة واحدة، وهكذا في صلاة الاحتياط إذا حصل الشك بالنسبة إلى الإمام والمأموم من جهة واحدة وإلا فلا تصح، وقد ظهر جواز الجمعة في صلاة العيددين وإن قلنا باستحبابها في عصر الغيبة، فإنها فريضة وإن كانت مستحببة.

وأمّا صلاة الاستسقاء وصلاة الغدير فجواز الجمعة فيها مع كونهما مستحبباً فمن جهة النصوص.

قوله ((قد ٥)): ويستحب أن يعيد المنفرد صلاته إذا وجد من يصلّي تلك الصلاة جماعة، إماماً كان أو مأموماً.

أقول: هذا هو المتيقّن من الروايات الواردة في الباب(١)، والظاهر أن التعدّي عن ذلك بغيره لا يمكن استفادته من هذه الاخبار، والمهم ملاحظة

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٤٥ من أبواب صلاة الجمعة.

مقتضى القاعدة في المقام وهي مسألة جواز الامتناع عقيب الامتنال وعدمه، فقد أفاد السيد الاستاذ - مدظلله - أن الالتزام بالجواز إلزام بالمتناقضين، فإن فرض الامتنال أولاً فرض حصول الغرض في المأمور به بإتيانه على وجهه، وفرض الامتنال الثاني عدم حصول الغرض بعد وهم متناقضان، وقد يقال بأنه بالامتنال يسقط داعوية الأمر، فلا يعقل حينئذ الامتنال الثاني، ولكن التحقيق التفصيل بين ما لو كان الحكم المتعلق بالطبيعة مستفاداً من لفظ دال عليه بالمفهوم الاسمي وبين ما كان مستفاداً من الهيئة، وفي الأول يفصل بين الوجوب والاستحباب، فلو قال المولى: تجب الصلاة فعناء الإلزام بهذه الطبيعة، ومع الامتنال الأول يسقط الإلزام لا محالة، قضية لتعلق الوجوب بالطبيعة ووفاء المأني بها، وهذا واضح لا يحتاج إلى برهان. ولو قال تستحب الصلاة فعناء أن هذه الطبيعة محبوبة عند المولى مبعوثاً إليها ندباً، وبما أن إطلاق هذا المعنى قابل للإنطباق على الفرد الثاني أيضاً كالفرد الأول فالإطلاق يقتضي جواز التعبد ثانياً بعد التعبد الأول.

وأما لو استفدنا الحكم من الهيئة كما إذا قال المولى صل، فلا يخفى أن دلالة هذه الصيغة على الوجوب ليست بالوضع ولا بالإنصرف ولا بالإطلاق وجريان مقدمات الحكمة كما حقق في محله، بل بحكم العقل على أنها حجة على الوجوب حتى يظهر خلافه، وبحكم العقلاء كافة على تمامية الحجة على العبد مع صدور البعث من المولى ولزوم إطاعة العبد مالم يرد فيه الترخيص، وعليه لم يظهر من ذلك أن البعث إلزامي وأن داعي المولى على البعث الإرادة الحتمية؛ بل حكم العقلاء والعقل على ذلك إنما هو في مقام الامتنال بلا نظر إلى كيفية الجعل، وبما أنه يمكن في مقام الجعل أن يكون الداعي إلى الجعل والغرض من البعث نحو الطبيعة الإلزام والختم بالنسبة إلى الوجود الأول والندب بالنسبة إلى سائر الوجودات، قضية الإطلاق أيضاً هذا المعنى، فلابد

من القول بجواز الامثال بعد الامثال، فإنّ البعث المتعلق بالطبيعة بإطلاقه باق بعد الإيجاد الأول، وحيث إنّ الوجوب ساقط جزماً فالإطلاق يقتضي الاستحباب، ولا تناقض في هذا البيان كما لا يخفى.

ومن غريب الأمر ما يقال: إنّ الامثال عقيب الامثال غير معقول ومع ذلك يتمسّك بالروايات لإثبات استحباب الإعادة في مفروض المسألة، مع أنّ الإعادة إهادة تلك الطبيعة ويعلم من ذلك بقاء أمرها، ولا سيما مع دلالة الروايات من أنه يجعلها فريضة أو أنّ الله تعالى يختار أحبتهم إليه (١) على أنّ الثاني أيضاً امثال، والإشكال العقلي لا يندفع بالبعد كما لا يخفى، وأغرب من ذلك ما يظهر منهم في المقام أنّ المستفاد من الروايات تبديل الامثال لا الامثال بعد الامثال، مع أنّ الظاهر منها الامثال بعد الامثال، مضافاً إلى أنّ تبديل الامثال غير معقول جزماً، فإنّ الشيء لا ينقلب عمماً وقع عليه، والتحقيق ما ذكرنا من أنّ البعث نحو الطبيعة بإطلاقه باقي بعد الوجود الأول ولا دليل على سقوطه بذلك، لاحتمال كون البعث نحوها بداعيين طوليين، فمقتضي الإطلاق بعد هذا الاحتمال بقاء البعث، ولا يمكن إلا أن يكون استحبابياً، هذا بحسب كبرى المسألة.

وأمّا الصغرى فهنا أمران: (أحدهما) متعلق بطبيعة الصلاة (والآخر) بالجماعة فيها، والأمر الأول وإن كان إيجابياً إلا أنه مستفاد من الهيئة، وإطلاقه يقتضي البقاء. والأمر الثاني استحبابي لا يسقط بالامثال الأول كمامر، مع أنّ إطلاق هذا أيضاً يقتضي البقاء فالمعادة جائزة على القواعد، وفي جميع الصور المفروضة في المسألة تصح الصلاة والجماعة بحسب القاعدة، وإن لا يمكن استفادته ذلك إلا فيها ذكره الماثن - قدس سره - من روايات الباب،

(١) الوسائل: ج ٥، باب ٤٥ من أبواب صلاة الجمعة، حديث ١٠١٩١.

فلاحظ.

قوله «قده»: يعتبر في الامان والعدالة.

أقول: أصل اعتبار الأمرين في الجملة من ضروريات المذهب، فلا حاجة إلى إقامة الدليل عليه، ويكتفي في ذلك من الروايات رواية علي بن راشد فإن فيها: لا تصل إلا خلف من ثق بدينه<sup>(١)</sup>. وغيرها مما يكون بهذا المضمون أو مضمون آخر، إنما الكلام في أن المعتبر نفس العدالة الواقعية، فلا تصح الجماعة إذا لم يكن الإمام عادلاً واقعاً، فلا تصح إمامته إذا علم من نفسه عدم العدالة، أو أن المعتبر إحراز المأمور عدالة الإمام، فتصح إماماة غير العادل إذا كان المأمور معتقداً لعدالته، وإن علم الإمام عدم عدالة نفسه.

أفاد الحقيق الهمداني - قدس سره - أن الأخير هو الصحيح، لظهور «ثقة بدينه» في أن المعتبر وثيق المأمور بدين الإمام، وأورد على نفسه بأن لازم ذلك أن لا يكتفى بالبينة لإثبات الشرط إذا لم يحصل بها الوثيق. وأجاب عنه: بأن الوثيق وإن كان دخيلاً في الموضوع، إلا أن الظاهر أنه أخذ فيه على وجه الطريقيّة فتقوم مقامه سائر الطرق والأمرات.

ولكن لا يخفى أن هذا خلاف المتفاهم العربي من جملة «ثقة بدينه» وأن الوثيق الموضوعي على وجه الطريقيّة بعيد عن الأنوار العربية، بل أمر ذلك بنظر العرف دائرة بين الطريقيّة والموضوعيّة، فإذا لم يكن الالتزام بالموضوعيّة فلابد من القول بالطريقيّة، وأن الشرط هو العدالة الواقعية، والوثيق طريق إليها، مع أن الضرورة قائمة على أن العدالة شرط في الجماعة، لا أن الشرط هو الوثيق

(١) الوسائل: ج ٥ باب ١٠ من أبواب صلة الجماعة حديث .٢

بالعدالة، وعلى هذا لا يصح إماماة من لم يعلم من نفسه العدالة، فلا يصح منه ترتيب آثار الجماعة من الرجوع في شكه إلى المأمور مثلاً. نعم تصح صلاة فرادى لما مرّ من أنه كلما بطلت الجماعة فلو أتى بوظيفة المنفرد تصح الصلاة. ويحوز له التصدى للإماماة تكليفاً لعدم الدليل على حرمته والأصل البراءة، والمأمور إنما يعمل بحسب وظيفته فلو كان محرزاً لإماماة أمام يقتدى به والإفلا.

ثم إنه لو أحرز المأمور عدالة الإمام واقتدى به ثم انكشف الخلاف فلولم تكن صلاة مخالفة لوظيفة المنفرد بحسب الأركان، فلا إشكال في عدم وجوب إعادة الصلاة ويكتفى فيه قاعدة «لا تعاد»، وأمّا لو أخل بالarkan فهل تجب الاعادة أو لا؟ الصحيح عدم الوجوب، وذلك لأنّ ظاهر جواز الصلاة خلف من يتق المأمور بدينه، المستفاد من الاستثناء في رواية علي بن راشد جواز الاكتفاء به وإن كان الشرط مفقوداً بحسب الواقع، ولذا نرى الإجزاء في كل مورد من موارد امتثال الأمر الظاهري الذي يكون بمثيل هذا اللسان، نظير فامضه<sup>(١)</sup> كما هو في قاعدة التجاوز أو كن على يقين<sup>(٢)</sup> المستفاد من دليل الاستصحاب وغير ذلك، هذا مضافاً إلى ورود دليل في خصوص المقام الدال على إجزاء الصلاة خلف اليهودي معتقداً لعدالته، فلا حظ.

وأمّا ماهية العدالة: فهي عبارة عن الاستقامة في الدين، وإنما تستكشف بمجرد حسن الظاهر من دون اعتبار الوثوق، بل ولا الظن بها واقعاً، والدليل على ذلك عدة روايات التي منها صحيحة ابن أبي يعفور<sup>(٣)</sup> وال الصحيحة تدل على أنّ عدالة الرجل تعرف بأن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث ٣.

(٢) الوسائل: ج ١ باب ١ من أبواب نواقص الموضوع.

(٣) الوسائل: ج ١٨ باب ٤١ من أبواب الشهادات حديث ١.

واليد واللسان، وهذه الفقرة مبينة ل Maher العدالة وهي الاستقامه في الدين، ثم جعل لذلك طريقاً وهو أن يكون الشخص ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتیش ماوراء ذلك ، وهذا هو حسن الظاهر، وأما مادل على أنه «(لا تصل إلا خلف من تشق بدينه) لا يدل على انحصر الطريق بالوثوق ، فإن الظاهر منه أخذ الوثوق طريقاً لا موضوعاً، فيقوم مقامه سائر الطرق التي منها حسن الظاهر الدال عليه الصحيحه المقدمة، ولذا يجوز الصلاة خلف من قامت البيينة على عدالته وإن لم يحصل بها الوثيق بل الظن ، هذا.

و احتمال أن حقيقة العدالة هي حسن الظاهر مدفوع بظهور الصحيحه على خلافه ، وتكون قرينة على ما يكون ظاهره كون العدالة بمعنى حسن الظاهر نظير رواية علقة: فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد بذلك عليه شاهدان فهو من أهل العدالة والستر(١). بل دلالة نفس الرواية على ذلك محل تأمل .

ثم إنّه قد يقال بكفاية الاسلام مع عدم ظهور الفسق في مقام إحراز عدالة الرجل ، واستدلّ بعدة أمور لا يرجع شيء منها إلى محض ، فلا حظ كلام الحق الهمداني - قدس سره- في ذلك .

ثم إنّه لا يعتبر في إحراز حسن الظاهر القطع به ، بل المعتبر ما هو طريق عقلائي لإحراز مثله من كون ذلك معروفاً بين قبيلته وأهل محلته ، أو إحراز مواظبه على الطاعات في الجملة كحضور الجماعات ، ويكون بحيث لوأسالت حاله عن قبيلته وأهل محلته لقليل في حقه لا نعلم منه إلا خيراً، ويدل على ذلك جميع الأخبار الواردة في الباب(٢) ومنها الصحيحه المقدمة .

ثم إنّه لا يعتبر في نفس العدالة ولا في طريقها اجتناب منافيات المروءة،

(١) الوسائل: ج ١٨ باب ٤١ من أبواب الشهادات حديث ١٣.

(٢) الوسائل: ج ١٨ باب ٤١ من أبواب الشهادات .

لعدم الدليل عليه، وقوله عليه السلام «ساتراً لجميع عيوبه» في الصحيح لا يزيد منه إلا العيوب الشرعية وهي المعاصي، وهكذا سائر العناوين الواردة في الأدلة، وهذا ظاهر.

ثم إنّه ظهر ممّا مرّ أنّه لا فرق بين ارتكاب الكبائر والصغرائير في كونه مخلّاً بالعدالة، لخروج الشخص بذلك عن الاستقامة، وليس هذا أمراً دقيقاً لا يفهمه العرف من مفهوم العدالة، فلا وجه لما أفاده الحقّ الهمداني -قدس سره- من أنّ ارتكاب الصغيرة غير نافٍ لمفهوم العدالة عرفاً، نعم ورد في الصحيح المقدّمة في معرفة العدالة «ويعرف باجتناب الكبائر... الخ» ولكن هذا لا يدلّ على أنّ ارتكاب الصغيرة لا ينافي العدالة، بل غايته الدلاله على أنّ معرفة اجتناب الكبائر طريق لوجود العدالة، وهذا نلتزم به، ولكن عدم دخل معرفة اجتناب الصغائر في الطريق أمر وعدم دخل نفس الاجتناب عنها في ذي الطريق أمر آخر، ولذا لو علمنا بارتكاب الصغيرة لا نحكم بالعدالة، فإنّ الطريق مجعل في مورد الجهل والمفروض أنّا نعلم بعدم العدالة.

والحاصل: أنّ هذه الجملة في الرواية بصدق بيان الطريق على العدالة لأنفسها، فلا تدلّ على عدم اعتبار اجتناب الصغائر في نفس العدالة، والظاهر من هذا المفهوم الاستقامة في الدين بلا فرق بين الاستقامة في الاجتناب عن الكبائر أو الصغائر، بل إطلاق صدر الصحيح «كف البطن والفرج واليد واللسان» يدلّ على عدم الفرق أيضاً. نعم، لو أحرز بما مرّ من طريق الإحراز أنّ الشخص يجتنب الكبائر لا يعتبر التصديق وإحراز أنه هل يجتنب الصغائر أولاً، لدلالة الرواية على أنّ اجتناب الكبائر طريق إلى العدالة.

ثم إنّه لو شكّينا في ذنب أنه هل يكون كبيرة حتى يعتبر إحراز أنّ الشخص يجتنب عنه أو صغيرة حتى لا يجب الفحص، فالظاهر عدم لزوم الفحص اذا صدق على الشخص أنّ ظاهره مأمون ولو سُل عن قبيلته أو أهل

محلته لقالوا فيه خيراً، فإنَّ الطريق غير منحصر باجتناب الكبائر، بل ظاهر الرواية كفاية هذا المقدار. نعم، لو شككنا في هذا أيضاً فلا يجوز ترتيب آثار العدالة، للشك فيها مع عدم قيام طريق إليها، فإذاً البحث عن تعداد الكبائر قليل الجدوى كما لا يتحقق، مع عدم دلالة الروايات الواردة في ذلك على الحصر وما يستفاد من مجموعها أنَّ الكبيرة ما اهتم بها المولى وعظمها، وطريق إثبات ذلك بأمور مذكورة في المفصلات، فراجع.

**قوله «قد»: والعقل وطهارة المولد والبلوغ على الأظهر.**

**أقوال:** يكفي في إثبات الأولين صحيحة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: خمسة لا يؤمنون الناس على كل حال، وعدة منهم الجنون ولد الزنا<sup>(١)</sup>. وفي الثالث خبر إسحاق<sup>(٢)</sup> وغيره. وهنا جهات من البحث ينبغي التكلُّم فيها:

١ - مقتضى القاعدة صحة الصلاة ومشروعية الجماعة في مفروض المسألة وإن قلنا بأنَّ الأصل في الجماعة عدم المشروعية، فإنَّ أدلة الجماعة وإن لم يكن لها إطلاق من حيث القيود المعتبرة فيها، إلا أنَّ إطلاقها من حيث الموضوع وهو المكلف لا كلام فيه، فدليل الجماعة مثبت لاستحباب الجماعة لكل مكلف بأصل الصلاة. وبعبارة أخرى معنى صحيحة زراة والفضل<sup>(٣)</sup> الدالة على استحباب الجماعة في كل فرضية أنَّ كل من هو مكلف بالفرضية يستحب أن يأتي بها جماعة، ولا ربط لذلك بأنَّ الدليل من جهة القيود المعتبرة في الجماعة مطلقة أو مهملة، وهذا العلة ظاهر.

**فحينئذ نقول: إطلاقات الأدلة الأولية لصلاة الفرضية شاملة لكل من**

(١) و(٢) الوسائل: ج ٥ باب ١٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث ١ و٧.

(٣) الوسائل: ج ٥ باب ١ من أبواب صلاة الجماعة حديث ٢.

المجنون وولدالزنا والصبي، ولا دليل على اختصاصها بغيرهم، ولذا بنينا على مشروعية عبادات الصبي، وقلنا بأنّ الدليل على المشروعية هو نفس الإطلاقات الأولية، وحديث الرفع<sup>(١)</sup> لا يرفع أصل البعث لخالفته للامتنان أولاً، ولوجود القرائن الداخلية والخارجية على أنّ المراد من الرفع رفع قلم السينات والإلزامات لغير ثانياً، وتوهّم أنّ هذا منافٍ لبساطة معنى الأمر مدفوع بأنّ البساطة صحيح إلا أنّ هذا المعنى البسيط وهو البعث مشترك بين موارد الوجوب والاستحباب، وإنما نستكشف الوجوب والاستحباب من المرحلة المتأخرة عن هذا الجعل، فلو أذن المولى في الترك نستكشف الاستحباب وإلا فالعقل يحکم بلزم الامتثال من جهة تمامية الحجّة، وحديث الرفع هو الإذن في ترك الامتثال بلسان رفع القلم أي رفع قلم السينات ورفع الإلزامات ورفع المؤاخذة، عباراتنا ستّي ... الخ، فتدبر جيداً.

والحاصل: أنّ إطلاقات أدلة الفرائض شاملة للمجنون والصبي وولدالزنا، وبما أنّ أدلة الجماعة دالة على مشروعيتها لكلّ من هو مكلّف بتتكليف الفرائض، فيثبت استحباب الجماعة هؤلاء أيضاً بخلافق بين كونهم إماماً أو مأموماً، فيثبت جواز إماماة هؤلاء من نفس أدلة مشروعية الجماعة، بلاحظة شمول الإطلاقات الأولية للفرائض لهم، هذا مع أنّه قد مرّ أنّ الأصل في موارد الشك في صحة الجماعة الصحة، ومن الغريب أنّ الحقّ الهمداني - مع أنه بنى سابقاً على أنّ الأصل في الجماعة البراءة - أفاد في المقام أنّ الأصل عدم المشروعية، وفيه: أنّ المقام أولى بأصالحة المشروعية من غيره كما بينا وجهه.

٢ - لابد من إثراز المأمور وجود هذه الشرائط في الإمام علماً أو بأماره شرعية أو عقلائية، نعم لا يبعد دعوى بناء العقلاء على ترتيب آثار العقل

(١) الوسائل: ج ١ باب ٤ من أبواب مقدمة العبادات، حديث ١١.

وطهارة المولد مالم يعلم الخلاف ، وهذا البناء لم يحرز في مورد الشك في البلوغ.

٣ - هنا روايات تدلّنا على جواز إماماة الصبي (١) وتعارض مامراً من الأخبار الدالة على عدم الجواز ، ولكنّها مخالفة لفتوى المشهور، مضافاً إلى أنّها لا تخلو عن ضعف السند غير المنجبر بشيء وضعف الدلالة ، مع أنّه لو بنينا على المعارضة وعدم العلاج فيكون الأصل المتقدم.

**قوله «قدّه»: أن لا يكون قاعداً بقيام.**

أقول: وجهه مضافاً إلى أنّ المشهور بل ادعى عليه الإجماع ، مرسلة الصدوق قال: قال أبو جعفر عليه السلام: إنّ رسول الله صلّى الله عليه وآلـه صلّى بأصحابه جالساً فلما فرغ قال: لا يؤمن أحدكم بعدي جالساً (٢). والسدن منجبر بعمل المشهور، مضافاً إلى ما قبل من صحة مرسلات الصدوق اذا أُسند الرواية إلى الإمام عليه السلام بمثل «قال».

وهل يمكن التعدي عن الرواية إلى المنع عن إماماة المضطجع بالقاعد، أو إماماة المضطجع على الجانب الأيسر بالمضطجع الأيمن؟ لا يبعد ذلك من جهة الفهم العربي عن الرواية، لا تنقيح الناط كما قيل، فإنه قياس محض وإن حصل منه القطع، هذا والحكم مخالف للقاعدة، فإنه لا دليل على أزيد من اعتبار صحة صلاة الإمام وإتيان المؤموم بوظيفته وحصول الاقتداء، والشك في اعتبار أزيد من ذلك مدفوع بالأصل المحرر سابقاً في باب الجمعة، ودليل المتابعة لا يدلّ على لزوم متابعة المؤموم فيما ليس وظيفته الإتيان به كمن اقتدى في صلاة الصبح بظاهر الإمام مثلاً، فلا يتوهم دلالة دليل لزوم المتابعة على لزوم متابعة الإمام في الركعتين الأخيرتين أيضاً، ومن هذا القبيل توهم أنّ دليل

(١)(٢) الوسائل: ج ٥ باب ٢٥ من أبواب صلاة الجمعة حديث ٣٧٦ و ١٩١.

المتابعة يقتضي تبعية المأمور جلوس الامام وحيث لا يجوز له الجلوس فلا يجوز له الاقتداء.

وبعبارة أخرى: أن هنا قياس استثنائي وهو أنه لو كان الاقتداء صحيحًا لوجبت المتابعة وحيث لا تجب فلا يصح الاقتداء.

و هذا التوهم مدفوع (أولاً) بما ذكرنا من أن وجوب المتابعة إنما هو في ما تكون وظيفة المأمور الإتيان به. (وثانياً) أن الملازمة بين صحة الاقتداء ووجوب المتابعة كلياً من نوعة، فإن المفروض عدم وجوب المتابعة في المقام، والأمر دائري بين أن يكون تخصيصاً في عموم وجوب المتابعة فيصحيح الاقتداء ولا تجب المتابعة، وأن يكون خارجاً عنه تخصيصاً بحيث لا يصح الاقتداء فلا تجب المتابعة، وأصله العموم لا تثبت حال الفرد الخارج قطعاً وأن خروجه تخصص لا تخصيص كما بين في محله، وقد أطال المحقق الهمداني -قدس سره- في إثبات أن الأصل في المقام عدم مشروعية الاقتداء، ومحصله أن أدلة لزوم المتابعة دالة على ذلك بالإلتزام، وقد ظهر ضعفه.

**قوله «قدّه»: وأن لا يكون أمياً بن ليس كذلك.**

أقول: المراد بالأمّي: من لا يحسن القراءة، ولا دليل في خصوص المقام، فلا بد من ملاحظة ما هو مقتضى القاعدة، فقد مر أن القاعدة تقتضي جواز إمامرة المعذور بغير المعذور، ولكن قد يمنع عن ذلك في مفروض المسألة بأن الإمام ضامن لقراءة المأمور، فلا بد من أن يأتي بها على حسب وظيفة المأمور حتى تسقط عن ذمته، وهذا إنما يصح في ما إذا لم يأت المأمور بوظيفته مباشرة كما إذا لم يقرأ، أو كانت الصلاة جهريّة مع سماع صوت الامام، أو قلنا بأن السقوط حتى في الأخفائية عزيمة لا رخصة، وإلا فتسقط ذمته بالإتيان بالقراءة مباشرة، وما أفاده المحقق الهمداني -قدس سره- من أنه لا بد من كون قراءة

الإمام بنحوٍ تكون مسقطاً لذمة المأمور ولو قلنا بأنّ سقوط القراءة عن المأمور رخصة لا عزيمة لا دليل عليه بل يشبه المصادرة كما لا يتحقق، مع أنه لو سلم وجود عموم كذلك أي كلاماً كانت الجماعة صحيحة لكان قراءة الإمام مسقطة، إلا أنه قابل للتخصيص في المورد، وب مجرد وجود هذا الدليل والعلم بعدم المسقطية لا يوجب الحكم ببطلان الجماعة لاحتمال التخصيص، وأصالة العموم لا تجري في مثل المقام الذي يدور الأمور فيه بين التخصيص والتخصيص كما مر، وإنما تجري فيما إذا كان المكلف شاكاً في إرادة المولى، لا فيها إذا تردد بين كون المراد المعلوم من جهة التخصيص أو التخصيص، فالصحيح صحة الجماعة في موارد جواز القراءة على المأمور ولزوم اتيان المأمور بالقراءة الصحيحة بنفسه، وأمّا في ما لا يجوز له القراءة فلا يصح الاقتداء، فإنّ المفروض عدم جواز الاعتماد على قراءة الإمام، وعدم جواز قراءته بنفسه، فلا يمكن الإتيان بالجماعة الصحيحة.

**قوله «قد»:** ويشترط في الإمام الذكورة إذا كان المأمور ذكراناً أو ذكراناً وإناثاً، ويجوز أن تؤم المرأة للنساء.

أقول: يكفي في إثبات الاشتراط النبوي «لا تؤم امرأة رجلاً»<sup>(١)</sup> المنجر بعمل المشهور، مع أنه لاختلاف في المسألة كما أدعى، بل أدعى عليه الإجماع، ويدلل عليه أيضاً الروايات<sup>(٢)</sup> الدالة على جواز إماماة المرأة للنساء وفيها الصحاح، فإنّ الظاهر منها أنّ عدم جواز إمامتها للرجال مفروغ عنه. وأمّا وجه جواز إمامتها للنساء، ففضافاً إلى نقل الشهرة والإجماع، عدة

(١) سنن البيهقي: ج ٣ ص ٩٠.

(٢) الوسائل: ج ٥ باب ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة.

رويات منها مؤثقة سماعة قال: سألت أبي عبد الله عليه السلام عن المرأة تؤمّن النساء؟ قال: لا بأس<sup>(١)</sup> وغيرها من الأخبار وفيها الصحاح أيضاً، وبإزاء ذلك عدّة من الرويات تدلّ على التفصيل بين الفريضة والنافلة، كصحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام عن المرأة هل تؤمّن النساء؟ قال: تؤمّن في النافلة وأما في المكتوبة فلا - الخبر<sup>(٢)</sup>. وغيرها<sup>(٣)</sup>.

و حمل صاحب الوسائل الطائفة الثانية على الكراهة جمعاً، وفيه: أنّ الظاهر من جملة «واما المكتوبة فلا» بطلان الجمعة، وحمل الوضع على الكراهة لا معنى له. و حمل صاحب الحدائق - قدس سره - النافلة والمكتوبة على كونهما صفة للجمعة لا للصلوة، وهذا كماترى.

و المحقق الهمداني - قدس سره - بعد أن ردّ علم الجملة الأولى منها وهي «تؤمّن في النافلة» إلى أهله، حمل الجملة الثانية على الكراهة، وقد عرفت مافيه.

و الصحيح أن يقال: (أولاً) لفرضنا المعارضة واليأس عن العلاج، فتصل النوبة إلى التخيير أو الرجوع إلى القاعدة، فالقول بالجواز الموفق للمشهور عدل للتخيير وموافق للقاعدة كما مرّ. (وثانياً) الشهرة في طرف أخبار الجواز مرجحة لها. (وثالثاً) أنّ علام التقى في الرويات المفصلة ظاهرة. (ورابعاً) أخبار الجواز مخالف للعامة فترجح. (وخامساً) في روايات الجواز رواية تدلّ على الجواز في المكتوبة صريحاً وهي رواية الحسن بن زياد الصيقل وفيها: في صلاة المكتوبة أيّوم بعضهن بعضاً؟ قال: نعم<sup>(٤)</sup>.

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٢٠ من أبواب صلاة الجمعة حديث ١١.

(٢) الوسائل: ج ٥ باب ٢٠ من أبواب صلاة الجمعة حديث ١.

(٣) الوسائل: ج ٥ باب ٢٠ من أبواب صلاة الجمعة.

(٤) الوسائل: ج ٥ باب ٢٠ من أبواب صلاة الجمعة حديث ٢.

فابتلت روايات المنع بالمعارض في خصوص المكتوبة، وبعد التعارض المرجع عموم روايات الجواز، فإن مخصوصها مبتدئ بالمعارض ولا يصلح للتخصيص حينئذ.

نعم لو قيل بأن تخصيص روايات الجواز بالنافلة تخصيص بالفرد النادر كما أفاده الحق المداني - قدس سرّه - وغيره فيعامل مع جميع الروايات معاملة المعارضة بين المتبادرات فلا يتم الجمع الأخير، وكيف كان في سائر الوجوه كفاية مع أن المسألة غير خلافية كمامر.

قوله «قده»: و كذلك الختى ولا تؤمّ رجلاً ولا ختى.

أقول: وجه جواز إمامتها للنساء ظاهر، وأما وجه عدم جواز إمامتها للرجال والختى فلعدم جواز التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية للمخصوص، فإن أدلة الجماعة مجورة للامامة في جميع الموارد، وقد خرجننا عنها بمادل على عدم جواز إماماة المرأة لغيرها، والمقام شبهة مصداقية للمخصوص، ولكن هذا لو قلنا بأن الأصل الأولى يقتضي عدم مشروعية الجماعة، وإلا فكون المورد من الشبهة المصداقية لا يوجب بطلان الجماعة، فإن الأصل الجاري فيها يقتضي الصحة، وهذا كافي بعد عدم جواز التمسك بالدليل الاجتهادي، نعم لو قلنا بأن الأصل في الشبهات الموضوعية الاشتغال يتم ماقيل، ولكن المبني فاسد كما قرر في الأصول.

قوله «قده»: ولو كان الامام يلحن في قراءته لم يجزئ إمامته بمتن على الأظهر.

أقول: قد تقدمت المسألة في إماماة الأمي لغيره، ولا خصوصية لتلك المسألة إلا أن الأمي يلحن في قراءته فلا وجه لإعادتها.

**قوله «قدّه»: اذا ثبت أنّ الامام فاسق أو كافر أو على غير طهارة بعد الصلاة لم تبطل صلاة المؤمن.**

أقول: تقدم الكلام في ما إذا ثبت أنّ الامام فاسق أو كافر، وأمّا لتوبيخه على غير طهارة بعد الصلاة، فضاداً إلى أنّ عدم بطلان صلاة المأمور هو المشهور، بل ادعى عليه الإجماع، أنه موافق للقاعدة أيضاً اذا لم يأت المأمور بما يكون مبطلاً لصلااته حتى بنحو الانفراد، مثل زيادة الركن أو الشكوك البطلة لصلااته، فإنّ مجرد الاتّمام بل ترك القراءة، لا يكون مضرّاً بصحّة الصلاة لقاعدة «الإعاده»، نعم اذا أتى بركن زائد متابعة أو رجع إلى الامام في شكه مع أنه خلاف وظيفة المنفرد لا يمكن تصحيح الصلاة بهذه القاعدة، بل تحتاج إلى دليل ثابت لصحّة جماعته في مفروض المقام، ويترتب عليها آثار الجماعة الصحيحة وإن كان الامام فاقداً للشرط. وممّا يمكن أن يستدل به لإثبات ذلك عدّة روایات وفيها الصحاح، منها صحّيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال: سأله عن قوم صلّى بهم إمامهم وهو غير طاهر، أتجوز صلاتهم أم يعيذونها؟ فقال: لا إعادة عليهم تمت صلاتهم وعليه الإعادة - الخبر. (١) فإن ترك استفسال الامام عليه السّلام يدلّ على عدم الفرق بين صورة الإخلال بوظيفة المنفرد وصورة عدم الإخلال بها، نعم هنا بعض الأخبار تدلّ على البطلان مطلقاً، ولكنها لا تخلو عن ضعف في السند أو في الدلالة، فلا حظ.

ثم إنّه لو ثبت أنّ الامام كان فاقداً للشرط غير ما تقدم من العدالة والظهور فقد ظهر أنّ صحة الصلاة فيما اذا لم يخلّ المأمور بوظيفة المنفرد من زيادة ركن ونحوها على القاعدة، وأمّا اذا أخلّ بذلك فحيث إنّ بطلان الجماعة بل أصل

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٣٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث ٥.

الصلاحة موافق للقاعدة، وثبتات الصحة يحتاج الى دليل مفقود في غير مورد الشرطين المذكورين، نلتزم ببطلان الصلاة، وإلغاء الخصوصية عن الشرطين ليس بعلم، بل تعدى الحكم عنهم إلى غيرهما من إسراء الحكم من موضوع الى موضوع آخر وهو القياس، واستفادة التعميم من جملة «فأنه ليس على الامام ضمان» في صحيحه زرارة<sup>(١)</sup> وجملة «فإنه تجزي عن القوم صلامتهم» في صحيحته الأخرى<sup>(٢)</sup> ، كما في كلام الحقن الهمداني منوع ، فإنهم لا تدلان على أزيد من صورة وجود شرائط صحة الصلاة بنحو الانفراد فلا حظ .

وقد ظهر مما مر أنه لو علم بذلك في أثناء الصلاة ، فع عدم الإخلال بوظيفة المنفرد تصح الصلاة ويتمها منفرداً ، وإلا في مورد الإخلال بالشرطين لا يبعد استفادة الصحة من الروايات المتقدمة وإن كان الاحتياط في محله ، وفي غيرهما لابد من استئناف الصلاة ، نعم لوحده سبب البطلان في الأثناء لا يضر بصحة صلاة المؤمنين مطلقاً ، بل يمكنهم إتمام الصلاة جماعة باستئناف شخص آخر مكان الامام ، على ما يستفاد من أخبار جواز الاستئناف فيما إذا عرض للامام ضرورة ، بعد إلغاء الخصوصية عن مواردها . نعم لا يمكن إلغاء الخصوصية عنها والقول بذلك فيما إذا حدث سبب البطلان باختيار الامام ، لكن صحة أصل الصلاة بالنسبة إلى المؤمن على القواعد .

**قوله «قد»:** لا يجوز للمأمور مفارقة الامام بغير عذر ، فإن نوى الانفراد جاز.

**أقول:** تقدم الكلام في عدم جواز المفارقة في السابق في مسألة المتابعة في

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٣٦ من أبواب صلاة الجمعة حديث ٢.

(٢) الوسائل: ج ٥ باب ٣٩ من أبواب صلاة الجمعة حديث ١.

الأفعال، فلا حاجة إلى الاعادة، وينبغي البحث هنا عن مسألة قصد الانفراد، فقد استدلّ على الجواز بأمور (منها) دعوى الاجماع على الجواز. (ومنها) أنّ الأصل في المستحبّ جواز رفع اليد عنه. (ومنها) فعل النبيّ صلّى الله عليه وآله، فإنّه صلّى بطائفة يوم ذات الرقاع ركعة ثم خرجت من صلاته وأتّمت منفردة<sup>(١)</sup>. (ومنها) ما ورد من جواز مفارقة الإمام عند إطالته في التشهد<sup>(٢)</sup> وما ورد من جواز التسلیم قبل الإمام<sup>(٣)</sup>.

وشيء من ذلك لا يتمّ فإنّ المسألة خلافية، وجواز رفع اليد عن المستحبّ بقاء لا يثبت التلقيق، فإنّ رفع اليد عن الصلاة أو الصوم الاستحبابي في الأثناء معناه إبطاله بحيث لا يتربّ عليه أثر من أوله إلى آخره، ورفع اليد في المقام معناه صحة الجمعة إلى حين قصد الانفراد وبطلاهنا بعده، وهذا المعنى لا أصل يثبته، وفعل النبيّ صلّى الله عليه وآله وهكذا الروايات الواردة في جواز المفارقة كالماء واردة في مورد العذر، مع أنّ جواز التسلیم قبل الإمام أجنبى عن المقام، فإنّ التسلیم قبل الإمام جائز حتى على القول بعدم جواز قصد الانفراد، بل حتى على كون المأمور باقياً على قصد الجمعة، لأنّ تقدّم المأمور على الإمام في الأقوال جائز، ولا يخرج المأمور من الجمعة إلا بعد تسلیمه فلا ارتباط بين المسئلين.

وبالجملة: ليس الكلام في جواز قصد الانفراد تكليفاً ولا وضعاً بمعنى كون صلاته منفرداً ب مجرد قصد الانفراد وإن لم يستمرّ في صلاته بنحو صلاة المنفرد، بل الكلام في أنه هل شرع التلقيق بين الجمعة والفرادي في صلاة واحدة أو

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٢ من أبواب صلاة الخوف والمطاردة حديث ١.

(٢) الوسائل: ج ٥ باب ٦٤ من أبواب صلاة الجمعة حديث ٢.

(٣) الوسائل: ج ٥ باب ٦٤ من أبواب صلاة الجمعة حديث ٣ و٤ و٥.

لا؟ فعلى الأول يصح إتمام الصلاة المنعقدة جماعة فرادى وبالعكس، إلا أن جواز العكس خلاف مظنة الأجماع. وعلى الثاني فحيث إن المفروض الاستمرار في الصلاة فرادى فلا يمكن الحكم بصحة الجماعة في الكل، فلابد إما من القول ببطلان الجماعة أو بطلان أصل الصلاة، وهمما مبنيان على وقوع الإخلال بوظيفة المنفرد وعدمه، وهذا المعنى في تحرير محل البحث يشمل جميع موارد وقوع الانفراد في الأثناء حتى مع عدم قصد الانفراد، والحاصل: البحث في مشروعية التلقيق بين الجماعة والفرادى في صلاة واحدة وشيء من الأدلة المتقدمة لا يثبت ذلك.

وقد يقال: إن الجماعة أمر عرفي يصدق على الاجتماع حتى في ركعة واحدة. ولكن هذا المعنى وإن لا ينكر، إلا أن مشروعية كل ما يكون اجتماعاً بنظر العرف يحتاج إلى دليل، لا أقل من وجود إطلاق في أدلة الجماعة، والمسلم بينهم عدم إطلاق في مقام البيان فيها، فالمسألة موقوفة على مامر من تأسيس الأصل في الجماعة، فعلى القول بالإطلاقات المقامية أو أصالة البراءة في أمثال هذه الشكوك تثبت الصحة، وإلا فالاصل الاشتغال وعدم صحة الجماعة، وحينئذ فلو أخلّ بوظيفة المنفرد في الأركان والشكوك تبطل الصلاة أيضاً، وإلا فلا مانع من صحة أصل الصلاة فرادى، لمامر من أن بطلان الجماعة لا يستلزم بطلان أصل الصلاة.

إن قلت: إن قصد الإنفراد لو حصل في الأثناء فاستصحاب صحة الصلاة جار بلا مانع، وأماماً لو كان من أول الأمر قاصداً للإنفراد في الأثناء فمشروعية مثل هذه الصلاة مشكوكة من الأول، والأصل عدم المشروعية.

قلت: هذا موافق لما استفدنا من سيدنا الاستاذ في هذه المسألة. وفيه: أن الكلام ليس في شأن قصد الإنفراد بما هو قصد كمامر، فإن مجرد هذا القصد لا يكون مخلاً بالصحة بلا فرق بين حصوله في الأثناء أو من الأول، بل الكلام

إنما هو في مشروعية الصلاة ملقة بين الجماعة والفرادى، وهذا أيضاً لافرق فيه بين حصول القصد في الأثناء أو من الأول، هذا مضافاً إلى أن استصحاب الصحة لا أصل له، فإن الصحة ليست بجعل شرعى ولا موضوع ذي حكم كما بنينا عليه في محله، مع أن أصالة عدم المشروعية ليست إلا الأصل المدعى جريانه في تمام موارد الشك في قيدية شيء لصحة الجماعة، وقد أثبتنا فيما تقدم أن الأصل يقتضي المشروعية، فالمسألة مبنية على الأصل المؤسس في شكوك الجماعة، وعليه لا ينبغي ترك الاحتياط وإن قلنا بأن الأصل الصحة.

والحمد لله رب العالمين.

## رسالة في صلاة الجمعة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على نبينا محمد وآلـه الطـاهـرـين،  
والسلام علينا وعلى عباد الله الصالحين.  
أقول -مستعينا بالله-: لما وصل بحث سيدنا الاستاذ في باب الصلاة إلى صلاة  
الجمعة شرع فيها وبين أنظاره في أصل حكم صلاة الجمعة بنحو الایجاز والاختصار.  
واغتنمت الفرصة وكتبت ما أفاد وعلقت عليه بعض الإيرادات وما خطر  
بالبال مع مراعاة الاختصار أيضاً.

### الكلام في صلاة الجمعة

قال : ويقع الكلام فيها في جهتين: (الجهة الأولى) في وجوب عقدها وإقامتها. (والجهة الثانية) في وجوب الحضور بعد الإنعقاد.

ولنقدم الكلام في الجهة الأولى، والمحتملات في ذلك ثلاثة:

- ١ - وجوهاً تعيناً، و نتيجته عدم إجزاء الظهور عنها.
- ٢ - عدم مشروعيتها، و نتيجتها عدم إجزائها عن الظهور.

٣ - وجوهها تخيراً بينها وبين صلاة الظهر، و نتيجته إجزاؤها عن الظهر وبالعكس.

وقد وقع الإنتحلاف بين العلماء في ذلك بعد اتفاقهم على وجوب صلاة الجمعة إجمالاً، بل قامت عليه ضرورة الدين، ولم يخالف فيه أحد من المسلمين.

أما الوجوب التعيني لصلاة الجمعة فهو مذهب الشهيد الثاني - قدس سره - في رسالته المؤلفة في صلاة الجمعة. وتبعه صاحب المدارك - قدس سره - .

وأما القول بعدم مشروعيتها فعليه الشهرة بين المتقدمين بل نقل اتفاقهم على ذلك والإختلاف نشأ بعد الشهيد - قدس سره - .

وأما القول بالتخير فنُسب إلى الشهيد الثاني - قدس سره - في قوله الآخر في باقي كتبه. وذكر صاحب الجواهر - قدس سره - أن الرسالة قد يظن صدورها منه في حال صغره لما فيها من الجرأة التي ليست من عادته على أساسين المذهب وكفلاء أيتام آل محمد (عليهم السلام) وحفظ الشريعة، ولما فيها من الإضطراب والخشوع الكثير، ومخالفتها لما في باقي كتبه من الوجوب التخيري.

أقول: الأقوال في المسألة ثلاثة: الوجوب التعيني مطلقاً. الوجوب التعيني حال بسط يد الإمام وعدم المشروعية حال عدمه. الوجوب التعيني حال بسط يد الإمام والتخير حال عدمه.

وأما المحمولات التي أفاده - دام ظلّه - فإن أراد منها ما هو محتمل بحسب أصل الشرع لا في خصوص زمان عدم بسط يد الإمام كما هو الظاهر لأنّه ملتزم

بالوجوب التخييري كذلك ، أي يرى أن سنخ تشريع الجمعة هو الوجوب تخييريًّا . وقد صرّح بذلك في جواب ما سألنا عنه ويظهر أيضًا في ضمن استدلاله على ما اختاره فإنه يحمل الأخبار الدالة عنده على الوجوب على الوجوب التخييري ، وليس هذا إلا الالتزام بالتخيير بحسب أصل الشرع أي حتى حال حضور الإمام (عليه السلام) وبسط يده ، فلم يعهد بين القدماء إلا القول بالوجوب التعيني . أمّا عدم المشروعية فخالف لضرورة الدين وقد صرّح هو به أيضًا . و أمّا الوجوب التخييري فإسناده -دام ظله- إلى الشهيد الثاني -قدس سره- في غير محله . فإنّ مختاره في سائر كتبه هو الوجوب التخييري في زمان الغيبة لا بحسب أصل الشرع ، فإنه صرّح في الروضة أثناء كلامه في ذيل عبارة الشهيد الأول -قدس سره- ((مع إمكان الإجتماع في الغيبة)) : والحال أنّها في حال الغيبة لا تجب عندهم عيناً وذلك شرط الواجب العيني خاصة . وصرّح في آخر كلامه : ولو لا دعواهم الإجماع على عدم الوجوب العيني لكان القول به في غاية القوة ، فلا أقلّ من التخييري ، مع رجحان الجمعة .

و كلامه صدراً و ذيلاً ينادي بأنّه يريد اختيار الوجوب التعيني مع حضور الإمام ، والوجوب التخييري في زمان الغيبة . فما اختاره -دام ظله- من القول بالوجوب التخييري بحسب أصل الشرع حتى حال حضور الإمام وبسط يده فليس في كلمات القدماء منه عين ولا أثر ، وإن أراد منها في خصوص زمان الغيبة فالقول بالتخيير وإن كان صحيحاً على ما سنبين ، إلا أنّه ليس هو التخيير بحسب أصل الشرع الذي هو ملتزم به ، بل ليس هو التخيير في مرحلة الجعل أيضًا حتى حال عدم بسط يد الإمام ، بل المراد منه هو التخيير في مرحلة الامتثال حال عدم بسط يد الإمام ، فإنّ مبني هذا القول إن صلاة الجمعة ولائحة ، أي لا تجب عيناً إلا مع وجود الإمام أو من نصبه ، ومع ذلك ثبتت المشروعية عند عدم وجود ولّي الأمر بدليل . ومعنى ذلك اشتراط الوجوب

التعييني بوجود ولِيّ الأمر وإطلاق المشروعية، ويتبَّعُ هذا أزيد من ذلك إن شاء الله.

هذا مضافاً إلى أن إسناده القول بعدم المشروعية إلى المشهور ليس في محله، بل المشهور والمعروف بين القدماء هو القول بالتخير كما يظهر من كلام الشهيد الثاني المتقدم أيضاً.

نعم يمكن أن يقال إن مراده مد ظلّه. من هذه المحتملات هو الوجوب التعييني مطلقاً، وعدم المشروعية حال الغيبة، والوجوب التخيري مطلقاً، إلا أنه بعد الإغماض عن لزوم البيان حينئذ، وعدم معهودية الوجوب التخيري مطلقاً، يرد عليه بأنه لا ينحصر الأقوال حينئذ بما ذكر، بل هناك قول آخر وهو المشهور بين القدماء وهو القول بالوجوب التعييني مشروطاً بوجود الإمام أو من نصبه، والوجوب التخيري في زمان الغيبة وهو الصحيح عندنا بالمعنى المذكور، أي اشتراط الوجوب وإطلاق المشروعية، ويظهر خلال الأبحاث إن شاء الله ومنه التوفيق.

قال : وكيف كان فالحق في المقام هو القول الثالث وهو القول بالتخير فلابد من التكلّم في مقامين : (المقام الأول) نفي وجودها تعييناً في قبال من زعم ذلك . (المقام الثاني) إثبات مشروعيتها في قبال القول بالحرمة . وهذا المقدار كافٍ في إثبات التخير كما يظهر إن شاء الله .

أما المقام الأول : و هو نفي عينية الوجوب فيكتفي فيه عدم الدليل عليه ، فلابد من بطلان أدلة القائلين بالوجوب التعييني . وقد أستدلوا على ذلك (أولاً) بالأية الكريمة . «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِي لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ

خير لكم إن كنتم تعلمون»<sup>(١)</sup>). بتقريب أن اختصاص يوم الجمعة بالذكر يدل على أن النداء إنما هو لصلاة الجمعة، فحينئذ تدل الآية الكريمة على أنه متى نودي لصلاة الجمعة يجب السعي إليها، فإن الأمر ظاهر في الوجوب ولا سيما في الآيات القرآنية كما في الحدائق، ولم نعرف وجهاً للاختصاص وهذا معنى الوجوب.

والجواب عن ذلك يظهر بأدنى تأمل: (أولاً) أن الآية الكريمة علّق فيها وجوب السعي على تقدير تحقق النداء فلا تدل على وجوب صلاة الجمعة مطلقاً بل تدل على وجوبها مشروطاً بتحقق النداء ويحتاج إثبات وجوب النداء إلى دليل.

أقول: الأحسن أن يقال: إنه لو كان النداء دخيلاً في وجوب صلاة الجمعة فالآية لا تدل على وجوب العقد، بل غايتها أنها تدل على وجوب صلاة الجمعة عند النداء، فيحتاج وجوب النداء إلى دليل. ولا فرق في ذلك بين أن يكون المراد من النداء هو الأذان عموماً أو الأذان لخصوص صلاة الجمعة. ولو كان النداء غير دخيل في ذلك فيكون ما ذكر في الآية عنواناً طربيعياً كفائياً لما هو شرط للوجوب، فيحتمل أن يكون ذو الطريق إرادة من له الإقامة، أي إذا أراد من له الإقامة إقامة الصلاة فاسعوا. فتكون الآية من أدلة المنصبية، ويحتمل أن تكون ذو الطريق إرادة الإقامة مطلقاً. فالآية حينئذ لا تدل على الوجوب عند عدم الإرادة.

نعم قد يقال بل قيل: إن ذا الطريق دخول الوقت، ولكنّه قول بلا شاهد بعد الاحتمالات السابقة.

وأَمَّا مَا اعْتَرَضَ عَلَى صَاحِبِ الْحَدَائِقِ مِنْ أَنَّهُ لَا نَعْرِفُ وِجْهًا لَا خِصْصَاصَ الْأَوْامِرِ الْقَرآنِيَّةِ بِالدِلَالَةِ عَلَى الْوَجُوبِ، وَجَهَهُ وَحدَةُ الْأَمْرِ وَالْحَاكِمِ (الْمَوْلَى) فِيهَا وَتَعْدَدُهُمَا فِي غَيْرِهَا، فَإِنَّ وَجْهَ حَمْلِ الْأَوْامِرِ عَلَى الْوَجُوبِ إِنَّمَا يَجْبَرِي إِذَا كَانَتْ صَادِرَةً عَنِ الْمَوْلَى بِدَاعِيِ الْبَعْثِ، كَمَا هُوَ كَذَلِكَ فِي الْأَوْامِرِ الْوَارَدَةِ فِي الْكِتَابِ الْكَرِيمِ فِي مَقَامِ بَيَانِ الْأَحْكَامِ.

وَأَمَّا إِذَا كَانَتْ صَادِرَةً لِلإِرْشَادِ كَمَا هُوَ الشَّأنُ فِي أَوْامِرِ الْمَعْصُومِينِ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ) فِي بَيَانِ الْأَحْكَامِ الشَّرعيَّةِ فَإِنَّهَا صَادِرَةٌ عَنْهُمْ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ) لِحَكَمِيَّةِ الْأَحْكَامِ اللَّهُ تَعَالَى لَا فِي مَقَامِ إِعْمَالِ مُولَوِّيَّهُمْ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ) بَلْ لِلإِرْشَادِ إِلَى أَحْكَامِهِ تَعَالَى وَهُوَ الْمَوْلَى، فَهِيَ تَابِعَةٌ لِلْمَرْشِدِ إِلَيْهَا، نَظِيرُ الْأَوْامِرِ الصَّادِرَةِ عَنِ الْفَقِهَاءِ فِي مَقَامِ بَيَانِ الْفَتْوَىِ، وَيُسَمَّى هَذَا النَّوْعُ مِنِ الْأَوْامِرِ بِـ«الْأَوْامِرُ الْإِفتَائِيَّةُ» هَذَا هُوَ الْوَجْهُ، وَإِنْ كَانَ فِيهِ بَحْثٌ، وَقَدْ يَبْيَّنَ هَذَا الْوَجْهُ وَالْدِيْنُ الْعَلَامَةُ -أَعْلَى اللَّهِ مَقَامَهُ- فِي تَوْجِيهِ مَا ذُكِرَهُ صَاحِبُ الْحَدَائِقِ -قَدَّسَ سُرُّهُ- وَنَقَلَتْ عَنْهُ بِاسْمِهِ اَدَاءً لبعضِ حَقُوقِهِ مَعَ اعْتَرَافِي بِالْعَجَزِ عَنْهُ فَإِنَّهُ قَدْ دَأَبَ عَلَى تَرْبِيَتِي وَتَغْذِيَتِي بِالْأَدَابِ الْدِينِيَّةِ وَالْعِلُومِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَصِرْفِ نَفْسِهِ وَنَفْسِيْسِهِ لِرَعَايَتِي وَتَقوِيَّتِي وَمَعَ ذَلِكَ هُوَ مِنْ جَمْلَةِ اسْاتِذِي وَمَشَايِخِي تَعْمَدُهُ اللَّهُ بِرَحْمَتِهِ وَرَضْوَانِهِ وَاسْكَنَهُ بِجَبْوَحةِ جَذَانِهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ مَجِيبٌ.

قال: (ثانياً) سلمنا لكن المذكور في الآية وجوب السعي وهو المشي السريع، ولم يقل بوجوبه أحد حتى القائلين بالوجوب التعيني. مضافاً إلى أن ترتتب المشي السريع على النداء دالاً على أن المراد بذكر الله هو الخطبة، وإلا فلا وجه للسعي بمجرد النداء، مع أن الخطبة فاصلة بين الأذان والصلوة. ولا نلتزم بوجوب حضور الخطبة في صلاة الجمعة فضلاً

عن السعي إليها ولم يلتزم به الخصم أيضاً.

ويدل على أن المراد من ذلك هو الخطبة ما في الآية المباركة المتأخرة: «وإذا رأوا تجارة أو هواً انفضوا إليها وتركوك قائماً»<sup>(١)</sup>. فإن الظاهر من ذلك هو القيام للخطبة. على أن الآية المباركة دالة على أن السعي المذكور فيها غير واجب فقد قال سبحانه: «ذلكم خير لكم» وكلمة خير أفعل التفضيل وهو ظاهر في أرجحية المفضل على المفضل عليه، وهذا لا يزيد على المحبوبة والاستحساب.

وبهذا ظهر أنه ولو كان المراد من ذكر الله هو الصلاة أيضاً لم نلتزم بأن المذكور في الآية وجوب السعي، لكنه كلمة خير. وأيضاً بهذا ظهر أنه لا يمكن التمسك بهذا القول بالأية المتأخرة عن هذه الآية، وهي قوله تعالى «وإذا رأوا... الخ» بتقريب أنها في مقام ذم تارك صلاة الجمعة. فإن في ذيل هذه الآية أيضاً كلمة خير «قل ماعند الله خير من الله ومن التجارة»<sup>(٢)</sup> مضافاً إلى أن القيام هو القيام للخطبة لا للصلاحة كمامراً. فتحصل أنه لا تدل الآية الكريمة على وجوب صلاة الجمعة.

أقول: لو سلمنا أن الأمر في كلمة «اسعوا» دال على الوجوب فعل ذلك لا تدل الآية على وجوب عقد صلاة الجمعة مطلقاً، فإنها في مقام الأمر بالسعي إلى صلاة الجمعة المنعقدة وليس في مقام إيجاب عقدها، فليست ناظرة إلى شرائط الإنعقاد، وبعبارة أخرى: إن الآية في مقام بيان ما هو في طول تشريع

صلاة الجمعة وهو وجوب الحضور إليها بعد انعقادها فلا تدل على أصل التشريع سعهً وضيقاً إلا بالدلالة الاستلزمية، ولا إطلاق لهذا النحو من الدلالة فإنّ غايتها الدلالة على تشريع الجمعة إجمالاً لا تفصيلاً، فلا يمكن التمسك بإطلاق الآية لوجوب عقد الجمعة لعدم كونها في مقام البيان من هذه الجهة، ولا لوجوب الحضور لمطلق صلاة الجمعة المنعقدة بعين تلك العلة. ومن هنا ظهر أنّه لا حاجة إلى البحث عن دلالة «اسعوا» على الوجوب وعدمها، ولا إلى البحث عن المراد من ذكر الله.

إن قلت: إنّ الجملة الشرطية ظاهرة في بيان الملازمة بين الطرفين، والملازمة إطلاقاً وتقييداً تدور مدار طرفيها، فالملازمة المطلقة ما كان طرفاها مطلقين، فعلى ذلك ظاهر الآية الكريمة إطلاق الملازمة بين وجوب السعي وتحقق النداء، وهذا لا يتم إلا بتمامية الإطلاق في تحقق النداء، أي متى تتحقق النداء يجب السعي. فعلم وجوب الحضور إلى مطلق صلاة الجمعة المنعقدة.

قلت: إنّ مورد نزول الآية الكريمة، وهكذا ذيلها «وترکوك قائمًا» قرينتان على أنّ الآية ليست في مقام بيان الملازمة بين المقدم وال التالي بل إنّها ناظرة إلى إثبات التالي على تقدير وجود المقدم الذي اخذ مفروض الوجود، وكم فرق بين الأمرين. وبعبارة أخرى: إنّ القرینتين تدلان على أنّ الآية في مقام بيان وجوب الحضور إلى الجمعة التي اخذت مفروض الانعقاد لا الملازمة بين الوجوب والإنعقاد. وليس هذا من تخصيص عموم الوارد بقرينة المورد بل إنّه قرينة معينة لمطلب عموم الوارد، فليتبدّر.

وأمّاماً استدلّ به على عدم دلالة الآية الكريمة على الوجوب من قرينية مادة السعي على عدم إرادة الوجوب من الهيئة وقرينية «خير» على عدم الوجوب فإنه من أفعل التفضيل فيه ما لا يخفى. فإنّ «اسعوا» تدلّ على شدة الاهتمام بالحضور، وهذا يدلّ على أنّ الحضور مأمور به فلا بدّ من الالتزام بوجوب الحضور

لوجود ملاك حمل الأوامر على الوجوب فيه وهو تمامية حجة المولى على العبد وعدم ثبوت الإذن في ترك الامتثال، ولم يثبت كون الخير في الآية من أفعال التفضيل بل لعله نظير الأولوية في آية اولوا الأرحام تعيني.

وفي مجمع البحرين: أنه قد يكون اسم فاعل لا يراد به التفضيل نحو «الصلاحة خير من النوم» ومقال من عدم وجوب الحضور إلى الخطبة غير مسلم، والبحث عنه موكول إلى محله

قال: وأغرب من ذلك التمسك بآية أخرى وهي قوله سبحانه «حافظوا على الصلوات والصلاحة الوسطى»<sup>(١)</sup>. بتقرير أن المراد من صلاة الوسطى هو الظهر في غير يوم الجمعة، وصلاة الجمعة في هذا اليوم. وقد فسرت الآية بذلك . إلا أنه لم يعلم تفسير المذكور إلا بمارواه الطبرسي - قدس سره - في تفسيره<sup>(٢)</sup>. وهي رواية مرسلة دالة على ذلك ، ولكنها من جهة إرساها ، لا يعتد بها . مع أنه لو سلمنا بذلك وقلنا بأن المراد من الصلاة الوسطى ما يشمل صلاة الجمعة أيضاً فحينئذ تدل الآية على وجوب المحافظة على صلاة الجمعة إلا أنها أجنبية عن بيان شرائط وجوبها .

أقول: وبعبارة أخرى: إن الآية الكريمة كالآية السابقة ناظرة إلى بيان ما في طول التشريع وفي المرتبة المتأخرة عنه وهي المحافظة على صلاة الجمعة التي أخذت مفروض الوجوب ، فلا يكون ناظراً إلى التشريع نفسه .

نعم يعلم من ذلك التشريع بالاستلزماء ، إلا أن غايتها الكشف عن ذلك إجمالاً لا تفصيلاً ، ولذا نقول: إنه لا إطلاق لهذا النحو من الدلالة التي نسميه بالدلالة الاستلزمائية . فلا تدل الآية الكريمة على سعة وجوب صلاة الجمعة

وضيقه، ولا يمكن التمسك بإطلاقها لإثبات وجوب الجمعة مطلقاً ودفع ما شئ في اعتباره في وجوبها.

قال: (و ثانياً) بالروايات، وهي كثيرة تبلغ حد التواتر ولو إجمالاً، فيعلم صدور بعضها إجمالاً مع أنّ عدّة منها صحاح. نذكر جملة منها. (فمنها) صحيحـة زرارة عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) قال: إنما فرض الله عزوجل على الناس من الجمعة إلى الجمعة خمساً وثلاثين صلاة منها صلاة واحدة فرضها الله عزوجل في جماعة وهي الجمعة ووضعها عن تسعـة<sup>(١)</sup> الخبر. وهذه الرواية صحيحـة سندـاً وتامة دلالة على أنّ صلاة الجمعة واجبة على جميع الناس عدا ما استثنى فيها.

أقول: الرواية وإن كانت تامة الدلالة على الوجوب إلا أنّه لا يستفاد منها الوجوب بالنسبة إلى عموم المكلفين (في خصوص صلاة الجمعة)، فإنـها مشتملة على قيد وهو (في جماعة). والاحتمالات في ذلك ثلاثة:

الأول: وجوب تحصيل الجماعة.

الثاني: وجوب الحضور للجماعة بمعنى أن كل مكلف موظـف بالحضور حتى تحصل الجماعة.

الثالث: وجوب الصلاة مشروطاً بحصول الجماعة. ومع هذا كيف يمكن التمسك بالرواية لإثبات المطلق.

وبعبارة أخرى: إنـ الرواية وإن كانت دالة على وجوب صلاة الجمعة إلا أنها دالة على الوجوب في جماعة. ولا يعلم من الرواية أنـ الجماعة قيد للواجب

(١) الوسائل: ج ٥ باب ١ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها حديث ١.

أو الوجوب .

وبعبارة ثالثة: إن «في جماعة» ظرف ولا يعلم أنها ظرف للفرض أو المفروض لوم نقل بظهور العبارة في الأول . هذا . مع احتمال أن تكون الجمعة دالة على الفرد المجهول والا فلو كان الظرف حالاً عن الفرض لم يحتاج الى «في»، فكلمة «في» تقتضي كون الجمعة ظرفاً لا حالاً مخصوصاً فيكون المراد أنه فرضها الله عز وجل في جماعة خاصة من الجماعات ، فلا يستفاد الوجوب حينئذ من الرواية حتى مع إقامة الجمعة وتحقق الجمعة في زمان الغيبة ، لعدم العلم بانطباق الجماعة المذكورة في الرواية على هذه الجماعة المعتقدة ، فافهم .

على أن الأدلة الدالة على المنصبية تفسر الجمعة بالحكومة التفسيرية ، هذا والمهم هو الإشكال الآتي ، فلاحظ .

قال: نعم قد يناقش في ذلك : إن الرواية ليست إلا في مقام بيان أصل وجوب صلاة الجمعة كسائر الصلوات ، أي إنما هي في مقام بيان تعداد الصلوات الواجبة فلا إطلاق لها في مقام البيان لسائر الجهات من شرائط الوجوب والواجب وغير ذلك .

أتري إمكان التمسك بإطلاق هذه الرواية لدفع ما شك في شرطيته وجزئيته لسائر الصلوات؟ ولكن المناقشة واردة على الأخذ بالإطلاق لدفع شرائط المأمور به المشكوك فيها لا لدفع ما شك في شرطيته للوجوب ، فإنها في مقام بيان وجوب ما ذكر فيها من الصلوات على جميع الناس ولا سيما بلاحظة الاستثناء الوارد في ذيلها فلو كان لوجوب الصلاة شرط آخر غير ما يفهم من ذيل الرواية لكن الموضوع عنهم عشرة لا تسعه فإذاً الرواية بحسب الدلالة كسندتها لا بأس بها .

أقول: التحقيق أنّ الرواية ليست في مقام بيان مطلق شرائط الوجوب، فإنّه بقرينة ذكر من كان على رأس فرسخين في عقد الاستثناء يعلم أنّها في مقام بيان وجوب الحضور إلى الجمعة المنعقدة، فغاية ما تكون الرواية في مقام بيانه من شرائط الوجوب هي الشرائط المعتبرة في المكلّف بالحضور كالبلوغ والعقل وغير ذلك من المذكورات. وأمّا غيرها مما هو دخيل في وجوب عقد الجمعة فليست الرواية ناظرة إليه.

ومن هنا يعلم دفع ما أفاده من أنّه لو كان للوجوب شرط آخر غير ما ذكر في عقد الاستثناء لكان اللازم استثناء غير واحد الشرط أيضاً. فإنّ دخول الوقت أو الإقتدار على الخطبة ولو في الجملة شرط للوجوب يقيناً، ومع ذلك لم يذكر في الرواية.

والسرّ في ذلك ما ذكرناه من أنّ الرواية مسوقة لبيان وجوب الحضور بعد الإنعقاد وشرائط وجوب الحضور لا الإنعقاد، وشرائط وجوب العقد. فلا تدلّ الرواية لا على وجوب العقد مطلقاً ولا على وجوب الحضور إلى مطلق الجمعة المنعقدة، فتتبرّر جيداً.

قال: (و منها) حسنة زراة عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) قال: صلاة الجمعة فريضة والإجتماع إليها فريضة مع الإمام، فإن ترك رجل من غير علة ثلث جم فقد ترك ثلث فرائض، ولا يدع ثلث فرائض من غير علة إلا منافق (١).

(و منها) صحّيحة أبي بصير ومحمد بن مسلم قالا: سمعنا أبا جعفر محمد بن علي (عليه السلام) يقول: من ترك الجمعة ثلا ثاً متواлиات غير

(١) الوسائل: ج ٥ باب ١ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها حديث ٨٠ و ٨١.

علة طبع الله على قلبه<sup>(١)</sup>). ولا بأس بدلالة الروايتين كسندهما فإنهما بالعموم تدلان على وجوب الجمعة على كل أحد.

أقول: (أولاً) الحسنة مشتملة على الكلمة (مع الإمام) ولا ينبغي الاشكال في ظهوره في إمام خاص فيها، ولو لم يكن ظاهراً في ذلك في غيرها فإنه لو كان المراد مطلق من يقتدى به لكان القيد مستدركاً بذكر الاجتماع إليها ولزم اللغو، فدفعاً لمحذور اللغة لا بد من أن يكون القيد إشارة إلى اشتراط وجوب الاجتماع بالامام الخاص، فالرواية من أدلة المنصبية، فهي دالة على خلاف المطلوب.

(ثانياً) لو تنزلنا عن ذلك ولم نقل إنه إمام خاص فلا أقل من أنه محتمل، لعدم إرادة الجنس منه يقيناً فهو معهود فيكون مجملًا. أترى أن ما بين الشرائط المعتبرة في الإمام ناظر إلى هذه الرواية بلسان التقيد أم يبيّن المراد منه بنحو التقيد ومن باب ضيق فم الركبة.

(ثالثاً) لو تنزلنا عن ذلك وقلنا إنه ظاهر في مطلق من يقتدى به إلا أن أدلة المنصبية على ما سيجيء الكلام فيها يعيّن المراد منه، وإنّه ولئن الأمر أو من نصبه.

(رابعاً) أن الرواية غير ناظرة إلى بيان كيفية التشريع وشرائطه. وإليك

تحليل الرواية:

أما صدرها «صلوة الجمعة فريضة» فلا يكون مسقى إلا لبيان أصل الشعّ، فلا دلالة له حتى بالإطلاق على وجوب الجمعة على كل أحد، بل ليس ذلك مصدراً للاستدلال عند المستدل أيضاً.

وأما الجملة الثانية، وهي «الاجتماع إليها فريضة» فناظرة إلى بيان وجوب الاجتماع إلى صلاة الجمعة المنعقدة وليس ناظرة إلى بيان شرائط الإنعقاد فلا يمكن الإستدلال بها لإثبات وجوب الإنعقاد مطلقاً أو وجوب

(١) الوسائل: ج ٥ باب ١ من أبواب صلاة الجمعة وأدابها حديث ١٦٨.

### الحضور إلى مطلق صلاة الجمعة المنعقدة.

وأما الذيل: وهو «فإن ترك رجل... الخ» فيحتمل ثبوتاً أن يكون تفريعاً على الجملة الأولى أو على الجملة الثانية أو كليهما، فلو كان تفريعاً على الجملة الأولى يكون المراد من الترك هو ترك الإتيان بصلاة الجمعة. ولو كان تفريعاً على الجملة الثانية يكون المراد منه ترك الحضور إلى الجمعة المنعقدة. ولو كان تفريعاً على كلتا الجملتين يكون المراد منه أعمّ من ترك الحضور والإتيان.

أما على الأول: فذيل الرواية ناظرة إلى رتبة الامثال وهو ترك الجمعة المفروضة، وهذا في الرتبة المتأخرة عن شرع الجمعة، وفي طول ذلك فلا تدل عليه إلا بالاستلزم، وقد ذكرنا أن الدلالة الاستلزمية لا إطلاق لها فلا تدل على إطلاق شرع الجمعة.

وأما على الثاني: فضافاً إلى أنها ناظرة إلى مرحلة الامثال، لا تدل على أزيد مما يستفاد من الجملة الثانية نفسها وهو وجوب الحضور إلى الجمعة المنعقدة من دون نظر إلى شرائط الإنعقاد. وظهر بذلك حال الاحتمال الثالث لعدم استفادة إطلاق الشرع من الرواية على كلا التقديرتين. مضافاً إلى أن التفريع على الجملة الأولى فقط مستلزم للفصل بين المعطوف والمعطوف عليه، فلا بد إما من أن يكون التفريع على الجملة الثانية أو على كلتا الجملتين. أما التفريع على كلتا الجملتين فستلزم لاجتماع اللحاظين، ولا أقل من أنه خلاف الظاهر، فلا بد من أن يكون التفريع على الجملة الثانية فقط، وإن أبيت فلا أقل من عدم الدليل على التفريع على أزيد من الجملة الثانية، فإنه القدر المتيقن والزائد مشكوك فيه، فلا تدل الرواية بحسب ذيلها أيضاً على أزيد من وجوب الحضور إلى الجمعة المنعقدة، ساكتة عن شرائط الإنعقاد.

فتحصل أن لا إطلاق ولا عموم لهذه الرواية يدل على وجوب الجمعة على كل أحد حتى مع قطع النظر عن أدلة المنصبة. هذا وسنذكر المستفاد من

الرواية من جهة التفصيل بين أصل الصلاة والاجتماع إليها وإنها ملائمة مع القول بالمنصبية، فانتظر.

وقد ظهر مما ذكرناه أخيراً أنّ الرواية الأخيرة أيضاً غير ناظرة إلى مرحلة العمل وتشريع صلاة الجمعة، بل هي ناظرة إلى المرتبة المتأخرة عن التشريع وهي مرحلة الإمثال، فهي مسوقة لبيان ما في طول التشريع فلا تدلّ على التشريع إلا بالاستلزم ولا إطلاق للدلالة الإستلزمية كما مرّ، فكيف تثبت بها كيفية التشريع.

و بعبارة أخرى: إنّ الرواية تدلّ على حرمة ترك الجمعة المفروضة وليس في مقام بيان شرائط انعقادها وشرائط وجوبها، فلا تدلّ على وجوب الجمعة لا عقداً ولا حضوراً حتى بالإطلاق.

قال: (و منها) صحيحـة أبي بصير و محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرِضَ فِي كُلِّ سَبْعَةِ أَيَّامِ خَمْسَاً وَثَلَاثَتِنْ صَلَاتَةً، مِنْهَا صَلَاتَةٌ وَاجِبَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ أَنْ يَشْهُدَهَا إِلَّا خَمْسَةً: الْمَرِيضُ وَالْمَمْلُوكُ وَالْمَسَافِرُ وَالْمَرْأَةُ وَالصَّبِيُّ<sup>(١)</sup>). و عموم هذه الرواية غير قابل للإنكار.

(و منها) صحيحـة منصور عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: الجمعة واجبة على كل أحد لا يغدر الناس فيها إلّا خمسة: المرأة والمملوك والمسافر والمريض والصبي<sup>(٢)</sup>. وهذه الرواية كسابقتها في الدلالة.

**أقول:** الرواية الأولى على وجوب الشهود إلى الجمعة المنعقدة وليس في

(١) و (٢) الوسائل: ج ٥ باب ١ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها حديث ١٤٦٩.

مقام بيان شرائط الإنعقاد، فلا تدلّ لا على وجوب العقد مطلقاً، ولا على وجوب الحضور إلى مطلق الجمعة المنعقدة.

والرواية الثانية ليست في مقام بيان وجوب الجمعة على كلّ شخص، فإنّ ظهور الإستثناء في الاتصال يقتضي أن يكون المراد من الأحد هو الواحد النوعي لا الشخصي، فإنّ المستثنى هي الأنواع لا الأشخاص، فيكون مفاد الرواية أنّ الجمعة واجبة على كلّ نوع عدا ما خرج فهي في مقام بيان دخل النوع في الوجوب، لا الوجوب على كلّ شخص.

وبعبارة أخرى: إنّ الرواية ليست في مقام تشريع الجمعة بل إنّما هي في مقام بيان نفي وجوبها مطلقاً عن المذكّرات، ودخل غيرها في الوجوب لا في مقام بيان وجوبها المطلق على كلّ أحد، فهي بثابة أن يقال: الجمعة الثابتة في الشريعة كيف كانت واجبة على كلّ أحد غير ما استثنى، لا تقيداً بل تقيداً من جهة أنّ الرواية في مقام بيان ما في طول التشريع، فافهموا واغتنم.

قال: ولكن هذه الروايات وإن دلت على الوجوب على كلّ أحد بالعموم إلا أنّ دلالتها على التعين إنّما هو بالإطلاق ولا بدّ من رفع اليد عن هذا الإطلاق، وحمل الوجوب على الوجوب التخييري لوجهه، وهذا هو المقام الثاني من الكلام.

أقول: على ما ذكرنا سابقاً قد عرفت أنّه لم توجد حتى روایة واحدة تدلّ على الوجوب التعيني في زمان عدم بسط يد الإمام حتى بالإطلاق. فإنّ المهم من الروايات التي تمسّك بها على القول بالوجوب التعيني مامر، وسيجيء بعض آخر منها.

وحاصل ما يقال في جميع هذه الروايات إنّها واردة في مورد حكم متربّ على التشريع فلا تدلّ على التشريع نفسه إلا بالاستلزم، والدلالة الاستلزمية لا إطلاق لها

بل هي مجملة من حيث سعة التشريع وضيقه، وقد مرّ بيان ذلك بنحو أوفى.

وليعلم أن دلالة هذه الروايات ولو بلاحظة مجموعها على الوجوب التعيني في الجملة غير قابل للإنكار فع عدم الدليل على الوجوب التخييري مطلقاً كما هو كذلك على ما سيظهر، نلتزم بالوجوب التعيني إجمالاً. فما التزم به -دام ظله- أي الوجوب التخييري بحسب أصل الشرع مخالف لظاهر هذه الروايات من دون وجود دليل صالح عليه.

و محلّ نظرنا عدم استفادة الوجوب التعيني مطلقاً حتى مع عدم بسط يد الإمام من هذه الروايات، فالوجوب المستفاد منها أي الوجوب التعيني إجمالاً لا وجه لحمله على التخييري كما سيظهر إن شاء الله، وما يمكن الإلتزام بالتخيير فيه ليست هذه الروايات ناظرة إلى حكمه، فتدبر جيداً.

**قال:** (الأول) إن صلاة الجمعة من المسائل التي تعمّ بها البلوى وتحتاج إليها جميع الناس عدا ما استثنى في الروايات فلو كانت مثل هذه الصلاة واجبة تعيناً لبان وظهر ظهور الشمس في رائعة النهار، كيف والمشهور بين القدماء عدم وجوبها تعيناً بل نقل على ذلك إجماعهم،

وهذا أقوى شاهد على عدم الوجوب التعيني لصلاة الجمعة.  
(الثاني) السيرة القطعية بين أصحاب الأئمة (عليهم السلام) كانت

جاربة على ترك صلاة الجمعة مع أنهم أجلاء وردت في حقّهم مدائح كثيرة،  
فلو كانت صلاة الجمعة واجبة تعيناً للزم تجاهرهم بالفسق والعياذ بالله.

أترى أن زراة مع شأنه الجليل ومنزلته الرفيعة وهو الذي كان من أصحاب سر الإمام (عليه السلام) وورد في حقه ما هو غني عن البيان  
كان تاركاً لهذه الفرضية مع وجوبها تعيناً ولا سيما بلاحظة أنّ عدة

كثيرة من هذه الروايات الدالة على وجوبها وردت بطريقه، ودللت على كونهم تاركين لصلاة الجمعة. صحيحة زرارة من جهة دلالة الحث على أن زرارة وأصحابه كانوا تاركين لها. وموثقة عبد الملك ، فإنّها تدلّ على أن عبد الملك لم يصلّ الجمعة حتى مرة واحدة بحسب ما يقول له الإمام (عليه السلام): مثلك يهلك ولم يصلّ. ونذكر الروايتين في الوجه الثالث.

أقول: هذان الوجهان لا يدلان على الوجوب التخييري بحسب أصل الشرع، بل غایتها الدلالة على عدم الوجوب التعيني في زمان عدم بسط يد الإمام. فإنّهما دليلان لبيان، ولا إطلاق للدليل التبّياني ، فلعلّ منشأ الوجهين منصبية الجمعة.

وبعبارة أخرى: إنّه لو أراد بذلك أن الوجهين دالان على عدم التعين حتى زمان بسط يد الإمام (عليه السلام) فبطلانه واضح. فمن أين ثبت أن ترك أصحاب الإمام (عليه السلام) كان في زمان بسط يد الإمام، وأي دليل دلّ على أنه لو كان واجباً تعيناً مسروطاً ببسط يد الإمام لبان وظهر.

وإن أراد بذلك أنّهما دالان على عدم الوجوب تعيناً في الجملة فهو مسلم، إلا أن الوجوب التخييري لا يثبت بذلك ، هذا لو أغمضنا النظر عن أدلة المنصبية وإلا فالامر واضح، فلا دلالة لهذه القرينة وما قبلها على عدم الوجوب التعيني بالنسبة إلى أصل العقد.

نعم دلالتهما للوجهين على عدمه في زمان عدم بسط يد الإمام تمام ويفظهر من الوجه الأول زائداً على ذلك عدم وجوب الحضور بعد الإنعقاد في زمان عدم بسط يد الإمام بنفس التقرير السابق، ونتعرض لذلك إن شاء الله.

قال: و ممّا يدلّ على عدم الوجوب التعيني و ثبوت التخيير نفس المعتبرتين وهما: صحيحة زرارة قال: حثنا أبو عبد الله (عليه السلام) على صلاة الجمعة حتى ظنت أنّه يريد أن نأتيه. فقلت: نغدو عليك؟ فقال: لا، إنّما عنّيت عندكم<sup>(١)</sup>). فإنّ الجمع بين ترك زرارة و حتّ الإمام يثبت التخيير.

و موثقة عبد الملك بن أعين عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: مثلك بهلك ولم يصل فريضة فرضها الله. قال: قلت: كيف أصنع؟ قال: صلوا جماعة<sup>(٢)</sup>). والتقريب كسابقها.

و لا يمكن حمل المعتبرتين على إرادة حضور جمعة الخالفين بل ظاهر الروايتين إتيان الجمعة عندهم مع أنّ صلاة الجمعة معهم باطلة لفسق الإمام. فكيف تكون مثل هذه العبارة «مثلك بهلك ولم يصل فريضة فرضها الله» ناظرة إلى ذلك ، فلا بدّ من حمل الروايات السابقة أيضاً على التخيير بقرينة هاتين المعتبرتين.

أقول: المعتبرتان وإن دلتا على عدم الوجوب التعيني ، إلا أنّهما غير صالحتين لإثبات الوجوب التخييري.

أولاً: إنّهما من الأدلة المنصبة من جهة «نغدو عليك» و «كيف أصنع» والثّ إنّها هو بلحاظ ما بعد التشريع و فقدان الشرط وهو بسط يد الإمام فتللان على أنّه لوم يكن من كان من شأنه الإقامة فالمكلّف مرخص في تطبيق

(١) و (٢) الوسائل: ج ٥ باب ٥ من أبواب صلاة الجمعة وأدابها حديث ١ و ٢.

الوظيفة الفعلية على الجمعة، وهذا غير الوجوب التخييري لأصل العقد، بل غايتها الدلالة على التخيير عند عدم الشرط المذكور.

ثانياً: الروايتان لا تدلان على الوجوب التخييري مطلقاً حتى مع قطع النظر عن المنصبية. فإن الحث وهكذا أصلوا في مقام الجواب عن الكيفية ناظران إلى مرحلة الإمثال وهو في طول التشريع، فلا يدلان على سخن التشريع.

ومن هنا يظهر أن الروايتين لا تدلان على الوجوب التخييري حتى حال عدم بسط يد الإمام أيضاً، بل غايتها الدلالة على التخيير في مرحلة الإمثال لا في مرحلة العمل، فتكون النتيجة من ضمن الأمرين المذكورين (أولاً وثانياً) اشتراط الوجوب وإطلاق المشروعية.

والحاصل: أنه بلاحظة هذه الأمور في الرواية أي «ترك زرارة وأصحابه وهكذا عبد الملك لصلاة الجمعة» و«ارتكازية المنصبية عندهم المستفاد من الكلمتين -نغدو عليك- و-كيف أصنع-» و«حث الإمام للإتيان» يستكشف ما ذكرناه أي الوجوب المشروط والمشروعية المطلقة.

لا يقال: إن غاية ما يستفاد من الرواية المشروعية بالنسبة إلى زرارة وأصحابه عبد الملك ، فإن الرواية في مقام بيان الترخيص في هذا المورد الخاص، فكيف يستكشف منها المشروعية المطلقة؟

لأننا نقول: إن الرواية ليست في مقام بيان الترخيص في المورد الخاص بل إنما هي في مقام الكشف عن المشروعية الواقعية وتطبيقاتها على ذلك المورد، فإن الحث وهكذا تعبر «مثلك يهلك ولم يصل» يدلان على سبق المشروعية وال葫 على متعلقها بعنوان التطبيق، وهذا ظاهر. على أنه لا يستفاد من الروايتين أزيد مما ذكرناه على القول بعدم المنصبية أيضاً، فإنها واردة مورد حكم آخر غير تشريع الجمعة كما ذكرناه. فالمستفاد منها جواز تطبيق الوظيفة ظهر يوم الجمعة على صلاة الجمعة حتى على القول بالمنصبية.

و هذا يظهر من كلمة «صلاة الجمعة» في صحيحه زرارة ومن كلمة «فرضها الله» في موثقة عبد الملك ، لازم هذا الإجزاء ولو قلنا بالمنصبية فإنه بعد الانطباق كون الوظيفة واحدة بل كون الظهر والجمعة ماهية واحدة، كما يستفاد مما دل على أنه جعلت الخطبتان مكان الركعتين يكون الإجزاء عقلياً لا محالة. ولذا نعبر عن ذلك بتطبيق الوظيفة الفعلية على الجمعة الذي يستلزم الإجزاء عقلاً ولو بنحو إجزاء غير الواجب عن الواجب . وبعبارة أخرى: حيث إن الروايتين ناظرتان إلى مرحلة الامتحان فلا تدلان على مرحلة الجعل حتى على الوجوب التخييري في تلك المرحلة. بل غايته الدلالة على إطلاق المشروعية ويعلم من تطبيق الإمام (عليه السلام) صلاة الجمعة والفرضة على المأتب به ولا سيما بلاحظة مادل على أن الظهر والجمعة ماهية واحدة الإجزاء . ويعلم من أدلة المنصبية اشتراط الوجوب التعيني . فالنتيجة اشتراط الوجوب وإطلاق المشروعية . لازم ذلك التخيير في مرحلة الامتحان عند عدم الشرط.

و لهذا توجد نظائر في الفقه مثل الوضوء الحرجي لو أتى به على قول بعضهم من صحة الوضوء المذكور مع أنه غير واجب ، والوجه في ذلك أن دليل الحرج عقتصى امتنانيته إنما يرفع الإلزام فقط دون أصل المشروعية الدال عليها إطلاق دليل الوضوء فالوجوب مشروط والمشروعية مطلقة . ومثل ما يقال من صحة صلاة غير البالغ وإن بلغ بعد الاتيان بها في الوقت ، والوجه فيه عين ماذكر، فإن دليل رفع القلم عن الصبي بمقتضى امتنانيته لا يدل على أزيد من رفع الإلزام بالنسبة إليه دون المشروعية التي تدل عليها إطلاق دليل الصلاة .

فبالنتيجة وجوب الصلاة مشروط بالبلوغ ومشروعيتها مطلقة ، وهذا غير الوجوب التخييري ، كما لا يتحقق ، بل هو أمر آخر نعبر عنه باشتراط الوجوب وإطلاق المشروعية فكما لا يقال في مورد كون الوضوء حرجياً إن الواجب الوضوء أو التيمم تخييراً وإن كان كل منها صحيحاً مع الاتيان به ، فكذا

لأنقول بأن الواجب في زمان عدم بسط يد الإمام الجمعة والظهر تخييراً، بل نقول بأن الواجب هو الظهر ويسقط بإتيان الجمعة فإنها أيضاً مشروعة وإن لم تكن واجبة إلا مشروطة بإقامة الإمام المبسوط اليه.

قال: و ممّا يدلّ على ذلك استثناء كلّ من كان على رأس فرسخين عن المكلّف لصلاة الجمعة في عدة من الروايات، فلو كانت الجمعة واجبة تعيناً لكان جعل الحد لغوًّا محسناً، بل كان تجب عليهم الإقامة في محلّهم كغيرهم فإنه ليس المراد منهم المسافر، بجعلهم قسيماً للمسافر في مقام الإستثناء، ومن بعيد جداً عدم وجود سائر الشرائط كالعدد والإقتدار على الخطبة في الإمام في محل إقامتهم فإنه مامن محل لإقامة أحد إلا ويوجد فيها سبعة نفر من المسلمين وفيهم إمام جماعة ويقتدر على الخطبة ولو بقدر أقل الواجب، وهذا ظاهر.

أقول: لو أثبتنا المنصبية - كما هو ثابت بالأدلة و يأتي إن شاء الله - فوجه عدم الوجوب بالنسبة إلى من كان على رأس فرسخين ظاهر لعدم وجود الإمام أو من يقوم مقامه حينئذ.

بل لو تنزلنا عن ذلك وقطعنا النظر عن أدلة المنصبية فع ذلك هذه الروايات لا تدلّ على الوجوب التخييري، وهذا ظاهر. بل لا دلالة لها على نفي الوجوب التعيني على الاطلاق، فإن عدم الوجوب بالنسبة إلى من كان على رأس فرسخين لازم أعمّ لعدم الوجوب التعيني والوجوب المشروط مع عدم حصول شرطه بالنسبة إليه، فكيف يتمسّك به لاثبات عدم الوجوب التعيني على الاطلاق حتى مع حصول الشرط، والمراد من الشرط هنا وجود ولـي الأمر (الأعم من الإمام أو من نصبه) وبسط يده للاقامة، كما لا يخفى.

قال: وممّا يدلّ على ذلك الروايات الواردة في بيان وظيفة أهل القرى وأنّهم يصلّون الجمعة إذا كان من يخطب، وإلا يصلّون الظهر أربع ركعات. فإنه لا ينبغي الاشكال في أنّ المراد ممّن يخطب هو من يخطب فعلاً لظهور الوصف في الفعلية لا من كان من شأنه أن يخطب لأنّه مضافاً إلى مخالفة الظاهر يكون التقيد في الرواية لغواً محضاً، فإنه ما من قرية إلا وها إمام جماعة وهو يقدر على الخطبة ولو بمقدار أقلّ الواجب ومن شأنه أن يخطب.

بل لو فرضنا أنّ الجمعة واجبة تعيناً لكان اللازم على جميع المكلفين تعلم الخطبة فإنّ مقدمة الواجب المطلق واجبة، فلا وجه للتقيد، إلا بأن يكون المراد أنه يجب على أهل القرى حضور الجمعة على تقدير الإقامة فعلاً. وعلى تقدير عدم الإقامة يصلّون الظهر.

ويدلّ على أنّ المراد ممّن يخطب ليس مطلقاً من يقتدر على الخطبة، بل المراد منه هو من يخطب فعلاً، ترخيص الإمام في بعض الروايات في الا تبيان بصلة الظهر يوم الجمعة جماعة إن لم يكن هناك إمام يخطب. فلو كان المراد ممّن يخطب مطلقاً من كان من شأنه أن يخطب، وكان انعقاد الجمعة على تقدير وجود من يقتدر على الخطبة واجباً تعيناً لما صرّ إتيان الظهر بالجمعة لأنّ هذا من قبيل الإقداء بالفاسق، فإنه على ما ذكرنا لا توجد قرية إلا ويوجد فيها من يقدر على الخطبة ولو بمقدار أقلّ الواجب. بل لوم يكن فيها من هو كذلك للزم تعلم الخطبة عليهم،

فكيف يجوز الاقتداء بمثل شخص يقتدر على إيراد الخطبة مع عدم إقامته الجمعة أو عدم تعلّمه الخطبة. وإليك بعض هذه الروايات:

١ - صحيحه محمد بن مسلم عن أحد هما (عليهما السلام) قال: سأله عن انس في قرية هل يصلون الجمعة جماعة؟ قال: نعم، ويصلون أربعاً إذا لم يكن من يخطب (١).

٢ - صحيحه عبدالله بن بکير قال: سألت أبي عبدالله (عليه السلام) عن قوم في قرية ليس لهم من يجمع بهم، أيصلون الظهر يوم الجمعة في جماعة؟ قال: نعم، إذا لم يخافوا (٢).

٣ - موثقة سماعة قال: سألت أبي عبدالله (عليه السلام) عن الصلاة يوم الجمعة، فقال: أما مع الإمام فركعتان، وأما من يصلّي وحده فهي أربع ركعات بمنزلة الظهر. يعني إذا كان الإمام يخطب، فإن لم يكن الإمام يخطب فهي أربع ركعات وإن صلوا جماعة (٣).

و هذه الروايات تدلّ على ما ذكرنا من دون التقييد بالقرية لعدم احتمال الخصوصية. فالمتحصل من هذه الروايات وجوب الحضور إلى الجمعة عند قيام أحد بالأمر وجوائز ترك الجمعة عند عدم قيامه. فبضميمة مادل على وجوب العقد من الروايات السابقة نستنتج التخيير بالنسبة إلى العقد.

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٣ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها حديث .

(٢) الوسائل: ج ٥ باب ١٢ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها حديث .

(٣) الوسائل: ج ٥ باب ٥ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها حديث .

أقول: (أولاً) إن غاية ما يستفاد من هذه الروايات أن وجوب الجمعة مشروط بفعالية الخطبة. وأمّا شرائط فعليتها فلا يستفاد منها. فلو قلنا بالمنصبية كما هو المشهور في حكمومة أدلة المنصبية على هذه الروايات حكمة تفسيرية يعلم أن المراد ممّن يخطب هو ولّي الأمر أو من نصبه. فتدلّ على عدم الوجوب عند عدم وجوده بلا فرق بين العقد والحضور بعد الانعقاد.

و مع قطع النظر عن أدلة المنصبية فلا يستفاد من الروايات إلا اشتراط فعليّة الخطبة في وجوب صلاة الجمعة لا شرائط الفعلية. فلا يمكننا التمسك بإطلاقها لدفع ما يحتمل كونه شرطاً في فعليّة الخطبة، فلا تدلّ الرواية على وجوب الحضور إلى مطلق الجمعة المنعقدة.

(ثانياً) المذكور في الروايات هو اشتراط وجود من يخطب في وجوب الجمعة ولا يراد منه الجنس يقيناً، والمعهود يحتاج في تعينه من دليل، فالروايات تصبح مجملة من هذه الجهة. وإن شئت فاعتبر في نفسك أنّ مادل على شرائط الخطبة وقيودها هل هو مقيد لاطلاق من يخطب الواقع في هذه الروايات؟ أو هو معين للمراد منها؟

و الفرق بين الأمرين: أن وزان المطلق والمقييد -بالكسر- المنفصل عن المطلق وزان المقتضي والمائع، بخلاف ما سميته بالمعين للمراد فإنه معين لذا المقتضي من الأول من باب ضيق فم الركيبة.

(ثالثاً) إن هذه الروايات مشتملة على كلمة الخطبة فيقع السؤال عن ذلك، وأنّه ماهي الخطبة، ومعتبرة العلل الواردة في بيان ماهيّة الخطبة مشتملة على كلمة الأمير ومطالب لا تناسب إلا بالأمير، فيعلم منها أنّ من يخطب هو الأمير أو من نصبه.

(رابعاً) لو سلّمنا تمامية هذه الروايات في الدلالة على ما أفاده -دام ظله- إلا أنّه بازاء هذه الروايات ما دلّ على اعتبار المصرف في وجوب صلاة الجمعة.

وإن شئت فقايس بين هذه الروايات الدالة على تعليق وجوب الجمعة على وجود من يخطب بالنسبة إلى أهل القرية، وبين هذه الموثقة: «لا جمعة إلا في مصر ققام فيه الحدود»<sup>(١)</sup>. فالمقايسة بين الطائفتين وتحاكمهما يظهر أنّ دخل المصر في الموضوع ليس دخلاً موضوعياً، بل اشتراطه من جهة كونه وعاء لما هو الشرط وهو إقامة الحدود، وبعد ذلك فلاحظ أنّه آية مناسبة بين إقامة الحدود وجود من يخطب. فإذا لا حظت بعين التدقيق والتدبر ترى ما هو المشهور من أنّ صلاة الجمعة منصب ولائي بلا غبار عليه، فافهم واغتنم. وإن أبيت فلا أقلّ من اعتبار فعلية إقامة الحدود في صلاة الجمعة بإطلاق وجوب الحضور منوع.

(خامساً) إنّ شيئاً من هذه الروايات ليست في مقام البيان من جهة وجوب الحضور بعد الإنعقاد بل إنّها هي ناظرة إلى بيان حكم آخر في طول الشرع.

أمّا صحيحة محمد بن مسلم فهي ناظرة إلى بيان جواز صلاة الجمعة جماعة بالنسبة إلى أهل القرى والتتويع بالنسبة إلى الاتيان بالظهور وال الجمعة، وليس في مقام بيان إطلاق الوجوب وعدمه، وتوسيعه من حيث الشرط وعدمه. وهكذا صححـة عبد الله بن بكر.

وأمّا موثقة سماعة فضافاً إلى ما ذكر مشتملة على كلمة الإمام وقد مرّ ما يناسب أن يقال في ذلك. على أنّ الرواية وردت بعون أربعة: منها ما ذكر وهو مشتمل على كلمة «يعني... الخ»، وفي بعض منها ليست هذه العبارة، وفي بعض منها جملة «بمنزلة الظهر» ساقطة، وفي بعض منها عبارة «يعني» المفسرة ساقطة مع وجود «وإن صلوا جماعة فيها». فلا يعلم وجود عبارة «يعني إذا كان إمام يخطب» في الرواية. مضافاً إلى أنها لو كانت في الرواية فليست

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٣ من أبواب صلاة الجمعة وأدابها حديث ٣.

من كلام الإمام (عليه السلام) لعدم إمكان تفسير الإمام كلام نفسه الشريف بجملة يعني. فلابد من كونها من كلام الراوي ولا يمكن الإعتماد على مافهمه الراوي مع عدم ذكر منشأ فهمه.

وليس شيء من الروايات المشتملة على «من يخطب» أو ما معناه في مقام البيان من جهة توسيع ذلك وتضيقه، على أن بعضها ناظرة إلى ما هو شرط للانعقاد لا الوجوب لوجود خمسة فيها، فراجع.

(سادساً) إن ما استفاده السيد الاستاذ دام ظلهـ مبني على أن يكون كلمة «يخطب» خبر «كان» ولكن من المعلوم أن «كان» في الرواية ليست من أفعال الناقصة بل هي فعل تام بقرينة الكلمة «من» الموصولة، فإن الموصول وصلته بمنزلة الكلمة الواحدة. فمعنى إذا كان من يخطب: أن من يخطب بوجوده تماماً شرط في وجوب صلاة الجمعة لا بوجوده ناقصاً أي في حال الخطبة، فالشرط هو الوجود لا الخطبة، وهذا إنما يناسب إذا كان من يخطب عنواناً لشخص خاص بحيث يكون وجوده شرطاً في الوجوب. فعلى ذلك الرواية على خلاف المطلوب، وهو القول بالمنصبية أدنى.

نعم هذا البيان في «إمام يخطب» غير جاري إلا أن يعلم المراد منه مما ذكرنا في «من يخطب»، فتتبدّل جيداً.

قال: بقي الكلام في بعض ما استدلّ به على الوجوب التعيني لصلاة الجمعة من الروايات.

الأول: صححه زرار، قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام): على من تجحب الجمعة؟ قال: تجحب على سبعة نفر من المسلمين، ولا جمعة لأقل من خمسة من المسلمين أحدهم الإمام. فإذا اجتمع سبعة ولم يخافوا أمّهم

بعضهم وخطبهم (١).

فإنَّ موضوع الوجوب هو طبِيعيُّ السبعة، فإذا اجتمع سبعة ولم يخافوا وجوب أن يؤمّهم بعضهم ويخطبهم. ولكن الرواية لا تدلّ على الوجوب التعبيفي. فإنه لو كان المراد من الوجوب على السبعة أنَّ السبعة شرط للصحيحة، أي لا تصح صلاة الجمعة إلا بوجود السبعة، فمع أنه خلاف الظاهر تكون الرواية معارضة لما دلَّ على أنَّ الجمعة تصح من خمسة، ومنه ذيل هذه الرواية.

ولو كان المراد أنَّ السبعة بوجودها شرط للوجوب فيكون بيان هذا الشرط من اللغو الواضح، فإنه ما من قرية بل وما من محل لاقامة أحد إلا وتوجد فيها سبعة. نعم يمكن فرض عدم وجود السبعة بالنسبة إلى المسافر، ولكن الجمعة موضوع عنه فتنحصر إفاده الشرط بفرد نادر، كالمتراضين والساكين في الجبال انفراداً، فإذاً يكون الشرط هو الاجتماع، وتنادي الرواية -صدراً وذيلاً- بذلك. فإذا اجتمع سبعة يجب عليهم الجمعة، وحينئذٍ الرواية دالة على وجوب الحضور بعد الانعقاد. وأما بالنسبة إلى الاجتماع فنحكم بالوجوب التخييري لما ذكرناه ولأخذه في الموضوع في هذه الروايات شرطاً لوجوب الجمعة، وطبع كلٌّ شرط للوجوب ثبوت التخيير بالنسبة إليه.

**أقول:** (أولاً) نختار أنَّ السبعة بوجودها شرط للوجوب، والمحذور إنَّها يلزم إذا

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٢ من أبواب صلاة الجمعة وأدابها حديث ٤.

كان المراد منها الجنس، وأما إذا كان المراد منها سبعة خاصة فلا.

و معتبرة محمد بن مسلم عن أبي جعفر(عليه السلام) قال: تجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين ولا تجب على أقلّ منهم: الإمام، وقاضيه، والمدعى حقاً، والمدعى عليه، والشاهدان، والذي يضرب الحدود بين يدي الإمام<sup>(١)</sup> دالة على أن السبعة هي سبعة خاصة. فإن الإمام في هذه المعتبرة غير صادق إلا على المقصوم (عليه السلام) وننعدى عن ذلك بالمنصوب من قبله بالدليل، فلاحظة الروايتين تدلّ على المنصبية.

إن قلت: على ذلك لزم عدم وجوب صلاة الجمعة على غيرهم فإن وجوب الجمعة في الرواية مقصور على هذه السبعة.

قلت: نلتزم بذلك ونقول: إن الواجب على غيرهم هو الالتحاق إلى هذه الجمعة، فإن الجمعة فريضة، والإجتماع إليها فريضة على ما في صحيحه زرارة، مضافاً إلى أن الحذور وهو ظهور الرواية في قصر الوجوب على السبعة المخصوصة يندفع بحمل من عد الإمام على الطريقة، وبيان أن الشرط ليس زائداً على وجود الإمام وبسط يده وتمكّنه من إجراء الحدود فإن وجود هؤلاء من لوازם حضور الإمام وبسط يده غالباً، فلا موجب لرفع اليد عن ظهور الرواية في دخل الإمام في الوجوب. فالرواية الثانية يبيّن المراد من الرواية الأولى، وأن أحد السبعة المذكورة فيها هو الإمام بشرط اقتداره وتمكّنه من إجراء الحدود.

والحاصل: أن الاضطرار إلى حمل الرواية على خلاف ظاهرها وهو الحصر لا يوجب حملها على خلاف ظاهرها وهو دخل الإمام (عليه السلام) في الوجوب، فتدبر جيداً.

(ثانياً) نختار شرطية الاجتماع إلا أن أدلة المنصبية حاكمة على ذلك،

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٢ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها حديث ٩.

طبعاً يقتضى حكمة أدلة المنصبية عليها يظهر دخول الشرطين في الوجوب: إجتماع العدد، وجود صاحب الامر. كما أن هذا البيان يجري فيسائر الشروط أيضاً، وحينئذ وجوب الاجتماع عند الشرط المذكور أي وجود الامام أو المنصوب من قبله يظهر من الأدلة الدالة على وجوب العقد إجمالاً كالمطلقات السابقة ومادل على وجوب الاجتماع مع الامام كصحيحة زراة المذكورة آنفاً. فينتج عدم وجوب الجمعة لا عقداً ولا حضوراً عند عدم وجود الامام (عليه السلام) أو المنصوب من قبله ووجوهاً حضوراً وعقداً عند وجود الشرط.

(ثالثاً) إن الرواية في نفسها لا تدل على الوجوب التعيني للحضور، ولا على التخيير في العقد في زمان عدم بسط يد الإمام، وإن شككنا في المنصبية، فإن فيها كلمة الإمام، ولا يراد منها الجنس يقيناً وتعيين المعهود يحتاج إلى دليل، فالرواية من هذه الجهة مجملة.

وأيضاً يظهر من روایات الخطبة أنها ليست شأن كل أحد، فإنها مشتملة على أمور: نظامي عالمي، والموعظة، والترغيب في الطاعة، والترهيب من المعصية، والتوقيف على «ما أراده» الخطيب الذي تبنته رواية العلل من أنه الأمير، والإخبار بماورد من الآفاق. والخطبة الأولى مشتملة «على ما يريده الخطيب أن يعلّمهم من أمره ونفيه ما فيه الصلاح والفساد» -على ما في رواية العلل وفيها كلمة الأمير- أفيمكن الالتزام بأنه إذا اجتمع مطلق السبعة ولو سبعة نفر من الذين لا يعرفون الهرّ من البرّ فقط يتمكّنون من التكلّم باتّق الله واحسن، وقراءة سورة قل هو الله أحد مثلاً، يجب أن يؤمّهم بعضهم ويخطبهم؟ أفلًا يظهر من ذلك أن الخطبة شأن رجل بصير بالوضع العالمي، نافذ الرأي والارادة، قابل لتوقيف المستمعين على ما أراد، قابل لأن يعلّمهم من أمره ونفيه.

ولعمري إن هذا واضح غاية الوضوح لمن تأمل في روایات الباب،

ولاسيما بلاحظة رواية العلل الواردة في بيان كيفية الخطبة لاشتمالها على كلمة الأمير، وهذه المطالب الراقية التي لا يناسب إلا الأمير، فكيف يمكن التمسك بتلك الرواية لإثبات الوجوب التعيني.

وبعبارة صناعية: إنّ البعض وإنْ كان مفهوماً كلياً قابلاً للانطباق على كلّ فرد، إلا أنه يخرج عن هذا الإطلاق والشمول بواسطة معطوفه وهو «خطبهم» ويسأل عن أنه من الخطيب، فراداة الجنس لا يمكن قطعاً لما ذكرناه فهو خطيب خاصٌ ومعهود، وتعيين المعهود يحتاج إلى قرينة، فعلى الشك في المنصبية لابد من التوقف لأجمال الدليل.

فتتحقق أنّ الرواية لا تدلّ على الوجوب التعيني لصلة الجمعة مطلقاً، ولا لوجوب الحضور بعد الإنعقاد مطلقاً، ولا للتخيير في العقد. أما على المنصبية فواضح، وأما على الشك فيها فلا إجماعاً من هذه الجهات حينئذٍ.  
(رابعاً) لو تنزلنا عن جميع ذلك وكنا نحن وهذه الرواية فكانت النتيجة وجوب العقد عند اجتماع السبعة، فنفس إجتماع السبعة في محلّ ظهري يوم الجمعة موجب لوجوب إمامية بعضهم وخطبته إياهم، وهذا غير الحضور بعد الإنعقاد.

ولوقيل: بأنّ المراد من اجتماع السبعة هو انعقاد الجمعة، قلنا: قد أصبح عنوان الاجتماع عنواناً كذاياً مؤولاً بلا موجب له وبلا شاهد عليه.

قال: الثاني: ما دلّ على أنّ صلة الجمعة واجبة لا يعذر فيها أحد إلا من استثنى كصحيحة منصور السابقة، بتقرير أنّ عدم العذر لا يناسب الوجوب التخييري فلابد من الالتزام بالوجوب التعيني.

والجواب: إنّ هذه الرواية دالة على وجوب الحضور بعد الإنعقاد لذكر كلّ من كان على رأس فرسخين في عقد الاستثناء، فإنّ هذا

الاستثناء إنما يصح إذا كان المستثنى منه وجوب الحضور لا وجوب العقد، لعدم تعين الاستثناء بذلك عن وجوب العقد.

الثالث: ما دلّ على أنّ من ترك الجمعة ثلاث جم متواتلة يطبع الله على قلبه، بالتقريب السابق والجواب أيضاً هو الجواب السابق، فإنّ ترك الجمعة ظاهر في فعلية الجمعة حال الترك ، ولا يناسب هذا إلا ترك الجمعة المنعقدة.

فتحصل من جميع ما ذكرناه أنّ الجمعة واجبة تخيراً بحسب العقد من جهة الجمع بين الاطلاقات السابقة، والقرائن السالفة. وواجبة تعيناً بحسب الحضور بعد الانعقاد من جهة الروايات الواردة في بيان وظيفة أهل القرى المشتملة على كلمة «يخطب» وغيرها ، مما قد عرفت. وبما ذكرنا ظهر الكلام في المقام الثاني أيضاً، وهو حكم الحضور بعد الانعقاد.

أقول: قد ذكرنا سابقاً أنه لا يعلم تشريع الجمعة من هاتين الطائفتين إلا بالإستلزم ، والدلالة الاستلزمائية لا إطلاق لها ، فإنّ الرواية في مقام بيان حكم آخر غير التشريع متربّ على التشريع ، فلا تدلّ على سعة التشريع وضيقه. فكما لا يمكن التمسك بهذه الروايات لاثبات الوجوب التعيني للعقد، كذلك لا يمكن التمسك بها لاثبات وجوب الحضور إلى مطلق صلاة الجمعة المنعقدة. فإنّها وإن كانت ظاهرة في وجوب الحضور إلى الجمعة المنعقدة، إلا أنها ليست في مقام بيان شرائط الانعقاد. فليس في البين حتى رواية واحدة تدلّ على وجوب الجمعة مطلقاً، لاعقداً ولا حضوراً، كما أنه لا إطلاق يدلّ على الوجوب التخييري بحسب العقد مطلقاً.

و أمّا الجواب المذكور في كلام السيد الاستاذ فلا يمكن المساعدة عليه، فإن الروايات المشتملة على عدم العذر غير مشتملة على ذلك الاستثناء، وما هو مشتمل على ذلك الاستثناء لم تذكر فيه هذه الكلمة فلاحظ الروايات. وأمّا الكلمة ترك الجمعة فهي وإن كانت مشعرة بترك الحضور، إلا أنها غير صريحة في ذلك. نعم الرواية في مقام بيان عقوبة ترك الجمعة، لا شرائط وحجب الجمعة، ولذا لا يمكن التمسك بهذه الروايات ، كما أفاده مذمّنه.

و لا ينقضى تعجّبِي أنّه ما الوجه في عدم تمسّكه -دام ظلّه- بـ عدم وجوب  
الحضور بعد الانعقاد بما تمسّك به أولاً في بيان القرينة على عدم  
وجوب العقد تعيناً من أنّه لو كان حكم مثل هذه المسألة التي تعمّ بها البلوى  
هو الوجوب كيف يمكن اختفاوه على أحد، فضلاً عن اختفاه على معظم من الأصحاب.  
فتتحصل من جميع ما ذكرناه أنّه لو قلنا بالمنصبة كما هو المشهور ونقول به،  
ومدعّي القطع بصرامة الأدلة في المنصبة غير مجازٍ، فبمقتضى الجمع بين  
مادل على تشريع الجمعة وأدلة المنصبة نحكم بـ وجوب العقد والحضور إلى  
الجمعة المنعقدة مطلقاً عند وجود الشرائط، ولا نقول بالوجوب عند فقدان  
الشرط، لا حضوراً ولا عقداً، لعدم موجب لذلك. نعم نحكم بإجزاء الجمعة  
عن الظاهر ومشروعيتها بالمعتبرتين، وقد تقدّم بيان ذلك.

وأما لوم نقل بالمنصبية، وشككنا فيها فلا نتمكن من استنتاج شيء من الأدلة لا الوجوب التعييني مطلقاً، ولا الوجوب التخييري للعقد، ولا الوجوب التعييني للحضور، وقد تقدم أيضاً. نعم القدر المسلم إجزاء الجمعة عن الظهر من جهة المعتبرتين، وعند الشك لا بد من الرجوع إلى ما تقتضيه القاعدة ونبين إن شاء الله ولا بأس بالإشارة إلى ما ذكره المحقق الكركي هنا: وهو أنه ولو قلنا بالمنصبية إلا أن الأدلة الدالة على ولایة الفقیہ ولایة عامة، تدلنا على أنه ولی الأمر فهو منصوب من قبل الإمام، وقد حصل الشرط، فتجب الجمعة في زمان

الغيبة أيضاً. ولكن هذا وإن استفدىناه من أدلة الولاية للفقيه من أنها دلت على إعطاء الولاية بجميع مراتبها الثابتة للإمام إلى الفقيه، ولا نقول بما قبل من أن غاية ما نلتزم به بإعطاء منصب الحكومة، وهي فصل الخصومة إليه «فاني قد جعلته حاكماً». وهذا لا يلزم إعطاء جميع مناصب الإمام له.

إن ظاهر كلمة الإمام هو الإمام بالفعل، وهو الحاكم الشرعي المبسوط اليدي، وولي الأمر الإمام شأنه شأنه وهو من جعل له منصب الإمامة وإن لم يكن مقتدرًا وبسيط اليدي. ويدلّ على هذا بعد ظهور لفظ الإمام، الروايتان الآتيتان: رواية طلحة بن زيد، ورواية محمد بن مسلم، فلا حظ.

فإنّا وإن لا نقول بظهور الإمام في إمام الأصل إلا أنا لا نقول أيضاً بظهوره لمطلق إمام الجماعة، بل نقول بظهوره في الإمام بالفعل، وهو الحاكم الشرعي المبسوط اليدي، ومنه الفقيه الجامع للشرائط في زمان اقتداره وبسط يده، وفي عصر تشكيل الدولة الإسلامية والحكومة الشرعية كزماننا والحمد لله. اللهم اجعل دولتنا من الدولة الكريمة تعزّ بها الإسلام وأهله، وتذلّ بها النفاق وأهله، وتحجعلنا فيها من الدعاة إلى طاعتك ، والقادة إلى سبيلك ، وترزقنا بها كرامة الدنيا والآخرة. آمين.

هذا ولكن لا يمكن القول بالوجوب التعيني في مثل هذا الزمان أيضاً، لعدم وجود دليل مطلق يثبت ذلك ، ومقتضى الأصل عدمه. ولا ينافي هذا منصبية صلاة الجمعة، فإن المنصبية أمر والوجوب التعيني أمر آخر، كما لا يخفى.

قال: وذهب جماعة إلى عدم المشروعية في زمان الغيبة، واستدلّوا على ذلك بعده وجوه، تأتي إن شاء الله.

فلو أرادوا من ذلك الإستدلال على عدم الوجوب التعيني لأصل

العقد فهو مسلم بلا حاجة إلى تلك الأدلة. وقد ذكرنا عدم استفادة الوجوب التعييني من الروايات في نفسها.

وإن أرادوا من ذلك الاستدلال على عدم المشروعية في زمان الغيبة حتى بالنسبة إلى الحضور إلى الجمعة المنعقدة فهذا منافي لإطلاق الروايات السابقة، وعلى مدعى الإشارة، الإثبات. وقد استدلّ على ذلك :

أولاً: بالإجماع، إلا أنه لا يحتمل الإجماع على عدم المشروعية لذهب جم من العلماء إلى الوجوب التخييري.

أقول: ظهر مما ذكرناه عدم وجود إطلاق يدلّنا على وجوب العقد، أو وجوب الحضور إلى الجمعة المنعقدة، فعلى ذلك على مدعى الوجوب الإثبات، وإلا فلابد من الرجوع إلى مقتضى الأصل العملي. هذا لوم يتم شيء من أدلة المنصبية، كيف ودلالة الأدلة على المنصبية كالنور على الطور، وكالشمس في ريعان الظهور.

وأما بالإجماع، فلو أريد به الإجماع على عدم المشروعية فالأمر كما ذكره إلا أنه لا يراد من ذلك الإجماع عليها بل أريد منه الإجماع على المنصبية، وهذا لا ينافي للالتزام بالوجوب التخييري في زمان الغيبة وعدم بسط اليد بترخيص منهم، أو من جهة إطلاق المشروعية، أو من جهة الوجوب التخييري بحسب أصل الجعل في خصوص زمان الغيبة، وعدم بسط اليد، بلا فرق بين العقد والحضور، لعدم الدليل على الفرق حينئذ.

ولا ينبغي الشك بعد التتبع في كلمات القدماء قبل زمان الشهيد الثاني - قدس سره - في حصول القطع بالمنصبية، ووجود الإجماع عليها بين القدماء.

وكيف كان فلا يهمنا اطالة الكلام في ذلك، فإن في الرجوع إلى الروايات غنى وكفايةً كما سيظهر إن شاء الله.

قال: وثانياً: بقيام السيرة القطعية في زمان النبي صلى الله عليه وآلـهـ والائمةـ المعصومـينـ سلامـ اللهـ عـلـيـمـ أـجـمـعـينـ بـتـعـيـنـ إـمامـ الجـمـعـةـ. وهذا أقوى دليل على المنصبية، والنتيجة عدم المشروعية عند عدم وجود الإمام أو المنصوب من قبله كزمان الغيبة.

ولكن هذا الوجه أيضاً ساقط، فلن أين علمـنا تـحـقـقـ السـيـرـةـ فيـ زـمـانـ النبيـ صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ، وهـكـذـاـ فيـ زـمـانـ الـائـمـةـ (عليـمـ السـلـامـ)ـ عـلـىـ ذـلـكـ؟ـ بلـ وـلـمـ يـعـلـمـ حـتـىـ تـعـيـنـ شـخـصـ وـاحـدـ مـنـ قـبـلـهـ لـاقـامـةـ الـجـمـعـةـ.ـ نـعـمـ كـانـ أـمـيرـ الـمـؤـمـنـينـ (عليـهـ السـلـامـ)ـ يـعـيـنـ القـضـاةـ وـالـوـلـاـةـ، إـلـاـ أـنـ تـعـيـنـ القـاضـيـ وـالـوـالـيـ غـيرـ تـعـيـنـ إـمـامـ الـجـمـعـةـ وـإـنـ قـامـ بـهـ القـاضـيـ وـالـوـالـيـ أـيـضاًـ.

وثالثاً: بالروايات الدالة على عدم الوجوب بالنسبة إلى من بعد عنها بفرسخين، فإنه لو لم يكن وجوب صلاة الجمعة مشروطاً بوجود الإمام أو المنصوب من قبله لم يكن لجعل الحدّ معنى، لوجوب الإقامة عليهم أيضاً في محلّهم. فإنه ليس المراد من ذلك المسافر لجعله في مقابل المسافر في الروايات، فهو مقيم في ذلك المحلّ ويوجد نوعاً في الحالات العدد المعتبر في صلاة الجمعة، وهكذا من يقتدر على الخطبة ولو بقدر أقل الواجب، فهذه الروايات تدلّنا على اشتراط وجوب الجمعة بوجود الإمام أو المنصوب من قبله، وعدم المشروعية عند عدم الشرط موافق للقاعدة.

ولكن هذا الإستدلال أيضاً لا يتم، فإن غاية ما يستفاد من الرواية، عدم الوجوب التعيني لأصل العقد، وأمّا عدم الوجوب التخييري فلا، وهكذا يعلم منها اشتراط وجوب الحضور إلى الجمعة المنعقدة بالحد المذكور. وأمّا اشتراط الإمام أو المنصوب من قبله في الوجوب فلا.

و رابعاً: أن إطلاق الوجوب مثير للفساد، فإنه لا تقام في كل بلد إلا جمعة واحدة، فيقع التنازع في إماماة الجمعة، وربما ينجر إلى القتل والقتال ونحو ذلك كما شوهد في الخارج أيضاً، ولكن هذا وإن كان لا بأس به إلا أنه قرينة على عدم الوجوب التعيني فقط. أمّا على ما اخترناه من الوجوب التخييري فلا، لإمكان ارتفاع النزاع بتركهم الجمعة جميعاً. وأمّا بالنسبة إلى وجوب الحضور إلى الجمعة المنعقدة بعد رعاية الشرائط المعتبرة في الإمام - ومنها العدالة - لا يتحقق نزاع أبداً. نعم يقع النزاع بناء على مذهب العامة من عدم اعتبار العدالة في الإمام.

أقول: ما أفاده - دام ظله - من عدم تحقق النزاع بلاحظة الشرائط المعتبرة في الإمام غير تمام، بل إثارة الفساد بالنسبة إلى ما بعد الانعقاد لعله أزيد منها بالنسبة إلى أصل العقد، وهذا ظاهر، والذي يسهل الخطيب عدم تسلیم إثارة إطلاق الوجوب للفساد. فإن الفساد ليس مسبباً عن جعل الشارع، بل إنما هو مسبب عن سوء اختيار المكلفين ولادينيتهم. وإلا فمع ملاحظة الحدود الشرعية لا يجري نزاع أبداً. فلا مذور لجعل مثل هذا الحكم أصلاً، ويكتفي لهذا الجعل أثراً عند تتحقق الفساد عصيان المقصرین في ذلك. نعم لا يتربّع العقاب على

ترك الباقي لكونهم معدورين فيه.

قال: وخامسًا: بالروايات التي توهّم دلالتها على اشتراط وجوب صلاة الجمعة بوجود الإمام أو من نصبه.

(منها) رواية الصدوق في العلل وعيون الأخبار: بإسناده عن الفضل بن شاذان، عن الرضا (عليه السلام) قال: إنما جعلت الخطبة يوم الجمعة لأن الجمعة مشهد عام، فأراد أن يكون للأمير سبب إلى مواعظهم وترغيبهم في الطاعة، وترهيبهم من المعصية، وتوفيقهم على ما أراد من مصلحة دينهم ودنياهم، ويخبرهم بما ورد عليهم من الآفاق (و) من الأحوال التي لهم فيها المضرة والمنفعة، ولا يكون الصابر في الصلاة منفصلاً، وليس بفاعل غيره ممن يؤمّ الناس في غير يوم الجمعة. وإنما جعلت خطبتين لتكون واحدة للثناء على الله والتجيد والتقديس لله عزّوجلّ، والآخر للحوائج والاعذار والانذار، والدعاء، ولما يريده أن يعلمهم من أمره، ونبيه، ما فيه الصلاح والفساد<sup>(١)</sup>.

تقريب الاستدلال بوجهين: (الأول): أنّ الرواية مشتملة على كلمة الأمير، ومطالب لا تناسب الآية. (وثانيًا) أنها مشتملة على جملة «ليس بفاعل غيره» ممن يؤمّ الناس في غير يوم الجمعة. فدللت الرواية بهذه الوجهين على أنّ صلاة الجمعة لم تشرع إلا بوجود الإمام أو من

(١) عيون أخبار الرضا(ع): ج ٢، ص ١١٠، ب ٣٤، ح ١، علل الشرایع: ج ١، ص ٢٦٥، ب ١٨٢، ح ٩، مع اختلاف يسير.

نصبه. ولكن هذا الاستدلال لا يتمّ.

(أولاً) الرواية ضعيفة سندًا، فإنّ في الطريق عبد الواحد بن عبدوس النيسابوري العطار، وعلي بن محمد بن قتيبة ولم يثبت وثاقتها.

أقول: الظاهر صحة طريق الصدوق إلى فضل بن شاذان، فإنه يروي عن عبد الواحد بن عبدوس عن علي بن محمد بن قتيبة عن الفضل، والرجلان وإن لم يرد في حقهما توثيق في كلمات القدماء إلا أنه لم يرد في حقهما قدح أيضًا. وهنا قرائنا يحصل من ملاحظة جموعها الوثوق بحسن حالهما لا أقل. ويكفي هذا المقدار في صحة الرواية، وإليك القرائين المذكورة:

أمّا بالنسبة إلى عبد الواحد بن عبدوس: ١ - هو من مشايخ الصدوق التي يروي عنه بلا واسطة مع تكرر ذلك كما عن الشهيد، أو متربصًا عليه كما عن العلامة، وهذا يدلّنا على أنه من الإمامية، وحسن الحال.

٢ - ذكر الصدوق - قدس سره - في كتاب عيون الاخبار رواية من ثلاثة طرق: أحدها عبد الواحد، وقال عقيب ذلك، وحديث عبد الواحد بن عبدوس عندي أصح، وهذه شهادة منه بصحة الرواية الناشئة من صحة الراوي.

٣ - نقل عن آخر الجلد الأول من العيون للصدوق من أنّ كلّما لم يصحّحه شيخه محمد بن الحسن بن الوليد فهو لا يذكره في مصنفاته. فمع ذكر هذه الرواية فيها يعلم تصحيح محمد بن الحسن بن الوليد لها. وبعد هذه القرائين يحصل الاطمئنان بوثاقته. ولا أقل من حسن حاله.

وأمّا بالنسبة إلى علي بن محمد بن قتيبة:

١ - ذكر الشيخ - قدس سره - في حقه أنه تلميذ الفضل بن شاذان النيسابوري، فاضل. وهذا مدح له.

٢ - ذكر النجاشي في حقه عليه اعتمد أبو عمرو الكشي في الرجال. وهذا

أيضاً يعد من المدح.

٣- اعتمد عليه أبو عمرو الكشي وقال: إنه صاحب الفضل بن شاذان. ورواية كتبه له. وبعد ذلك يحصل الاطمئنان بوثاقته، ولا أقل من حسن حاله.

ويؤيد ما ذكرنا تصحيف العلامة والشهيد والجزائري وصاحب المدارك للأول، ولا سيما بلاحظة مسلك الثلاثة الأخيرة المعروف في الروايات من أنهم صحيح أعلى، وتصحيف العلامة والسيد الداماد والجزائري للثانية، فالظاهر صحة هذا الطريق.

قال: (ثانياً) الرواية لا تدل على المدعى، فإن ذكر الأمير وما لا يناسب إلا به لا يدل على اعتبار الأمير في الوجوب، بل ذكر ذلك من جهة طبع إماماة صلاة الجمعة، وعدم تحققها خارجاً لا شرعاً إلا من شخص بصير قابل للتغريب والترهيب لا من كل إمام جماعة. وبهذا يظهر الجواب عن الوجه الثاني والتمسك بجملة «ليس بفاعل غيره» فإنها إشارة إلى ما في الخارج، لا إلى اشتراط المنصبية في إقامة الجمعة.

أقول: (أولاً) لا إطلاق يدلنا على وجوب صلاة الجمعة مطلقاً لا حضوراً ولا انعقاداً كما مر، فعلى ذلك لا دليل على الوجوب بالنسبة إلى غير مفروض الرواية، وهو إقامة الأمير لصلاة الجمعة وإن لم تدل الرواية على الاشتراط. (ثانياً) حمل الرواية على بيان ما هو الواقع تكويناً خلاف الظاهر، بل الظاهر من جملة «ليس بفاعل غيره» سلب الفاعلية في وعاء الشرع. كما أن

الظاهر من «أن الجمعة مشهد عام، فأراد أن يكون للأمير سبب» اعتبار جميع هذه القيود شرعاً.

(ثالثاً) كيف يمكن صرف الرواية إلى بيان ما هو واقع في الخارج، مع أن المذكور فيها كلمة الأمير، أهل يكون إمام صلاة الجمعة الواقعة في الخارج نوعاً على تقدير عدم القول بالمنصبية للأمير؟ فذكر الأمير كافٍ في إثبات المنصبية.

قال: (و منها) موثقة سمعاء: قال: سألت أبا عبد الله عن الصلاة يوم الجمعة، فقال: أمّا مع الإمام فركعتان، وأمّا من صلى وحده فهي أربع ركعات وإن صلوا جماعة<sup>(١)</sup>). بتقريب أنّ كلمة الإمام تدلّ على الإمام الأصل أو من نصبه، بقرينة ذكر «وإن صلوا جماعة» في الرواية. فإنّه لو كان المراد من الإمام مطلق من يقتدى به لم يكن وجه لذكر هذه العبارة.

إلا أنّ هذه الرواية وردت بطريق الصدوق من دون هذا القيد، أي «وإن صلوا جماعة». ووردت بطريق الكليني مشتملة على تفسير الإمام بجملة يعني إذا كان الإمام يخطب. فإذا لا وجه لحمل الإمام على إمام الأصل أو من نصبه، بل المتعين هو حمله على ما ذكرناه من إمام صلاة الجمعة، وهو من يخطب، والتفسير وإن ورد من سمعاء إلا أنه لا بأس بالأخذ به، ولو بقرينة سائر الروايات الدالة على ذلك.

أقول: هذه الموثقة وإن وردت بمتون أربعة مختلفة كما مرّ منا أيضاً، فلا تدلّ على المنصبية إلا أنا قد ذكرنا عدم دلالتها على ما أفاده -دام ظله- أيضاً لعدم

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٦ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، حديث ٨.

ثبوت إمام يخطب فيها وعدم دلالة غيرها أيضاً على ذلك ، ومن هنا يعلم أنه ليس الوجه في عدم دلالة الرواية على المنصبية الإحتمال الذي ذكره - مدظلله - في الإمام ، فإن هذا الإحتمال لا منشأ له ، بل الأمر دائري بين كون الإمام المذكور في الرواية هو الإمام الأصل أو المنصوب من قبله أو مطلق من يقتدي به مع اقتداره على الخطبة ، وهذا الإحتمال نشأ من الروايات المشتملة على من يخطب ، وقد ذكرنا ما فيها بل وجه عدم الدلالة سقوط «وإن صلوا جماعة» في بعض المتون الواردة في هذه الرواية ، وإلا لكان الدلالة تامة ، فلا تغفل.

قال: (و منها) عدّة روايات كلّها مراسيل . كمرسلة دعائم الإسلام عن أمير المؤمنين (عليه السلام): لا يصلح الحكم ولا الحدود ولا الجمعة إلا بإمام أو من يقيمه (١) .

و مرسلة الأشعثيات: أن الجمعة، والحكومة لإمام المسلمين (٢) .

و مرسلة ابن عصفور: الجمعة لنا والجماعة لشيعتنا (٣) .

ولكن لا يمكن الإعتماد على هذه المراسيل . مع إمكان أن يقال: إنّه لا منافاة بين وجوب الجمعة مطلقاً وكون الجمعة لهم ، بمعنى أنه في زمان الخضور إقامة الجمعة مختصة بهم ، ولا يجوز لأحد مزاحمتهم في ذلك ، وإطلاق الوجوب لا ينافي هذا.

وبهذا يظهر الجواب عن الاستدلال بما في الصحفة السجادية:

(١) دعائم الإسلام، ج ١، ص ١٨٢ .

(٢) نفس المصدر السابق.

(٣) نفس المصدر السابق.

اللَّهُمَّ إِنَّ هَذَا الْمَقَامُ لِخَلْفَائِكَ قَدْ ابْتَرَوْهَا<sup>(١)</sup> فَإِنَّهُ لَا مَنَافَةَ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ كَمَا ذَكَرْنَا.

أقول: (أولاً) لا دليل على الوجوب مطلقاً - على مامر - حتى يقال بعدم التنافي بين اختصاص هذه الصلاة بالامام وإطلاق الوجوب. بل غاية ما يستفاد من هذه الروايات اختصاص صلاة الجمعة بالامام، فينتهي الحكم في غير مورد وجود الامام بعدم الدليل عليه.

(ثانياً) كيف يقال بعدم التنافي بين إطلاق الوجوب واحتياط الجمعة شرعاً بالإمام؟ فإن معنى الإختصاص المستفاد من (ل) عدم جواز إقامة الغير للجمعة. وهذا منافي لإطلاق الوجوب، لو كان في البين إطلاق، فكيف بعدم ثبوته. فمع تمامية سند الصحيفة السجادية، كما هو المفروض في كلامه، يكفيانا ذلك لإثبات المنصبة.

قال: (و منها) ما ورد من ترخيص أمير المؤمنين لعدم الإتيان بالجمعة في يوم اجتماع فيه العيد والجمعة. وهذا يدل على اختصاص الجمعة بالإمام، والا فلم يكن لهذا الترخيص وجه. إلا أن الروايات الواردة في هذا الباب ثلاثة:

الأولى: صحيحه الحلبى سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن الفطر والاضحى إذا اجتمعوا في يوم الجمعة فقال: اجتمعوا في زمان علي (عليه السلام)، فقال: من شاء أن يأتي إلى الجمعة فليأت، ومن قعد فلا

(١) الصحيفة السجادية: ص ١٦٠ رقم ٤٨

يضره، وليصلّ الظهر(١) الحديث.

و هذه الرواية غير دالّة على ترخيص الإمام بعنوان أنّه مختصّ به، بل تدلّ على أنّه (عليه السلام) بين الحكم الكلي الواقعي، وصرف بيان الإمام (عليه السلام) أنّه «من شاء يأتي إلى الجمعة فليأت، ومن قعد فلا يضره» لا يدلّ على أنّ الجمعة حقّ له، وأنّه (عليه السلام) في مقام إعمال المنصب، فيخصص بظاهر هذه الرواية الأدلة الدالّة على وجوب الحضور إلى صلاة الجمعة المنعقدة بغير يوم الجمعة التي وقع فيه العيد.

الثانية رواية سلمة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: اجتمع عيدان على عهد أمير المؤمنين (عليه السلام) فخطب الناس فقال: هذا يوم اجتمع فيه عيدان، فمن أحبّ أن يجمع معنا فليفعل، ومن لم يفعل فإنّ له رخصة(٢)، يعني من كان متنيحاً.

و هذه الرواية ضعيفة بحسب السنّد، فإنّ معلى بن محمد لم يوثق (بل ورد القدح في حقّه)، ودلالتها أيضاً قاصرة، لأنّ صرف اشتتماها على كلمة الرخصة لا يدلّ على أنّ الرخصة من قبل الإمام، بل لعلها هي الرخصة من الله. بل الظاهر من الرواية هو أنّ الرخصة، رخصة واقعية، فتكون النتيجة كالرواية الأولى.

الثالثة: رواية إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه، إنّ علي بن أبي طالب (عليه السلام) كان يقول: اذا اجتمع عيدان للناس في يوم واحد

(١) الوسائل: ج ٥ باب ١٥ من أبواب صلاة العيد حديث .

(٢) الوسائل: ج ٥ باب ١٥ من أبواب صلاة العيد حديث .

فإنّه ينبغي للإمام أن يقول للناس في خطبته الأولى: إنّه قد اجتمع لكم عيadan، فأنا أصلّيّها جيّعاً، فمن كان مكانه قاصياً فأحّب أن ينصرف عن الآخر فقد أذنت له<sup>(١)</sup>.

و هذه الرواية ضعيفة سندًا فإنّ محمد بن أحمد بن يحيى أخذ هذا الحديث من كتاب محمد بن حمزة بن اليسع، رواه عن محمد بن الفضيل، وكلا الرجلين لم يثبت وثاقهما، مضافاً إلى أنها وإن دلت على أن الإمام يرخص إلا أن التعبير بالرخصة في مقام بيان الواقع، لا في مقام الترخيص في ترك الجمعة المختصة به شایع، فلا دلالة لهذه الرواية على أزيد مما دلت عليه الروايتان السابقتان.

فتتحصل من جميع ما ذكرناه، أن القول بالوجوب التعيني، والقول بعدم المشروعية كليهما باطلان. والحق هو القول الوسط، وهو الوجوب التخييري بحسب أصل العقد، ووجوب الحضور إلى الجمعة المنعقدة.

أقول: تتحصل من جميع ما ذكرناه إلى حدّ الآن أمور، نذكرها بضميمة أمور أخرى لتميم الكلام في بحث صلاة الجمعة ومنصبيتها وتأييد ما بنينا عليه في حكمها:

١ - عدم دليل لفظي يدل على وجوب صلاة الجمعة في زمان الغيبة لا عقداً ولا حضوراً حتى بالإطلاق. فلو قلنا بالمنصبية، وإنما المرجع ما هو مقتضى القاعدة.

٢ - إجزاء صلاة الجمعة عن صلاة الظهر حتى في زمان الغيبة وهذا يظهر

(١) الوسائل: ج ٥ باب ١٥ من أبواب صلاة العيد حديث ٣.

من صححه زرارة وموثقة عبد الملك السابقتين. وليس هذا هو القول بالوجوب التخييري بحسب أصل الشرع حتى حال حضور الإمام، كما يدعوه السيد الاستاذ، ولا الوجوب التخييري في زمان الغيبة، كما عليه بعض الفقهاء العظام. بل المراد منه هو إطلاق المشرعية وإجزاءها عن الظاهر، ولو من قبيل إجزاء غير الواجب عن الواجب لعدم ظهور الروايتين في أزيد من ذلك.

٣ - إشتراط وجوب الجمعة بوجود الإمام أو من نصبه، بلا فرق بين العقد والحضور، لعدم احتمال أن يكون وجوب العقد مشروطاً ووجوب الحضور مطلقاً، أي يكون الحضور إلى مطلق الجمعة المعقودة واجبة تعيناً، لعدم الدليل عليه، أي على وجوب الحضور إلى مطلق الجمعة المعقودة (أولاً) كما ذكرنا، وحكومة أدلة المنصبية باطلاقها عليه ولو سلم وجوده (ثانياً) وقد بينا بعض ما دلّ على المنصبية:

(منها) الإجماع بين القدماء على اشتراط الوجوب بوجود الإمام أو من نصبه، والإختلاف نشأ من زمان الشهيد الثاني - قدس سره - .

(و منها) القطع بعدم وجوب صلاة الجمعة في زمان الغيبة وعدم بسط اليد تعيناً لا عقداً ولا حضوراً، فإن المسألة مما تعمّ بها البلوى. فلو كان مثل حكم هذه المسألة هو الوجوب لبان ظهر ظهور الشمس في رائعة النهار والنار على المنار، كيف والمتقدمون من الأصحاب متسلمون على عدم الوجوب تعيناً حضوراً وعقداً.

(و منها) معتبرة العلل على ما ذكرنا.

(و منها) ما في صححة السجادية على ما مرّ.

(و منها) المعتبرتان لزراة و عبد الملك من جهة «نجدوا عليك» و «كيف أصنع» لدلالة ذلك على أن مرتکز زراة وهكذا عبد الملك المنصبية، ولا وجوب لاحتمال غير ذلك ، كاحتمال أن يكون مرتکزهم أن الإمام يريد أن

يُخطب فيصير مصداقاً لمن يخطب فعلاً، ولذا لم يتحمل ذلك أحد غير السيد الاستاذ\_مدظلته\_، مضافاً إلى أن السؤال عن كيفية الصنع، لا يلائم هذا الاحتمال كما هو واضح.

هذا، و الرواياتان دالّتان على عدم وجوب الحضور إلى مطلق الجمعة المنعقدة، فإن الإمام في مقام حث زرارة وأصحابه وعبدالملك على صلاة الجمعة بأن يصلّوها جماعة عندهم وبلد زرارة وأصحابه وعبدالملك والإمام (عليه السلام) كان مخلاً واحداً، فإنهم من أصحاب الإمام (عليه السلام)، بل من أصحاب سرّه. ومن المقطوع به عدم حضور الإمام في جمعتهم بحيث يقتدي بهم لو أقاموها، فإنه خالف لدلالة الرواية على الإتيان عندهم أولاً، وعدم قبول مثل زرارة وعبدالملك لاقتداء الإمام بصلاتهم، بل وعدم مناسبة لذلك بعد إمكان إقامة صلاة الجمعة كما هو المفروض، فيتمكن إقامة الإمام (عليه السلام) ولو سراً، واقتداء زرارة وأصحابه وعبدالملك به، ومع ذلك لا يقيمه (عليه السلام) ويكتفون على صلاة الجمعة عندهم، فالجمع بين احث على صلاة الجمعة عندهم وعدم حضور الإمام في تلك الجمعة المنعقدة يدلّنا على عدم وجوب الحضور إلى مطلق صلاة الجمعة المنعقدة.

(و منها) حسنة زرارة عن أبي جعفر(عليه السلام) قال: صلاة الجمعة فريضة، والاجتماع إليها فريضة مع الإمام (١) لظهور لفظ الإمام في إمام الأصل، لعدم إرادة مطلق من يقتدى به منه جزماً، للزرم اللغوية في الكلام، لاستدراكه بقيد الاجتماع إليها، وعدم الموجب لاحتمال غيره، كمن يخطب فعلاً، الذي ادعاه السيد الاستاذ\_مدظلته\_. بعد ما ذكرنا في بيان هذه الكلمة والمراد منها، واستظهرنا من الدليل عدم وجوب الحضور إلى مطلق الجمعة المنعقدة

(١) الوسائل: ج ٥ باب ١ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها حديث ٨.

(و منها) صحيح عبد الرحمن بن سيابة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: على الإمام أن يخرج المحبسين يوم الجمعة إلى الجمعة ويوم العيد إلى العيد، ويرسل معهم، فإذا قضوا الصلاة والعيد ردّهم إلى السجن (١).  
والدلالة بوجهين: (الأول) وحدة السياق بين الجمعة والعيد في الرواية، والمفروض أن الإمام في صلاة العيد هو ولّي الأمر. (الثاني) إخراج المحبسين وردهم إلى السجن، فإنّهما ليسا شأن غير إمام الأصل.

وما ذكره -دام ظله- سابقاً من أنّ هذا من باب تطبيق الرواية، على ما في الخارج والتكونين، لا من باب اشتراط الجمعة بوجود الإمام قد عرفت مافيته، وأنّه على القول بعدم المنصبية وإقامة واحد من العلماء العظام في هذا الزمان مثلاً لل الجمعة هل يخرج المحبسين، وهل يقتدر عليه؟ فكيف يدعى أنّ هذا من باب تطبيق الرواية على ما في الخارج والتكونين، لا من باب التشريع.

نعم قد يقال: إن الإمام المذكور في الرواية هو الإمام الأصل، أو من يكون إخراج المحبسين وردهم تحت سلطنته. فعل ذلك -غاية ماتدلّ عليه الرواية-. أنّ وظيفة الإمام إخراجهم لصلاة الجمعة وردهم، لا منصبية الجمعة، وعدم إقامة الجمعة إلا بالإمام، فالرواية ناظرة إلى وجوب الإخراج على الأمير، لا اشتراط الجمعة بالأمير، إلا أنّ هذا مسلّم على أن يكون المراد من الإمام المأمور في الرواية، هو الرئيس لا الإمام في صلاة الجمعة، فلو كان المراد منه هو الإمام فيها فتدلّ الرواية على المنصبية لدلالتها على أنّ من شأن إمام الجمعة إخراج المحبسين وردهم إلى السجن. والظاهر من العدول عن التعبير بالأمير أو الرئيس إلى الإمام، ولا سيما بمناسبة الحكم والموضع، أنّ المراد من الإمام هو الإمام في الصلاة، والله العالم.

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٢١ من أبواب صلاة الجمعة وأدابها حديث ١.

و هنا روایتان موثقتان ذكرناهما سابقاً، ولم يتعرض لها السيد الاستاذ، وهم صريحتان في عدم الوجوب تعيناً في زمان الغيبة وعدم بسط اليد. وقبل بيانها نتعرض لبيان مقدمة مفيدة في جميع أبواب الفقه، وهي مشتملة على امور:

الأول: الحق عندنا عدم التبعيد في شيء من الطرق والامارات، بل كلها كواشف عقلائية حاكية عن الواقع بنظرهم، ولو سلم ورود أمر باتباع أمارة ما من الشارع، فهو إرشاد مخصوص، وليس البرهان على ذلك أن الإلتزام بالتبعيد بلا موجب ثبوتاً كما عليه بعض أستاذهنَا، بتقرير أن جعل الحجية للحججة عند العقلاء تخصيص للحاصل، وجعلها لما هو ليست بحججة عندهم يعد من اللغو. فإنه بلا ملأ يستدعي ذلك فيلزم الترجيح بلا مرجح، وهو قبيح، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً.

ولا يقاد ذلك بالأحكام المجعلة، فإن الحجية هي الطريقة، وهي من الأمور الواقعية لا الإعتبرانية. والأمور الواقعية غير قابلة للاعتبار، فلو صحت اعتبار الطريقة لما هو ليس بطريق لصحة اعتبار البرودة للنار والحرارة للثلج أيضاً. ومن هنا ظهر أن جعل الطريقة مستحيل، فإن اعتبار الموصى لا يمكن، والاعتبار المخصوص غير الطريقة، فافهم.

ووجه بطلان ذلك يظهر من بعض ما كتبناه في المقام الحاصل منه إمكان جعل الطريقة لما ليس بطريق تكوينياً قابلاً لاعتباره طريقاً بنظر العقلاء، بحيث لو لا جعل ذلك لما كان حججاً. وتنتهي الكلام في محله، بل البرهان عدم الملزمه بحسب الإثبات، فإنه لا دليل على جعل الحجية لشيء من الامارات. وما ذكر في هذا الباب إنما أجنبني عن المقام، أو مشتمل على ما ينادي بالإرشاد إلى بناء العقلاء، وتمام الكلام في محله.

فما دار في الألسنة من أن المجعل في الطريق هو تتميم الكشف، أو إلغاء

احتمال الخلاف، أو تنزيل النفس منزلة العالم، أو تنزيل المؤدي منزلة الواقع، أو العلم التعبدي، أو غير ذلك مما يسمع، مجرد تعبير الذي يقال له بالفارسية (فرمايش مخصوص) ولا واقع لشيء منها.

هذا في الامارات، وأما في الاصول العملية فلا يلتزم بالأصل العقلي غير الاحتياط. نعم نلتزم بالأصل المرخص الشرعي في موارد البراءة، ولنلتزم بالأصل الشرعي في موارد الإستصحاب أيضاً والتفصيل في محله.

الثاني: المدار في الطريقة بنظر العقلاء هو الكشف عن الواقع والوصول إليه لا غير، فإن الظاهر من ملاحظة حا لهم في أمورهم المعاشرة، وفي محاوراتهم إنما هو اتباع ما يحصل منه الإطمئنان، وترتيب آثار الواقع على ما أدى إليه الثوّق.

الثالث: ضم الأمرين المذكورين ينتج، أن المدار في حجّة الروايات بحسب السنّد هو الوثوق بالصدور لا غير، فإن المهم هو تبؤ الحكم بسبب الرواية، ولا عبرة بكون الراوي ثقة، وعدمه، (بالمصطلح الدارج).

نعم الوثوق بالراوي يورث الوثوق بالصدور، عند العقلاء. إلا أنه لا ينحصر حصول مناط الحجّية وهو الوثوق بالصدور من الوثوق بالراوي. ولذا بنينا على أن استناد المشهور من القدماء جابر للسنّد، فإنه موجب للوثوق بالصدور، ولا سيما بلاحظة كثرة تورّعهم في الفقه، وشدة تحفظهم على عدم الأخذ بالروايات المعمولة، أو الواردة في غير مقام البيان، كما يظهر من التتبع في أحوا لهم. بل نفس استناد المشهور بالرواية هو مقوم للوثوق النوعي، لا موجب له، فإنّهم من أظهر مصاديق العقلاء. فالوثوق النوعي حاصل من نفس الرواية، فالرواية في نفسها حجّة، واستناد المشهور إليها كاشف عنها لا موجب لها، فتدبر جيداً.

إن قلت: إن الالتزام بذلك مستلزم للالتزام بحجّة الشهرة الفتّوائية أيضاً.  
قلت: الشهرة إنما تكون حجّة أي يحصل منه الوثوق إلى الواقع اذا لم تكن

مستندة إلى المبني النظرية المختلفة، وإلا فلا تتحقق الشهرة أصلاً، فإنَّ كلامَ يكذب الآخر لعدم حجية مبناه بنظره، والشهرة الفتواتية من هذا القبيل. نعم لو علمنا بأنَّ مستند الشهرة الفتواتية أمراً واحداً نلتزم بحجيتها أيضاً.

وقد سمعت من بعض من يدافع عن القول بعدم الانجبار بأنه لعلَّ أخذ المشهور بالرواية نسألاً من حسن ظنهم بالسلف السابق فلا يعلم استنادهم إليها بما هي حجَّة. وهذا كما ترى بأن لا يحتج عنده أخرى. أفال يجوز هذا النحو من الإتهام بهؤلاء العلماء العظام مع جلالتهم شأنهم وعلو مرتباتهم في المباحث العلمية ودقائقها؟ أفال يعقل حصول الظنَّ مقاً لا يورث الظنَّ لتعارف العقلاة؟ وهل يكون حسن الظنَّ منهم بالقدماء، ناشئًا عن مجرد الوسوسة؟ أو ليس حسن الظنَّ من هؤلاء هؤلاء مستنداً إلى اكتشاف ملكاتهم الفاضلة دقَّةً وورعاً وكمالاً، وغير ذلك لديهم.

وبيننا أيضاً على أنَّ إعراض المشهور عن الرواية موجب لوهن الرواية المستلزم لطرحها عقلاً، لا يعني الحكم بعدم صدورها حتى يقال: إنَّ الرواية كلَّهم ثقات، بل يعني عدم إمكان التمسك بها لإثبات مدلولها، فإنَّ هذه هي الغاية بنظر العقلاة، ومناط الحجَّة غير حاصل والحال هذا لكشف الإعراض عن خلل في جهة الصدور. وما يمكن أن يقال بأنَّ الحمل على التقية له مقام مخصوص، وهو ما إذا عارضه دليل معادل له في الحجَّة مدفوع بعدم قيام دليل على الخصر، وتمام الكلام في محله.

الرابع: قال شيخ الطائفة في العدة: ميزَت الطائفة بين ما يرويه محمد بن أبي عمر وصفوان بن يحيى وأحمد بن محمد بن أبي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرَفوا بأنَّهم لا يرون ولا يرسلون إلا عمن يوثق به وبين ما أنسنه غيرهم ولذلك عملوا بمراسيلهم. انتهى موضع الحاجة من كلامه.

و هذا كما ترى شهادة منه - قدس سره - بعمل الطائفة على ما يرويه أحد

هؤلاء، ومعرفتهم بأنهم لا يرون ولا يرسلون إلا عن ثقة. وهذه الشهادة مستندة إلى الحسن، كما هو ظاهر، فيثبت بها المشهود به. وبما أن الطائفة هم أهل الخبرة للروايات تثبت بهذه السيرة العملية المذكورة منهم حجية ما يرويه أحد هؤلاء ووثاقة من روى عنه أحدهم، ولا سيما بلاحظة تراكم آراء الطائفة مع جلالة قدرهم علمًا وعملاً، وعدم تصور الاقتراب في حقهم.

إن قلت: إنّا نرى بالوَجْدَانِ رواية هؤلاء عن الصعاف كرواية ابن أبي عمير عن أبي حمزة البطائي، وهذا يوهن ما ذكر.

قلت: إنّ أقوى ما تمسك به لوهن ما حكاه الشيخ عن عمل الطائفة ونظرهم، هو رواية ابن أبي عمير عن البطائي، إلا أنّ حاله معروف في الرجال، وأنّه ذو حاليين، عدل عن الإستقامة أو اخر عمره، ويروي عنه عدة من أصحاب الاجماع، ومنهم ابن أبي عمير حال استقامته. وإليك نصّ ماذكره النجاشي في شرح حال الرجل: «روى عن أبي الحسن موسى (عليه السلام)، وروى عن أبي عبدالله (عليه السلام) ثم وقف».

ويظهر من هذه العبارة أنّ الوقف كان بعد ما روى عن أبي الحسن موسى (عليه السلام)، فمع رواية ابن أبي عمير عنه لابد لنامن الأخذ بالرواية لوجهين: شهادة الشيخ بأنّ الطائفة يرون أنه لا يروي إلا عن ثقة، وعدم وجود رواية واحدة من البطائي عن الرضا (سلام الله عليه). فإذاً جميع روايات الرجل حجة لثبوّت وثاقته حال روایته لعدم رواية ابن أبي عمير وصفوان بن يحيى وأحمد بن محمد البزنطي إلا عن ثقة.

الخامس: الحكم بن مسکین المکفوف، لم يرد في حقه توثيق من القدماء، ولكن لم يرد في حقه طعن أيضاً. والحق وثاقة الرجل، وذلك يظهر بلاحظة هذه الأمور:

- ١ - أنه إمامي لذكر النجاشي والشيخ - قدس سرّهما - أنه من أصحاب الصادق (عليه السلام).

٢ - أنه كثير الرواية و مقبولاً ، و كونه صاحب كتب متعددة .

٣ - يروي عنه عدة من الأجلة و فيهم أصحاب الإجماع ، كابن أبي عمير و علي بن أسباط و محمد بن حسين بن أبي الخطاب الندي ومعاوية بن حكيم والحسن بن علي بن فضال و أحمد بن محمد بن أبي نصر والحسن بن محبوب .

٤ - حكم المحقق - قدس سرّه - بصحّة روایاته .

و بعد ملاحظة هذه الامور يحصل الوثيق بحسن حال الرجل بل بوثاقته ، وهذا هو مناط الحججية كما مرّ مضافاً إلى أننا قد ذكرنا أنّ رواية ابن أبي عمير وأحمد بن محمد بن أبي نصر عن رجل تدلّ على وثاقته ، فالحكم بن مسكين ثقة بلا كلام ينبغي .

ال السادس : طلحة بن زيد . لم يرد في حقّه توثيق من القدماء ، ولكن لم يرد في حقّه طعن أيضاً . والحقّ وثاقة الرجل ، وذلك يظهر بـ ملاحظة هذه الامور :

١ - ذكر الشيخ - قدس سرّه - في الفهرست أنّ كتابه معتمد .

٢ - يروي عنه عدة من الأجلة ، و فيهم أصحاب الإجماع ، كمنصور بن يونس وإبراهيم بن هاشم و محمد بن أحمد بن يحيى وصفوان بن يحيى وموسى بن بكر وعبد الله بن المغيرة و منصور بن حازم و عثمان بن عيسى .

٣ - يظهر من المكي عن الآقا باقر (البهباني) أنه كالسكوني عملت الطائفة بأخباره .

و بعد ملاحظة هذه الامور يحصل الوثيق بحسن حال الرجل ، بل بوثاقته . وهذا هو مناط الحججية كما مرّ . فلا يضرّ كونه عامياً ، بل ولو كان برتياً إذ المدار في الحججية ما ذكرنا وهو حاصل . مضافاً إلى أننا قد ذكرنا : أنّ رواية صفوان بن يحيى عن رجل تدلّ على وثاقته .

والسيد الأستاذ - مد ظله - أيضاً ملتزم بـ وثاقة الرجلين لا لما ذكرنا ، بل لوجودها في أسناد كامل الزيارات ، وقد شهد ابن قولويه في أول هذا الكتاب

بأن جميع الروايات الواردة فيه قد وردت من الثقات.

السابع: وليعلم أنه لابد في حمل الرواية على التقية من موجب له، وإن فالأصل العقلائي الجاري في جهة الصدور يقتضي الحكم بورودها بداعي الجد وهذا ظاهر، والموجب له أحد الأمور:

- ١ - التعارض بين الروايتين إحداها مموافقة للعامة والآخر مخالفة لها، مع وجود شرائط الترجيح بهذا المرجح، أي عدم إمكان الجمع الدلالي بينهما، وعدم وجود مرجع سابق عليه لو قلنا بالترتيب بين المرجحات، وهذا هو القسم الأكثر
- ٢ - الشاهد الداخلي في نفس الرواية على وجود خلل في جهة صدورها.
- وقد اشير إلى ذلك بأن لنا معارض عن الكذب، وأن فيه ما يشهد بأنه خرج من جراب النوره.

٣ - الشاهد الخارجي على ذلك. ومن القسم الأخير إعراض القدماء عن الرواية، وقد مرّ.

الثامن: أن إجراء الحدود من الأمور الولاية، أي مما هو مشروط بوجود الإمام (عليه السلام) وإقامته ذلك، أو الحاكم الشرعي المبسوط اليه، والدليل عليه موثق حفص بن غياث، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام): من يقيم الحدود السلطان أو القاضي؟ فقال: الحدود إلى من إليه الحكم (١). فإذا قيام الحدود مربوط بالحاكم.

إن قلت: الحاكم الشرعي أيضاً حاكم، وليس في الرواية ما يدل على اختصاص الإقامة بالإمام (عليه السلام) لعدم اختصاص الحاكم به.

قلت: نعم وان كان الظاهر من الرواية أن المقصود هو الأعم من الحاكم بالأصل، ومن الحاكم بالتنزيل، وإعطاء الحكومة للفقيه يلزم إعطاء آثارها

(١) الوسائل: ج ١٨ باب ٢٨ من أبواب مقدمات الحدود وأحكامها العامة حديث ١.

أيضاً. وبعبارة أخرى تنزيل الفقيه منزلة الإمام في الحكومة يلزمه التنزيل في آثارها التي منها إقامة الحدود، إلا أن ظاهر الحاكم في الرواية هو الحاكم بالفعل، وليس هذا إلا في مورد بسط اليد، وكما أن ظاهر الرواية الآتية وهي رواية طلحة بن زيد أن الجمعة مشروطة بفعالية إقامة الحدود، ومن المعلوم أن فعليتها لا يمكن إلا إذا كان الحاكم الشرعي ولو كان هو الفقيه مبسوط اليد، فع عدم بسط اليد لا تقام الحدود ولا تجوب الجمعة، وهذا معنى المنصبية.

إذا عرفت ذلك ، فنقول: إن في المقام روایتين دالتين على المنصبية، أي اشتراط الوجوب بوجود الإمام أو من نصبه.

(إحداهما) محمد بن الحسن ، باسناده عن أحمد بن محمد عن محمد بن يحيى عن طلحة بن زيد عن جعفر عن أبيه عن علي (عليه السلام) قال: لا جمعة إلا في مصر تقام فيه الحدود<sup>(١)</sup>.

أما السنده: فبجريدة المزوّي عنه، وهو محمد بن يحيى العطار، أحمد بن محمد هو أحمد بن محمد بن عيسى ، وسند الشيخ إليه صحيح، وطلحة بن زيد ثقة، على مامر، فالرواية موثقة.

وأما الدلالـة: فظاهر الرواية اعتبار القيدـين في الجمعة: المصر، وإقامة الحدود. وقد ذكرنا أن إقامة الحدود من الأمور الولاية، والمشروط بأمر ولايـة يـسقط بإـسـقـاطـ شـرـطـهـ السـاقـطـ بـانتـفـاءـ شـرـطـهـ أـيـضاـ. مضـافـاـ إلىـ آـنـهـ قدـ مـرـ منـ آـنـ التـحـاـكـمـ بـيـنـ هـذـهـ الرـوـاـيـةـ وـالـرـوـاـيـاتـ الـوارـدـةـ فـيـ بـيـانـ وـظـيـفـةـ أـهـلـ القرـىـ الدـالـلـةـ عـلـىـ وجـوبـ الجـمـعـةـ عـلـيـهـمـ عـنـدـ وـجـودـ مـنـ يـخـطبـ يـدـلـ عـلـىـ المنـصـبـيةـ،ـ فـرـاجـعـ.

وإن أـبـيـتـ عنـ جـمـيعـ ذـلـكـ ،ـ فـلاـ أـقـلـ مـنـ ظـهـورـ الرـوـاـيـةـ فـيـ اـعـتـارـ فـعـلـيـةـ إـقـامـةـ الحـدـودـ فـيـ الجـمـعـةـ ،ـ فـتـنـتـفـيـ بـانـتـفـاءـ شـرـطـهـ ،ـ فـالـجـمـعـةـ مـنـتـفـيـةـ إـلـاـ إـذـاـ كـانـ هـنـاكـ

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٣ من أبواب صلاة الجمعة وأدابها حديث .٢

حاكم شرعى مبسوط اليد مجرّ للحدود، فبسان الحكومة يقيّد جميع روایات وجوب صلاة الجمعة. فإذا كان أصل الجمعة مشروطاً يكون الحضور إلى الجمعة أيضاً مشروطاً لاشترط الشهود بتحقق المشهود إليه. فلا وجه لأنّ يقال: إنه لا مانع من اشتراط الانعقاد وإطلاق الحضور. نعم يمكن هذا ثبوتاً إلا أنّ في مقام الإثبات أخذت الجمعة موضوعاً لوجوب الإجتماع، فإنّ الجمعة فرضية والإجتماع إليها فرضية، وقد استشكلوا على ذلك بأمرین:

١ - ضعف السنّد. وقد عرفت الجواب عن ذلك.

٢ - أخذ المصر في موضوع الجمعة في الرواية<sup>(١)</sup> وهو موافق لمذهب أكثر العامة، فلا بد من حمل الرواية على التقىة كما في الوسائل. قال الشيخ: هذا محظوظ على التقىة لأنّه موافق لأكثر مذاهب العامة. والجواب عن ذلك بوجوه:

الأول: أنه لا موجب للحمل على التقىة.

إن قلت: الموجب هو التعارض بين هذه الرواية، والروايات الدالة على وجوب الجمعة على أهل القرى إذا كان فيهم من يخطب.

قلت: (أولاً) هذا لوم يمكن الجمع بينها، وهو هنا ممكّن، فإنه بحكومة الرواية الثانية على الأولى يستكشف أنّ أخذ القيد ليس من باب التبعيد الشرعي، بل من باب الإرشاد إلى ما هو وعاء للقيد الثاني وهو إقامة الحدود. (وثانياً) أنه ليس مذهب أكثر العامة اعتبار المصر في الجمعة كما نسب إلى الشيخ - قدس سره - بل هو مذهب أبي حنيفة، فليرجع إلى مظانّه. على أنه أيضاً لا يرى اعتبار المصر من حيث إقامة الحدود في وجوب الجمعة بل يرى الإعتبار من حيث العدد في ذلك، فكيف يمكن حمل الرواية على التقىة. (وثالثاً) سلمنا ورود القيد الأول مورد التقىة، إلا أنّه لا موجب لحمل

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٣ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها - حديث .٣

القيد الثاني عليها ولا سيما بلاحظة عدم قائل بدخله في وجوب الجمعة من العامة. فالإنصاف الموفق للتحقيق تمامية هذه الرواية للدلالة على المنصبية.

(وثانيتها) محمد بن الحسن، بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن محمد ابن الحسين عن الحكم بن مسكين عن العلاء عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: تجنب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين (المؤمنين)، ولا تجنب على أقلّ منهم: الإمام وقاضيه، والمدعى حقاً والمدعى عليه والشاهدان والذي يضرب الحدود بين يدي الإمام<sup>(١)</sup>.

أما السند: فليس فيه من لم يوثق إلا الحكم بن مسكين، وقد عرفت أنه ثقة.

وأما الدلالة: فظاهر الرواية دخل الإمام في الوجوب وهو الإمام الأصل بقرينة ما ذكر بعده. وقد حكى صاحب الخدائق -قدس سره- عن رسالة الشهيد الثاني -قدس سره- وجوهها في مقام الجواب عن الإستدلال بهذه الرواية نذكر ما هو المهم منها:

١ - أن الخبر متوكّل الظاهر، لأنّ مقتضى الظاهر أن الجمعة لا تنعقد إلا باجتماع هؤلاء، واجتماعهم جميعاً ليس بشرط إجماعاً.

والجواب: أن عهدة دعوى الاجماع على مدعيه، ولا سيما إذا كان المراد منه الاجماع على عدم الشرطية، لا عدم القول بالشرطية. فنستدلّ بالرواية على اعتبار اجتماع هؤلاء في الوجوب. مضافاً إلى أنّ حضور غيره خرج بالاجماع، فيكون هو الخخصص لمدلول الخبر، فتبيّن دلالته على ما لم يجمع عليه باقية، وليس مخالفة ظاهر أكثر مدلوله موجباً لطرح الرواية من رأس.

والحاصل: أنه -بعد ملاحظة الرواية والاطمئنان بعدم دخل من عدا الإمام (عليه السلام) في الوجوب- لا وجه لرفع اليد عن ظهور الرواية في دخل

(١) المسائل: ج ٥ باب ٢ من أبواب صلاة الجمعة وأدابها حديث ٩.

الإمام (عليه السلام) فيه، ولعل ذكر الستة أعني غير الإمام (عليه السلام) من باب أن حضور هذه الستة عند الإمام من لوازم بسط يده وتمكّنه من رتق الأمور وفتقه وإجرائه الحدود وقضائه، فإن حضور هذه الستة عنده من لوازم سلطته واقتداره، لا لخصوصية أشخاصهم في الموضوع. فعلى ذلك لا تجب الجمعة إلا إذا كان هناك حاكم شرعي، وولي ديني ذو سلطة واقتدار متصدٌّ لإدارة الحكومة الإسلامية، وكان الحاكم الشرعي متصدّياً للقضاء فعلاً، وتحري الحدود الشرعية فعلاً، ولا نريد من المنصبية إلا هذا المعنى.

٢ - أن مدلوله من حيث العدد وهو السبعة متزوك أيضاً، ومعارض الأخبار الصحيحة الدالة على اعتبار الخمسة خاصة.  
و الجواب عن ذلك ظاهر، فإن المستفاد من الأخبار اعتبار الخمسة في الانعقاد، والسبعة في الوجوب.

٣ - أن العمل بظاهر الخبر يقتضي أن لا يقوم نائبه مقامه، وهو خلاف إجماع المسلمين.

و الجواب عن ذلك أن النيابة بعد إعطاء المنصب إلى النائب مؤكدة للمنصبية لا منافية لها.

٤ - لا ريب في أنه ليس المراد من الرواية حصر متعلق الوجوب في هذه السبعة، بمعنى السقوط عن غيرهم. فلابد من حمل الرواية على أن اجتماع هؤلاء محقق لسائر الشرائط كعدم الخوف مثلاً، فإن هذا يقتضي بسط اليد وانتفاء الخوف، بخلاف ما لو اجتمعت سواهم. وبعبارة أخرى: أخذت السبعة في موضوع الوجوب في الرواية طريقاً لا موضوعاً.

و الجواب (أولاً) يمكن أن نلتزم بحصر الوجوب على نفس هذه السبعة ودخلها موضوعاً في وجوب صلاة الجمعة، وأما بالنسبة إلى سائر الناس فيجب الإلتحاق في حقهم، فإن الجمعة فريضة، والاجتماع إليها فريضة مع الإمام.

(وَثَانِيًّا) أَنَّ الجزم بعدم السقوط عن غيرهم لا يوجب حمل اجتماع جميع ذلك على الطريقة، بل لابد من ارتكاب خلاف الظاهر في الرواية، لما يندفع المذكور، وهذا يتم بالتحفظ على ظهور الرواية في دخل الإمام في موضوع الوجوب، وحمل من عداه على الطريقة، وبيان أن الشرط حضور الإمام مع بسط يده، وتمكّنه من إجراء الحدود، فإنّ حضور هؤلاء عند الإمام من لوازمه بسط يده وسلطته واقتداره غالباً، فيكون حاصل الرواية أنّ وجوب الجمعة مشروط بوجود الإمام، وتمكّنه من إجراء الحدود، كما في الرواية السابقة موضوع الوجوب سبعة نفر من المسلمين، أحدهم الإمام، كما في رواية محمد بن مسلم السالفة. وهذا يظهر عدم وجوب حمل ذلك على المثال، أو غير ذلك مما هو خلاف ظاهر الرواية. فالإنصاف المواقف للتحقيق تمامية هذه الرواية أيضاً للدلالة على مذهب المشهور، وهو القول بالمنصبية.

فتحصل أنّ الجمعة أمر ولائي منصبي لا تجب إلا مع إقامةولي الأمر ذلك ومع وجوده وتحقق الشرائط تجب تعيناً، لا تخييراً. ولا دليل على وجوب الحضور إلى مطلق الجمعة المعقودة، نعم لو أتى بها مع عدم إقامة من له المنصب بجزي عن الظهر، والنتيجة هو اشتراط الوجوب التعيني وإطلاق المشروعية.

قال: الكلام في ما هو مقتضى القاعدة في حكم صلاة الجمعة مع صرف النظر عن الأدلة اللغوية.

لو قلنا: بأنّ مادل على أنّ صلوات اليومية سبعة عشر ركعة لغير المسافر، له إطلاق بالنسبة إلى جميع الأيام كما هو كذلك ، فالامر واضح، فإنّ أصله الإطلاق تقتضي الإتيان بأربع ركعات ظهريوم الجمعة.

ولو صرفا النظر عن ذلك ، فلو كان طرف الإحتمال الوجوب

التعيين لصلاة الجمعة والوجوب التخييري لها فالأمر دائري بين التعيين والتخيير، والمرجع أصلية البراءة عن التعيين. ولو كان للاحتمال طرف آخر وهو عدم مشروعيتها، فأيضاً يرجع إلى أصلية البراءة عن التعيين. ولو كان الاحتمال دائرياً بين الوجوب التخييري وعدم المشروعية، فلو لم يحتمل عدم المشروعية بالنسبة إلى صلاة الظهر أيضاً فيدور الأمر بين التعيين والتخيير بالنسبة إلى الظهر، والمرجع أصلية البراءة عن التعيين. ولو احتملنا عدم المشروعية بالنسبة إليها فيتشكل العلم الاجمالي، ولا بد من الجمع بينها. هذا إذا لم نعلم بالوجوب التخييري لصلاة الجمعة في زمان الحضور، وإلا فلو بنينا على جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية يجري الاستصحاب، وإلا كما هو الحق عندنا فلا.

أقول: الحق عدم جريان الاستصحاب، وإن قلنا بالوجوب التخييري حال الحضور، فإن الشك في سنسخ الحكم المستصحاب وأنه هل هو مطلق أو مشروط؟ فلا نعلم كيفية الجعل من الأول. فالوجوب المطلق غير متيقن حدوثاً، ومطلق الوجوب وإن كان مجرى الاستصحاب، إلا أنه لا أثر له ما لم يعلم فعليته بفعلية موضوعه بجميع قيوده، ولا يمكن إثبات ذلك حتى على القول بالأصل المثبت، لعدم إثبات الحكم وجود موضوعه ولو كان محراً بالوجودان.

وبهذا ظهر الوجه في عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، فإن الحكم في مرحلة الجعل لا شبهة في بقائهما على نحو حدوثها مشروطاً، أو مطلقاً إلا من ناحية عدم احتمال النسخ المفروض عدمه وفي مرحلة الفعلية لا شك في البقاء، إلا مع الشك في الموضوع ببيان المتقدم. وقد ظهر بهذا البيان، أنه ليس الوجه في عدم الجريان ما أفاده السيد الأستاذ -دام ظلله- من معارضة

الاستصحاب مع استصحاب عدم الجعل، لعدم جريان الاستصحاب لا في مرحلة الفعلية، ولا في مرحلة الجعل، فضلاً عن المعارضة بينها، هذا أولاً.

وثانياً أن عدم الجعل ليس أثراً شرعياً، ولا موضوعاً لأثر شرعي، وعدم الحكم لازم عقلي له، فلا يجري الاستصحاب فيه، واستصحاب نفس عدم الحكم في مرحلة الجعل لا يعارض استصحاب الحكم في مرحلة الفعلية، فإنّ المرحلتين مرتبتان عقلاً. وكما أن استصحاب وجود الحكم في مرحلة الجعل، لا يثبت فعليته باليقان المتفق عليه، فاستصحاب الوجوب في مرحلة الفعلية بلا معارض. وتفصيل الكلام في محله.

وحيث إن الاحتمالات ثلاثة (في زمان الغيبة): الوجوب التعيني للظهور، والوجوب التعيني لل الجمعة، والتخيير بينهما، فيرجع إلى البراءة عن التعين، والنتيجة هو التخيير. وأما الأصل اللغطي فالحق كما أفاده، إلا أنه يرفع اليد عن ظهور المطلقات في الوجوب التعيني للظهور، بما دل على جواز الاتيان بال الجمعة والاكتفاء بها، فلنا بالمنصبية أو لم نقل بها فالنتيجة هو التخيير أيضاً.

وهنا طريق آخر لبيان الأصل اللغطي في المقام، وهو أن الظاهر من قوله (عليه السلام) في صحيح زراره: وإنما وضع الركعتان اللتان أضافهما النبي صلى الله عليه وآله يوم الجمعة للمقيم لمكان الخطيبين<sup>(١)</sup> وغيره من الأخبار المشتملة على تعلييل سقوط الركعتين في صلاة الجمعة بوجود الخطيبين، كون المعمول الأولى لظهور يوم الجمعة أربع ركعات كالظهور في سائر الأيام. ووضعت الركعتان في ذلك اليوم لمكان الخطيبين. فيكون وزان ذلك وزان دليلين: (أحدهما) عبام يدل على أن الوظيفة الأولى يوم الجمعة هي أربع ركعات.

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٦ من أبواب صلاة الجمعة وأدابها حديث ١.

(والثاني) ما يخصّص ذلك بغير يوم الجمعة. فمع الشك في التخصيص نتمسّك بعموم العام، وهو القول بأصالة الأربع.

نعم من رأى عدم جواز التمسّك في موارد الشك في التخصيص لما يرى من أنّ المخصوص يننظر إلى العام بلسان تنويع موضوعه، فلا يمكنه الاستدلال بذلك، ولكن الحقّ المحقّ في محلّه هو الجواز. فالالأصل اللفظي يقتضي وجوب الظهور عند عدم بسط يد الإمام، وبضميمة ذلك إلى مادل على مشروعية الجمعة مطلقاً يثبت التخيير بالمعنى الذي ذكرناه على البيان المتقدّم.

فالنتيجة هو التخيير في مقام الإمتثال على أي تقرّب كان، أي سواء كان بالنظر إلى الروايات، أو بالنظر إلى مقتضى القاعدة اللفظية، أو بالنظر إلى مقتضى الأصول العملية.

#### تبنيه

قد ذكرنا أنّ ما يستفاد من الروايات في حكم صلاة الجمعة هو اشتراط الوجوب التعيني وإطلاق المشروعية، وهذا غير الوجوب التخييري بحسب أصل الشرع، وهذا ظاهر. وليس من الوجوب التخييري في مقام الجعل حتى في زمان الغيبة أيضاً.

إن قلت: إنّه ما الفرق بين الوجوب التخييري للجمعة والظهر، وبين مشروعية الجمعة وإجزائها عن الظهر، وليس هذا إلا مجرد تفتن في التعبير. قلت: الفرق بين الأمرين يظهر من تفصيل، وهو أنّ الحقّ المحقّ في محلّه، أنّ الأحكام ولو كانت بعضها مفعولة إلا أنّ البعث والزجر أو اعتبار إيجاد الشيء أو تركه على ذمة المكلّف حجّة على الوجوب أو الحرمة، لحكم العقل بلزوم الخروج عن العهدة بالنظر إلى البعث والزجر، أو اعتبار المولى إيجاد الشيء وتركه على المكلّف من دون الإذن في ترك الامتثال. كما أنّه يكشف الاستحباب أو الكراهة بالنظر إلى البعث أو الزجر، أو ذلك الاعتبار مع

الترخيص في ترك الإمتثال من قبل المولى. فالبعث أو الزجر أو الإعتبار المذكور في موارد الوجوب والاستحباب وفي موارد الحمرة والكرابة سواء، والفارق إنما هو الإذن في ترك الإمتثال وعدمه الناشئ من عدم إرادة الإلزام وجوده، وتمام الكلام في محله.

ومن هنا بنينا على شرعية عبادات الصبي على خلاف ما أفاده السيد الاستاذ - دام ظله - فإن أدلة التكاليف بإطلاقها تشمل غير البالغين أيضاً، بحيث لوم يكن هنا دليل الحكم للتزمنا بالوجوب بالنسبة إليه أيضاً، إلا أنه مع وجوده لا بد من الحكم بعدم الوجوب.

إن قلت: إن المعتبر المعمول أمر بسيط لا تركيب فيه حتى يمكن ارتفاع أحد جزئيه بدلil الحكم وبقاء الجزء الآخر، فالمترفع بذلك هو نفس ذلك الأمر البسيط، فدليل الحكم يرفع أصل الإعتبار، فأين المشروعية بالنسبة إلى غير البالغ؟ قلت: إن المعتبر وإن كان بسيطاً، إلا أن الدليل الحكم غير ناظر إلى ارتفاعه عن غير البالغ، فإنه وارد مورد الإمتنان، ورفع أصل الإعتبار لا متنة فيه، بل خلاف الإمتنان جدأ، فهو ناظر إلى الترخيص في ترك الإمتثال، والعقل بلاحظة أصل الإعتبار، وهذا الترخيص يكشف الاستحباب، فعبادات الصبي مشروعة. ولذا بنينا على خلاف مسلك السيد الاستاذ: أنه لو أقدم الصبي المميز بتكتفين الميت أو تغسيله أو الصلاة عليه يسقط التكليف عن الباقين، لإطلاق دليل الإعتبار. والماهية واحدة، غاية الأمر الصبي مرخص في ترك الإمتثال دون غيره، وأمّا عدم إجزاء حجّ الصبي عن حجّة الإسلام إنما هو بالدليل الكاشف عن دخل البلوغ في سنسخ الحكم (الإلزامي) كما بيننا في بحث الحجّ.

وقد ظهر بهذا البيان أنّ البلوغ شرط للوجوب فقط، لا للمشروعية، وأيضاً في موارد التكاليف الحرجية، نلتزم باشتراط الوجوب وإطلاق المشروعية بعين

البيان المتقدم، ونحكم بصحة العبادة الحرجية.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن الجمع بين الأدلة الدالة على وجوب الجمعة إجمالاً وما دلّ على المنصبية يقتضي اشتراط الوجوب التعيني بالإمام، أو من نصبه. ولو كنا نحن وهذه الأدلة فقط، لالتزمنا بعدم المشروعية بالنسبة إلى غير واحد الشرط، لعدم وجود إطلاق يدلّنا على المشروعية المطلقة، إلا أنّ صحيحة زرارة وعبدالملك تدلّنا على المشروعية بالنسبة إلى غيرهم أيضاً، لا من جهة ترخيص الإمام (عليه السلام) تشريعًا، بل من جهة كشف قوله (عليه السلام) عن الواقع، فإنه في مقام الإرشاد إلى الواقع، وهي الرخصة في التطبيق لا التشريع الفعلي. وقد مر ذلك.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أنّ ترك زرارة وعبدالملك يكشف عن عدم الوجوب التعيني لصلاة الجمعة حينئذ. فحكم العقل بلزم الخروج عن العهدة بإتيان الجمعة ساقط. وأيضاً أنّ الحث إنما هو ناظر إلى مرحلة الإمتثال لا مرحلة الجعل، فمشروعية صلاة الجمعة مسلمة. وأمّا الوجوب التخييري فلا. فالنتيجة هو اشتراط الوجوب، وإطلاق المشروعية. فقد ظهر الفرق بين الوجوب التخييري وما ذكرناه من إطلاق المشروعية غاية الظهور.

وأمّا الإجزاء عن الظاهر فمن وجهين:

الأول: إنّها ماهية واحدة، لظهور مادل على أنه وضع الركعتان لمكان الخطبتين على ذلك، فيجزي الإتيان بال الجمعة عن الإتيان بالظاهر ولو على نحو إجزاء غير الواجب، مثل إجزاء تغسيل الصبي للميت عن الواقع وإسقاط ذلك -لتکلیف البالغين.

الثاني: إنّ لسان صحيحة زرارة وموثقة عبدالملك هو تطبيق الوظيفة الفعلية على صلاة الجمعة ولازم ذلك الإجزاء عن الوظيفة كيف كانت. والحمد لله رب العالمين.

## رسالة في التقية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآلته الطاهرين،  
والسلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، واللعنة الدائمة على أعداء آل محمد  
أجمعين.

### التقية

وقيل الورود في أصل المطلب لابد من تقديم أمور:

الأول: التقية لغة هي تحفظ الشيء عن أمر ما، كوقاية المال عن السرقة  
والطفل عن الغرق والكتاب عن الحرق. ومن ذلك التقية المصطلحة وهو تحفظ  
النفس عن ضرر الغير بموافقته في قول أو فعل مخالف للحق كما عرفها الشيخ  
قدس سرهـ بذلك. فليس في التقية جعل قبال المعنى اللغوي، مضافاً إلى أنـ  
الالتزام بذلك بلا ملزم ثبوتاً مع عدم الدليل عليه إثباتاً.

وأما التعريفات الواقعية في كلمات العلماء لذلك فليست من جهة  
الالتزام بالوضع الجديد بل إنـما هي في مقام الاشارة إلى المصدق الخاص من  
التقية المعروض للأحكام الخاصة.

الثاني: التقية ليست من العناوين المتأصلة التي لها مطابق في الأعيان بل  
هي عارضة على الشيء كال فعل النحوى المسمى بالحركة الفاعلية في اصطلاح

المعقول، وحيث إنّه ليس للحركة الفاعلية جنس ولا فصل فليس لها عنوان منزع من صميم ذاتها فلا يكون عنوان التقىة عنواناً متأصلاً بمعنى الانتزاع عن ذاتيات شيء ماحتى يكون التطبيق عليها بلحاظ ذلك، وإنّما تكون معنواناً بالعناوين الخاصة بواسطة الحيثيات والإضافات كالأكل والشرب وغير ذلك. ثم إنّ تلك العناوين حيث تطرأ عليها بسبب الحيثيات والإضافات الأولية تسمى بالعناوين الأولية.

وأمّا ما قد ينطبق عليها من العناوين بعد تعونها بالعنوان الأولي فيكون عنواناً ثانوياً لها، إذ هو في طول العنوان الأولي كالجهل في الأكل جهلاً والاضطرار في الشرب اضطراراً، والتقىة في العبادة تقىة من هذا القبيل، فالتقىة من العناوين الثانوية الطارئة على الحركة الفاعلية بعد عروض العناوين الأولية عليها وفي طولها، ولذا قد ثبتت العنوان الأولي بدون التقىة، وقد ثبتت التقىة في غير مورد ذلك العنوان.

الثالث: يظهر بالتأمل مما ذكرنا أنه لا ملازمة بين ثبوت حكم مما على عنوان التقىة وثبوته على معرضها وهو الشيء بعنوانه الأولي، بل الظاهر من كل دليل دليلاً على ثبوت حكم على عنوان موضوع كون الموضوع بالله من العنوان معرفة للحكم مستقلأً وبنفسه لأن يكون سبباً لعرض الحكم على أمر آخر وإن كان هو الموضوع لا معنواناً بذلك العنوان.

وعلى هذا فالظهور الأولي لدليل التقىة يتضمن كونها بواسطة لعراض الأحكام على عنوانها لا بواسطة للثبت فقط فيكون نفس العمل الواقع تقىة محكماً بالحكم، وعلى ذلك الأخير يحتمل في مقام الثبوت كون ما هو المعمول بدليل التقىة بدلاً عن المأمور به ولو على نحو تنزيل المبائن منزلة المبائن كما يحتمل كون لسانه تقيداً للحكم الثابت على الشيء بعنوانه الأولي، وذلك أيضاً على أنخاء ثلاثة: رفع الحكم عن الموضوع المركب بأجمعه، ورفع الحكم عن

مورد التعذر فقط جزءاً أو شرطاً، ورفع الالزام كما سيتضح إن شاء الله تعالى.

الرابع: وليعلم أن أدلة الحواكم مطلقاً سواء كانت ناظرة إلى أصل الشع او الالزام -على ما سيجيء الكلام في ذلك- ترفع الحكم عن موردها لأنّ عنوان الحاكم إنما ينطبق على مورد معنونه فقط، فلسانه قاصر عن رفع الحكم عن غير مورد انتباق عنوانه، فهو يرفع مورد عنوانه وهو مورد التعذر فقط.

نعم لو بیننا على التناقض ثبوتًا بين بساطة الحكم الوارد على المركب وتبغضه بالنسبة إلى كل جزء منه بسبب الأعذار فلا محالة يرتفع أصل الحكم بارتفاع بعضه للعذر، وحينئذ يكون ارتفاع الكل بارتفاع البعض بالاستلزم العقلي، وقد دار في ألسنة القوم أن المركب عدم بعدم بعضه، وهذا نسميه بـ«وحدة المطلوب».

فلو دلّ دليل على ثبوت الحكم على الباقى كالميسور مثلاً فلا بد من الالتزام بالتنزيل أو تشريع جديد طولي، إذ الحكم الأولي قد ارتفع بالعذر بالنسبة إلى بعض متعلقه واستلزم ذلك ارتفاع الحكم عن البقية، فيكون هذا الحكم الثابت بالدليل حسب الفرض حكماً مغايراً مع الآخر.

وإنما لو بیننا على عدم التناقض وإمكان التبغض ثبوتًا فالإمكان الشبوني ملازم للوقوع لاقتضاء الظهور المحاوري ذلك، إذ هو مقتضى الجمع بين الدليل المثبت للحكم الأولي المتعلق بالمركب والدليل الحاكم الرافع للحكم عن مورد انتباق عنوان الحاكم. فرفع الحكم عن الميسور لا يستلزم رفع الحكم عن الميسور، ونتيجة ذلك بقاء الحكم بالنسبة إلى البقية بنفس دليل الحكم الأولي ولا يحتاج إلى دليل آخر مثبت له، فدليل الميسور يصبح موافقاً للقاعدة وتقريراً لدليل الحكم الأولي لا تأسيساً لحكم جديد، وهذا نسميه بـ«تعدد المطلوب».

فعلى ذلك لو دلّ دليل على رفع الحكم عن الباقى أيضاً كعقد الاستثناء في

حديث لا تعاد(١) فلابد من الالتزام بوحدة المطلوب، ويكون هذا اللسان في الرتبة الثالثة، إذ مرتبة ثبوت الحكم للمركب هي الرتبة الأولى، ومرتبة سقوطه عن البعض المعذور هي الرتبة الثانية، ومرتبة سقوط الحكم عن الجميع بسبب سقوطه عن البعض هي الرتبة الثالثة. مثلاً قوله عليه السلام «أقيموا الصلاة» إنما هو في مرتبة جعل الحكم بالنسبة إلى جميع أجزاء الصلاة وشرائطها. وقوله عليه السلام «لا تعاد» في مرتبة رفع الحكم عن جزء أو شرط منسي أو مضطرب إلى تركه، ومرتبة قوله عليه السلام «إلا من خسنه» في مرتبة سقوط الحكم عن البقية حين سقوطه عن تلك الأمور التي نسمّيها بالأجزاء والشروط الركينة ونجعلها عللاً لقيام الصلاة.

ثم لفرض دليل رابع دال على عدم سقوط الحكم عن البقية حين سقوط الحكم عن تلك الأمور أيضاً في مورد من الموارد - كباب صلاة الجمعة بالنسبة إلى زيادة رکوع مثلاً - نقول بأنّ هذا الدليل واقع في المرتبة الرابعة. اذا عرفت ذلك فلاحظ لسان المؤثقة «التقىة» في كل شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله له»(٢) حتى ترى بأنّ هذا اللسان هل هو واقع في الرتبة الثانية كسائر الأدلة الحاكمة أم الرابعة؟ وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله. هكذا أفاد بعض أساتيذنا ولكن لا يمكن المساعدة لتمام ما ذكره وبيان ذلك :

(أولاً) بعد ثبوت الحكم بنفس الدليل الأولي بالنسبة إلى موارد الاستثناء في حديث «لا تعاد» لانحتاج إلى عقد الاستثناء حتى نجعل له رتبة محكومة أو حاكمة.

(١) الوسائل: ج ٣ باب ٩ من أبواب القبلة حديث ١.

(٢) الوسائل: ج ١١ باب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبه حديث ٢.

(ثانياً) أن الاستثناء حد للمستثنى منه لا أنه مثبت لشيء بعد الاستثناء، وما قبل من أن الاستثناء إخراج بظاهره لا يصح فإن قوله جاء القوم إلا زيد في مقام إثبات الجيء لمن عدا زيد لا عدم الجيء له، ولو فهم عدم مجئه أيضاً ليس لدلالة الاستثناء على الارتجاع، بل تحديد الجائي بغير زيد كاف لانفهام ذلك، فتدبر جيداً. وكيف كان فذيل دليل «الاتعاد» حافظ لإطلاق الدليل الأول لا أنه مثبت لشيء.

(وثالثاً) أن الركنيات أعم من ذيل «الاتعاد» ولا سيما بلاحظتها في غير باب الصلاة كالحج، ولا دليل في مطلقها حتى يكون حكمها حكم موارد الاستثناء في حديث «الاتعاد»، فما أفاده من الترتيب بين دليل المأمور به وأدلة الحواكم لا يصح مع أنه غير مفيد لما هو بصدده، على ما سيأتي الكلام فيه عند تعرّضه إن شاء الله.

الخامس: لوم يكن دليل الحكم بلسان التنزيل وجعل بدليمة الناقص مقام التام أو المبائن منزلة المبائن، بل كان بلسان التقيد ورفع الحكم الأولى عن مورد العذر فهل يرفع بذلك أصل الشرع أو الإلزام؟ فيه كلام، فالمتقدمون حيث كانوا ملتزمين بالتركيب في الحكم من الجنس والفصل، وأن الوجوب مركب من رجحان الفعل مع المنع من الترك اختلفوا في أنه إذا ارتفع الوجوب هل يبقى الجواز أم لا يرتفع بارتفاعه؟ إلا أنّ مبني هذا الاختلاف فاسد، فإن الحكم لو كان أمراً تكوينياً يعني أنّ طلب المولى أي تصدّيه نحو البعث، فقد من عدم تصور التركيب في الحركة الفاعلية سواء كان فعلًاً جارحياً أم جانحيًا.

ولو كان أمراً اعتبارياً بأن يكون مفاد الهيئة أي النسبة البعثية أو جعل المادة على ذمة المكلف اعتباراً أو البعث في مقام التشريع جعلاً من الشارع النافذ اعتباره أو غير ذلك من التعبيرات فبساطته أوضح من أن يتحقق، لعدم واقع للأمر الاعتباري في عالم العين فضلاً عن تركبه من الجنس والفصل، ولذا

توفهم جع من المتأخرین أن أدلة الحواکم ترفع أصل الشرع، فإن الحكم الأولي قد ارتفع على الفرض ولا دليل على ثبوت حكم آخر للعمل العذری، إلا أن هذا أيضاً باطل ضرورة أن المجعل كما بيّنا في موضعه عبارة عن ايجاد البعث أو الزجر وإن شائهما و هو المنشأ لاعتبار أهل الاعتبار عنوان الطلب وما معناه في الوجوب والندب، وغيرهما كالابتعاد والتفسير مثلاً خارج عن هذا المفهوم عارض عليه بنحو الوصف المفارق، فإن المجعل في مورد الوجوب والندب واحد من حيث الذات والحقيقة، ولا جزء لهذا الواحد إذ الجزئية نوع التركب وهو لجزء له حسب الفرض من عدم التركب في الفعل النحوی، والوصف المقارن غير مجعل بل هو حکم العقل بلزوم تطبيق مراد المولى على الخارج ووجوب إطاعته فلو أذن الشارع في ترك الامثال يحکم العقل بالاستحباب بخلاف عدم ترخيصه في ذلك فإنه يحکم بالوجوب.

وبعبارة أخرى: الوجوب عبارة عن حکم العقل بلزوم العمل في مورد الاعتبار مع عدم المؤمن، والاستحباب حکمه في مورد الاعتبار وجود المؤمن. وحينئذ دليل الحاکم غير ناظر إلى الأحكام بهذا المعنى فإنه تقید في حکم العقل ولا معنى له، وأما رفع أصل الاعتبار أي تقید الدليل وتنويع متعلق الحکم مناف للامتنان الذي مستفاد من مساق أدلة الحواکم، واحتمال رفع استحقاق العقاب أيضاً ساقط لأن الحاکم بذلك هو العقل، فانحصر ورودها في مقام الترخيص والإذن في ترك الامثال، وهذا تقید في مورد حکم العقل لافي نفسه، ويكون من شأن الشارع ذلك فإن جعل الترخيص والتأمين إنما هو بيده، فهذا ترخيص بلسان الحكومة. وهذا ظهر شرعية عبادات الصبي بل المخون أيضاً.

ومن الحواکم دليل التقىة، وقد مر أن التقىة كما أنها معروضة للحكم وهو الوجوب كذلك سبب لعراض الحکم على الفعل، أي يكون دليلاً

حاكمًا على الدليل الأولي فتكون رافعة للإلزام لا لأصل الشرع، وهذا صحيحنا المسح على البشرة في مورد التقى وإن كان مخالفًا لها، وأجبنا عن الإشكاليين في المقام، الأول: أن جواز المسح على البشرة في مورد التقى مرفوع، فكيف يحكم بالصحة؟ الثاني: أن المسح على البشرة مخالف للتقى الواجبة فيحرم فيبطل. وقد ظهر الجواب عنهم. فإن المرفع إنما هو الإلزام لا أصل الشرع، والمسح على البشرة مخالف للواجب التطبيقي أي الاتقاء فمن جهة المسح يصح ومن جهة مخالفة الاتقاء يحرم فالممسح صحيح بلا حاجة إلى الترتيب. نعم، يمكن تصوير البطلان من جهة عدم التمكن من قصد القرية، وهذا أمر آخر.

هذا ولكن كل ما ذكر مبني على أن لا يكون الوجوب حكمًا شرعياً بل هو حكم عقلي، والحكم الشرعي إنما هو البعث أو اعتبار المادة على ذمة المكلّف أو المشروعيّة، وغير ذلك من التعبيرات، وحيث إن رفع ما هو المجعل شرعاً مناف للامتنان فيكون وزان دليل الحكم وزان المؤمن فلا يحكم العقل بالوجوب، وهذا ما يعني من رفع الالتزام، ولكن الصحيح أن الوجوب كسائر الأحكام الخمسة حكم شرعي مجعل ويختلف عن الاستحباب من جهة داعي المولى، فإن البعث بداعي الإلزام هو الوجوب وبداعي المحبوبة هو الندب.

نعم، توهّم أن في رفعه خلاف الامتنان آت هنا أيضًا، لكن يدفع بان الامتنان في جعل مفاد دليل الحكم لا يقتضي كونه موافقاً للامتنان في الموارد الشخصية، بل الامتنان اقتضى جعل قانون وهو رفع الوجوب والإلزام عند طرور عنوان موضوع دليل الحكم كالتقى مثلاً، وهذا لا يستلزم لزوم موافقة الرفع للامتنان في كل مورد من موارد تطبيق الدليل، ولذا لا نرى صحة الموضوع في موارد الموضوع الضري والحرجي، وإن حكم بعض الفقهاء بالصحة ولا سيما في مورد الحرج، بدعوى أن امتنان دليل الحرج تقتضي رفع الإلزام لا المشروعيّة، فإن حديث الامتنان لا يقتضي أزيد من نفي الجعل في مورد الحرج،

إذا انتفى المجعل وهو الإلزام أو المشرعية أو الجرئية أو غير ذلك يحتاج إثبات غيره إلى دليل.

نعم، لا نضائق عن الالتزام بعدم رفع أصل الحكم المجعل وكون الرفع يعني الإذن في الترك في بعض الموارد إذا دلّ عليه الدليل مثل مورد عبادات الصبي، والكلام فعلاً مع عدم وجود دليل غير دليل الحاكم مثل موارد التقىة، فإنّ الظاهر من أدلةها نفي الأحكام الأولية وتبديلها بغيرها.

فالنتيجة أنّ العمل على خلاف التقىة باطل لعدم الأمر به ومع جعل الشارع بدلاً عن الوظيفة الأولية لابد من الإثبات به، ومع عدم الإثبات يحكم ببطلان أصل العمل من جهة فقد الجزء، فالممسح على البشرة في مورد التقىة لم يشرع بأي كيفية كانت شرعية المسح، والممسح على غيرها المواقف للتقىة الذي اقتضى الدليل لزوم الإثبات بها يكون جزءاً لل موضوع حينئذ، ومع تركه والإثبات بالمسح على البشرة يبطل الموضوع فإنّ الجزء فيه لم يؤت به وما أتى به ليس بجزء في هذا المورد.

والحاصل: أنّ الوجوب بجعل قابل للرفع كما هو قابل للجعل، وظاهر دليل الحاكم رفعه ولا يلاحظ الامتنان في المورد الشخصي، بل إنّه في أصل جعل القانون، وعلىه يحتاج أي حكم آخر ثابت في المقام من دليل على حدة.

السادس: هل يعتبر عدم المندوحة في تطبيق عنوان المأمور به على المأتي به تقىة أم لا. وبعبارة أخرى: هل يعتبر في شمول إطلاقات التقىة للمورد عدم التمكّن من إثبات العمل في غير ذلك المورد فلا يجزي الإثبات بالفرد المنطبق عليه عنوان التقىة عن المأمور به أو لا يعتبر ذلك فيكون المأتي به مشمولاً لإطلاق دليل التقىة؟ وما أنّ دليل التقىة حافظ لإطلاق دليل الحكم ومتّم لموضوعه فيكون مجزياً عن المأمور به لكونه فرداً له حقيقة، وليرى أنّ المندوحة تتصور على

ثلاثة أقسام:

الأول: المندوحة بالنسبة إلى الأفراد الطولية وهو إمكان إتيان العمل في غير زمان الاضطرار وإمكان تطبيق المأمور به على الفرد اختياري منه في الزمان المضروب ظرفاً له.

الثاني: المندوحة بالنسبة إلى الأفراد العرضية وهو إمكان إتيان العمل في غير مكان الاضطرار ولو في زمان الاضطرار وإمكان تطبيق المأمور به على الفرد اختياري منه في مكان آخر غير مكان الاضطرار.

الثالث: المندوحة بالنسبة إلى حالات نفس المكلّف ولو في الظرف الواحد من الزمان والمكان مثل المسح على الرجل في مورد الابتلاء بالعامة على نحو يتوهم الناظر أنه غسل رجله.

(أما الأول) وهي المندوحة بالنسبة إلى الأفراد الطولية فقد قيل باعتبار عدمها في التقية، واستدلّ على ذلك بوجهين:

الأول: إنصراف دليل العذر عن مورد وجودها، بتقرير أنّ مصبّ الأدلة العذرية ما إذا كان العذر مستوعباً لجميع أزمنة إمكان إيجاد المأمور به، ويظهر ذلك من الحقّ الهمداني - قدس سره -. ولكن دعوى الانصراف لا برهان عليه بعد إمكان اجتزاء المولى بهذا الفرد إما لوجود ملاك يناسب الاجتزاء بهذا الفرد علّوة عن كفايته في الوفاء بغرضه وهو محبوبيّة الاستباق إلى العمل والإسراع في الامتثال، وإما لوجود ملاك في مرحلة الامتثال موجب للاجتزاء بهذا الفرد كمصلحة التسهيل مثلاً.

الثاني: - و هو العمدة - اقتضاء الأخذ بإطلاق دليل الحكم ذلك بتقرير أنّ متعلق الحكم هي الطبيعة السارية وهي السعي القابلة للإنطباق على كل فرد من العمل في ظرف المأمور به زماناً ما بين المبدأ والمنتهى، ودليل العذر إنما هو ناظر إلى تعدد المأمور به، وما لم يكن العذر مستوعباً لم يكن المأمور به متعدراً، فالعذر في أول الوقت مع وجود المندوحة بعده غير مشمول لدليل الحكم فييق

إطلاق دليل الحكم الدال على لزوم الإتيان بالعمل تام الأجزاء والشروط على حاله.

ولكن هذا أيضاً لا يتم، فإن المأمور به إنما هو الطبيعي الصالح للتطبيق على كل فرد، ومن الأفراد الفرد المتعدّر تطبيق الطبيعي التام عليه، فالمتعدّر في آن التعذر إنما هو نفس الطبيعي المأمور به، والفرد بخصوصيته الفردية غير متعدّر لخروج المفردات عن دائرة الحكم نفياً وإثباتاً، وحينئذ لا يعقل تعلق الأمر به كتعلق دليل الحكم به حرف بحرف، فالمتعدّر هو الطبيعي المنطبق على هذا الفرد على نحو القضية الحينية لا بنحو يكون الزمان قيداً لمعنى العذر حتى يقال بأن المكلّف غير مضطر إلى هذا الفرد الناقص.

وبعبارة أخرى: أن الالتزام بعدم شمول دليل العذر للفرد المتعدّر مع وجود المندوحة مستلزم لتقييد دليل الحكم بغير ذلك الفرد أو تقييد دليل الحكم بالعذر المستوعب، وكلاهما بلا موجب فالتحفظ على الإطلاقين يقتضي كون دليل الحكم معيناً لإطلاق دليل الحكم وحافظاً له، أي كون المأمور به عذراً مصداقاً للمأمور به مجازاً عنه وهو ما ذكرناه، والمتحصل منه جواز البدار لأولي الأعذار ومنها التقىة.

(وإنما الثاني) وهي المندوحة بالنسبة إلى الأفراد العرضية فحيث إنّه مع وجودها لا يصدق عنوان الاضطرار والعذر على الطبيعة المأمور بها ولو حيناً ما، فلابد من الالتزام باعتبار عدمها في إتيان الفرد المتعدّر والاجتناء به.

بيان ذلك: أن القدرة على امتثال التكليف صادقة ولو بالقدرة على ايجاد مقدماته، فايجاد المقدمة إعمال القدرة في سبيل إيجاد المكلّف به لاتحصل له، فالمكلّف العاجز عن امتثال التكليف في مكان خاص قادر على امتثاله في مكان آخر ولو بايجاد مقدمته لأن يذهب إلى ذلك المكان غير عاجز عن امتثال التكليف الاختياري ولو في مكان الاضطرار، إذ في ذلك المكان قادر على

امتثال التكليف بایجاد مقدمته فلا يصدق عليه عنوان المضطر فلا تشمله أدلة الحواكم. نعم، لا يمكنه امتثال التكليف بتطبيق الطبيعي الاختياري على الفرد الواقع في ذلك المكان، وهذا غير ضائع، فإن فردية هذا الفرد للطبيعي المأمور به سالبة بانتفاء الموضوع، وليس هذا تقيداً في دليل المأمور به، فإن المأمور به هو الطبيعي، والأمر به فعلية بالنسبة إلى القادر والمفروض أن المكلف قادر على الامتثال فخروج هذا الفرد عنه خروج تقيدي لا تقيدي، فافهم.

وقد ظهر مما ذكرنا الفرق بين وجود المندوبة في الأفراد الطولية وجودها في الأفراد العرضية، فإنه في الأول يصدق عنوان الاضطرار بالنسبة إلى الطبيعي في آن الاضطرار لعدم القدرة على تطبيق الطبيعي الاختياري على الفرد الواقع في ذلك الآن على الفرض وعدم القدرة على المأمور به ولو بإيجاد مقدمته، فإن مرور الزمان أمر غير اختياري للمكلف فهو عاجز عن الامتثال الاختياري فيشمله دليل الحاكم.

نعم، بعد مرور الزمان تحصل القدرة على الامتثال إلا أن الصبر إلى أن تحصل القدرة غير واجب بعد شمول دليل الحاكم للمورد، بخلاف الثاني لصدق القدرة على الامتثال ولو في مكان الاضطرار فإنه قادر على إيجاد المقدمة الاختيارية على الفرض.

والحاصل: أن التحول من مكان إلى مكان أمر اختياري بخلاف مرور الزمان، فالتحول إعمال للقدرة والانتظار صبر إلى حصول القدرة طبعاً من دون دخل لقدرة المكلف في تحصيل تلك القدرة على المأمور به، وهذا الفرق يفصل بين المقادير.

وتوهم عدم كون الفرق فارقاً بعد كون المأمور به الطبيعي بما هو طبيعي، والمفروض التمكّن من ايجاده في ضمن الفرد المقدور ولو بعد مضي زمان تحصل القدرة فيه بالطبع مدفوعاً بأنه كيف لا يكون فارقاً بعد كفايته في صدق

الاضطرار الحيني في القسم الأول دون الثاني؟ ولذا ذكرنا في بحث التيمم أنّ مقتضى القاعدة أنه لو كان تحصيل الماء موقوفاً على ايجاد مقدّمات اختيارية له كحفر البئر أو تحصيل آلة النزح وغير ذلك يجب الوضوء ولا ينتقل الأمر إلى التيمم، بخلاف ما إذا كان وجdan الماء موقوفاً على مضي زمان فإنه يجوز على المكلّف البدار فإنه من أولى الأعذار. نعم، لابد من الاحتياط في البحث المذكور نظراً إلى وجود بعض الأخبار وفتوى الآخيار، وقد ظهر بذلك الحكم في (القسم الثالث) وهي المتداولة بالنسبة إلى حالة المكلّف فلا بدّ من القول باعتبار عدمها لعدم صدق الاضطرار بالنسبة إلى الطبيعي ولو في زمان الامثال.

نعم، يجوز اجتزاء الشارع بالفرد الاضطراري في القسم الثاني والثالث تهليلاً أو لمصلحة أخرى، إلا أنه لا بدّ في إثبات ذلك من التفاس دليل خاصّ لعدم شمول مطلقات أولى الأعذار له، وقد دلّ أخبار التقىة على الاجتزاء في الثاني دون الثالث ويأتي إن شاء الله بيانه.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه قد يتمسّك لإثبات الإجزاء في العمل الواقع تقىة بوجوه:

**الأول:** السيرة بتقرير أنه لا إشكال في وقوع الاختلاف في يومي عرقه والعيد بين الشيعة والسنّة من لدن أئمتنا المعصومين سلام الله عليهم أجمعين، كما أنه لا إشكال في عدم تمكّن الشيعة من درك الوقوفين الواقعين عندهم وكانوا يتبعون السنّة في ذلك ، ولم يعهد منهم إعادة الحجّ ولا من الإمامة عليهم السلام الأمر بها ، وهذا أقوى دليل على إجزاء العمل المأتى به تقىة عن الواقع ولو كانت التقىة في الأجزاء الركنية التي ت تقوم بها الماهية المأمور بها .  
والجواب عن ذلك : أن الاستدلال بهذه السيرة موقوف على إثبات أمور :

(الأول) أنهم كانوا يكتفون بما أتوا به من الحجّ في صورة العلم بالمخالفة ،

وإلا فلا يدلّ ذلك على المدعى ، فإنه يمكن أن يقال بأنّ الإجزاء في صورة عدم العلم بالمخالفة ثابت بالنصّ لا من جهة تطبيق عنوان التقىة على المأتبى به ، والنّصّ المدعى في المقام هو رواية أبي الجارود - وسيأتي التعرّض لها - ولكتها مطلقة بالنسبة إلى صوريّة العلم بالمخالفة وعدم العلم بها ، فلو كانت حجّة معتبرة تكون بنفسها دليلاً على الإجزاء في الحجّ . ولا يخفى أنّ ما ذكر من الأمور لا تدفع السيرة المدعى وهي أقوى دليل على المطلب .

(الثاني) أنّ ذلك كانت سيرة من كان مستقرّاً عليه الحجّ أو الضرورة مع استطاعته بعد ذلك ، وإلا فعدم الإعادة ليس إلا من جهة السلب بانتفاء الموضوع وهي الاستطاعة .

(الثالث) أنّهم لم يدركوا حتى الاضطراري من أحد الموقفين ، وإنّ عدم الإعادة من جهة درك الجزء الركني وهو الوقوف ولو اضطراراً .

(الرابع) أنّه قد عرض ذلك على الإمام عليه السلام ، أو كان برأي منه ولم يردعهم عن ذلك ، وإنّه فصرف قيام السيرة لا تدلّ على التشريع .

الثاني: عقد الاستثناء في صحّيحة ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: لا دين لمن لا تقىة له ، التقىة في كلّ شيء إلا في النبىذ والمسح على الخفين(١). بتقرّيب أنّ ذكر المسح على الخفين في المستثنى ، وظهور الاستثناء في الاتصال يدلّ على عموم التقىة للأحكام التكليفية والوضعية ، ولا معنى لشمول ذلك للوضع إلا برفع الجزئية أو شرطيّة ما اضطُرَّ إلى تركه أو رفع مانعية ما اضطُرَّ إلى فعله ، وهذا معنى الصحة ويلزمه الإجزاء قهراً . والجواب عن ذلك : (أولاً) أنّ عدم جريان التقىة في المسح على الخفين الذي هو مركز الاستدلال غير مفتى به بين الأصحاب ومخالف للنصوص ، فلا بدّ من حلّ ذلك

(١) الوسائل: ج ١١ باب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبها حديث .<sup>٣</sup>

على أن عدم جريان التقى في المسح على الحقين إنما هو من جهة خروج ذلك عن التقى موضوعاً أي لم يضطر أحد خارجاً إلى ذلك ، والامر كذلك أيضاً، فأن العامة لم يذهبوا إلى وجوب المسح على الحقين بل يرون غسل الرجل عدلاً له . نعم ، يجوزون المسح على الحقين . فبناء على عدم منافاة غسل الرجل ومسحه كما هو الصحيح في جميع الموارد المندوحة موجودة فلا يمكن الاكتفاء بغسل الرجل فكيف بالمسح على الحقين .

(ثانياً) لو سلمنا دلالة الرواية على الإجزاء إلا أنه لا يكون شأنها أزيد من سائر الأدلة الحاكمة ، وقد نقلنا سابقاً عن بعض أساتذتنا أن مادل على لزوم الإعادة في فرض الاخلاع بالأجزاء الركنية التي قوام الماهية بها ولم تتحفظ صورتها النوعية إلا بها حاكم على ذلك ، فلا يمكن التمسك بعقد الاستثناء لهذه الرواية لإثبات الأجزاء في صورة الاخلاع بالأجزاء الركنية ولكن لم يكن المساعدة له ، وقد مرّ الوجه فيه ويأتي ان شاء الله أيضاً .

**الثالث:** عقد المستثنى منه للرواية السابقة وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام : التقى في كل شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله (١). بتقريب أن ظهور «في» في الظرفية أي التقى منطبق على كل شيء ، ولا معنى لذلك إلا إذا كان الشيء ذا حكم عند المخالف ، فيكون مفاد الرواية أن كل شيء د. حكم عندهم فهو ظرف للتقى ، أي كل ما كان مصداقاً للشيء بما له من الحكم ينطبق عليه عنوان التقى ، ولو اضطر إلى شرب النبيذ لوجود المخالف ينطبق عليه عنوان التقى فيحل ، ولو اضطر إلى إتيان الصلاة متكتفاً تنطبق عليه التقى فتتجب وتصح ، فظهور الرواية في تطبيق عنوان التقى على العمل المتق به - لمكان في - دال على ثبوت حكم ذلك العمل حال التقى ، ولو كان العمل

(١) الوسائل : ج ١١ باب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبها حديث ٢.

ذا حكم تكليفي وقع الإضطرار إلى تركه يرتفع بالتقية، ولو كان ذا حكم وضعية كالماءيات المركبة يثبت بالتقية كما ذكرناه من المثال.

وقد ظهر بذلك أن هذا الكلام جاري بالنسبة إلى الأجزاء الركنية أيضاً للظهور الإطلاقي للرواية في التطبيق، غاية الأمر أن تطبيق عنوان التقية على العمل المتى به في غير مورد الركنيات ملازم للتنزيل بخلاف موارد تلك الأجزاء فإنه ملازم للتنزيل، وغير خفى أن هذا لا يلزم الجمع بين اللحاظين التنزيل والتنزيل، لأن كل ذلك من اللوازم القهرية للتطبيق ولا يحتاج إلى أي لحاظ.

والحاصل: أن ظهور الرواية في التطبيق يدل على الإجزاء في الركنيات وغيرها وإن كان التطبيق قد يلزمه التنزيل وقد يلزمه التنزيل قهراً لا لحاظاً، والجواب عن ذلك: أنه لو كنا نحن و «التقية في كل شيء» صرفاً لأمكننا الالتزام بذلك ، إلا أن ذيل هذه الرواية وهو «فقد أحله الله» يدل على أن وزان ذلك وزان سائر الأدلة الحاكمة أي يكون بلسان الترخيص في إتيان العمل العذري فقط ، وبعبارة أخرى أنه يحتمل أن تكون جملة «فقد أحله الله» خبراً للتقية فيكون الظرف وهو «في كل شيء» لغوياً، ويحتمل أن يكون الظرف هو الخبر فيكون مستقرأً ، وعلى كلا الاحتمالين تدل الرواية على الترخيص في تطبيق المأمور به على العمل المتى به فقط.

(أما) على الأول فواضح لعدم الدلالة على تطبيق عنوان التقية على العمل كي يقال أن التطبيق فرع التشريع، بل غاية الدلالة على أن التقية محللة.

(وأما) على الثاني فالرواية وإن كانت دالة على التطبيق إلا أنها لا تدل عليه بلحاظ ما للعمل من الحكم عند المخالف، بل تدل عليه بلحاظ ما يظهر من الذيل وهو الترخيص والتحليل، فإن جملة «فقد أحله الله» مفسرة للظرف، فافهموا جيداً.

فالمحصل من الرواية على كلا الاحتمالين أن التقية محللة ومرخصة لكلـ

شيء، وهذا هو ما ذكرناه من أن وزان هذه الرواية وزان سائر الأدلة الحاكمة، فلا تشمل الركنيات على مبني بعض أستاذينا من خروجها عن هذه الأدلة بالحكومة، هذا فيما كان مشتملاً على هذا الذيل «فقد أحله الله» من الروايات، وأمّا ما لم يكن كذلك فيفسّر بما يشتمل عليه بالحكومة التفسيرية. وقد ظهر بما ذكرنا على هذا المبني الجواب عن تقريب آخر للاستدلال وهو الأخذ بإطلاق دليل الحاكم وهو العقد المستثنى منه «التقىة في كل شيء ولو في مع قطع النظر عن التطبيق، فإنه دال على جريان التقىة في كل شيء ولو في الأجزاء الركניתية، فإنه حيث أن لسان دليل الحاكم لسان التقييد لا التنزيل والمفروض على هذا المبني أن هذا اللسان محكوم بمثل ذيل حديث «لاتعاد» فإنه في الرتبة المتأخرة عن ذلك ولذا لا يمكن الأخذ بإطلاق لإثبات الإجزاء في الأجزاء الركניתية.

ولكن قد مر عدم إمكان المساعدة على هذا المبني، فإن الرواية وإن دلت على أن التطبيق بلحاظ ما يظهر من الذيل وهو التحليل إلا أن ظهورها في أن التطبيق بهذا اللحاظ في كل شيء غير قابل للانكار فتشمله جميع الأجزاء والشروط حتى الركنيات.

وأمّا التقريب الثاني الذي ذكره في الجواب عن الوجه الثاني أيضاً فخدوش (أولاً) ذيل حديث «لاتعاد» لا يدل على الاستثناء في الأجزاء الركניתية بهذا العنوان حتى تسري إلى جميع الموارد والأبواب مثل الحجّ مثلاً. (وثانياً) لا نسلم وجود إطلاق في عقد الاستثناء من دون ملاحظة تمام الجملة، وهذا اللحاظ لا يحصل من الاستثناء أزيد من ثبوت الجزئية والشرطية في الموارد المذكورة على نحو يستفاد من الأدلة الأولية.

وبعبارة أخرى: عقد الاستثناء في حديث «لاتعاد» حافظ لإطلاق الأدلة الأولية لا أن له بنفسه إطلاق، ونتيجة ذلك شمول المستثنى وهو «لاتعاد» بالنسبة

إلى غير ما ورد في الاستثناء وأمّا في موارد الاستثناء فالدليل الأول باق على إطلاقه، وعلى هذا التقرير يظهر حكمة دليل التقية على ذلك حتى في الركنيات، فتدبر جيداً.

**الرابع:** موثقة سماحة(١) قال: سأله عن رجل كان يصلّي فخرج الإمام وقد صلّى الرجل ركعة من صلاة فريضة؟ قال: إنّ كان إماماً عدلاً فليصلّي أخرى وينصرف ويجعلها طوّعاً وليدخل مع الإمام في صلاته كما هو، وإن لم يكن إماماً عدلاً فليبن على صلاته كما هو ويسألي ركعة أخرى ويجلس قدر ما يقول: «أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمداً عبده ورسوله» ثم ليتم صلاته معه على ما استطاع فإنّ التقية واسعة وليس شيء من التقية إلا وصاحبها مأجور عليها إن شاء الله.

وتقريب الاستدلال على الأجزاء مطلقاً حتى في الركنيات بهذه الرواية

ال الشريفة من وجوه ثلاثة:

(الأول) مفهوم الكلمة «ما استطاع» فإنّها ليست ناظرة إلى بيان وجوب إتمام الصلاة مهما أمكن أي العقد الإيجابي للقضية، فإن المتكفل لبيان هذه الجهة نفس الأدلة الأولية، قيّان هذه الجهة في الرواية غير محتاج إليه بل لغُونَه، فإنّها في مقام بيان سعة التقية وحكمها لا التحفظ على الإطلاقات وتأكيدها، فهذه الكلمة ناظرة إلى العقد السلي للقضية وهو الترخيص في ترك مالم يستطع من إتمامه بسبب التقية بلسان تطبيق الوظيفة على الناقص وهذا معنى الأجزاء، وبإطلاقه يشمل الركنيات أيضاً.

(الثاني) التعليل الوارد في الرواية للحكم المذكور، وهو «فإنّ التقية واسعة» فإنه لا شبهة في أنه ليس ناظراً إلى العقد الإيجابي للقضية بل سعة

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٥٦ من أبواب صلاة الجمعة حديث ٢.

التقىة لا تناسب إلا الترخيص في ترك المحسور، وحيث إن الرواية واردة في بيان تطبيق الوظيفة على الميسور نستكشف الإجزاء، وبالاطلاق نلتزم به في الركنيات أيضاً.

(الثالث) ذيل الرواية الدالة على ترتيب الأجر على التقىة، وحيث إن مورد التقىة في الرواية هو تطبيق الوظيفة على العمل المتى به فلا بد من ترتيب الأجر على ذلك، وهذا لا يستقيم إلا مع صحة العمل وإجزائه عن الواقع، فإنه لا معنى لترتيب الأجر على العمل الباطل. وبعبارة أخرى: أن ذيل الرواية دليل إثبات على صحة التطبيق، وبعد الإنطباق لابد من الالتزام بالإجزاء فإنه عقلي، وبالاطلاق نلتزم بذلك في الركنيات أيضاً. وذكر السيد الاستاذ أن شيئاً من هذه الوجوه لا يتم.

أولاً: لو سلم جميع ذلك فإن ذيل حديث «لا تعاد» حاكم على ذلك فلا يمكن الالتزام بالإجزاء في الركنيات، اللهم إلا أن يقال إن ترتيب الأجر على التطبيق يكشف إنما عن صحة التطبيق فيدل على تنزيل المأني منزلة الواقع، ومع التنزيل يكون الأمر بالعكس أي حديث المنزلة حاكم على حديث «لا تعاد» لا العكس.

وقد مرّ بيان ذلك وقلنا: إن الأدلة الأولية بإطلاقها شاملة لوجوب الاتيان بالميسور في مورد الاضطرار إلى ترك بعض الأجزاء والأدلة الحاكمة كلّها يرفع الحكم عن مورد الاضطرار، فقاعدة الميسور موافقة للقاعدة، فأدلة الميسور على فرض تماميتها حافظة للإطلاق وموكدة له، فلو دلّ دليل على عدم الإجزاء في مورد ما يكون هذا الدليل في الرتبة الثالثة وحاكمًا على الحاكم، ولكن هذا في ما إذا كان دليل الحاكم الأول بلسان التقىد ورفع الحكم عن مورد الاضطرار لا بلسان تنزيل المطبق عليه منزلة الواقع وكفايته عنه، وإن فهذا متترتب على مثل ذيل «لا تعاد» ولذلك ترى صحة الصلاة في مورد ازيد ياد

الركن في باب صلاة الجماعة، وفي ما نحن فيه أيضاً الأمر كذلك فإنّ لسان الرواية هو التطبيق والتنزيل كما عرفت.

ثانياً: لا نسلم أن تكون الرواية بلسان التطبيق والتنزيل بل المسلم عدمه، فإنّ التنويع في الرواية بين كون الإمام عدلاً وبين كونه غير عدل، ونقل النية إلى النفل في الأول دون الثاني يدلّنا على أنّ الاقتداء في الثاني صوريّ وهو مأمور بإتمام صلاة نفسه معه على نحو مشبه عليهم.

ويدلّ على ذلك أيضاً إضافة الصلاة بالضمير الراجع إلى المصلي في «ثم ليتم صلاة معه» والجلوس بقدر الشهادتين، فإنّ ذلك يدلّ على لزوم الإتيان بالعمل ولو استعجالاً على نحو مشبه، فعلى ذلك الرواية ناظرة إلى بيان كيفية الفرار والارشاد إلى ترتيب المندوحة حال التقية، لا في مقام تطبيق الوظيفة على العمل الناقص بل إنما هو ناظر إلى لزوم الإتمام بجميع الأجزاء، غاية الأمر على نحو مشبه عليهم، فعلى ذلك جملة ما استطاع ناظرة إلى لزوم حفظ الواقع منها تيسّر وسقوط مالم يستطع عن التنجّز إلا أنّ السقوط بالتقية كالسقوط بسائر الأذار تعبدّي تنحّيزي للواقع فيكون في رتبة سائر الحواكم على ما أسلفنا ويكون أدلة الركنيات حاكمة عليه قهراً، فلولم تكن تلك الجملة ناظرة إلى العقد الإيجابي لم يكن التعبير قياسياً كما أنّ التعليل وإن كان ناظراً إلى السقوط إلا أنّ المراد منه أنّ باب التقية واسع، أليس مما يفترّ منه!! وهل هو إلا كسائر الأذار!!

وأمّا ما ذكر في الوجه الثالث من أنّ ترتّب الأجر يدلّ على صحة التطبيق والتنزيل منزلة الواقع فغير صحيح، فإنّ ترتّب الأجر مستلزم لكون التقية مشروعة لا لكونها مشرّعة، فلا تدلّ الرواية على التطبيق وتنزيل الناقص منزلة التام حتى لا يمكن تقييدها ب مثل ذيل «لا تعاد» بل الأمر بالعكس، فإنّها في مقام بيان الاهتمام بالعمل وإتمامه على ما هو عليه غاية الأمر على ما استطاع،

ومن البديهي أن القدرة شرط للنجاح، والعجز مسقط له.  
والحاصل: أنه لم يثبت بهذا الدليل أن وزان التقىة غير وزان سائر  
الحكومات بحيث لم يمكن تقييدها بغير الركنيات.

أقول: قد مر أنه ليس لدليل الركنيات ترتيب على دليل الحكم بحيث  
يكون حاكماً على الحكم، فإن ذيل «لأتعاد» استثناء عن السابق والاستثناء  
محدد لحكم المستثنى منه لا أنه مثبت لحكم آخر في مورده، بل حكم مورد  
الاستثناء يستفاد من نفس الدليل الأولي، فالاستثناء في ذيل «لأتعاد» وسائل  
الركنيات لو كان لها أيضاً دليل حافظ لإطلاق الدليل الأول فيرد عليه  
دليل الحكم لا أنه يرد على دليل الحكم، فتدبر جيداً.

الخامس: الروايات الدالة على محبوبيّة التقىة أو العبادة سرّاً أو أن التقىة من  
الدين التي يستكشف فيها تطبيق العبادة أو الدين على العمل المتق به، ولازم  
ذلك التنويع في العبادة عبادة خبائية أو سرية وهي الواقعه في مورد التقىة،  
وعبادة غير خبائية وهي الواقعه في غير هذا المورد، ولازم ذلك التنزيل ولو بنحو  
تنزيل المبائن منزلة المبائن أي تنزيل العبادة الخبائية الواقعه تقىة منزلة الواقع  
وهو العمل التام جزءاً أو شرطاً فلا تكون أدلة الركنيات حاكمة على ذلك حتى  
على تلك المبين، فهذه الروايات دالة على إجزاء العمل المتق به عن الواقع ولو  
كان فاقداً للأركان أو مشتملاً على زيادة الركن، إلا أنه لا بد من ملاحظة هذه  
الروايات ودلالتها حتى يظهر الحال ونذكر المهم منها:

(الأول) رواية معلى بن خنيس قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: يا  
معلى اكتم أمرنا ولا تذعه فإنه من كتم أمرنا ولا يذيعه أعزه الله في الدنيا وجعله  
نوراً بين عينيه يقوده إلى الجنة، يا معلى إن التقىة ديني ودين أبيائي ولا دين لمن  
لا تقىة له، يا معلى إن الله يحب أن يعبد في السر كما يحب أن يعبد في العلانية

والذيع لأمرنا كالجاحد له<sup>(١)</sup> ويقع الكلام في هذه الرواية تارة من جهة السند وأخرى من جهة الدلالة.

أما من جهة السند فقد يقال: إن معلى بن خنيس لم يوثق بل هو مذيعاً لأمرهم عليهم السلام كما يظهر من هذه الرواية ومن غيرها فلا يمكن الاعتماد على روايته، إلا أن التتبع في أحوال الرجل يشهد بأنه كان إمامياً فضائلياً محباً لهم عليهم السلام. نعم، كان ينشر فضائلهم ويبينها حتى في مورد التقىة ولذا أمره الإمام عليه السلام بالإخفاء والعبادة سراً لا أمراً مولوياً بل إرشادياً إلى أنه يقتل كما في بعض الروايات، بل يعلم من استرخام الإمام - بعد قتل معلى - له أن هذا التظاهر والإذاعة ليس أمراً محرماً وإن صار سبيلاً لقتله أيضاً كما في مورد قتل ميشم. فالإنصاف أن ما ذكر قدحاً للرجل فهو مدرج له، على أن المعتبر في باب حجية الرواية الوثاقة في القول لا في العقيدة وملاحظة أحوال المعلى إن لم تشهد بوثاقته في العقيدة والقول تشهد بوثاقته في القول، فالرواية من جهة السند لا بأس بها.

نعم، لا دلالة للرواية على الإجزاء فإن «التقىة ديني ودين آبائي» لا تدل إلا على مشروعية التقىة، فإن ذكر العنوان في الموضوع دال على دخله في الموضوعية، فالتقىة بنفسها لا من جهة انطباقها على الحركة الفاعلية دين، وأين هذا من التقىد فضلاً عن التنزيل. وأما «يعبد في السر» فأيضاً لا تدل إلا على المشروعية، فإن المستفاد من ذلك أن السر ظرف للعبادة لا قيد لها بحيث تنوع العبادة إلى نوعين سري وغير سري.

وحascal ذلك: أن الله تعالى يحب أن يعبد في حالة الخفاء، وبما أن العبادة اخذت سابقة على وقوعه في ذلك الظرف فتدل الرواية على محبوبية العبادة

(١) الوسائل: ج ١١ باب ٤٤ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبها حديث ٢٣.

الثامة في السرّ وهي على خلاف المقصود أدلّ.

(الثاني) صحّيحة هشام بن سالم على الصحيح، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ما عُبَدَ اللَّهُ بُشِيءٍ أَحَبَ إِلَيْهِ مِنَ الْخَبَاءِ. قلت: وما الْخَبَاءُ؟ قال: التقىة<sup>(١)</sup>). وقد ظهر الاستدلال بهذه الرواية تقريرًا وجوابًا من روایة المعلى ، فإنّ الرواية لا تدلّ على أزيد من مشروعية التقىة.  
أولاً: أن أخذ العنوان في الموضوع ظاهر في دخله فيه فلا تدلّ الرواية على حيّية تطبيق العنوان.

وثانياً: أنّ الْخَبَاءَ ظرف للعبادة على ما يظهر من الرواية السابقة لا قيد لها فلا تدلّ الرواية على التنويع.

(الثالث) رواية الكندي: إِيّاكُمْ أَنْ تَعْمَلُوا عَمَلاً نَعِيرُهُ، فَإِنَّ وَلَدَ السُّوءِ يَعِيرُ وَالدَّهُ بِعَمَلِهِ، كَوْنُوا مِنْ انْقِطَاعِهِ زِينًا وَلَا تَكُونُوا عَلَيْنَا شَيْئًا، صَلَّوْا فِي عَشَائِرِهِمْ وَعُودُوا مَرْضَاهُمْ وَاشْهُدُوا جَنَائزَهُمْ وَلَا يَسْبِقُوكُمْ إِلَى شَيْءٍ مِنَ الْخَيْرِ فَأَنْتُمْ أُولَئِكَ بَنْهُمْ وَاللَّهُ مَا عُبَدَ اللَّهُ بُشِيءٍ أَحَبَ إِلَيْهِ مِنَ الْخَبَاءِ. قلت: وما الْخَبَاءُ؟ قال التقىة<sup>(٢)</sup>). وتقرير الاستدلال والجواب كالرواية السابقة، مضافاً إلى أن الأوامر الواردة في هذه الرواية كلّها أخلاقية بقرينة صدرها، فلا يمكن التمسك بهذه الرواية لالتزام بالتنويع أيضًا.

(الرابع) الروايات الكثيرة الواردة لبيان أنه: لا دين لمن لا تقىة له<sup>(٣)</sup> ولا إيمان لمن لا تقىة له. بتقرير أن هذه الروايات ظاهرة في أن التقىة مشرعة ومنوعة للدين إلى نوعين، وهذا هو التنزيل. ولكن لا يتحقق ما في ذلك فإن كون

(١) الوسائل: ج ١١ باب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبها حديث ١٤.

(٢) الوسائل: ج ١١ باب ٢٦ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبها حديث ٢ والرواية هكذا: عن هشام

الكندي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام... الخ.

(٣) الوسائل: ج ١١ باب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبها حديث ٢ و ٣.

التقىة من الدين لا يستلزم كونها مشرعة بل هي لازمة لمشروعيتها، فالحق أنَّه لا دلالة لهذه الروايات أيضاً على التنزيل.

**السادس:** الروايات الخاصة للواردة في الأبواب المختلفة ومنها في باب صلاة الجمعة.

(فمنها) صحيح حماد بن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام أنَّه قال: من صلى معهم في الصفَّ الأول كان كمن صلى خلف رسول الله صلى الله عليه وآله في الصفَّ الأول<sup>(١)</sup>). بتقرير أنَّ مقاييس القيدين وهو الاقتداء في الصفَّ الأول مستلزم لمقاييس المقيدين، فالرواية تدلَّ التزاماً على أنَّ الصلاة معهم كان كالصلاحة خلف رسول الله في الصحة والإجزاء، فإنَّ الصلاة خلفه صلى الله عليه وآله صحيح جزماً فكذلك الصلاة مع المخالف، وهذا يدلُّ بإطلاقه على الإجزاء في الركنيات وغيره، فالاقتداء لهم في صلاة الجمعة بجزٍ عن الظهر ولو فات منه أركان.

(ومنها) رواية حفص البختري عن أبي عبدالله عليه السلام: يحسب لك إذا دخلت معهم وإن كنت لا تقتدي بهم مثل ما يحسب لك إذا كنت مع من تقتدي به<sup>(٢)</sup>. فإنَّ المراد من «(لا تقتدي)» نفي صحة الاقتداء بقرينة الدخول معهم وجملة «من تقتدي به» فإنَّ المراد منها صحة الاقتداء جزماً، فالرواية تدلَّ على أنَّ الاقتداء لهم صحيح بجزٍ عن الواقع ويحسب للإنسان، وبإطلاق يدلُّ على الإجزاء في الركنيات أيضاً.

(ومنها) صحيح ابن سنان قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام إلى أنَّ قال - ثمَّ قال: عودوا مرضاهم واشهدوا جنائزهم وشهدوا لهم وعليهم وصلوا معهم في مساجدهم<sup>(٣)</sup>. وهذا أمر بتطبيق الصلاة على الواقع معهم في

(١) و(٢) الوسائل: ج ٥ باب ٥ من أبواب صلاة الجمعة حديث ١٠٣ و٨.

مساجدهم فتدل على الإجزاء ولو في الأجزاء الركينية.  
ولكن هذه الروايات لا تدل على الإجزاء بالنسبة إلى العمل الواقع تقنية  
أبداً فإن مقاييس الصلاة مع المخالف والصلاحة خلف رسول الله صلى الله عليه  
والله أو ترتيب الشواب على الدخول في الصلاة معهم أو الأمر بالصلوة معهم في  
مساجدهم أو في عشائرهم - كما في بعض الروايات - غير ظاهرة في ذلك ، بل  
من المحمّل بل المطمأن به - على ما يظهر إن شاء الله - أن تكون هذه الروايات  
نازرة إلى مرغوبية العبادة الواقعية مع المخالف في نفسها بحيث يكون العنوان  
واسطة في العروض والحيثية تقيدية ، لا مرغوبيتها بعنوان تطبيق الوظيفة عليها  
 بحيث يكون عنوان التقنية واسطة في الشبه ، والحيثية حيثية تعليلية.

ولا تدل هذه الروايات على أزيد من مطلوبية العبادة معهم . وإن شئت  
فلاحظ الروايات الآتية الواردة في باب استحباب ايقاع الفريضة قبل المخالف  
أو بعده وحضورها معه ، فإنه بعد البناء على عدم تصور الامتثال عقيب الامتنال  
أو البناء على إمكان الإعادة في مورد الإجادة فقط كما بني عليه الحق المداني  
- قدس سره - . ودلالة هذه الروايات على أن لا يكتفي بالصلوة مع المخالف وأن  
يؤتي بالفريضة قبل المخالف أو بعده نستكشف أن مطلوبية الصلاة معهم ليست  
من باب تطبيق الوظيفة على الواقع معهم بل من باب مرغوبية نفس الشركة  
معهم في العبادة وإرائهم أن يعبد معهم ، وإلا فما معنى الأمر بالجمع بين  
العبادتين والأمر بالرغبة في ذلك ؟ فلو كان الفرد الكامل هو الواقع لا عن تقنية  
فتطبيق الوظيفة على الواقع عن تقنية لغو ، ولو كان الفرد الكامل هو الواقع عن  
تقنية فنتطبيق الوظيفة على الواقع لا عن تقنية لغو ، فلا يستقيم الأمر بالجمع إلا  
بأن يقال : إن الوظيفة هو العمل التام الواقع لا عن تقنية ، والدخول معهم إنما  
هو مرغوب في نفسه مطلوب بجياله . وإليك بعض هذه الروايات :

١ - صحيحه عمر بن يزيد عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال : ما منكم

أحد يصلّي صلاة فريضة في وقتها ثم يصلّي معهم صلاة نقبة وهو متوضىء إلا كتب الله له بها خمساً وعشرين درجة، فارغبوا في ذلك (١). وبضمونها صحيحتان لعبد الله بن سنان (٢) ورواية نشيط بن صالح (٣). ورواية الأرجاني (٤) وفي الأخيرتين الإرشاد بأنّ من دخل معهم في صلاتهم يختلف عليهم ذنوبه ويخرج بحسناهم، وإنّ من صلّى في مساجدهم خرج بحسناهم. فالظاهر من هذه الطائفة أنّ المقصود من الصلاة معهم هو الأجر وتخليف الذنوب عليهم والخروج بحسناهم ولا سيما بعد ما ذكرنا من عدم إمكان الامتثال بعد الإمثال ولو في الجملة، لا تطبيق الوظيفة على المتأتّي معهم. ولا يتوهم أنّ الأمر بالتوضّو يدلّ على أنّ الصلاة معهم فرد من الصلاة المأمور به وإلا لم يتحجّ إلى الموضوع، فاته يمكن أن يكون الوجه في ذلك عدم الدخول في العبادة بدون الموضوع، فإنّا لا ننكر العبادية بل ندعّي عدم فرديّتها للمأمور به، فتأمّل.

٢ - رواية عمر بن ربيع عن جعفر بن محمد (في حديث) أنه سُئل عن الإمام إن لم أكن أثق به أصلّي خلفه وأقرأ؟ قال: لا، صلّ قبله أو بعده. قيل له: فأصلّي خلفه وأجعلها تطوعاً؟ قال: لو قُبل التطوع لقبلت الفريضة ولكن أجعلها سبحة (٥). فالأمر بجعلها سبحة أدلّ دليلاً على ما ذكرنا.

٣ - رواية ناصح المؤذن، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني أصلّي في البيت وأخرج إليهم. قال: أجعلها نافلة ولا تكبر معهم فتدخل معهم في الصلاة فإنّ مفتاح الصلاة التكبير (٦). وهذه الرواية تدلّنا على أنّ المطلوب هو الاشتراك معهم في صورة العبادة لا بواقعها.

(١ و ٢ و ٣ و ٤) الوسائل: ج ٥ باب ٦ من أبواب صلاة الجمعة حديث ١ و ٢ و ٣ و ٦ و ٩.

(٥ و ٦) الوسائل: ج ٥ باب ٦ من أبواب صلاة الجمعة حديث ٥ و ٧.

٤ - رواية عبيد بن زراة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت: إني أدخل المسجد وقد صلّيت فأصلّي معهم فلا (ولا) أحتسب بتلك الصلاة. قال: لا بأس، فاما أنا فأصلّي معهم وأرّهم آني أسجد وما أسجد(١). وهذه أيضاً كسابقتها في الدلالة على محبوبية العبادة معهم ولو بنحو الاشتراك في الصورة.

فتحصل من جميع ذلك: أن غاية ما يستفاد من هذه الروايات هي مطلوبية الدخول في مساجدهم وفي صلواتهم وإرائهم المموافقة معهم، وأين هذا من الترخيص في تطبيق الواجب على المأتب به معهم حتى يستكشف منه الإجزاء.

نعم، للخصم أن يقول: أنه في مفروض الروايات المندوحة موجودة فلا يقاس بذلك مورد عدم وجود المندوحة. إلا أن المقصود من بيان هذه الروايات إثبات أن مادن على مطلوبية الصلاة معهم أو الصلاة في عشائرهم لا تدل على أزيد من مفاد هذه الروايات، وأن الشرك معهم في عبادتهم مطلوبة مرغوبة، فإنه على مدعى الإجزاء الإثبات، ولا نريد بذلك بيانعارض للروايات السابقة بعد تسليم دلالتها، بل المراد بيان عدم دلالة الروايات السابقة على الإجزاء. نعم، هنا عدّة روايات تدل على الإجزاء عند سقوط بعض الأجزاء أو الشرائط نعم ليس فيها رواية ناظرة إلى الركنيات والإجزاء فيها.

ولكن قد مر أن حكومة دليل العذر على دليل الحكم الأولى يقتضي الإجزاء مطلقاً، فعدم الإجزاء في مورد كالركنيات يحتاج إلى دليل، ولا دليل في شيء من مواردها. نعم، حديث «لَا تَعَاد» بمقتضى ذيلها لا يدل على الإجزاء إلا بالنسبة إلى غير موارد الإستثناء، وفي موارد الاستثناء لا دليل على

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٦ من أبواب صلاة الجمعة حديث ٨.

الإجزاء، وإطلاق دليل الحكم يقتضي عدم الإجزاء لأن الاستثناء دال على عدم الإجزاء حتى تصل التوبه إلى التفاس حاكم على الذيل، مع أنه يمكننا استظهار الإطلاق من هذه الروايات أيضاً، فتأمل فيها جيداً. وعلى هذا حكمة مطلقات التقىة الآتية على الأدلة الأولية بلا محدود فإنها في عرض أدلة الاعدار بلا وساطة دليل خاص للركنيات، ولا بأس بالاشارة إلى بعض ذلك:

(فتها) صحيحة علي بن يقطين، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يصلّي خلف من لا يقتدي بصلاته والامام يجهر بالقراءة؟ قال: اقرأ لنفسك ، وإن لم تسمع نفسك فلا بأس<sup>(١)</sup>. هذه الرواية تدل على سقوط صفة القراءة وهو الجهر في مورد التقىة.

(و منها) صحيحة أبي بصير، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: من لا يقتدي الصلاة، قال: افرغ قبل أن يفرغ فإنك في حصار، فإن فرغ قبلك فاقطع القراءة واركع معه<sup>(٢)</sup>. هذه الرواية تدل على سقوط بعض القراءة في مورد التقىة.

(و منها) مصحح بكي، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الناصب يؤمننا، ما تقول في الصلاة معه؟ فقال: أما إذا جهر فأنافت للقراءة واسمع ثم اركع واسجد أنت لنفسك<sup>(٣)</sup>. وهذه الرواية تدل على سقوط القراءة في مورد التقىة رأساً.

(و منها) رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: لا بأس بأن تصلي خلف الناصب ولا تقرأ خلفه فيما يجهر فيه، فإن قراءته يجزيك إذا سمعتها<sup>(٤)</sup>. ولكن هذه الروايات لا تدل على الإجزاء في الركنيات، إلا أن يقال

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٣٣ من أبواب صلاة الجمعة حديث ١.

(٢ و ٣ و ٤) الوسائل: ج ٥ باب ٣٤ من أبواب صلاة الجمعة حديث ١ و ٣ و ٥.

ظاهر هذه الروايات ولا سيما الأخيرة إن الصلاة مع المخالف جماعة حقيقة وهذا أحكام الجماعة كسقوط القراءة عن المأمور، ومن الأحكام اغتفار زيادة الركن في بعض الموارد فشملت الركنيات أيضاً، فتأمل.

والذي يسهل الخطب عدم الحاجة إلى دليل لإثبات الإجزاء في الركنيات مستقلاً، والدليل على الإجزاء فيها هو الدليل على الإجزاء في غيرها، وقد مر الدليل وتقريبه. نعم، يستكشف بلاحظة الروايات الواردة في هذا الباب اهتمام الشارع بإثبات العمل بتمام الأجزاء والشرائط ولزوم التحفظ على ذلك مما ممكن حتى في المستحبات فكيف بالأجزاء الركنية، وإليك بعض مادلة على ذلك من الروايات:

(منها) مصحح إبراهيم بن شيبة، قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام أسأله عن الصلاة خلف من يتولى أمير المؤمنين عليه السلام وهو يرى المسح على الحقين أو خلف من يحرّم المسح وهو يمسح، فكتب عليه السلام إن جامعك وإيّاهم موضع فلم تجد بدأً من الصلاة فأذن لنفسك وأقم، فإن سبقك إلى القراءة فسبّح<sup>(١)</sup>. وهذه الرواية تدلّ على الاهتمام بإثبات العمل التام حتى مع الأذان والإقامة في مورد حدوث الاضطرار بالطبع، فكيف بالركنيات وبمورد حدوث ذلك بالاختيار.

(ومنها) صحيح البخاري أو حسناته عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا صلّيت خلف إمام لا يقتدى به فاقرأ خلفه سمعت قراءته أو لم تسمع<sup>(٢)</sup>. وهذه الرواية تدلّ على لزوم التحفظ على القراءة كيف كان. ويدلّ على ذلك الروايات الأخرى يظهر بالمراجعة، وما ذكرنا يكفي لما نحن بصدده.

قال السيد الاستاذ: لو سقط الدليلان من الجانبيين يرجع الأمر إلى مقتضى

<sup>(١)</sup> الوسائل: ج ٥ باب ٣٣ من أبواب صلاة الجماعة حديث ٩٢.

القاعدة وهو الإجزاء بالنسبة إلى غير الركنيات تحفظاً على إطلاق دليل الأول بالنسبة إلى سائر الأجزاء أي الباقي بعد ارتفاع بعضها بالعذر وعدم الإجزاء بالنسبة إلى الركنيات لحكومة دليلها على دليل الحكم على الإطلاق.

أقول: قد مر أن مقتضى القاعدة الإجزاء مطلقاً على ما مر من التقريب مع أن الجمع بين الأدلة يقتضي حمل الطائفه الأخيرة على الاستحباب وشدة الاهتمام ولا تصل النوبة إلى التساقط، واستحباب إتيان العمل التام لا يستدعي أزيد من الاستحباب في الركنيات وغيرها.

السابع: الروايات الواردة في باب الصوم من أن الفطر يوم يفطر الناس وفيها أن الأضحى يوم يضحي الناس. بتقريب أنه لا إشكال في أن الوقوف منسك في الحج متocom بزمان خاص كما في بعض النصوص، وبإمكان خاص كما يظهر من بعضها الآخر، بحيث لو أخل بذلك ولم يحصل في ذلك الزمان أو في ذلك المكان لم يحصل الوقوف، فإن وقوع الوقوف في الزمان المعين. وهكذا وقوعه في المكان المعين مقوم للوقوف وركن له، وهذه تدل على كفاية الوقوف في غير زمانه الخاص في مورد التقية، فإن كون الأضحى يوم يضحي الناس يستلزم عدم اعتبار كون الوقوف في زمانه الواقعي بالدلالة الالتزامية، وبالإلغاء الخصوصية نستكشف منها الإجزاء في الركنيات مطلقاً، هذا بالنسبة إلى الأضحى.

وأما بالنسبة إلى الفطر فقد وردت عدة روايات دالة على ما ذكر، وظاهرها جواز الافطار في ذلك اليوم وكونه فطراً بالتنزيل وهذا معنى الإجزاء، ولكن لابد من ملاحظة الروايات والتأمل في مفادها حتى يظهر الأمر.

تعرض السيد الاستاذ للروايات وناقش في جميعها ونحن نذكرها مع تلك المناقشات ونحجب عنها بعد بيان تمامها:

(منها) موثقة عيسى بن أبي منصور قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام

في اليوم الذي يشك فيه. فقال: يا غلام اذهب فانظر أصام السلطان أم لا. فذهب ثم عاد. فقال: لا، فدعنا بالغداء وتغدىنا معه(١). و تقريب الاستدلال ما مرّ من أن جواز الافطار في يوم أفتر السلطان ظاهر في أن ذلك اليوم فطر ولو بالتنزيل ، ولكن لا يخفى ما فيه: أولاً: الرواية في نفسها ساكتة عن الإجزاء و عدمه بمعنى لزوم القضاء و عدمه.

و ثانياً: قد أخذ الشك في الموضوع، فكما يحتمل أن يكون الافطار في يوم أفتر السلطان من جهة التنزيل يحتمل أيضاً كون إفطار السلطان امارة على ثبوت الهمال والفطر في طرف الشك لوم نقل بأن التحفظ على ظهور أخذ الشك في الموضوع في الاختصاص، ولم نقل أيضاً بأن طبع هذا الأمر الطريقة، ولا ظهور للرواية في ثبوت التنزيل فتكون مجملة، مضافاً إلى أن معتبرة أبي الجارود قال: سمعت أبي جعفر محمد بن علي عليهما السلام يقول: صم حين يصوم الناس وافطر حين يفطر الناس، فإن الله جعل الأهلة موافقة(٢). دالة على الطريقة لعدم ملاعنة التعليل الوارد فيها إلا مع ذلك ، فإذاً الرواية غير دالة على الإجزاء ولا سيما مع العلم بالخلافة.

(و منها) مرسلة داود بن الحسين عن أبي عبدالله عليهما السلام أنه قال - وهو بالحيرة في زمان أبي العباس- : إنني دخلت عليه وقد شكر الناس في الصوم وهو والله من شهر رمضان، فسلمت عليه فقال: يا أبا عبدالله أصمت اليوم؟ فقلت: لا - والمائدة بين يديه - قال: فادن فكُل . قال: فدنوت فأكلت . قال: وقلت: الصوم معك والفطر معك . فقال الرجل لأبي عبدالله عليهما السلام: تفطر يوماً من

(١) الوسائل: ج ٧ باب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم وقت الإمساك حديث .

(٢) مستدرك الوسائل: ج ١ باب ٩ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث ١

شهر رمضان؟ فقال: اي والله افطر يوماً من شهر رمضان أحبّ الى من أن يضرب عنقى(١).

وتقريب الاستدلال ظاهر فمِنْ قوله عليه السلام: «الفطر معك» ظاهر في التنزيل، فلا بدّ من القول بالإجزاء.  
والجواب: أولاً: الرواية مرسلة.

و ثانياً: أنها ساكتة عن حكم القضاء والإجزاء، وأمّا قوله عليه السلام «الفطر معك» فهو وارد مورد التقىة، ولا يمكن إجراء الأصل في الجهة هنا ولو مع الشك في ذلك، فإن المكالم وارد في ذلك المورد، والعرف والعقلاء لا يرون ورود مثل هذه العبارة في هذا المورد بداعي الجد، ولا سيما بلاحظة ذيل الرواية الدالة على أن الافتخار في يوم أحب إليه عليه السلام من أن يضرب عنقه، فع ورود الرواية في مثل هذا الحال كيف يمكن استنباط التنزيل مع عدم ذكر الإجزاء وعدمه فيها؟

(و منها) مرسلة رفاعة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: دخلت على أبي العباس بالحيرة. فقال: يا أبي عبدالله ما تقول في صيام اليوم؟ فقال: ذاك إلى الإمام، إن صمت صمنا وإن أفطرت أفطرنا. فقال: يا غلام علىي بالمائدة. فأكلت معه وأنا أعلم والله أنه يوم من شهر رمضان. فكان إفطاري يوماً وقضاؤه أيسر علىي من أن يضرب عنقى ولا يعبد الله(٢). وتقريب الاستدلال ظهور «إن أفطرت أفطرنا» في التنزيل والإجزاء.

والجواب: - بعد الإرسال وورود هذه الجملة مورد التقىة ولو لم نقل بورود الكبرى وهي ذاك إلى الإمام في ذلك المورد، ولذا قد يتمسّك لإثبات نفوذ حكم الحاكم في ثبوت الفطر بهذه الرواية. إن الرواية دالة على خلاف

(١) الوسائل: ج ٧ باب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث٦٤ و٥.

المطلوب، فإنّها تدلّ على ثبوت القضاء وإنْ كان محمولاً على الاستحباب جماعاً إلا أن الكلام في نفس الرواية.

(ومنها) موقعة خلاد، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: دخلت على أبي العباس في يوم شكّ وأنا أعلم أنه من شهر رمضان وهو يتغدى. فقال: يا أبا عبد الله ليس هذا من أيامك. قلت: لِمَ يا أمير المؤمنين؟ ما صومي إلا بصومك ولا إفطاري إلا بإفطارك. قال: فقال: ادن، قال: فدنت فأكلت وأنا والله أعلم أنه من شهر رمضان(١).

وتقريب الاستدلال والجواب قد ظهر مما تقدم فإن إفطاري بإفطارك وارد مورد التقىة، مع أنها ساكتة عن حكم القضاء وغاية ما يستفاد من الرواية جواز الأفطار عند إفطار الرجل، وهذا لا يلزم التنزيل.

(ومنها) معتبرة أبي الجارود، قال: سألت أبي جعفر عليه السلام إنّا شككنا سنة في عام من تلك الأعوام في الأضحى، فلما دخلت على أبي جعفر عليه السلام و كان بعض أصحابنا يضحي فقال: الفطري يوم يفطر الناس، والأضحى يوم يضحي الناس، والصوم يوم يصوم الناس(٢).

وتقريب الاستدلال وجوابه ظهر مما مرّ لسكتوت الرواية عن القضاء، والالتزام بالتنزيل لا موجب له وبلا ملزم. وقد أخذ في موضوعها الشكّ فلا تدلّ الرواية على الإجزاء حتى مع العلم بالمخالفة لاحتمال الطريقة بل الجزم بها من جهة نفس هذه المعتبرة أو رواية أبي الجارود السابقة، فهذه الروايات أيضاً لا تدلّ على الإجزاء في الركنيات.

أقول: هذه الكيفية التي عامل الاستاذ مع هذه الروايات كيفية دفاعية عن مطلب مفروض لا كيفية التدقّق في الروايات وتحقيق مفادها فكأنّه بين

(١) الوسائل: ج ٧ باب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم وقت الإمساك حديث ٦ و ٧.

الروايات بداعي النقاش فيها لا بداعي فهم أمر ما منها، مع أن شيئاً من المناقشات التي ذكرها ليس بشيء، فإن ضعف السند أو الإرسال في بعضها منجبرة، مع كفاية ما هو صحيح السند، والسكوت عن القضاء بعد التنزيل في بعضها يدل على عدم لزومها مثل الرواية الأخيرة، فإن قوله عليه السلام «الفطر يوم يفطر الناس» صريح في التنزيل ولا زمه سقوط القضاء، والجمع بينها ومادل على ثبوت القضاء كمرسلة رفاعة يقتضي الحكم باستحباب القضاء، وما ذكر من أخذ الشك في موضوع الرواية الأخيرة وموثقة عيسى يوجب عدم دلالة الرواية على الإجزاء لاحتمال الطريقة أغرب من سابقه، فإن الشك في مورد الرواية لا في موضوع حكمها، مع أنه لا يحتمل جواز الافتخار أو التضحية عند الشك اذا لم تكن عن تقىة، فالموجب للأفتخار والتضحية هو التقىة لا جعل طريق في مورد الشك ولو كان شيء معمولاً في مورد التقىة بهذا اللسان لا يمكن إلا تنزيل العمل المتنى به منزلة الواقع وكفاية عنه.

وأعجب من جميع هذه المناقشات ما ذكره في مرسلة داود ومرسلة رفاعة والرواية الأخيرة من ورودها مورد التقىة فلا يمكن التمسك بها، فإن ما نحن بصددده إثبات حكم مورد التقىة فلولم نتمكن من أخذ الحكم من الروايات الواردة في مورد كون الإمام في تقىة فمن أين يمكننا أخذه؟

والحاصل: إن كون الإمام في مورد التقىة بعينه موضوع مسألتنا وعمله في مورد التقىة حجة لنا ولا موجب لحمل كلامه عليه السلام على التقىة، فإن التقىة في تطبيق الكلام لا أصل الحكم المستفاد منه، فتدبر جيداً.

الثامن: الروايات الواردة في بيان حسن المعاشرة معهم ولا سيما مع الأمر بالصلة في عشائرهم، فإن هذه الروايات بالدلالة الالتزامية تدل على الإجزاء.

والجواب (أولاً) أنه لا يعلم من الروايات أن الأمر بالصلة في عشائرهم

هو الأمر بتطبيق الوظيفة عليها بل غايته أن يستفاد منها محبوبية نفس الدخول في عشيرتهم والصلة معهم وحسن معاشرتهم، وقد ظهر سابقاً أن الروايات الدالة على ذلك دلت على لزوم إتيان الصلة قبله أو بعده، وهذا لا يلائم الإجزاء ولا سيما على القول بعدم تصور الامتثال عقيب الامتثال، وفضلنا سابقاً بما لا مزيد عليه، وإنما خصصناه بالذكر (ثانياً) من جهة حيادية الاستدلال، فإن الحيثيتين هنا وفي السابق مختلفة، فلاحظ.

الناسع: أن أدلة مشروعية التقية كافية لإثبات الإجزاء في العمل المتق به، فإن المشروعية تستلزم ذلك، إلا ترى أن مشروعية التقية في مورد شرب النبيذ يستلزم ارتفاع الحرمة عنه، فيعلم أن مشروعية التقية في كل مورد مستلزمة لما يناسبها في ذلك المورد وليس في العبادات إلا الصحة والإجزاء.

وبعبارة أخرى: أن تطبيق عنوان التقية على العمل -بما لها من المشروعية- دال على تنزيل العمل المتق به منزلة العمل الصحيح بالدلالة الاستلزمائية، وهذا معنى الإجزاء، ولا فرق فيما ذكر بين الركنيات وغيرها.

والجواب: أن هذا النحو من الدلالة أي الدلالة الاستلزمائية متوقفة على دوام الملازمة أو غلبتها، مثلاً أن عفو الدم بمقدار أقل من درهم في البدن أو اللباس في الصلاة يسلتزم عفو محل الدم بالدلالة الاستلزمائية، فإنه لوم يكن محل مغفراً عنه مع الملازمة الغالبية بين ثبوت الدم ونجاسة محله به للزم اللغوية في مثل هذا الجعل أي عفو الدم لعدم وجود أثر له غالباً، ولكن لا ملازمة غالبية بين مشروعية التقية وإجزاء العمل المتق به، فليس بهذه الروايات مثل هذا النحو من الدلالة.

العاشر: أن كثرة أخبار التقية والاهتمام بها في الروايات دالة على الإجزاء، فإن أصل المشروعية لا تحتاج إلى هذا الاهتمام وهذه الأخبار الكثيرة، فبملاحظة هذه الكثرة وشدة التأكيد نستفيد الإجزاء وهذا مثل أخبار «من

بلغ»، فإن كثرة هذه الأخبار أيضاً تدل على استحباب العمل مع بلوغ الثواب عليه.

و الجواب عن ذلك واضح، فإن كثرة الأخبار وشدة الاهتمام لازم أعمم للإجزاء، بل ذكرنا سابقاً أن أصل العنوان -بما هو- مرغوب فيه عند الشارع، والقياس بأخبار من بلغ فيه مافيها، فإن تلك الأخبار أيضاً لا تدل على الاستحباب ، والتفصيل في محله .

قال السيد الاستاذ: فتحصل من جميع ما مر أنه لا دليل على الإجزاء في الركنيات، فإننا وإن نقول بأن مقتضى الاطلاق الأولى الإجزاء إلا أن أدلة الركنيات حاكمة على ذلك ، ولا يمكن التمسك بهذه الروايات لإثبات الإجزاء في الركنيات.

أقول: قد مر عدم وجود أي دليل في الركنيات حتى يكون حاكماً على مادل على الإجزاء، وإنما لا نقول بأن مقتضى الاطلاق الأولى الإجزاء إلا إذا كان لدليل حكم الطبيعة إطلاق وعدم وجود إطلاق لأدلة الإجزاء والشرائط إلا أنا نقول بأن نفس مادل على الإجزاء في غير الركنيات بعينها يدل عليه في الركنيات أيضاً، وقد علقنا بعض ما هو أدل من غيره على الموارد المناسبة التي تعرض لها الاستاذ، ولم نصر على المناقشة في كلامه في سائر الموارد لا للارتفاع بما قال بل لعدم الحاجة إليه بعد ما ذكرنا في غيرها.

ومما استدل به على عدم الإجزاء في الركنيات الروايات(١) الدالة بعضها على إتيان أمير المؤمنين عليه السلام أربع ركعات بعد صلاة الجمعة التي اقتدى بهم فيها، وبعضها دالة على وجوب إضافة ركعتين بالصلاحة الواقعة معهم في جمعتهم بعد تماميتها، بتقريب أنه لوجاز الاكتفاء بما يقتدى بهم لكان إضافة

(١) الوسائل: ج ٥، باب ٢٩، من أبواب صلاة الجمعة وأدابها.

الركعتين أو الإتيان بأربع ركعات زائدة، ولا سيما بناء على عدم إمكان الامتنال بعد الامتنال، فن هنا يعلم عدم الإجزاء عند ترك الركن ولزوم تداركه مطلقاً.

إن قلت: الكلام في مورد الخالي عن المندوحة والمفروض في الروايات وجود المندوحة.

قلت: قد ذكرنا سابقاً أن موضوع دليل الحاكم هو العذر بالنسبة إلى المأمور به، وهذا يصدق بالعذر في آن مع تحديد القدرة بعد ذلك. وبعبارة أخرى: لا تفيد المندوحة بالنسبة إلى الأفراد الطولية في رفع اليد عن دليل الاضطرار والاعذار، بل العمل الواقع حال الاضطرار صحيح لحكومة دليل الاعذار على الدليل الأول وإن وجدت المندوحة بالنسبة إلى تلك الأفراد، فمن عدم الصحة في باب صلاة الجمعة مع تحقق العذر في آن الإتيان بالصلاحة والصحة فيسائر الموارد يستكشف عدم الإجزاء في الركعتين.

ولا يتوهم أن هنا مورد وجود المندوحة حال العمل، فإن الظاهر من الروايات خلاف ذلك بل الظاهر منها تطبيق الوظيفة على ما يؤتى معهم تقية وتنميها بالركعتين أو الإعادة، فالمورد من قبيل وجود المندوحة بعد العمل لا حاله، ونشير إلى روایتين في هذا الباب:

(الأول) مؤتقة حمران وهي كال الصحيح لوجود صفوان في السندي عن أبي عبد الله عليه السلام (في حدث) اذا صلوا الجمعة في وقت فصلوا معهم ولا تقومن من مقعدك حتى تصلي ركعتين اخريين، قلت: فأكون قد صلّيت أربعاً لنفسي لم أقصد به، فقال: نعم (١).

(الثانية) صحيحة زرارة على الصحيح. قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام:

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٢٩ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها حديث ١.

إنّ أنساً روا عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه صلّى أربع ركعات بعد الجمعة لم يفصل بينهنّ بتسليم، فقال: يازرارة إنّ أمير المؤمنين عليه السلام صلّى خلف فاسق فلما سلم وانصرف قام أمير المؤمنين عليه السلام فصلّى أربع ركعات لم يفصل بينهنّ بتسليم. فقال رجل إلى جنبه: يا أبا الحسن صلّيت أربع ركعات لم تفصل بينهنّ، فقال: (اما) إنّها أربع ركعات مشبهات، وسكت، فوالله ما عقل ماقال له<sup>(١)</sup>.

والمتحصل من هذا الاستدلال أمور ثلاثة: استحباب الدخول معهم في صلواتهم. الإجزاء بالنسبة إلى غير الركنيات عند عدم إمكان التحفظ عليها. عدم الإجزاء بالنسبة إلى الركنيات.

ولكنّ المتحصل مما أسلفناه الإجزاء مطلقاً ويكتفيه معتبرة أبي الجارود السابقة الواردة في الأضحى، بل استفید الإجزاء من غيرها أيضاً كروايات الافطار وغيرها، وأمّا ما استدلّ به لعدم الإجزاء في الركنيات من روايات باب صلاة الجمعة فلا يتّم.

أولاً: أنّه ليس وزان هذه الروايات بأزيد من وزان الروايات السابقة الدالة على ثبوت الإتيان في الأجزاء غير الركنية المحمولة على الاستحباب.

ثانياً: أنّ صلاة الجمعة لها خصوصية حيث إنّها منصبية ولا تؤيد لا يقاد غيرها بها.

ثالثاً: أنّ الجمع بينها وبين غيرها بحملها على الركنيات وحمل غيرها على غيرها جمع تبرّعي لا شاهد عليها.

وينبغي للتتبّيّه على امور:

الأول: أنّه هل يكون مناط شرع التقية في موردها وجود الضرر الحالي

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٢٩ من أبواب صلاة الجمعة واداها حديث؟

الفعلى الشخصي أو يعمّ الضرر الاستقبالي والشأنى والنوعي أيضاً؟ ظاهر بعض الأخبار الأول، كقوله عليه السلام: إن كان عنده آخر فعل أو إن جامعك معهم مورد لم تجد بدأً من الصلاة معهم فأذن لنفسك وأقم<sup>(١)</sup> أو الروايات التي أخذ الخوف فيها موضوعاً للتقية<sup>(٢)</sup>. إلا أنّ هذا الظهور لهذه الروايات محكم بما دلّ على أنّ التقية لأجل صيانة النفس أو الاخوان المؤمنين أو الامام أو الدين، فإنّ العلة تعمّم.

فيستفاد من ذلك أنّ الضرر النوعي أيضاً يكفي في مشروعية التقية، كما أنّ محكم بما دلّ على أنه ليس متّا من لم يجعلها شعاره ودثاره مع من يأمنه لتكون سجيّته مع من يحذره<sup>(٣)</sup>. فان المستفاد من ذلك عموم المناط للضرر الشأنى الاستقبالي أيضاً، مضافاً إلى أنه لا ظهور للطائفة الأولى أصلاً، فإنّها واردة في مقام بيان حكم آخر متّبّع على التقية لا في مقام بيان مناط ثبوت التقية.

الثاني: أنّه تفترق التقية عن سائر الأعذار بكفاية ثبوت العنوان حال العمل في مشروعية التقية من دون اعتبار عدم المندوحة بالنسبة إلى الأفراد الطولية أو العرضية فيها بخلاف غيرها من الأعذار في الجملة على ما أسلفنا سابقاً، فإنّ المستفاد من أخبار التقية كما مرّ هو ذلك ، وبهذا تظهر الثرة في الأمرين الآتيين.  
الثالث: أنه هل تختصّ مشروعية التقية بكون من يتّقى منه مخالفًا أو تعمّ غيره من الكفار والمعاند للحقّ وغيرهما؟ فالمشهور على الأول، وقد استدلّ بأمور ثلاثة:

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٣٣ من أبواب صلاة الجمعة حديث ٢.

(٢) الوسائل: ج ١١ باب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبها حديث ٩ و ١١.

(٣) الوسائل: ج ١١ باب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبها حديث ٢٨.

(الأول) أن إطلاقات مشروعية مثل لا دين لمن لا تقية له<sup>(١)</sup> أو التقية في كل شيء<sup>(٢)</sup> أو التقية في دار التقية واجبة<sup>(٣)</sup>، أو غير ذلك كلّها مسوقة لبيان شرعها من دون نظر إلى عموم من يتقى منه أو خصوصه، فلا يمكن الأخذ بها لإثبات العموم ولا لإثبات الخصوص، إلا أن الحكم على خلاف القاعدة يقتصر على المتيقن من ثبوته وهو كون من يتقى منه مخالفًا فقط.

(الثاني) الانصراف، بدعوى أن أخبار التقية كلّها صدرت في زمان شوكة المخالفين فهي منصرفه إلى مشروعية التقية منهم.

(الثالث) الصرف، بدعوى أن الوارد في بعض أخبار التقية هو الأمر بالخلطة والمعاشرة معهم والضمير راجع إلى المخالفين وقد صرّح في بعضها، ف بهذه القرائن يستفاد مصب إطلاقات التقية، وأنّها واردة في خصوص التقية من المخالفين. إلا أن شيئاً من ذلك لا يصلح لإثبات الاختصاص.

(أما الأول) فلأخذ عنوان التقية في موضوع الإطلاقات والحكم يدور مدار موضوعه، فع عموم الموضوع كيف يختص الحكم ببعض أفراده؟ وبعبارة أخرى: أن الروايات مسوقة لبيان المشروعية لما صدق عليه عنوان التقية ومعه لامجال للأخذ بالقدر المتيقن.

(وأما الثاني) فلعدم صلاحية ما ذكر لكونه منشأ للانصراف.

(وأما الثالث) فلعدم ثبوت عقد سبلي لما ورد في خصوص التقوى من المخالفين ومعه لا وجه لتقييد مطلقات التقية، هذا مع أن في بعض الروايات ما يدل على العموم كما ورد في تفسير ذلك مثل أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم

(١) الوسائل: ج ١١ باب ٢٤ من أبواب الأمر والنبي وما يناسبها حديث ٢٢.

(٢) الوسائل: ج ١١ باب ٢٥ من أبواب الأمر والنبي وما يناسبها حديث ٢٢.

(٣) الوسائل: ج ١١ باب ٢٤ من أبواب الأمر والنبي وما يناسبها حديث ٢١.

و فعلهم على غير حكم الحق و فعله<sup>(١)</sup> وما اشتمل على قصة إبراهيم عليه السلام وأنه أتقى في قوله: إني سقيم. أو قصة يوسف وأنه أتقى في قوله: أيتها العير إنكم لسارقون<sup>(٢)</sup>، فتأمل.

الرابع: أنه هل تختص مشروعية التقىة بورد جهل المتقد منه بمذهب المتقى أو تعم مورد العلم أيضاً؟ ظهر مما ذكرناه العموم، فإنّه أخذت عنوان التقىة موضوعاً لأدلة مشروعيتها فتدور المشروعية مدار ثبوت هذا العنوان، والتقىة بمعنى التحفظ عن الضرر فتعم صورة العلم والجهل كليهما، إلا أنه قد يدعى الاختصاص ويستدلّ على ذلك بأمور:

- ١ - ظاهر خبر ابن أبي يعفور: أتقوا في دينكم واحجبوه<sup>(٣)</sup>. أن التقىة مختصة بورد حجب الدين وإلا فلا يكون معنى للأمر بالحجب.
- ٢ - ظاهر جعل المقابلة بين التقىة والإذاعة في المستفيضة الدالة على أن الحسنة التقىة، والسيئة الإذاعة<sup>(٤)</sup>. أن التقىة مختصة بورد عدم الإذاعة وإلا فلا وجه للمقابلة.

٣ - ظاهر ما عبر فيها عن التقىة بالخباء<sup>(٥)</sup> اختصاص التقىة بورد الخباء، إلا أن شيئاً من ذلك لا يصلح لقييد المطلقات السابقة.  
 (أولاً) لعدم وجود عقد سلبي في هذه الروايات يدلّ على أنه لا تقىة في غير مورد الحجب أو الإذاعة أو الخباء، وذكر التقىة في مورد الحجب وعدم الإذاعة والخباء في الروايات من باب التطبيق على المصدق الغالب لا من باب الاختصاص بذلك المصدق.

(١) الوسائل: ج ١١ باب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبها حديث ٦.

(٢) الوسائل: ج ١١ باب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبها حديث ٤.

(٣) الوسائل: ج ١١ باب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبها حديث ٧.

(٤ و ٥) الوسائل: ج ١١ باب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبها حديث ١ و ١٤.

(و ثانياً) لاستفادة العموم من بعض الروايات أيضاً كأخبار البراءة الواردة في شرح قضية عمّار بن ياسر وتفسير الآية المباركة النازلة فيها «إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان»<sup>(١)</sup>). فإن المورد مورد العلم كما يشهد له الأمر بالبراءة منه وقتل أبيوي عمّار لعدم البراءة.

ولكن يمكن الجواب عن ذلك بأنّ أخبار البراءة واردة مورد قلب الإيمان إلى الكفر بحسب الظاهر فلا يمكن الاستدلال بها للتقية في مقام العمل، وفي ما ذكرناه غنى وكفاية، ومع ذلك لا بأس بالاحتياط لدعوى التسالم على الاختصاص لدى قاطبة الفقهاء -رضي الله عنهم-

الخامس: أنه هل تكون مشروعية التقية حينية أو دائمة؟ بمعنى أنه هل يختص ترتيب آثار العمل المتقى به عليه بزمان ثبوت العنوان أو ترتيب عليه بعد زوال العنوان أيضاً؟ مثاله هل يكون الوضع الناقص الواقع تقية مطهراً مادام بقاء التقية فقط أو يكون مطهراً مطلقاً بحيث تبقى الطهارة بعد ارتفاع التقية أيضاً؟

فنقول: إنّ الأثر المنظور فيه إما أن يكون عقلياً كالجزء بالنسبة إلى العمل العبادي الواقع حال التقية أو يكون شرعاً كالطهارة والحدث على القول بكونها أثراً شرعاً.

فعلى (الأول) لا معنى للمشروعية الحينية أبداً، فإن المأتبى به إما أن يكون فرداً واقعياً للمكلف به -على القول بأنّ عنوان التقية حيثية تعليلية للحكم- أو يكون فرداً تنزيلاً له -على القول بأنّها حيثية تقيدية لذلك-. وفي كلا الفرضين الانطباق قهري والإجزاء عقلي، فلا معنى للإجزاء حين التقية أصلاً. وعلى (الثاني) فإنّما أن يكون أثر العمل المترتب مناقضاً أو مضاداً للأثر

(١) الوسائل: ج ١١ باب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبها حديث ٢ و ٣.

الثابت قبل العمل كالطهارة المترتبة على الوضوء المناقضة لعدم الطهارة أو المضادة للحدث الثابتين قبل الوضوء بسبب النوم ونحوه أو يكون مخالفًا له كإباحة المترتبة على الوضوء الناقص تقىة على القول بها والحدث.

أما على (الأول) فلا تتصور المشروعية الحينية أيضًا، فإن المتأتى به بنظر الشارع موضوع للأثر الرافع للأثر السابق، وعود الأثر السابق بعد ارتفاع العذر يحتاج إلى موضوع جديد.

نعم، تتصور المشروعية الحينية على الثاني، فإن الآثرين مجتمعان حال التقىة، ويمكن بقاء الأثر الأول بعد ارتفاع التقىة مع زوال الأثر الثاني بارتفاعها.

ولا بأس بتتميم الكلام في الوضوء الناقص حال التقىة. فنقول: لو بنينا في باب الطهارة على أن الطهارة والنجاسة والطهارة والحدث من الأمور الواقعية وكشف عنها الشارع كما بني عليه الشيخ الأعظم - قدس سره - يدخل المقام في الصورة الأولى التي فرض فيها كون الأثر عقلياً وقلنا إن الحينية لا معنى لها حينئذ. ولو فرضنا أنها ليست من الأمور الواقعية بل إنما هي اعتبارية محضة فمع ذلك لا يتصور فيها الحينية، لدخول المقام حينئذ في الصورة الثانية التي فرض فيها كون الأثر الشرعي مناقضاً أو مضاداً للأثر السابق على العمل. وما قد يقال من أن الوضوء الواقع تقىة ليست بطهارة واقعاً بل إنما هو بمثابة فقط لا يرجع إلى محصل، فإن عروض عنوان التقىة على الوضوء يوجب فردية الوضوء المتأتى به للمكلف به موافقاً لقاعدة، فإن فردية الميسور بعد ثبوت العسر بالنسبة إلى المعسور للواقع موافق لها سواء كان منشأ رفع الحكم عن المعسور عموم الاضطرار أو خصوص التقىة، مضافاً إلى أن الالتزام بالإباحة موجب للتقييد في اشتراط الصلاة بالطهارة ولا وجه له، فالصحيح بقاء أثر الوضوء الناقص الواقع حال التقىة بعد ارتفاعها وعدم وجوب إعادته بزوالها، فافهم.

أقول: أَمَا مَا بَنَى عَلَيْهِ الشَّيخُ الْأَعْظَمُ - قَدَّسَ سُرَّهُ - مِنْ كَوْنِ الطَّهَارَةِ وَالنِّجَاسَةِ وَالطَّهَارَةِ وَالْحَدِيثِ مِنَ الْأُمُورِ الْوَاقِعِيَّةِ، فَقَدْ بَنَى الْفَقَهَاءِ فِي بَابِ الطَّهَارَةِ عَلَى خَلَافَهُ وَكَوْنِهَا اعْتِبَارِيَّةً مُخْضَةً، وَأَمَّا تَوْهُمُ الإِبَاحَةِ الَّتِي يَلْزَمُ مِنْ الْإِلْزَامِ بِهَا التَّقْيِيدُ فِي أَدَلَّةِ اعْتِبَارِ الطَّهَارَةِ فِي الصَّلَاةِ فَلَمْ يَعْهُدْ مِنْ ذَهَبِ الْيَهَا بِهَذَا الْمَعْنَى، بَلْ مَا يَظْهُرُ مِنَ الْكَلِمَاتِ أَنَّ مَرَادَهُ مِنْ قَالِ بِالْإِبَاحَةِ هُوَ الطَّهَارَةُ الْحَيْنِيَّةُ، فَالنِّزَاعُ فِي أَنَّ الْوَضُوءَ الْعَذْرِيُّ أَوَ التَّيْمُ رَافِعٌ أَوْ مُبِيعٌ هُوَ النِّزَاعُ فِي أَنَّ ذَلِكَ طَهَارَةً حَيْنِيَّةً أَوْ دَائِمَيَّةً، وَأَمَّا مَا ذُكِرَ فِي وِجْهِ عَدْمِ تَصْوِيرِ الْحَيْنِيَّةِ فِي الصُّورَةِ الثَّانِيَّةِ الَّتِي فَرِضَ فِيهَا كَوْنَ الْأَثْرِ الشَّرْعِيِّ الْمُتَرَبِّ عَلَى الْعَمَلِ مُنَاقِضًا أَوْ مُضادًا لِلْأَثْرِ السَّابِقِ عَلَى الْعَمَلِ مِنْ ارْتِفَاعِ الْأَثْرِ السَّابِقِ بِالْلَّاحِقِ، وَعُودُهُ يَحْتَاجُ إِلَى فَيُمْكِنُ اعْتِبَارُ الْوَضُوءِ السَّابِقِ لِأَثْرِهِ مُطْلَقًا، وَمَعَ تَخْلِلِ الْوَضُوءِ الثَّانِيِّ فِي الْأَثْنَاءِ يَعْتَبَرُ ثَبُوتُ الْأَثْرِ الثَّانِيِّ مَادَمَ بِقَاءَ مَوْضِعَهُ، وَيَلْزِمُهُ انْقِطَاعُ الْأَثْرِ الْأَوَّلِ فِي الْبَيْنِ فَقَطُّ، فَالْأَثْرُ الثَّابِتُ بَعْدَ ارْتِفَاعِ الْأَثْرِ الثَّانِيِّ بِارْتِفَاعِ مَوْضِعِهِ مُسْتَنْدٌ إِلَى الْوَضُوءِ السَّابِقِ، وَمِنْ هَذَا الْقَبِيلِ إِجَارَةُ الْمُسْتَأْجِرِ الْعَيْنِ الْمُسْتَأْجِرَةِ بَعْضَ مَدَّةِ إِجَارَتِهِ فِي وَسْطِ تَلْكَ الْمَدَّةِ إِنَّهُ بَعْدَ انْقِضَاءِ هَذَا الْبَعْضِ مِنَ الْمَدَّةِ تَعُودُ مُلْكِيَّةُ الْمُنْفَعَةِ لِلْمُسْتَأْجِرِ الْأَوَّلِ لَا بِسَبِيلٍ جَدِيدٍ بَلْ بِسَبِيلٍ سَابِقٍ وَهِيَ الْإِجَارَةُ الْأُولَى، وَيُمْكِنُ أَنْ يَعْتَبَرُ الشَّارِعُ كَوْنَ النَّوْمِ مُثَلًا مَوْضِعًا لِلْحَدِيثِ مُطْلَقًا، وَيَعْتَبَرُ أَيْضًا رَفعَ ذَلِكَ الْحَدِيثِ بِالْطَّهَارَةِ الْعَذْرِيَّةِ مَادَمَ الْعَذْرُ فَقَطُّ مَعَ ارْتِفَاعِ الطَّهَارَةِ بِزُوْلِ الْعَذْرِ بِحِيثِ يَكُونُ الْحَدِيثُ الْلَّاحِقُ مُسْتَنْدًا إِلَى النَّوْمِ السَّابِقِ، وَلَا مُحْذِرٌ يَتَصَوَّرُ فِي ذَلِكَ بِوَجْهِهِ. فَلِلنِّزَاعِ فِي أَنَّ الطَّهَارَةَ الْعَذْرِيَّةَ هُلْ هِيَ طَهَارَةً مَادَامَيَّةً أَوْ دَائِمَيَّةً بِمَجَالٍ.

وَبَعْدَ الفَرَاغِ عَنْ إِمْكَانِ اعْتِبَارِ كُلِّنَا الصُّورَتَيْنِ ثَبُوتًا لَابْدَ مِنْ مُلاَحَظَةِ دَلِيلِ الْإِثْبَاتِ عَلَى كِيفِيَّةِ الْاعْتِبَارِ، وَمَعَ عَدْمِ تَقْيِيدِ الدَّلِيلِ بِشَيْءٍ مِمَّا يَكُونُ إِطْلَاقِ

دليل الحكم حاكماً على دليل المحكوم، فالنتيجة بقاء الطهارة بعد ارتفاع التقىة، ولذا أفتوا في الوضوء على الجبيرة أو الغسل عليها أيضاً على بقاء الطهارة مع براء المحلّ. نعم، ترتفع الطهارة في التيمم بوجдан الماء بالدليل. ونختم الرسالة ببعض ما أفاده استاذنا المحقق مذظله في رسالته ختامها مسك:

١ - قسم التقىة باعتبار التقىة خوفاً والتقىة مداراة وقال: المراد بالتقىة مداراة أن يكون المطلوب فيها نفس شمل الكلمة ووحدتها بتحبيب المحالفين وجّر موذتهم من غير خوف ضرر كما في التقىة خوفاً. ويكوننا إرجاع هذا القسم إلى القسم الأول وهو التقىة خوفاً، فإن مطلوبية تحبيبهم ووحدة الكلمة بيننا وبينهم إنما هو لترتيب الضرر بواسطة التفرق والعداوة بين فرق المسلمين على نفس المتقى أو أخوانه المؤمنين بل يمكن ترتيب ذلك على حوزة الإسلام، وإلا نفس وحدة الكلمة من دون ترتيب أي ضرر بواسطة التفرق لا تكون مطلوبة، فالتقسيم بهذا الاعتبار من تقسيم التقىة خوفاً إلى قسمين، والمداراة إنما يكون محبوباً إذا كان في تركها خوف تفرق المسلمين وتسلط الكفار عليهم كأمثال زماننا.

وعلى هذا: الدليل على مشروعية القسمين وإجزاء العمل المتقى به عن الواقع دليل واحد ولا تحتاج إلى تجزئتها وجعل عنوان لكل منها وإقامة دليل مستقلّ لكل منها كما فعله - مذظله - فلاحظ كلامه الشريف وتدبر فيه جيداً فإنه نافع جداً واستفاد الإجزاء من أدلة التقىة، والحق معه وهو مع الحق.

٢ - قال في بعض كلماته: وليرعلم أن المستفاد من تلك الروايات صحة العمل الذي يؤتى به تقىة سواء كانت التقىة لاختلاف بيننا وبينهم في الحكم كما في المسح على الخفين والإفطار لدى السقوط أو في ثبوت الموضوع الخارجي كالوقوف بعرفات اليوم الثامن لأجل ثبوت الم合法 عندهم، والظاهر عدم

الفرق بين العلم بالخلاف والشك ، وممّا يشهد لترتيب أثر التقية في الموضوعات وأن الوفين في غير وقتهما مجزيان أنه من بعد رسول الله صلى الله عليه وآله إلى زمان خلافة أمير المؤمنين ومن بعده إلى زمن الغيبة كان الأئمة وشيعتهم مبتلين بالتقية أكثر من مائتي سنة ، وكانوا يمحجون مع أمراء الحاج من قبل خلفاء الجور أو معهم ، وكان أمر الحجّ وقوفاً وإفاضة بأيديهم لكونه من شؤون السلطنة والامارة ، ولا ريب في كثرة تتحقق يوم الشك في تلك السنين المتتمادية ، ولم يرو من الأئمة عليهم السلام ما يدلّ على جواز التخلف عنهم أو لزوم إعادة الحجّ في سنة يكون هلال شهر ذي الحجة ثابتاً لدى الشيعة مع كثرة ابتلائهم ، ولا مجال لتوهم عدم الخلاف في أول الشهر في نحو مائتي وأربعين سنة ، ولا في بنائهم على إدراك الوقوف خفاء كما يصنع جهال الشيعة في هذه الأزمنة ، ضرورة أنه لو وقع ذلك منهم ولو مرّة أو أمروا به ولو دفعه لكان منقولاً إلينا لتوفّر الدواعي به ، فعدم أمرهم به ومتابعهم لهم أول دليل على إجزاء العمل تقية ولو في الخلاف الموضوعي ، وهذا ممّا لا إشكال فيه ظاهراً.

إنها الإشكال في أنه هل تثبت الموضوعات الخارجية بحكم حاكمهم مع الشك في الثبوت فيكون حكمهم حكم حكام العدل؟ أو يجب ترتيب آثارها عليها ولو مع العلم بالخلاف؟ أو لا ترتيب ولا تثبت مطلقاً؟ الظاهر هو الأخير لأن عمومات التقية وإطلاقاتها لا تقي بذلك ، لأنّ مثل قوله: التقية في كلّ شيء يضرّ إليه ابن آدم. أو قوله: التقية في كلّ شيء إلا المسح على الحفين. ظاهر في إجزاء العمل على وجه التقية لا لثبت الموضوع تعبداً أو لزوم ترتيب آثار الواقع مطلقاً على ما ثبت عندهم ، وهذا واضح.

نعم ، روى الشيخ بإسناده عن أبي الجارود زياد بن منذر قال: سألت أبا جعفر عليه السلام إنّا شكّنا سنة في عام من تلك الأعوام في الأضحى ، فلما دخلت على أبي جعفر عليه السلام وكان بعض أصحابنا يضحي فقال:

الفطر يوم يفطر الناس، والأضحى يوم يضحي الناس، والصوم يوم يصوم الناس. والظاهر منه أنّ يوم يضحي الناس يكون أضحى ويترتب عليه آثار الموضوع واقعاً وبإلقاء الخصوصية عرفاً يفهم الحكم في سائر الموضوعات التي تترتب عليها الآثار الشرعية.

فحينئد إن قلنا بـأنّ التعبد لا يناسب ولا يكون مع العلم بالخلاف يختص بمورد الشك فيكون حكم حكامهم كحكم الحاكم العدل، وإن قلنا بـأنّه بـملاحظة وروده في باب التقية - يترتب الأثر حتى مع العلم بالخلاف ، فحينئد يقيّد إطلاقه بالروايات الواردة في قضية إفطار أبي عبد الله عليه السلام تقية عن أبي العباس في يوم يعلم أنه من شهر رمضان قائلاً: إن إفطاري يوماً وقضاءه أيسره على من أن يضرب عنق ولا يعبد الله . لكن إثبات الحكم بمثل رواية أبي الجارود الضعيف غير ممكن فترك الصوم يوم الشك تقية لا يوجب سقوط القضاء على الظاهر، وهذا بخلاف إتيان أعمال الحجّ على وفق التقية، فإنّ مقتضى إطلاق أدلة التقية إجزاؤه حتى مع العلم بالخلاف كما يصحّ الموضوع والصلة مع العلم بـكونها خلاف الواقع الأولى.

أقول: كم فرق بين من عبر عن هذه الرواية بالصحيحه كالاستاذ في ما تقدم وسيدنا الاستاذ الحقّ في هذا الكلام بقوله بمثل رواية أبي الجارود الضعيف . والحقّ أنّ الرواية معتبرة، فإنّ أبي الجارود كان ذا حالتين حالة استقامة وحاله قلب كما يظهر من مراجعة حاله والرواية الواردة فيه وغيرها . والظاهر صدور هذه الرواية عنه حال استقامته لدلالة نفس الموضوع على ذلك أولاً.

و ثانياً الراوي عنه صفوان بن يحيى ، ومن المطمئنّ به أنه لا يروي عنه حال قلبه، بل نفس وجود صفوان في السند كافٍ لاعتبار السند، بناء على كون أصحاب الاجماع في السند كافياً لاعتباره بالنسبة إلى من بعدهم ، وكيف

كان الأطمئنان حاصل بعدم كذب أبي الحارود في هذه الرواية فالرواية معتبرة تثبت الموضوع في حال التقى كامثال زماننا، فاللازم متابعتهم في الوقوفين وسائر الأعمال، فإن الأصحى يوم يضحي الناس، ولازم هذا التنزيل الإجزاء والسقوط، بل في الصوم أيضاً بنينا على السقوط واستحباب القضاء للجمع بين مادل على التنزيل ومادل على إفطار أبي عبدالله عليه السلام تقية قائلاً: إن افطاري يوماً وقضاءه أيسر على من أن يضرب عنقِ.

نقلنا هذا الكلام بعينه عن الرسالة الشريفة للسيد الاستاذ حول التقى لأهمية الموضوع وكون المسألة محلاً للابتلاء جداً في زماننا في الحجج، وملحظة أن وجه تفصيل السيد الاستاذ في المناسب وغيره بين الوقوفين وأعمال مني بلزوم متابعتهم فيها ولزوم إحراز الواقع فيها غير صحيح.

(أولاً) لوجود التعبد في الموضوع كما تدلّ عليه المعتبرة، بل وغيرها مما ورد في الصوم بعد ملحوظة عدم الفرق قطعاً بين الموارد، والالتزام بالتعبد والتنزيل في الصوم دون الحجج بلا وجه.

(وثانياً) نفس ما استدلّ به لزوم المتابعة في الوقوفين من بناء الآئمة عليهم السلام طول السنين المتمادية عليها تدلّ على لزوم المتابعة في أعمال مني أيضاً، ضرورة أنه لو وقع منهم خلاف ذلك ولومرة أو أمروا به ولو دفعه لكان منقولاً إلينا لتوفر الدواعي به، فعدم أمرهم به ومتابعتهم لهم أدلة دليل على إجزاء العمل تقية ولزوم متابعتهم في أعمال مني أيضاً كالوقوفين حرفاً بحرف.

٣ - تعرض السيد الاستاذ الحق - مد ظله - لمسألة لم نتعرض لها وهي هل ترك التقى مفسد للعمل أو لا؟

أفاد أن مقتضى القواعد صحته لأن الأمر بالتقى لا يوجب النهي عن العمل، ونسب إلى الشيخ الأعظم - قدس سره - التفصيل بين الموارد في مثل السجدة على التربة مع اقتضاء التقى تركه حكم بالبطلان لكونه منهياً عنه وفي مثل ترك

التكفير حكم بالصحة لعدم اعتباره في المأمور به، واعتراض عليه بما أفاده قبل ذلك من أنّ الأمر بالتقية لا يوجب النهي عن العمل حتى في الصورة الأولى.

أقول: لو كان الدليل على الإجزاء مادلًّا على الترخيص والتحليل في مورد التقية كقوله: التقية في كلّ شيء اضطرّ إليه ابن آدم فقد أحله الله. فالحق مع ما أفاد وأجاد، فإنّ الأمر بالتقية لا يدلّ على النهي عن العمل الصادر عن غير تقية، والتحليل لا يوجب رفع اليد عن الحكم الأولى فلا دليل على بطلان العمل.

ولو كان الدليل على ذلك أدلة الاعذار وقلنا بأنّ التقية أيضًا منها فالعمل المتقي به عمل عذرٍ، فالمسألة تبني حينئذٍ على أنّ دليل الحاكم في مورد الاعذار هل يدلّ على كفاية العمل العذرٍ أو يدلّ على تبديل الوظيفة بذلك مثل ما يقال من أنّ الرفع في دليل الرفع واقعيٌ أو ظاهريٌ، فلابد من ملاحظة لسان دليل الحاكم، ولا مجال لدعوى التبديل إذا كان الدليل إطلاق دليل الاعذار كما لا يتحقق.

ولو كان الدليل على ذلك ما يكون بلسان التنزيل كالمعتبرة في الصوم والحج فالظاهر فساد العمل عن غير تقية فإنّ لازم التبعد في الموضوع هو التبعد بالأثار، فلزم ترتيب الآثار على الموضوع المتبعد به وإلا يفسد العمل، فلو خالف التقية وأتى بالوقفين الواقعين لا يمكن الحكم بصحة حجّه، فإنّ لازم القول بأنّ الأضحى يوم يضحي الناس أن يكون الوقوف بوقفهم والوقوف غير وقوفهم والحمد لله رب العالمين. لغوًأ.

## رسالة في اللباس المشكوك

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآلـه الطاهرين،  
ولعنة الله على أعدائهم أجمعين الى يوم الدين.

الكلام في اللباس المشكوك كونه من أجزاء مالا يُؤكل لحمه  
والأقوال في المسألة عديدة: عدم الجواز على الاطلاق، نسب إلى المشهور.  
الجواز على الاطلاق، نسب إلى المحقق القمي -قدس سرهـ . ومال إليه صاحب  
المدارك -قدس سرهـ . أيضاً التفصيل بين الشرطية والمانعية، كما ذكره صاحب  
الجواهر -قدس سرهـ . أي لو قلنا بشرطية كون اللباس مما يُؤكل لحمه في الصلاة  
فلا بد من إحراز الشرط، ومع الشك يحكم ببطلان الصلاة. ولو قلنا بمانعية  
كون اللباس من غير ما يُؤكل اللحم فلا بد من إحرازه للحكم بالبطلان، ومع  
الشك يحكم بالصحة. بل ذكر المرحوم النائيـ رحمة اللهـ في رسالته المفردة في  
المشكوك أنّ مبني النزاع هو القول بالمانعية وإلا فعلى القول بالشرطية لاجمال  
للقول بالجواز، وسيجيء أن بعض الوجوه المذكورة في الكلمات دليلاً على عدم  
الجواز يلائم القول بالشرطية أيضاً، فالنزاع جاري على كلا الوجهين. والتفصيل  
بين اللبس من أول الصلاة وفي الأثناء في الأول لا يجوز دون الثاني.  
وهناك تفاصيل مبني جميعها التفصيل المتقدم أي الشرطية والمانعية، وهو

التفصيل بين اللباس وغيره. والتفصيل بين الساتر وغيره. والتفصيل بين ما علم بكون المشكوك من أجزاء الحيوان وما لم يعلم، كما يظهر من العروة الوثقى فإنه اختار في الأول الجواز ونفي الاشكال في الجواز في الثاني.

ثم إن الجواز في المقام ليس تكليفياً متعلقاً بذات العمل، فإنه لا يحتمل كون لبس ما لا يُوكِل لحمه محظياً من المحرمات الإلهية، بل إنما أنه وضع يعنى المضي والنفوذ الملائم للصحة أو تشريعي من جهة الاستناد إلى الشارع الملائم لها أيضاً.

ثم إنه هل الجواز في المقام ظاهري يعنى أن الحكم به يتوقف على إجراء القواعد والاصول، ومع انكشاف الخلاف بعد ذلك لابد من إعادة الصلاة بناء على القول بعدم الإجزاء في الأحكام الظاهرة؟ أو واقعي يعنى أن الحكم به غير متوقف إلا على نفس الدليل الدال على الواقع، ولا موضوع للإعادة فيه حتى مع انكشاف الخلاف؟ أو ظاهري بحسب الابتداء وواقعي بحسب جواز الاكتفاء يعنى أنه لا يحكم به إلا بلاحظة أصل جاري في المقام، ولا يحتاج إلى الإعادة ولو انكشف الخلاف بعد العمل في الجملة؟

ذكر المحقق القمي - رحمه الله - في بعض أجوبته مسائله أن مقتضى التبادر والانصراف أخذ العلم في موضوع أدلة المانعية أو الشرطية، أي مانعية لبس غير المأكول أو شرطية لباس المأكول مترتبة على صورة العلم بكون اللباس من المأكول أو غيره، وإلا فمع الجهل يحكم بصحة الصلاة واقعاً فإنها واجدة لجميع شرائطها فاقدة لجميع موانعها.

ومنع ما ذكره ظاهر، فإن التبادر والانصراف منوع، والألفاظ وضعت للمعنى الواقعي من دون دخل العلم وغيره من الحالات النفسانية فيها، ولذا ذكر المرحوم النائيني - رحمه الله - أن الجواز ظاهري، ونحتاج في ذلك إلى إجراء أمارة أو أصل، وبني على لزوم الإعادة بعد انكشاف الخلاف، وحكمه هذا

مبني على عدم شمول حديث «لا تعاد»<sup>(١)</sup> لمورد الجهل، بل كون مورده السهو فقط، فإن الحكم بالإعادة وعدهما موقف على عدم اقتضاء الخطاب الأولى للفعل كما في النسيان، وإلا في مورد الجهل نفس الخطاب الواقعي شامل له ويقتضي العمل على وفقه تماماً فلا معنى لأن يقال للجاهل أعد أولاً لا تعد. ولكن لا يخفى أن خطاب الجاهل بعد العمل بذلك الخطاب لا محذور فيه أبداً، وفي الروايات عبر بذلك كثيراً حتى في مورد العمل كمن تكلم في صلاته متعمداً أعاد صلاته<sup>(٢)</sup>. هذا في الجاهل القاصر.

وأما في المقصري، فإن كان ملتفتاً حال العمل فلا يشمله حديث «لا تعاد» لأن الظاهر منه أنه بعد العمل على ما يراه وظيفته وانكشاف الخلاف لا تعاد الصلاة، فلا يمكن تصحيح هذه الصلاة بحديث لا تعاد، وبعين هذا البيان يظهر عدم شمول الحديث لمورد العمد أيضاً مع أنه لوفرض شمول إطلاق الحديث له يخرج عنه في مورد العمد بالدليل. وأما الجاهل المقصري الغير الملتفت فيمكن أن يتلزم بخروجه أيضاً عن الدليل لامن جهة عدم شموله له بظاهره بل لأمر آخر، وهو أنه لوم يكن خارجاً عنه يختص مادلة على لزوم إعادة الصلاة عند إخلال بها شرطاً أو جزءاً بمورد العمد فقط، وهذا تقدير بفرد نادر، فتأمل. فالمتحصل مما ذكرنا أن الجواز في المقام ظاهري أي يحتاج إلى اجراء الأصول، ومع انكشاف الخلاف بعد العمل لاحاجة إلى الإعادة واقعاً فيما إذا وقعت المخالفة عن عذر، وإلا تجب الإعادة بل لا تجري الأصول حينئذ، كما لا يخفى.

ثم إنه لا فرق في الاحتياج إلى إحراز الامتثال ولو بجريان الأصل بين

(١) الوسائل: ج ١، باب ٣ من أبواب الموضوع، حديث ٨

(٢) الوسائل: ج ٤، باب ٢٥، من أبواب قواطع الصلاة، حديث ٢٥ و ٥

الشرطية والمانعية وإن قلنا بأنّ الأول مجرى الاستعمال والثاني مجرى البراءة، وهذا ظاهر. وأمّا ما يقال من أنّ نفس الشك في المانعية كافٍ في البناء على عدمها بلا حاجة إلى إثرازها أو إجراء أصل فيها وذلك من باب قاعدة المقتضي والمانع مدفوع صغرى وكبيرى، أمّا الكبرى فلا تتم هذه القاعدة لعدم الدليل عليها لا لفظياً ولا لبّياً ببناء العقلاء، وأمّا الصغرى فلو تمت القاعدة فإنّما تتم في موارد المقتضي والمانع الحقيقيين، وأمّا في مثل المقام الذي قوامه ليس إلا بالاعتبار فليس فيه إلا الموضوع وقيوده، والحكم أجنبى عن المقتضي والمانع، بل الشيء لو اعتبر وجوده في الموضوع فهو شرط ولو اعتبر عدمه فيه فهو مانع، وهذا مجرد تعبير وليس من ذلك الباب.

ثم إنّ الشرط أو المانع في المقام لابد وأن يكون أمراً اختيارياً فإنه مأْخوذ في المأمور به ولو تقيداً لا قيداً، ولا يمكن تعلق الأمر إلا بما يكون اختيارياً بجميع قيوده حتى تقيده بشيء ما، فحرمة أكل الحيوان أو عدم حلّيتها، وحلّيتها أو عدم حرمتها أجنبيّة عن ذلك، بل المعقول كونه شرطاً وقوع الصلاة في محلّ الأكل أو غير حرم الأكل، والمعقول كونه مانعاً وقوعها في حرم الأكل أو غير محلّ الأكل، فلا فرق بين استفادة حرمة الأكل عن الدليل أو عدم حلّيتها، ولا فرق بين استفادة حلّية الأكل عنه أو عدم حرمتها، وإن التزم بعض الأساطين بالفرق بأنّ الأولين ظاهران في الشرطية والآخرين في المانعية، وقد ظهر ضعفه.

ثم إنّه لا يعقل كون أحد الضدين شرطاً لشيء والآخر مانعاً عنه. (أمّا تكوينها) فإنّ المانع أمر يزاحم مقتضي الشيء عن التأثير بعد تامة أجزاء علته سوى عدم هذا المانع، ولا يعقل اتصاف شيء بمانعية مالم تتم تلك الأجزاء، فعلى ذلك مع وجود الضد الذي فرض أنه شرط ينتفي الضد الآخر لا محالة، فلماين المانع؟ ومع عدمه وجود الضد الآخر فلا يتتصف هذا الموجود بمانع لعدم وجود شرط تأثير المقتضي، فككون أحد الضدين شرطاً تكوينياً والآخر مانعاً

كذلك غير معقول. (وأما اعتباراً) فبما أنه ليس تأثير ولا تأثر في الاعتباريات، بل ما اعتبر وجوده في المأمور به شرط له، وما اعتبر عدمه فيه مانع عنه لابد من ملاحظة إمكان الاعتبار وعدمه، والحق أنه لا يمكن اعتبار الشرطية لأحد الضدين والمانعية للآخر مطلقاً. أما في الضدين لا ثالث لهما فأحد الاعتبارين يغنى عن الآخر فأحدهما لغو، وأما فيما له ثالث فاعتبار الشرطية يغنى عن اعتبار المانعية وإن لم يكن اعتبار المانعية مغنياً عن اعتبار الشرطية.

ووجه الإغفاء أنه مع وجود ما اعتبر شرطاً ينتفي الآخر لا محالة ومع عدمه يبطل العمل لعدم شرطه يجعل المانعية يصبح لغواً مفضلاً، ووجه عدم الإغفاء في العكس فإن نتائجة جعل المانعية لأحد الأضداد ترك هذا الضد حال العمل، ولا يلزم وجود ضد معين له في هذا الحال، فإن المفروض الأضداد متعددة بخلاف مالولم يكن في البين ثالث، فإن ترك الضد المانع يلزمه وجود الضد الآخر.

ثم إنه هل يستفاد من الأدلة الشرطية أو المانعية؟ فيه كلام بين الأعلام، المستفاد من كثير من الروايات - وفيها الصاحح - المانعية صريحاً. إلا أنه قد يتوهّم من جملة الروايات الشرطية.

( منها ) ذيل موثقة ابن بكر التي هي العمدة في أدلة الباب: «لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلى في غيره مما أحل الله أكله<sup>(١)</sup> ». ووجه استفادة الشرطية غير ظاهرة، ذكر المرحوم النائيبي - قدس سره - أن المستفاد من صدر الرواية المانعية « فالصلاحة في وبره و... فاسدة ». وهذا يكون قرينة على أن المراد من الذيل أيضاً ذلك حيث إنه معتمد على الصدر، والتعبير بما يشعر بالشرطية من سوء تعبير الراوي فإنه نقل الرواية بالمعنى.

(١) الوسائل: ج ٣، باب ٢، من أبواب لباس المصلي، حديث ١.

وقد يقال بتعارض الصدر والذيل وتساقطهما والرجوع إلى الأصول العملية. وقد يقال بأن الصدر دال على المانعية في غير الساتر بقرينة بعض المذكورات كالبول والروث والذيل دال على الشرطية في الساتر، فإن عمومه لغير الساتر غير معقول فإنه ليس شرطاً بنفسه، فلا يعقل كونه من المأكول شرطاً حتى على فرض الوجود أي للبس، لأنّه إما من اشتراط الشيء لنفسه أو لضده، فع لبس المأكول يكون اشتراطه بكونه من المأكول من قبيل الأول، ومع لبس غيره يكون من قبيل الثاني، هذا.

وإن أمكن أن يحاب عن ذلك بمثل ما يحاب عن الإشكال المعروف في القضايا الحملية بأنّ المشرط له نفس اللبس لا بشرط، وهذا يمكن اشتراطه بكونه من المأكول. ودقيق النظر يتضيّع عدم استفادة الشرطية من الرواية، فإنّ ظاهر الصدر المانعية والذيل الذي ادعى أنه ظاهر في المانعية مشتمل على كلمة الاشارة «تلك» والمسار إليه ليس نفس الصلة الشخصية لفسادها على أي حال وغير قابلة للتعدد حتى يحكم بفسادها بوجه وصحتها بوجه آخر فهي إما طبيعي الصلة بجنسها أو نوعها كصلة الفجر وغيره.

أما الصلة الواقعية في أجزاء الحيوان التي هي مورد الرواية، فعلى الأول يمكن دعوى استفادة الشرطية من الذيل، إلا أنه خلاف الظاهر، فإنّ السؤال عن الصلة في الفنك وغيره من الحيوان فلا بد من كون الإشارة إلى ذلك، ونتيجة الصدر أن الصلة في الحيوان قسمان قسم في المأكول وقسم في غير المأكول، والقسم الثاني منها فاسد، فلا بد في الحكم بالصحة من وقوع الصلة على نحو القسم الأول، وهذا أمر واقعي غير محتاج إلى الجعل، وجملة الذيل إنما هي مشيرة إلى نفس هذا الأمر الواقعي، وليس في مقام بيان اشتراط الصلة بوقوعها في محلّ الأكل، فأصل ظهور الذيل من نوع فضلاً عن وقوع المعارضة والعلاج.

و هنا بعض روایات اخري يمكن الاستدلال بها على الشرطية ولا تخلو إما من الضعف في السند أو الدلالة، وتعرف حالها مما ذكرنا، فلا نطيل.

ثم إنه لو شككتنا في أن المعتبر هل هو الشرطية أو المانعية ولم يمكننا استفادة ذلك من الروایات، فقد يقال إن الشك في الشرطية يوجب الشك في التكليف الزائد، والأصل البراءة عن ذلك . ولكن ضعفه ظاهر فإن كلاً من الشرطية والمانعية يوجب التضييق بالنسبة إلى المكلّف ، ويلزم التكليف الزائد والأصل البراءة، فالحق أن العلم الاجمالي بثبوت أحد الحكمين - الشرطية أو المانعية - يقتضي العلم بالبراءة والخروج عن عهدة ذلك فالالأصل الاشتغال ، والأصلان المذكوران إما غير جاري أو معارض على الخلاف في جريان الأصل في أطراف العلم الاجمالي .

ثم إن عنوان حرمة الأكل المأخذوذ في الروایات هل هو معرف الى العناوين الذاتية الشابطة للحيوانات كالأسد والأرنب وغير ذلك ؟ أو أنه أخذ موضوعاً للحكم بما هو عنوان حرمة الأكل ؟ مال المرحوم النائي - قدس سره - إلى الأول ، ولكن لا يمكن المساعدة عليه فإن ظاهر كل عنوان مأخذوذ في لسان دليل دخله في الموضوعية وثبتوت الحكم له .

و أيضاً هل يكون المأخذوذ في لسان دليل الحرمة الطبيعية والشأنية التي هي ثابتة للحيوان بطبيعه وفي ذاته أو الحرمة الفعلية التي قد تختلف باختلاف الأشخاص والحالات والأزمنة ، فإن لحم الغنم حلال بطبيعه ولكن أكله حرام في نهار شهر رمضان مثلاً ، أو لحم الأرنب حرام بطبيعه ولكنه حلال في حال الضرورة مثلًا ؟ ظاهر الدليل الأول ، فإن إسناد حرمة الأكل الى الحيوان ظاهر في أنه لابد وأن يكون الحيوان بطبيعه حرام الأكل ، وعرض العوارض الخارجية لا يوجب تبديلاً في ذلك وإن كان الحكم الفعلي دائراً مدار تلك الطوارئ والعوارض .

وعلى ذلك هل يختص بما هو ثابت لطبع الحيوان لذاته؟ أو يعم ذلك وما هو ثابت له بواسطة أمر خارجي كعنوان الموطوءة مثلاً؟ الإطلاق يقتضي التعميم ولا يختص ذلك بما لوم يكن هذا العنوان الطارئ قابلاً للزوال كالموطوءة والجدي المسترضع من الخنزيرية، بل يعم ذلك وما كان قابلاً له كعنوان الجلل الذي هو قابل للزوال بالاستبراء، فإن الإطلاق يقتضي ذلك، فإنه قبل الاستبراء حيوان حرم الأكل. ولم يرض المرحوم النائيني -قدس سره- بذلك مع أنه في باب النجاسات ذهب إلى أن بول حرم الأكل وخرقه نجس ولو كانت الحرمة ناشئة من الجلل، أخذناً بإطلاق «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يُؤكل لحمه»<sup>(١)</sup> (١) الحال أن المسألتين من واد واحد.

والحاصل: أن عنوان حرم الأكل من جهة أخذه في الرواية يعلم أخذه موضوعاً لا طريقاً، ومن جهة إضافته إلى الحيوان يظهر ثبوت الحكم بما لو كان الحيوان حرماً ولو لعارض قابل للزوال أو غير قابل له، لكن لابد وأن يكون هذا العارض على نحو يمكن إسناد الحرمة إلى الحيوان كالوطئ والجلل. وأمّا لوم يكن كذلك كإفطار في نهار شهر رمضان أو الضرورة مثلاً، فلا.

وبعبارة أخرى: أن القابل لتعلق الحرمة أو الخلية به الذي هو فعل المكلف أكل الحيوان في المقام، لكن تعلق الحرمة أو الخلية به إنما من جهة خصوصية في الحيوان بطبعه أو لعارض عليه أو خصوصية في الأكل بطبعه أو لعارض عليه، المأ孝ذ في لسان الدليل من جهة ظهور الإضافة هو الأول لا الثاني، فلا يجوز الصلاة في شيء من الأسد مطلقاً وإن كان محلل الأكل في موضع الضرورة لأن الضرورة توجب خصوصية في الأكل لا في الحيوان، وأيضاً لا يجوز الصلاة في الغنم الموطوء أو المسترضع من لبن الخنزيرية أو الجلال لأن الحكم بالحرمة فيها

(١) الوسائل: ج ٢، باب ٨ من أبواب النجاسات حديث ٢.

من جهة خصوصية في الحيوان لا في الأكل.

ثم إنّه هل اعتبار المانعية أو الشرطية راجع إلى الصلاة أي يعتبر في الصلاة أن تقع في محلّ الأكل أو لا تقع في محرّم الأكل؟ أو راجع إلى اللباس أي يعتبر في اللباس أن يكون من المأكول أو لا يكون من غيره؟ أو راجع إلى المصلي أي يعتبر في المصلي أن يكون لابساً للمأكول أو لا يكون لابساً لغيره؟ كل ذلك محتمل، والثمرة تظهر بینها في التفصيل بين إمكان التمسك بالأصل لو كان اللبس في الأثناء بخلاف ما لو كان من الأول في الآخرين دون الأول على بعض المباني، وسيجيء الكلام في جريان الأصول العملية في المشكوك.

والكلام هنا في صغرى المسألة، وأن الاعتبار راجع إلى أي من المذكورات. والتحقيق أن الاعتبارين الآخرين غير معقول، فإن الشرط والمانع ما يكون دخيلاً في متعلق الأمر تقيداً لا تقيداً، فلابد وأن يكون تحت اختيار المكلف وراجعاً إلى فعله، فعلى ذلك لابد من أن يقال إن الاعتبار راجع إلى نفس الصلاة.

نعم يمكن تصوير الاختلاف في مركز الاعتبار، أي يقال إنّه هل المعتبر في الصلاة كونها واقعة في كذا أو عدم كونها واقعة في كذا؟ أو المعتبر فيها كون المصلي لابساً للكذا أو عدم كونه لابساً للكذا؟ أو المعتبر فيها كون اللباس من كذا أو عدم كونه من كذا؟ وحينئذ نقول إن الأخير أيضاً غير معقول، فإن كون اللباس من المأكول أو عدم كونه من غير مأكول خارج عن تحت اختيار المكلف، ونتيجة اعتباره في الصلاة تقيدها بأمر غير اختياري.

نعم الأولان معقولان في نفسيهما، لكن المستفاد من موثقة سماعة «ولا تلبسو منها شيئاً تصلون فيه»<sup>(١)</sup> أن مركز الاعتبار المصلي، وإن كان ظاهر

(١) الوسائل: ج ٣ باب ٥ من أبواب لباس المصلي حديث.<sup>٣</sup>

موثقة ابن بكر(١) أنه هو الصلاة، إلا أنه بالدقة يكشف عن أن المراد منها أيضاً الأول نظير ما في موثقة سماعة.

الكلام فيما يقتضيه الأصل في اللباس المشكوك : ويقع أولاً فيما يقتضيه الأدلة الاجتهادية، ثم ما يقتضيه الأصول العملية.

### أمّا الأدلة الاجتهادية

فقد استدلّ على جواز الصلاة في اللباس المشكوك بوجوه:

الأول: ما ذكره المحقق القمي - قدس سره . وهو أن المستفاد من أدلة الاعتبار أنه ينحصر بمورد الإحراب فقط ، ويدفعه اطلاقات دليل الاعتبار كموثقة ابن بكر وسماعة المتقدمة ، والألفاظ موضوعة لنقل المعاني الواقعية ، والإحراب وعدمه خارج عن دائرة المعنى .

الثاني: وهو عمدة ما يمكن الاستدلال به لذلك ، الأخذ بإطلاقات أو عمومات جواز الصلاة في أي لباس ، والتقييد بعدم كون اللباس من غير المأكل وإن كان ثابتاً ، إلا أن حجية دليل المقيد مشروطة بإحرابه صغرى وكبير ، ومع عدم الإحراب - كما في المقام للشك في صغرى ذلك الدليل فيه - يتمسك بإطلاق دليل الأول أو عمومه للشك في تخصيصها أو تقييدها بغير المقام .

والجواب عن ذلك ظهر في الأصول في بحث العموم والخصوص في التمسك في الشبهات المصداقية للمخصص من أن الشك في صغرى المخصص وإن كان موجباً لسقوط دليل المخصص عن الحجية إلا أنه لا حجية للعموم أيضاً في ذلك ، فأنه مخصوص بعنوان المأمور في المخصص واقعاً ، فدائرة العام وإن كانت شاملة للمصدق المشكوك فيه بحسب الإرادة الاستعملية إلا أنه بعد فرض تخصيص

---

(١) الوسائل: ج ٣ باب ٢ من أبواب لباس المصلي حديث ١.

العام بعنوان المخصوص والشك في انطباق المخصوص على المشكوك فيه وعدهم لا يمكن إثراز أن دائرة العام بحسب الإرادة الجدية شاملة له فيسقط العام عن الحجية فيه.

وبعبارة أخرى: المعتبر عند العقلاء في أصلالة العموم هو ما إذا كان الشك في التخصيص والإخراج، وأمّا إذا علم بالتجهيز والإخراج ولم يعلم انطباق المخصوص والخارج فلم يعهد من العقلاء التمسك بها، وتمام الكلام في محله.

الثالث: ما يظهر من بعض كلمات الحق القمي -رحمه الله-. أيضًا وهو أن فعليّة الحكم موقوفة إلى الوصول فما لم يصل الحكم لم يكن فعلياً. نعم في الوضعيّات الفعليّة لا تدور مدار ذلك، إلا أنّه في الأحكام التكليفيّة حيث إنّ البعث أو الزجر يكون بداعي الانبعاث أو الانزجار ولا يتحقق إلا بالوصول فلابد في فعليّتها ذلك، وفي المقام أنّ دليل عدم جواز الصلاة في غير المأكول كموقعة سماعة «لا تلبسوا منها... الخ» إنما هو بلبسان النهي والزجر فلابد في فعليّة مدلوله الوصول، والمفروض أنّ الموضوع مشكوك فيه، فدليل المانعية ساقط عن إثباتها فيه، فتتمسك بالإطلاقات لإثبات الصحة.

والجواب: (أولاً) أنّ دليل مانعية لبس غير المأكول لا ينحصر بما هو بلبسان الزجر كموقعة سماعة بل ظاهر موثقة ابن بكر المانعية وهي من الوضعيّات. (وثانياً) لو سلّم ما ذكر فيما لو كان التكليف بداعي الانبعاث والانزجار لا نسلّمه فيما لو كان بداعي الإرشاد إلى الشرطية والمانعية وغيرهما من الأحكام الوضعيّة، والمفروض أنّ النواهي الموجودة في المقام وأمثاله ليست بنواهي نفسية بل كلّها ارشادية إلى ذلك.

(وثالثاً) أنّ المبني فاسد فإنّ اشتراط فعليّة الحكم بالوصول بعد تسلّم أنّ الوصول غير مأذوذ في موضوعه خلف، فإنّ فعليّة الحكم دائرة مدار وجود موضوعه، ولذا يقال إنّ الاحتياط حسن حتى في مورد عدم وجوبه، فلهم يكن

الحكم فعلياً في فرض عدم الوصول لم يكن موضوع للاحتياط فضلاً عن حسه. نعم الوصول معتبر في تنجز التكليف، أي المكلّف معذور في مخالفة التكليف الغير الواثل، وأين هذا من دخله في موضوع الحكم وفعاليته؟ (ورابعاً) أنّ ما ذكره تقريب آخر عن الشبهة المصداقية فإنّ التكليف بحسب الكبرى واصل وإنما الشك في الصغرى وانطباق ذلك التكليف على مورد الشك، وحينئذ وإن لا يمكن التمسك بدليل التكليف لإثبات فعاليته في مورد الشك إلا أنه لا يمكن التمسك بالإطلاقات أيضاً لإثبات الصحة لعدم جواز التمسك بالعموم والإطلاق في الشبهات المصداقية.

(وخامساً) لو سلمنا جميع ما ذكره في ذلك لا نسلم سقوط دليل المانعية عن شموله للموضوع المشكوك وإن كان بلسان النهي والزجر، فإنّ الساقط ليس إلا النهي والزجر عن الفعلية لا أن الكراهة والبغوضية الواقعية التي يكشف عنها إطلاق دليل المانعية ولو قبل الوصول ساقطة، وتكتفي نفس الكراهة الواقعية لحكم العقل بنزوم الامثال. نعم في موارد الشبهات المصداقية مختلف الحال والكلام فعلاً مع قطع النظر عنه.

بيان ذلك: أن ظاهر أدلة التكاليف المشتملة على الأمر والنهي هو البعث والزجر، والبعث إذا كان بداعي الالتزام فهو وجوب وإلا فندب وكذا الزجر إذا كان بداعي الالتزام فهو حرمة وإلا فكرابة، هذا في مقام الثبوت. وأما في مقام الإثبات فالبعث والزجر حجّة على المكلّف إلا إذا ثبت الترخيص من الشارع. وأما ما بني عليه سيدنا الاستاذ - مد ظله - من أن الأمر والنهي دالان على اعتبار شيء على ذمة المكلّف لا يتمّ. نعم في مثل (الله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً) (١) يمكن دعوى ذلك، وأما في موارد

الأوامر والنواهي فلا. نعم في المرتبة السابقة على البعث والزجر لابد من تعلق المطلوبية أو المبغوضية الواقعية بالفعل، وإذا علم المكلّف بتلك المطلوبية أو المبغوضية يجب عليه الجري على طبقه بحكم العقل وإن لم يكن في مورده بعث أو زجر لجهة من الجهات.

وبنينا أيضاً في مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي أنَّ الجمع بين البعث والزجر الواقعيين والترخيص في الظاهر مستحيل، فإنَّ البعث والزجر إنما هو بداعي الانبعاث والانزجار، والمفروض ثبوت الرخصة في ترك الامتثال، ولا يمكن انقداح إرادة البعث أو الزجر والترخيص في ترك الامتثال.

وما أفاده السيد الاستاذ -في هذا المقام- من أنَّ الحكمين ليسا بمتضادين بالذات فإنما اعتباريان، والتنافي بحسب المبدأ وهو اجتماع المصلحة والمفسدة غير موجود في الجمع بين الظاهري والواقعي، والمفروض أنَّ التنافي بحسب المنتهى ومرحلة الامتثال أيضاً مفقود لأنَّ في ظرف امتثال الحكم الظاهري الواقعي غير ثابت، وفي ظرف ثبوته لا موضوع للحكم الظاهري لا يمكن المساعدة عليه، فإنَّ البعث والزجر وهكذا الترخيص في مرحلة الانشاء مسبوقة بمبادئ خاصة منها داعي الالزام في الأولين وعدمه في الأخير، واجتماع الداعي وعدمه مستحيل فإنه من اجتماع النقيضين في التكوين. ولذا بنينا على أنه لو كنا نحن ونفس إطلاقات الأدلة لقلنا بلزم الاحتياط عقلاً، لعدم ثبوت حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بالمعنى الذي اريد من البيان في مورد الشك في التكليف ولا سيما في الشبهات الموضوعية.

نعم لا بد من تقيدها بغير مورد العجز عقلاً، فإنَّ تكليف العاجز قبيح عقلاً بل غير معقول إذا كان المولى عالماً بعجز العبد عن الامتثال -كما هو كذلك في المولى الحقيقي- لعدم انقداح داعي البعث والزجر في محله حينئذ، وقانونية الجعل التي بنى عليه استاذنا الحقّ -مدّظه- لا تصحّ المطلب بعد

فرض شمول القانون للمورد، ولا يقاس قيود الموضوع في الواجبات العينية بقيود المتعلق، فإن المطلوب في الثاني نفس الطبيعة، ومع العجز عن البعض والقدرة على الآخر يصدق القدرة على الطبيعة بخلاف الأول، فإن المطلوب منه ليس نفس الطبيعة بل هي بقييد التكثير في العمومات والسريان في الإطلاقات، ولذا يجب على جميع الأفراد بحيث يكون كلّ منهم مكلّفاً بتتكليف نفسه لا بتتكليف الآخرين، والتکثير والسريان بحيث يشمل العاجز- مضافاً إلى كونها لغواً لعدم ترتّب أثر عليه في الخارج- غير معقول لعدم انفصال الداعي في محله، فتكليف العاجز يعني البعث والزجر قبيح عقلاً بل مستحب بخلاف الجاهل.

نعم بحسب الأدلة الشرعية علمتنا أنّ الجاهل معذور في مقام الامتثال، وقد ذكرنا أنّ الجمع بين البعث والزجر والمعذورية في مقام الامتثال غير ممكن، فلابد من رفع اليد عن ظهور الأدلة الواقعية في البعث والزجر بالنسبة إلى الجاهل أيضاً كالعجز، إلا أنه حيث إنّ الاجماع والضرورة وبعض النصوص الدالة على اشتراك العالم والجاهل في التكليف تمنعنا عن الالتزام بعدم ثبوت التكليف الواقعي على الجاهل، نلتزم بأنّ الساقط هو البعث أو الزجر والمطلوبية أو المبغوضية الواقعية بعُدُّ باقية، وبما أنّ مثل هذا الاجماع والضرورة وغيرهما مفقود في العاجز- والمفروض أنّ إطلاق الدليل سقط عن الشمول- فلا دليل على بقاء ذلك بالنسبة إليه.

ونتيجة ما ذكرنا إجزاء الأمر الإضطراري عن الواقع بل لا واقع له غير الحكم في مورد الإضطرار حتى يبحث عن الإجزاء. نعم يمكن البحث على مبني تعدد المراتب المطلوبية، وتمام الكلام في محله، بخلاف الأمر الظاهري فإنه لا يجزي عن الواقع، والعقل يحكم بالزوم الجري على تلك المطلوبية أو المبغوضية الثابتة بالاجماع والضرورة، ونتيجته لزوم الامتثال ولو قضاء، فإنّ القضاء وإن كان بأمر جديد إلا أنّ ظاهر دليله أنّ مطلوبية القضاء مرتبة من مراتب

مطلوبية نفس الطبيعة، أي الثابت في مورد القضاء نفس ما ثبت في مورد الأداء، غاية الأمر سقط بعض مراتبه.

و مما ذكرنا ظهر الحال في الأحكام الوضعية فإنها عامة للجاهل والعاجز لوجود المقتضي وعدم المانع. نعم حيث إنه قد يجعل ذلك استقلالاً وقد يجعل تبعاً فلابد من ملاحظة لسان الدليل، فع كونه بلسان البعث والزجر فالنتيجة وإن كان جعل الشرطية والجزئية مثلاً إلا أنهما متزعان من مدحول ذلك الدليل وهو البعث نحو شيء في شيء آخر أو شيء آخر، فيجري فيه ما ذكرنا في التكاليف النفسية.

و حاصل ما ذكرنا أن ما بني عليه المحقق القمي -رحمه الله- من عدم فعليه الشرطية أو المانعية يتم بالنسبة إلى نفس البعث أو الزجر الراجع إلى اللبس مع بقاء أصل المطلوبية أو المبغوضية ولو قلنا بالمعدورية في الترك .

\* \* \*

### وأاما الأصول العملية

فقد يستدل على ذلك بقاعدة الحلية بتقريب أن الشك في اللباس مسبب عن الشك في أن الحيوان المأخوذ منه ذلك هل هو حلال أكل لحمه أو حرام أكل لحمه، وكل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه. فيجريان هذا الأصل ينقي موضوع جواز الصلاة وهو لبس محلل الأكل أو عدم لبس محمره.

و قد أشكل المرحوم النائي -قدس سره- على ذلك بوجوه:

الأول: أن قاعدة الحلية إنما تجري في شيء له واقع شك في حليته وحرمته وفي المقام لا شك كذلك ، فإن الحيوان المأخوذ منه اللباس مردد بين فردین محلل الأكل جزماً ومحرم الأكل قطعاً، وعنوان أحد هما لا واقع له حتى يحكم بحليته فلا يجري الأصل. ولكن لا يمكن المساعدة على ذلك فإنه لا مانع من

جريان الأصل في هذا النحو من الترديد، فإن المفروض وقوع الشك في الحيوان المأخوذ منه اللباس ولو كان طرفا الشك محکومين بحكم جزماً، فتشير إلى ذلك الحيوان ونقول: إن هذا المردود بين كونه غنماً أو أربناً شك في حلية وحرمة فهو حلال، كما إذا وجدت قطعة لحم شك فيها كذلك، وهذا وإن أخذ اللباس من أحد الحيوانين الغير الموجودين بالفعل لكن يمكن الاشارة المذكورة، كما لا يتحقق.

الثاني: أن عنوان الحل والحرمة في روایات اللباس قد اخذ مشيراً إلى العناوين الواقعية كالأسد والأرب والعنم والبقر وهكذا، فعلى ذلك ما هو موضوع للروايات غير جاري فيه الأصل لعدم الشك في شيء منها وما هو مجرى الأصل وهو ما أخذ منه اللباس على إهماله ليس موضوع للروايات. وقد تقدم ما يمكن الجواب به عن ذلك، وهو أن ظاهر العناوين المأخوذتين في الروایات دخلهما في الموضوع على النحو الموضوعية لا الطريقة فلا يجوز الصلاة في حرم الأكل ويجوز في محلل الأكل، والمفروض الشك في حلية المأخوذ منه اللباس وحرمة والأصل الحلية.

الثالث: أن المأخوذ في الروایات الحرمة والحلية الطبيعيةان لا الفعليةان، وقاعدة الحلية إنها تثبت الحلية الفعلية في مورد الشك لا الطبيعية إلا على القول بالأصل المثبت. وهذا جواب متين فأنه لا ملازمة بين الحرمة الفعلية وعدم جواز الصلاة، فإن الصلاة في صوف الغنم صحيح وإن لم يذكر والثابت هو الملازمة بين حرمة أكل الحيوان بطبيعته وعدم جواز الصلاة ولذا الصلاة في أجزاء الأرب لا يصح وإن كان مذكى.

ومن هنا يعلم أنه لو بُني على جواز التمسك بالاستصحاب في الأعدام الأزلية وجريان استصحاب عدم التذكية مع ذلك لا يمكن التمسك باستصحاب عدم التذكية لإثبات عدم جواز الصلاة، فإن ما يثبت استصحاب عدم التذكية هي الحرمة الفعلية لا الطبيعية للحيوان، وما هو موضوع لعدم جواز

الصلة هي الطبيعية. نعم لو كان الأصل مثبتاً للحلية الطبيعية في مورد مثل مورد الشك في حصول الجلل في الحيوان المخلل أكله لقلنا بجريانه وجواز الصلاة فيه، إلا أنّ المقام ليس كذلك كما هو ظاهر.

وقد يستدلّ على ذلك أيضاً بقاعدة الطهارة، لكن طهارة الحيوان لا يلزم حلية أكله، بل ومع الملزمة لا يثبت الأصل ذلك إلا على القول بالأصل المثبت.

وقد يستدلّ عليه أيضاً باستصحاب عدم الحرمة الثابتة لكلّ شخص قبل بلوغه. ويرد على هذا الاستدلال أيضاً ماورد على الاستدلال بقاعدة الحلية، فإنّ عدم الحرمة المستصحبة حينئذٍ حكم فعلي لهم لا طبعي للحيوان، واستصحاب عدم الحرمة الفعلية بالنسبة إلى الشخص لا يثبت أنّ الحيوان بطبعه حلال بحيث يجوز أكله بالنسبة إلى البالغين.

وبعبارة أخرى: لازم الحرمة الطبيعية للحيوان حرمة أكله على البالغين، واستصحاب عدم الحرمة الثابتة لغير البالغ لا يثبت عدم الحرمة على البالغ ولا عدم حرمة أكل الحيوان بطبعه، فهذا الاستصحاب لا يفيد، ولذا نحكم بعدم جواز الصلاة في غير المأكول حتى بالنسبة إلى غير البالغين.

وهنا استدلال آخر وهو استصحاب عدم جعل الحرمة للحيوان المأخوذ منه اللباس بلا فرق بين كون الشبهة حكمية أو موضوعية، فإنّه في الثاني أيضاً يمكن إجراء ذلك الاستصحاب فيقال إنّ هذا الحيوان مردّ أمره بين كونه داخلاً في المخلل أكله أو داخلاً في الحرم أكله فيشك في حرمتها وحليتها فيستصحب عدم حرمتها.

وقد يستشكل على هذا الاستصحاب من وجوه ذكرها المرحوم النائيبي - قدس سره - :

**الأول:** أنّ موضوع الأثر في المقام هو عدم الحرمة النعي، وهو غير متيقّن

سابقاً، فإنه لا يعلم عدم حرمة الحيوان في الشريعة المقدسة سابقاً حتى يستصحب. وما هو المتيقن سابقاً العدم المحمولي وليس موضوع للأثر، والمتسلك باستصحاب العدم المحمولي لإثبات العدم النعمي مثبت فلا يجري هذا الاستصحاب. و الجواب عن ذلك أن الأحكام الشابطة في الشريعة المقدسة لم تجعل من أول انعقادها بل إنما جعلت تدريجياً، فنعلم أن في أول انعقاد الشرع لم يجعل الحرمة للحيوان فيستصحب عدم الجعل في نفس الشرع، فالمستصحب العدم النعمي والمفروض أنه الموضوع للأثر.

الثاني: أن الأصل المذكور معارض لأصالة الإباحة فإن كلاً من الحرمة والإباحة حكمان معمولان حادثان مسبوقاً بالعدم.

والجواب عن ذلك : (أولاً) ظهر مما تقدم، فإنما نعلم بإباحة أكل الحيوان في أول الشرع فالمستصحب هو الإباحة لعدمها. (وثانياً) أن موضوع الأثر في المقام حرمة الأكل وعدمه كما مر في بيان ما يستفاد من موثقة ابن بكر لا إباحته وعدمه، فالاستصحاب غير جاري في الإباحة في نفسه.

الثالث: أن موضوع الأثر هو الحرمة الفعلية لا الإنسانية، والفرق بينهما أنه في الثاني مقام جعل الحكم والأول مرحلة المجموع وجود الموضوع، فاستصحاب عدم جعل الحرمة ليس له أثر، والحرمة الفعلية غير متيقنة سابقاً فإنه ليس زمان علِم فيه عدم حرمة الحيوان بعد وجوده، واستصحاب عدم الجعل لا يثبت عدم الفعلية إلا على القول بالأصل المثبت.

قال السيد الاستاذ في الجواب عن ذلك : إن مقام الجعل والمجموع لا يغير الحكم ولا ينوعه إلى نوعين، بل الحكم في مرحلة الفعلية هو الحكم في مرحلة الجعل. غاية الأمر أنه في مرحلة الجعل جعل على الموضوع، ولو لم يكن موجوداً بالفعل والموضوع في مرحلة الفعلية موجود بالفعل، فالموضوع الموجود محكم بالحكم من الأول حتى قبل وجوده لعدم دخل وجوده في موضوعيته. فعل ذلك

يمكن الاشارة إلى الموضوع الموجود ويقال إنّ هذا لم يجعل له الحرمة أي لم يكن محرماً في الشرع والآن كما كان.

أقول: إنّ جعل الأحكام وإنّ كان على نحو قضايا الحقيقة وبنحو القانون وفعليّة وجود الموضوع غير دخيل فيه، إلا أن جريان الاستصحاب لا تثبت ترتيب المستصحاب على الموضوع الموجود بالفعل إلا على الإثبات، فعدم جعل حرمة الأكل للحيوان المشكوك حكمه أمر وترتبه على الموضوع أمر آخر، وإن أراد ما هو ظاهرُ أخير كلامه من أنّ موضوع المستصحاب نفس الموجود، وبالإشارة يقال إنّ هذا لم يجعل له الحرمة والآن كما كان. ففيه أنّ عدم جعل الحرمة لهذا - أي الموجود - معلوم لا يحتاج إلى الاستصحاب، فإنّ الحكم لم يجعل على الفرد الموجود جزماً، ولا شك في ذلك حتى يستصحب، لكن عدم جعل الحرمة للموجود لا ينفي عدم فردية الموجود للموضوع وعدم انتظام المجعل على الموجود. والصحيح أنّ هذا الاستصحاب أيضاً لا يفيد وإن بني عليه السيد الاستاذ - مدظلته - وقال بأنه يجوز الصلاة في المشكوك من جهة تنقيح موضوعه باستصحاب عدم الحرمة.

ثم إنّه على تقدير جريان الاستصحاب لا فرق فيه بين القول بالشرطية والمانعية، فإنه كما يمكن استصحاب عدم الحرمة بناء على المانعية يمكن استصحاب الإباحة بناء على الشرطية أيضاً، هذا مضافاً إلى إمكان استصحاب عدم مانعية هذا اللباس للصلاة، بناءً على القول بأنه كما أنّ جعل الأحكام الاستقلالية تدريجي جعل الأحكام الضمنية أيضاً كذلك، فإنه يقال إنّ هذا اللبس لم يكن مانعاً للصلاحة في زمان هذا الشرع والآن كما كان، ولا يجري هذا الاستصحاب بناء على الشرطية، كما هو ظاهر.

هذا ما تمّ به السيد الاستاذ - مدظلته - كلامه في هذا الاستصحاب وبني عليه. ولكنك خبير بأنه إذا وصلت النوبة إلى استصحاب عدم المانعية تكفي

لإثبات جواز الصلاة في المشكوك نفس أدلة البراءة حتى في الشبهة الموضوعية بلا حاجة إلى الاستصحاب حتى يرد عليه بأنّ عدم مانعية الموجود غير متيقنة سابقاً وعدم المانعية بنحو القانون لا يثبت فردية الموجود لموضوعها وترتّبها عليه. والصحيح جواز الصلاة في المشكوك فإنّ مانعية المشكوك أو شرطية غيره مشكوك ، والأصل البراءة، ولا تحتاج إلى اثبات أيّ أمر آخر حتى يقال بأنّها مثبتة، فإنّ ماتمّت الحجّة عليه وهو أصل الصلاة قد أتى بها وما احتمل دخله فيها لم تقم حجّة عليه ومرفوع وهذا معنى صحة الصلاة المأتى بها، ونتعرض لذلك إن شاء الله فيما سيأتي.

ثم إنّ السيد الاستاذ - مد ظله - أفاد فرعاً في المقام لا يجري عليه استصحاب الحرمة الذي جرى بنظره على الفرع السابق، وتمسّك فيه باستصحاب العدم الأزلي وصرف عنان كلامه فيه. ونحن أيضاً نتبع ما أفاده لنرى أنّه هل يمكن المساعدة لما بني عليه أو لا؟

قال: ولا يخفى أنّ الاستصحاب المذكور إنّما يتمّ فيما إذا علم بكون اللباس من أجزاء الحيوان، فلو تردد أمره بين كونه من حرم الأكل أو من القطن مثلاً لا يجري استصحاب عدم الحرمة، فلا بد لإثبات الجواز من التمسّك بأصل موضوعي آخر وهو أصلّة عدم جزئية هذا اللباس للحيوان الحرم أكل لحمه، وهل هذا الاستصحاب حجّة أم لا؟ مبني على جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية وعدمه.

ثم قال: ولا بأس بصرف عنان الكلام في ذلك فنقول: يقع الكلام أولاً في عدة أمور:

الأول: أنّ موضوع الحكم - الأعمّ من المتعلق - قد يكون بسيطاً وقد يكون مركباً من أمرين أو عدة أمور، أمّا (الأول) فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه إذا تمّ فيه أركانه. وأمّا (الثاني) فجريان الاستصحاب في نفس المركب عند

تمامية الأركان فيه أيضاً كذلك، وأمّا لوفرضنا حصول العلم ببعض أجزائه -الأعمّ من الشرائط- والشك في الباقي فهل يمكن إجراء الأصل في المشكوك فيه وإحراز الموضوع بضم الوجдан إلى الأصل أم لا؟ المشهور والمعرف إمكان ذلك، وقد يقال إنّ الأصل الجاري في الجزء المشكوك فيه معارض بأصالة عدم حصول المركب عند فقدان ذلك الجزء. لكنه فاسد جزماً لأنّ موضوع الحكم لو كان العنوان المأخذ من الأجزاء بحيث تكون الأجزاء محصلة له، فع أنّه خارج عن الفرض -فإن الكلام فيما إذا كان الموضوع مركباً لا بسيطاً-. لا يجري الأصل في الجزء المشكوك فيه لعدم ترتيب أثر عليه فضلاً عن وقوع المعارضة بين الأصلين. ولو كان الموضوع ذوات الأجزاء بأسرها فأصالة عدم المركب لا معنى لها، فإنّ المركب محرز على الفرض بضم الوجدان إلى الأصل، فالأصلان لا يجريان في مورد واحد حتى تقع المعارضة بينهما.

وقد ذكر المرحوم النائي -قدس سره- في مقام الجواب عن الشبهة بأنّ الأصل الجاري في الجزء حاكم على الأصل الجاري في المركب حكمة الأصل الجاري في السبب على الأصل الجاري في مسببه. ولا يتمّ ما ذكره بوجهه، فإنّ السبيبة وإن كانت صحيحة إلا أنها غير شرعية ومعه لا حكمة إلا بناء على جريان الأصول المثبتة، ولا نقول به.

أقول: لو كانت بين الجزء والمركب سبيبة شرعية كالطهارة والصلة فما ذكره النائي هو الصحيح، وإلا فلا يمكن تصديق السيد الاستاذ بما ذكره من أنّ اصالة عدم المركب لا معنى لها مع جريان الأصل في الجزء، فإنّ هذا الأصل الجاري في الجزء ليس بمفروض الوجود حتى يقال بعدم وجود المعنى للأصل في المركب مع هذا الأصل، بل الأصلان في مرتبة واحدة ولا يلزم أن يكون جريانهما في مورد واحد حتى تقع المعارضة بينهما، بل نفس العلم بعدم جريان أحد الأصلين كافٍ في وقوع المعارضة بينهما، فتذبر جيداً. نعم أصالة عدم

المركب غير جارية في نفسه لعدم ترتيب أثر شرعي عليها فتبقي الأصل الجاري في الجزء بلا معارض.

ثم قال: هذا اذا كان الموضوع مركباً من جوهرين أو عرضين أو جوهر وعرض قائم بغير ذلك الجوهر، مثال الأول وجود الإخوة في حجب الأم، ومثال الثاني كالطهارة والصلة، ومثال الثالث كوجود الوارث وموت المورث. وأما لو كان الموضوع مركباً من جوهر وعرض القائم به فهل يجري الأصل في ذلك أم لا؟ فليعلم أن تركب الموضوع من العرض ومحله لا يمكن إلا اذا أخذ العرض ناعتاً في محله، أي كون المأخذ في الموضوع الاتصاف بكذا لا بما ذكره المرحوم الثانيي - رحمه الله - من أن انقسام المعروض كزيد مثلاً باتصافه بالعرض كالقيام وعدمه يقدم على انقسام العرض بكونه قائماً بالمعروض وعدمه، فلابد من أخذ الاتصاف في المعروض، وإلا فيقع التهافت بين إطلاق المحل وثبت العرض له أو تقديم انقسام العرض على انقسام معروضه لأن المعروض لا يخلو أمره عن التقييد بالاتصاف وهو المطلوب أو الإطلاق فيقع التهافت، فإن المفروض أخذ العرض القائم بمحله في الموضوع أو عدمه فيقدم انقسام العرض على انقسام المعروض. فإن ما ذكره كلام لا يرجع إلى معنى صحيح، لأن العرض ليس له وجودان وجود في نفسه وجود في غيره بل له وجود واحد والاختلاف أنها هو باللحاظ، فلو لوحظ قائماً بالغير يقال له الاتصاف ولو لوحظ مستقلاً يقال له العرض، فاتصاف المعروض بالعرض عين قيام العرض به فأين التقدم والتأخر؟ بل وجه ذلك ما ذكرنا من أن وجود العرض في نفسه عين وجوده. في غيره فلا يعقل أخذ العرض ومحله في الموضوع إلا مع كون المحل متتصفاً بذلك ، فإنه لو كان العرض مع ذلك مطلقاً لزم الخلف، فإن المعروض ليس مخلاً لعرضه على إطلاق العرض، أي ولو كان ثابتاً في غير ذلك المحل، وهذا ظاهر، وإذا كان الأمر كذلك لا يمكن إجراء الأصل في الموضوع إلا اذا

كان الاتصاف أو عدمه مسبوقاً بحالة سابقة كاستصحاب كرية الماء أو عدمها، وأمّا مع عدم السبق بذلك لا يمكن إثبات الاتصاف باستصحاب محمولي فأنه من الأصل المثبت، فلو شكركنا في عمى زيد وعدمه أي اتصافه بعدم البصر وعدمه مع عدم وجود حالة سابقة معلومة له كذلك لا يمكن إثبات اتصافه بالعمى باستصحاب عدم البصر له فأنه من المثبت.

الثاني: أن الموضوع أو المتعلق في مقام الثبوت بالنسبة إلى المولى الملتفت إلى موضوع حكمه ومتعلقه لا يخلو أمره -بالنظر إلى كل خصوصية- من الإطلاق أو التقيد بذلك ، ولا يعقل الإهمال في هذا المقام لأن هذه الخصوصية إما هي معتبرة في الموضوع أو المتعلق أولا ، فال الأول التقيد والثاني الإطلاق، وأمّا في مقام الإثبات في يمكن الإهمال من جهة عدم كون المتكلم في مقام بيان اعتبار تلك الخصوصية في متعلق حكمه أو موضوعه وعدم اعتبارها ، وهذا ظاهر.

الثالث: كما أن تخصيص العام بالمتصل يوجب تعنونه بعنوان الخاص من جهة عدم انعقاد الظهور للكلام إلا في ذلك كذلك تخصيصه بالمنفصل أيضاً يوجب تعنونه بغير العنوان المأذوذ في المخصوص لا من جهة هدم الظهور ولا كشف الخاص عن المستعمل فيه في لفظ العام، بل لأن حجية العام في مدلوله موقوف بعدم وجود حجة أقوى على خلافه، ومع وجود ذلك فحجية العام منحصرة بما وراء ذلك الخاص، فيما أن الإهمال في مقام الثبوت غير معقول نستكشف من التخصيص أن الجد في العام متحقق في غير مورد التخصيص، والإرادة الجدية في مقام تعلق الحكم -لا في مقام الاستعمال- متعلق بغير ذلك المورد.

الرابع: ذكرنا أن موضوع الحكم أو متعلقه لو كان مركباً من العرض وحمله لابد من أن يؤخذ العرض ناعتاً، فإن وجود العرض في نفسه عين وجوده لغيره هذا إذا كان التركيب من الذات وجود العرض، وأمّا إذا كان منه ومن عدم

عرضه القائم به فلا، لأنّ القضية السالبة لا يحتاج إلى وجود الموضوع بل لا يعقل الربط بين العدم والشيء، فإنّ العدم بطلانٌ مُحضٌ، فلو أخذنا ناعتاً كما في القضايا المعدولة لا يؤخذ بنفسه ناعتاً بل يؤخذ عنوان وجودي مقارن له كذلك كالعمى مثلاً المقارن لعدم البصر، ومن المعلوم أنّ هذا خلاف الظاهر من أخذ عنوان العدم في الموضوع، فطبع أخذ العدم في الموضوع يقتضي أخذه محمولاً على نحو سلب الربط وسالبة محصلة لا أخذها ناعتاً على نحو ربط السلب ووجبة معدولة، وهذا يظهر عدم تمامية جملة مما ذكره المرحوم النائي -رحمه الله- في هذا المقام فراجع كلامه -أعلى الله مقامه-.

وقد ظهر بما ذكرنا أنّه فيما إذا كان الموضوع مركباً من الذات وعدم اتصافه بالعرض يجري استصحاب عدم الاتصال ويلتئم الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل، فإنه كما أنّ الذات مسبوقة بالعدم كذلك اتصافه بالعرض أيضاً مسبوقة بالعدم، فأركان الاستصحاب تامة، بخلاف ما لو أخذ العدم فيه على النحو الناعتيّة، فلا يجري الاستصحاب فيه إلا إذا كان لنفس الاتصال بالعدم حالة سابقة، وإلا فلا يجري الاستصحاب فيه ولا يمكن إثباته بجريان الاستصحاب في العدم المحمولى، كما لا يخفى، هذا.

وقد فضل بعض الأعاظم بين ما لو كان موضوع الحكم المركب من العرض وحمله على النحو المركبات الناقصة التقييدية كزائد العالم فيجري الاستصحاب عند الشك فيه لو كان مسبوقة بالوجود أو في عدمه لو كان مسبوقة بالعدم، بخلاف ما لو كان من قبيل الجمل الخبرية التامة التي يؤخذ الموضوع فيها مفروض الوجود كزائد الذي هو عالم فلا يجري الاستصحاب في عدمه وإن كان يجري في وجوده لو كانت له حالة سابقة، فإنّ عدم البديل للشيء في مرتبة نفسه، فكما أخذ الموضوع مفروض الوجود بالنسبة إلى وجود العرض لابد من أخذه كذلك بالنسبة إلى عدم ذلك أيضاً، فلا يمكن جريان استصحاب العدم

حينئذٍ لعدم العلم بسبق عدم العرض مع كون الموضوع مفروض الوجود. ولكن لا يتم شيء مما أفاده - قدس سرّه - أبداً في المركبات التقييدية فهي وإن كان الأمر فيها كما ذكره من امكان جريان الاستصحاب إلا أنها خارجة عن محل الكلام، فإن محل الكلام ما إذا أخذ العدم في الموضوع نعتاً أو محمولاً لا إذا أخذ عنوان وجودي كذلك فإنه لا إشكال حينئذٍ في جريان الاستصحاب فيه إذا كان مسبوقاً بحالة سابقة. وأما في الجمل الخبرية فما ذكره من أن عدم البديل للشيء في مرتبة نفس الشيء لا يتم، لأنّ نقىض وجود الخاص عدم الخاص لا العدم الخاص، أي نقىض عدالة زيد ولو أخذنا عاتياً عدم اتصاف زيد بها لا اتصاف زيد بالعدم، والمفروض أنّ عدم النعت أمرٌ أزليٌ له حالة سابقة يجري فيه الاستصحاب.

والحاصل: أنه لو أخذ الموضوع مركباً من الذات وعدم اتصافه بالوصف يمكن إجراء الاستصحاب في العدم، ويلتئم الموضوع حينئذٍ بضم الوجدان إلى الأصل، بخلاف ما لو أخذ مركباً من الذات واتصافه بالعدم أو اتصافه بعرضه - كما هو قضية الأخذ مركباً من العرض ومحله - فلا يمكن إجراء الاستصحاب إلا إذا كان لنفس الاتصال أو لعدمه حالة سابقة، ولا يمكن إثبات الاتصال بالعدم باستصحاب عدم الاتصال لكونه مثبتاً، فيمكن إجراء استصحاب عدم قرشية المرأة إذا أخذ الموضوع مركباً من المرأة وعدم انتسابها إلى قريش، بخلاف ما إذا أخذ مركباً منها ومن اتصافها بعدم القرشية أو كونها غير قرشية فلا يجري الاستصحاب حينئذٍ لا نعتاً ولا محمولاً.

في محل كلامنا - وهو اللباس المشكوك فيه - يمكن إجراء استصحاب عدم كونه من غير المأكول لالتمام الموضوع بضم الوجدان وهو اللباس والأصل وهو عدم كونه كذلك بناء على مانعية لبس غير المأكول للصلاحة، وأما بناء على الشرطية والقول باشتراط وقوع الصلاة في اللباس الغير المأخوذ من غير المأكول

فلا، فإن استصحاب عدم كون اللباس من غير المأكول لا يثبت به وقوع الصلاة في غير المأكول، وحيث إننا استفدنا من الروايات المانعية فيجري الاستصحاب بلا اشكال. هذا ما استفدنا من كلام السيد الاستاذ دام ظلهـ في الدرس ونقلناه بطولهـ.

ولنا كلام آخر من سيدنا الاستاذ الحقـ مـ دـ ظـ لـهـ استفدناه من الدرس أيضاً نقلهـ في هذا المقام، ويستفاد منه عدم جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية حتى بنحو استصحاب عدم الاتصاف، وعليه استصحاب عدم انتساب المرأة إلى قريش أو استصحاب عدم اتصاف اللباس بكونه من غير المأكول أيضاً لا يجريـانـ . والحقـ معـهـ مـ دـ ظـ لـهـ فلاحظـ ماـ نـقـلـهـ منـ كـلـامـهـ تـعـرـفـ حـقـيـقـةـ مرـامـهـ إـنـ شـاءـ اللهـ .

قالـ فيـ بـيـانـ أـدـلـةـ لـزـومـ الـمـعـاطـةـ وـنـقـلـنـاـ عـنـهـ فيـ التـفـرـيرـاتـ وـلـمـ يـتـعـرـضـ هـوـ دـامـ ظـلـهـ عنـ ذـلـكـ فيـ كـتـابـ الـبـيـعـ)ـ :ـ لـاـ بـأـسـ بـحـرـ الـكـلـامـ إـلـىـ استـصـحـابـ عـدـمـ تـأـثـيرـ الـفـسـخـ وـمـلـاحـظـةـ الـحـالـ فيـ الـأـعـدـامـ الـأـزـلـيـةـ ،ـ وـهـلـ يـجـرـيـ الـاستـصـحـابـ فـيـهـ أـمـ لـاـ؟ـ وـقـبـلـ الـورـودـ فـيـ ذـلـكـ لـابـدـ مـنـ مـلـاحـظـةـ وـضـعـ الـقـضـاـيـاـ السـالـبـةـ لـتـوـقـفـهـ عـلـيـهـ ،ـ وـنـبـيـنـ الـقـضـاـيـاـ الـحـمـلـيـةـ الـمـوجـبـةـ أـوـلـاـ اـسـطـرـادـاـ لـمـافـيـهـ مـنـ الـفـائـدـةـ .ـ

فـاعـلـمـ أـنـ الـمـعـرـوفـ بـيـنـ الـمـحـقـقـيـنـ خـلـفـاـ عـنـ سـلـفـ .ـ أـنـ الـقـضـيـةـ مـرـكـبـةـ مـنـ الـمـوـضـعـ وـالـمـحـمـولـ وـالـنـسـبـةـ ،ـ لـكـ لـمـاـ تـفـحـصـنـاـ عـنـ ذـلـكـ وـفـتـشـنـاـ الـقـضـاـيـاـ عـلـىـ اختـلـافـهـاـ حـمـلـاـ وـمـحـمـلـاـ إـيجـابـاـ وـسـلـبـاـ مـاـ وـجـدـنـاـ لـاـ فـيـ الـخـارـجـ وـلـاـ فـيـ الـقـضـاـيـاـ الـمـعـقـولةـ وـلـاـ فـيـ الـمـلـفـوـظـةـ مـاـ يـكـونـ نـسـبـةـ بـيـنـ الـمـحـمـولـ وـالـمـوـضـعـ ،ـ إـلـاـ فـيـ الـقـضـاـيـاـ الـمـوجـبـةـ الـتـيـ لـوـحـظـ فـيـ النـسـبـةـ بـيـنـ الـأـمـرـيـنـ وـسـمـيـنـاـهـاـ بـالـقـضـاـيـاـ الـحـمـلـيـةـ الـمـؤـولـةـ نـحـوـ زـيـدـ فـيـ الدـارـ وـعـمـرـوـ عـلـىـ السـطـحـ وـغـيـرـ ذـلـكـ ،ـ بـلـ فـرـقـ بـيـنـ الـخـارـجـ وـالـمـعـقـولةـ وـالـمـلـفـوـظـةـ ،ـ وـلـذـلـكـ يـعـبـرـ عـنـ تـلـكـ النـسـبـةـ فـيـ هـذـهـ الـقـضـاـيـاـ بـحـرـفـ مـنـ الـحـرـوفـ .ـ

و الدليل على ما ادعينا من أنّ القضايا الحملية الحقيقة فاقدة للنسبة أنّ طرفيها متهددان في الخارج بالضرورة بل الحمل حقيقة عبارة عن المهووية والاتحاد، والنسبة لا يعقل قيامها إلا بالمتسبين، فمع فرض الاتحاد خارجاً والحكم بالهووية كيف يعقل وجود النسبة خارجاً؟ بل ليس في الخارج إلا شيء واحد منتزع منه عنوانان أحدهما موضوع والآخر محمول، والحمل في طرف المباينة من النسبة لما ذكرنا من أنّ النسبة قائمة بالمتسبين والحمل عبارة عن المهووية. فالقول بوجود النسبة في القضايا الحملية خارجاً خلف ومناقضة، ولذلك ترى أنّه في أمثال هذا التركيب من القضايا: زيد زيد، الوجود موجود، الله - جل جلاله - موجود أو عالم، زيد موجود، لا يعقل وجود النسبة بين عقديها في الخارج، فإنّ الالتزام به إلتزام بغاية الشيء ونفسه والتزام بأصلية الماهية والتزام بزيادة الصفات عن الباري والشرك تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، فليكن الأمر في المثليات المركبة مثل زيد قائم كذلك أيضاً بعين البيان، هذا بحسب الخارج.

و أمّا المعقولة والملموسة فهما حاكيان عن الخارج فوجود النسبة فيها دون الخارج مستلزم لعدم تطابق الحاكي والمحكي، وهذا كبطلانه ظاهر.

وبعبارة أخرى: أنّ الحاجة إلى تفهم الواقعيات وتفهمها اقتضت وضع الألفاظ لمداليتها، فلا بدّ من ملاحظة الواقع وما هو المتكلم بصدق بيانه، وفي مثل القيام لزيد الواقع هو الربط بين العرض والجوهر القائم به، فهنا عارض ومعرض وعروض، كلّ منها مدلول لدال لفظي، وحيث إنّ هذا المقدار غير كافٍ للدلالة على تصديق المتكلم بالربط، ولذلك ترى عدم دلالة موضوع هذه الجملة (القيام لزيد ثابت) على ذلك وضفت الهيئة للدلالة عليه ونسميه بالدلالة التصديقية، فهنا نسبة وطرفها والتصديق بشبوبتها لها ولكلّ منها دال وليس في البين حمل إلا بالتأويل والاستمداد من كون الرابط، وفي مثل زيد

موجودٌ أو اللهُ موجودٌ أو عالمٌ الواقع ليس إلا الاتحاد بين العنوانيين المتنزعين أو المدرَّجين، فلو أُريد من ذلك زيد له الوجود أو الله - جل جلاله - له الوجود أو له العلم فهي خلاف الواقع وخلاف ما كان المتكلّم بصدق بيانه، مع أنه يلزم من الأول زيادة الوجود عن الماهية وأصالتها كالوجود، ومن الثاني أن يكون الباري - جل اسمه - معرضاً لعوارض قد بُرهن فساد كلّ منها في محله، وهذا الحال في الحمل الأولى الذاتي كحمل الحد على المحدود وما كان كذلك من الحمل الشائع كحمل الذاتيات على الشيء.

وأما في موارد الهمليات المركبة كزيد قائم فالأمر أيضاً كذلك وإن لم يلزم منه تلك الاستحالات، فإن الواقع هو الاتحاد لا الربط بين الموضوع والمحمول والمتكلّم في مقام بيان هذا الاتحاد والموهوية، فلو أخذت النسبة بينها في الملفوظة تكون خلاف الواقع، وفي هذا القسم من الحمل الذي هو الحمل الحقيقي موضوع ومحمول ولكلّ منها دالاً واهيئاً دالة على الموهوية التصديقية، وفي مثل زيد القائم الهيئا دالة على الموهوية التصورية.

أقول: تتميماً لما استفادته مما أفاده - مدظلله - إنّ الهيئا غير دالة إلا على التصديق بمفad الجملة وهي مشتركة بين جميع ما أُفيد من القضايا ويعبر عنها بـ «أست» بالفارسية، كما أنها موجودة في القضايا السالبة أيضاً مع أنه لا هوهوية فيها، وأما الاتحاد والموهوية فيفهم من مقام الحمل الذي موجود في زيد القائم أيضاً، فهنا دوال أربعة: زيد، والقائم، والحمل، والهيئا، وهذا بخلاف القسم الأول، فإنّ الحمل غير موجود هناك بل الموجود فيه الربط بالنسبة.

فتتحصل أنّ في القسم الأول منسوب ومنسوب إليه والنسبة والتصديق بها، وفي القسم الثاني محمول وموضوع والحمل والتصديق به، ولذا الأنسب تسمية القضايا في القسم الأول بالقضايا النسبية، وفي القسم الثاني بالقضايا

الحملية، ولو قيل بأنّ الحمل أيضاً قسم من النسبة وهي النسبة الاتحادية فإنّها تدلّ على اتحاد العنوانين المتغايرين بحسب المفهوم خارجاً لم يكن به بأس، والجهات في القضايا الموجّهة كزيد كاتب بالمكان راجع إلى هذا المعنى من النسبة والشكّ والظنّ والقطع متعلق بها أيضاً، ولعلّ القوم أيضاً أرادوا بالنسبة ذلك فيصبح النزاع لفظياً. وعلى أي تقدير لا بدّ من التفصيل المذكور الذي أفاده -مدّ ظلّه-. فإنّ القسم الأول مما أفاد لا جل فيه إلا مؤولاً والأمر ظاهر.

وهنا نكتة لا بأس بالتنبيه بها وهي أنّ المحكى بالقضية ليس هو الخارج أو الواقع، فإنه قد لا يكون للقضية واقع أصلّاً بل في نفس القضية يحكم بعدم الواقع كالقضايا السالبة والموجّبة المعدولة المحمول، بل المحكى بها هي المفاهيم فمحكي زيد مفهومه، كما أنّ محكى شريك الباري أيضاً مفهومه، لا أريد من المفهوم الوجود الذهني بل أريد منه ما هو منسخ عنه قابل للانطباق عليه الذي قد يعبرون عنه بالماهية، ولذا يقال إنّ الألفاظ موضوعة للمفاهيم والوجود الخارجي أو الذهني غير دخليين في الموضوع له، فزيادة قائم قضية مركبة مما دلّ على مفهوم زيد وهو الموضوع ومادّ على مفهوم القائم وهو المحمول، وممّا دلّ على اتحادهما وهو الحمل ومادّ على التصديق بالحمل وهي الهيئة.

وأمّا خصوصية الخارجية فيفهم من المقام بمعنى أنه مع إمكان تطبيق أجزاء القضية على الخارج وجود المصادق لها خارجاً العلاء يفهمون من القضية الاتحاد الخارجي وإلا فلا يفهمون منها إلا مجرد المفهوم. وقد ظهر أنّ معنى قضية شريك الباري ممتنع مثلاً اتحاد مفهوم شريك الباري والممتنع. وبهذا أيضاً يمكن تصوير النسبة الاتحادية، فإنّ المفهومين المحكى ممتلكان، فليتبدّر.

ثم قال -مدّ ظلّه-. هذا حال القضايا الموجّبة، وأمّا السوالب فلا نسبة في شيء منها، أمّا في المهليات البسيطة كزيد ليس موجود والقضايا السالبة المضطلة

السالبة الموضوع كالعنقاء ليس بأيِّض فلا واقع لشيء من طرفها أصلًا فضلاً عن النسبة بينهما، بل مفادها سلب تحقق الشيء في الأول وسلب الوصف من باب سلب الموصوف في الثاني، ففرض وجود النسبة واقعًا خلاف الواقع بل خلف.

وأمامي المليات المركبة كزيد ليس بقائم والقضايا الحملية المؤولة كزيد على السطح فسالبتها يمكن بوجهين (أحد هما) أن تكون من باب سلب الموضوع وقد ذكر حاله. (وثانيةهما) أن تكون سالبة محققة الموضوع. في ذلك لا واقع لأجزاء القضية إلا لموضوعها، وأمام المحمول أو النسبة فلا، وفرض وجودهما -مضافاً إلى أنه خلاف الواقع - خلف، ولا يتوهم أن السلب أيضاً نسبة، فإن السلب نفي الهووية في الأول ونفي النسبة في الثاني، فكيف يعقل أنها نسبة؟ مضافاً إلى أن النسبة قائمة بالمتسببين والمفروض انتفاء أحد هما، بل لوفرض وجودهما تقلب السالبة موجبة، هذا حال القضية الواقعية.

وأمام المعقوله والمفروظة فقد عرفت لزوم تطابقهما والواقع، فلا يمكن اشتتماها على النسبة، وأمام الطرفان فيما وإن كان لا واقع لشيء منها في المليات البسيطة والسوالب السالبة الموضوع ولا واقع لأحد هما في السوالب المحققة الموضوع لكنهما مدركان في المعقوله ومفروظتان في الفظية لا للحكاية عن وجودهما خارجاً بل لتعلق السلب بهما للحكاية عن عدم التتحقق خارجاً موضوعاً ومحولاً فقط في الثاني.

أقول: قد عرفت - مما ذكرنا سابقاً - وجود الحكاية هنا أيضاً، فإن المكي هو المفهوم مع قطع النظر عن الوجود والسلب أيضاً متعلق بذلك ، وسلب التتحقق خارجاً أو سلب الهووية في الخارج أو سلب النسبة في الخارج يعلم من المقام بالمعنى المتقدم. نعم لا ينبغي الإشكال في عدم اشتتمال السالبة للنسبة، فإن نفي النسبة أو الهووية في طرف المبaitة للنسبة فلا يعقل كونها

نسبة، إلا أن يقال إن سلب مفهوم عن مفهوم أيضاً نسبة كالاتحاد بينهما. لكن هذا مجرد تعبير لا واقع له والقياس مع الفارق، كما لا يتحقق.

ثم قال -مد ظله- : والحاصل إن الموجبة على قسمين: (الأول) ما كان مفادها الحمل والهووية. (والثاني) ما كان مفادها النسبة بين العرض ونحوه ومحله. والثالثة على قسمين: (الأول) ما كان مفادها سلب الهووية.

(والثاني) ما كان مفادها سلب النسبة، وهي من هذه القضايا غير مشتمل على النسبة إلا القسم الثاني من الموجبات.

وأما القضايا الموجبة المعدولة أيضاً حكمها حكم الموجبات فإن المعتبر من القضايا المعدولة ما كان المنفي فيها من باب العدم والملكة فلا يقال للجدار أنه لا بصير، ولو أريد هذا المفاد يلقى بالثالثة التحصيلية أي الجدار ليس له البصر، فعلى ذلك أن له حظاً من الوجود فيمكن جعلها حمولاً للقضية الحملية أو موضوعاً لها أو طرفاً للنسبة في الحملية الموقلة. فقد عُلم أن وضع الحكاية في الموجبات تختلف وضعها في السوالب، وفي الأول الحكاية عن أمر واقع في نفس الأمر بخلاف الثاني فإن الحكاية فيه عن عدم التحقق في الواقع وفي نفس الأمر.

وبهذا ظهر أن مناط الصدق في القضايا الموجبة والثالثة هو موافقة القضية وصفحة الوجود، لكن تختلف الموجبة عن الثالثة بأن الحكمي في الأول أمر له واقع في صفة الكون وباعتبار توافقه مع ذلك الواقع وعدمه يتصرف بالصدق والكذب بخلاف الثاني، فإن المفروض أنه لا واقع له في صفة الكون وباعتبار توافقه مع ذلك وعدمه أي خلوّ صفة الوجود عنه وعدمه يتصرف بهما، هذا حال القضايا.

فلنرجع إلى ما كتبنا بتصدّب انه - وهو جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية كاستصحاب عدم قرشية المرأة للحكم بعد تحيّصها بعد خمسين - فنقول:

إنّ موضع الحكم الذي هو المستصحب يتصرّف على أنحاء ثلاثة:

- ١ - المرأة المتّصفة بغير القرشية بحيث تكون القضية المتشكلة عن ذلك قضية ايجابية معدولة المحمل وهي المرأة غير القرشية.
- ٢ - المرأة التي ليست بقرشية بحيث تكون القضية المتشكلة عن ذلك قضية ايجابية سالبة المحمل وهي المرأة هي التي ليست بقرشية.
- ٣ - من لم تكن قرشية بحيث تكون القضية المتشكلة عن ذلك قضية سالبة محصلة وهي المرأة ليست بقرشية. وهذا الأخير يتصور على أنحاء ثلاثة أيضاً:
  - ١ - سالبة تحصيلية مع فرض وجود الموضوع.
  - ٢ - سالبة تحصيلية بسلب الموضوع.
  - ٣ - سالبة تحصيلية أعمّ منها.

ومن الظاهر أن الآخرين لا يكونان موضوعاً للحكم، فإن الحكم متربّ على المرأة مع رؤيتها الدم، فانحصرت المحتملات على أنحاء ثلاثة، أمّا الأولان فعدم جريان الاستصحاب فيها ظاهر لفقد الحالة السابقة فيها، فأيّ زمان كان وكانت المرأة غير قرشية أو التي ليست بقرشية حتى يحكم ببقاء ذلك؟ وأيّ زمان كان وكانت غير القرشية موجودة يقيناً حتى يستصحب؟ وأمّا الأخير وهو السالبة مع وجود الموضوع فأيضاً لا يجري فيه الاستصحاب، وذلك لأنّ القضية المتيقنة ليست سالبة مع وجود الموضوع فإنّه أيّ زمان كانت المرأة موجودة ولم نكن قرشية؟ بل هي سالبة بسلب الموضوع والقضية المشكوكه سالبة مع فرض وجود الموضوع، فالقضيّتان متغايرتان فلا يجري فيها الاستصحاب. ولو قيل بجريان استصحاب الأعمّ لا يمكن إثبات الأخصّ إلا على القول بالأصل المثبت، فالاستصحاب في هذا القسم إما غير جارٍ أو مثبت. أقول: قد يتواهم أنّ هذا لو كانت القضية المتيقنة قضية سلبية بسلب الموضوع وهي المرأة لم تكن بقرشية والمفروض أنّها لم تكن فلم تكن قرشية، لكن إذا شكلنا قضية سالبة موضوعها المرأة الموجودة بالفعل فتتحدد القضيّتان.

والحاصل أنه لا فاصل بين الوجود والعدم، فلوم يمكننا أن نقول هذه المرأة الموجودة كانت متصفه بالقرشيه فلا محالة يصح لنا أن نقول هذه المرأة الموجودة بالفعل لم تكن قرشيه سابقاً فالآن أيضاً ليست بقرشيه.

ولا يتوهم أن عدم كون هذه المرأة قرشيه سابقاً من باب عدم الموضوع فإن هذا هو منشأ السلب وإلا فأركان الاستصحاب تامة على ما ذكرنا. ولكن هذا غفلة عن دقique وهي أن القضية المتيقنة فيما ذكر وهي أن المرأة الموجودة بالفعل لم تكن قرشيه سابقاً أي قبل وجوده ليست بقضية سالبة تحصيلية بل هي قضية موجبة سالبة المحمول، بخلاف القضية المشكوك في إنها سالبة تحصيلية مع فرض وجود الموضوع فاختلت القضية، فلا يجري الاستصحاب على هذا التوهم أيضاً.

هذا ما استفدناه من كلام سيّدنا الاستاذ المحقق - مد ظله - ولا يحتاج إلى أي توضيح وبيان وإقامة دليل وبرهان، فإن الشمس بازعة بالعين والبصر. وظهر مما أفاده - مد ظله - عدم جريان الاستصحاب في المسألة المبحوث عنها - وهي مسألة الصلاة في اللباس المشكوك - فإن ظاهر الدليل أن اللباس المفروض الوجود إذا كان من الحيوان الحرام أكل لحمه موجب لبطلان الصلاة، وإذا لم يكن كذلك لا يوجب البطلان فلا يجري الاستصحاب مع هذه الحالة، فإن القضية المتيقنة في استصحاب عدم كون الحيوان من غير المأكول سالبة بسلب الموضوع أو أعمّ، والقضية المشكوك فيها سالبة مع وجود الموضوع فلا يمكن الحكم بصحة الصلاة بجريان هذا الاستصحاب على أنحاء تصوراته، وقد مرّ بيانها.

وحيثـ لـ لـ اـ سـ ظـ هـ رـ نـاـ مـنـ الـ أـ دـ لـ ةـ أـنـ اـ عـ تـ بـ اـرـ عـ دـمـ لـ بـسـ غـ يـرـ الـ مـأـكـولـ رـاجـعـ إـ لـ الـ لـ بـاسـ فـ الـ مـرـجـعـ هـوـ الـ بـرـاءـةـ أـوـ الـ اـشـتـغالـ عـلـىـ كـلـامـ يـأـتـيـ إـنـ شـاءـ اللهـ. وـ لـوـ اـسـتـظـهـرـ مـنـهـ أـنـ الـ اـعـتـبـارـ رـاجـعـ إـلـىـ الـ صـلـاـةـ فـلـابـدـ مـنـ الـ تـفـصـيلـ بـيـنـ الـ لـبـسـ فـيـ الـ أـثـنـاءـ

واللبس من الأول، فعلى الأول يجري استصحاب عدم كون الصلاة مقارناً للبس غير المأكول وعلى الثاني فلا يجري الاستصحاب إلا إذا بنينا على جريان الاستصحاب التعليقي، بأن يقال هذه الصلاة لو كانت واقعة قبل ذلك لم تكن مقارنة للبس غير المأكول والآن أيضاً كذلك، وإنما المرجع هو البراءة أو الاشتغال أيضاً على الكلام الآتي.

ولو استظهرنا من الأدلة رجوع الاعتبار إلى المصلي فيمكننا استصحاب عدم كون المصلي لابساً لغير المأكول ووجهه ظاهر. وحيث إنه ظهر في المقدمات أن المستفاد من الأدلة ذلك أي رجوع الاعتبار إلى المصلي فيجري الاستصحاب ويحرز به صحة الصلاة لوجود شرائطها وتماميتها اجزائها وقد موانعها ولو بالأصل.

ثم لو قلنا بأن الاعتبار راجع إلى الصلاة فهل يجري الاستصحاب التعليقي لإثبات عدم اقتراها بلبس غير المأكول لو كان اللباس من الأول أم لا؟ ذكر المرحوم النائي -رحمه الله- أن الاستصحاب التعليقي غير جارٍ في الأحكام فضلاً عن الموضوعات، ومع تسليم الجريان في المقام لا يجري لتبدل الموضوع نظير استصحاب الحرمة على تقدير الغليان الثابت لماء العنب بالنسبة إلى الزبيب المغلي في الماء الخارج.

وقال سيدنا الاستاذ -مد ظله- : إن ما ذكره من منع الاستصحاب التعليقي في الأحكام هو الصحيح فان الحكم في مقام الجعل متيقن لا شك فيه وفي مرحلة المعمول غير متحقق سابقاً، نعم لو كان الغليان متحققاً سابقاً كانت الحرمة متحققة، إلا أن هذا ليس بحكم شرعي، بل ليس إلا الملازمة بين مقارنة أحد جزءي الموضوع وجزئه الآخر وبين الحكم، وهذا أمر عقلي لا حكم شرعي، كما أن ما ذكره من منع الاستصحاب التعليقي في الموضوعات حتى مع البناء على جريانه في الأحكام أيضاً متيقن، ووجهه أن الأثر الشرعي تترتب

على الوجود الحقيقي لا التقديرى، فمع عدم وجود الموضوع سابقاً إلا تقديرأً لا أثر للمستصحب، وإثبات أثر الوجود الحقيقي باستصحاب وجود التقديرى مثبت، ففي مقامنا وقوع الصلاة في غير المأكل وصحتها من آثار الوجود الحقيقي للصلاحة لا التقديرى، فلو قيل هذه الصلاة لو وقعت سابقاً لكانه واقعة في المأكل أو لم تكن واقعة في غير المأكل والآن كما كان لم يثبت إلا ترتيب الأثر على الوجود التقديرى وأمما الحقيقى فلا، وأيضاً ما ذكره من أنّ الموضوع في مثال العصير متبدل صحيح، لأنّ الموضوع هو غليان عصير العنب لا غليان أمر آخر، والمفروض أنّ الزبيب لا ماء له فلا عصير وغليان إنما يعرض الماء الخارجى حينئذ، ولا نريد من تبدل الموضوع مغايرة العنب والزبيب فإنّهما أمر واحد، إنما الإشكال فيما ذكره من أنّ المقام أيضاً من هذا القبيل، فإنّ الموضوع للصحة فيه هو طبيعى الصلاة، والطبيعى لو وجد سابقاً لم يكن واقعاً في غير المأكل وكان صحيحاً والآن كما كان فالموضوع غير متبدل، فوجوه عدم جريان الاستصحاب فيه - ولو سلم جريانه في الأحكام - مامّر من أنّ الأثر غير متترتّب على الوجود التقديرى.

أقول: أمما ما ذكره من الحرمة المتحققة سابقاً على تقدير الغليان ليس بمحكم شرعى بل ليس إلا الملازمة بين مقارنة جزءي الموضوع وبين الحكم ففيه إشكال ظاهر، فإنّ الملازمة أمر الحكم على تقدير وجود الموضوع أمر آخر والأول عقلي والثانى شرعى، كما لا يخفى.

وأمما ما ذكره من أنّ الموضوع في مسألة العصير غليان عصير العنب لا غليان أمر آخر فهو وإن كان صحيحاً إلا أنّ موضوع الاستصحاب غير موضوع الدليل، فلو أشرنا إلى الزبيب المغلى وقلنا بأنّ هذا إذا غلى سابقاً يحرم والآن كما كان ليس الموضوع إلا هذا لا العصير.

نعم يمكن منع هذه القضية وإنكار حرمة هذا على تقدير الغليان سابقاً،

فإن نتائج قياس هذا كان عنباً، والعنب عصيره إذا غلى يحرم فهذا كان عصيره إذا غلى يحرم والآن كما كان لكن بما أنه لا عصير للزبيب لا ينطبق هذه النتيجة عليه، والمقصود مما ذكرنا التنبيه على أنه مختلف موضوع الاستصحاب موضوع الدليل. وأقى ما قال من عدم المغایرة بين الزبيب والعنب وأنهما أمر واحد فليس عرفياً ولعله ظاهر.

ولا بأس بالتعرض لما أفاده سيدنا الاستاذ الحق - مد ظله - حول الاستصحاب التعليقي بمناسبة في المعاطاة نقلنا عنه في التقريرات، وما أفاده نافع جداً في مسألتنا وغيرها، قال: قد يكون التعليق شرعاً وقد يكون عقلياً، وفي الأول إما أن يكون المعمول الحكم المعلق على شيء، أو سببية المعلق عليه للحكم، أو الملازمة بين المعلق عليه والحكم، فعلى الأول لامانع من جريان الاستصحاب في الحكم المعلق مع تمامية أركانه، وتوهم الإثبات مندفع بأن وزان هذا الاستصحاب وزان الاستصحاب التجيزي في الأحكام، فكما أن استصحاب الحكم التجيزي لا يكون مثبتاً بعد تحقق موضوعه وينطبق الحكم المستصحاب على ذلك الموضوع قهراً كذلك الاستصحاب التعليقي أيضاً غير مثبت بعد تتحقق المعلق عليه بل الانطباق هنا أيضاً قهري، وأماماً على الثاني والثالث فاستصحاب السببية والملازمة وإن كان صحيحاً في نفسه - لجعلهما - إلا أن ترتب المسبب وهو الحكم على السبب بعد تتحققه أمر عقلي لا يثبته الاستصحاب، وإن شئت فطبيق ما ذكر على المثال المعروف في الباب وهو أن العصير العني إذا غلى ونشت يحرم فإنه بعد صيرورته زبيباً يجري فيه الاستصحاب على الأول ولا يجري بناء على الآخرين.

لا يقال إن موضوع النص العنب والمفترض أنه انقلب زبيباً فلا يجري الاستصحاب بناء على الأول أيضاً ولو قيل بأنهما واحد فيشمله النص بلا حاجة إلى الاستصحاب. فإنه يقال إن موضوع النص وإن كان منقلباً إلا أن موضوع

الاستصحاب لم ينقلب، فإنّ في ظرف اليقين بعد ضمّ كبرى تعليقية وهو النص إلى صغرى وجданية وهي «هذا عنب» يحصل أن هذا إذا غلى يحرم موضوع الاستصحاب «هذا لا عنب» وهو باقي في ظرف الشكّ. ولا يتوفّم أخذ عنوان عنب في هذا، فإنّ موضوع الصغرى هذا لا هذا العنباً وإلا لزم أخذ المحمول في الموضوع وهو مستحيل، هذا إذا كان التعليق شرعاً.

وأمّا إذا كان عقلياً كما إذا ورد أنّ العصير المغلي يحرم الراجح عند العقل إلى تعليق وهو أنّ العصير إذا غلى يحرم، فوجّه عدم جريان الاستصحاب حينئذ لإثبات الحكم ظاهراً لاستلزماته الإثباتات، فإنّ موضوع الحكم وهو العصير المغلي لازم عقلي للحرمة التقديرية، ولا فرق فيما ذكرنا بين الاستصحاب في الأحكام كمامر والاستصحاب في الموضوعات، كالماء إذا بلغ حجمه كذا فهو كرّ أو الماء البالغ أشباراً معلومة فهو كرّ (المثال الأول للتعليق الشرعي والمثال الثاني للتعليق العقلي). هذا، وحيث إنّ في مسألتنا التعليق غير شرعي فلا يجري فيه الاستصحاب التعليقي، هذا تام الكلام في التمسك بالالأصول المحرزة.

وأمّا الأصول غير المحرزة فهل المقام مجرى البراءة أو الاشتغال؟ التحقيق الأول فإنه من الشكّ في التكليف المردود بين الأقلّ والأكثر والمورد من قبيل الشكّ في التطبيق والشبهة في الموضوع الخارجي، وقد ثبت في الأصول أنّ الشبهات الموضوعية للتكليف المشكوك فيه مجرى البراءة كما أنّ المرجع في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين أيضاً ذلك.

أمّا الأول فلأنّ تنجز التكليف متوقف على ضميمة كبرى شرعية إلى صغرى وجدانية فمع إحراز الصغرى مع الشكّ في الكبرى يرجع إلى البراءة، كما أنه مع إحراز الكبرى والشكّ في الصغرى أيضاً كذلك.

وبعبارة أخرى حيث إنّ القضايا المتتكلفة لإثبات الأحكام الشرعية قضايا كلّية وقانونية لا يمكن إحراز شمولها للمورد وتوجهها إلى المكلّف إلا إذا كان

الانطباق معلوماً، وإلا فالشك في الانطباق شك في ثبوت الحكم في المورد والمرجع البراءة، فالشك في مانعية اللباس المشكوك فيه عن الصلاة شك في انطباق ماجعل مانعاً على المورد وهذا شك في الحكم والأصل البراءة، هذا بناء على استفادة المانعية من روايات الباب.

وأما بناء على ما ذكره العلامة - قدس سره - من أن المجعل شرطية وقوع الصلاة واللباس المأذوذ من الحيوان المحلل أكل لحمه فلا يمكن إجراء البراءة، فإن الشك راجع إلى الامتناع لا الانطباق. نعم لو كان أصل جارياً في الموضوع ولو استصحاب العدم الأزلي على القول به بحيث يحرز به وجود الشرط تصح الصلاة لإحراز شرطه بالأصل، وإلا فالمرجع الاستغال.

وأما الثاني فلأن العلم الاجمالي بوجوب الأقل لا بشرط أو بشرط شيء وإن لا ينحل حقيقة إلى العلم التفصيلي والشك البدوي إلا أنه ينحل حكماً لعدم تعارض الأصل في الطرفين، فإنه لا يجري أصالة البراءة عن الأقل لا بشرط بخلاف الأول بشرط شيء وهو الأكثر، فالامر دائرة بين السعة والضيق، والمرجع البراءة والتفصيل موكول إلى محله.

والحمد لله رب العالمين.

## رسالة في حديث الرفع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلوة على سيدنا محمد وآلته الطاهرين، والسلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، واللعن على أعداء آل محمد أجمعين إلى يوم الدين.

### الكلام في حديث الرفع

روى المرحوم الشيخ الصدوق - رحمه الله - في الخصال بسنده عن حرزيز عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآلته وسلم: رفع عن أمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما اكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكير في الوسوعة في الخلق مالم ينطق بشفهة<sup>(١)</sup>. هذه الرواية وصفوها بالصحيحة وفي سندها أحمد بن محمد بن يحيى ولم يوثق في الرجال. فلو بنينا على انجبارها باستناد المشهور إليها كما هو الصحيح خلافاً لمبني سيدنا الاستاذ - مدظلته - وإنما يكن الاعتماد عليها في مقام الافتاء بحكم شرعي.

(١) الخصال: ج ٢، باب ٩، حديث ٩. وجامع احاديث الشيعة: ج ١، باب ٨ من ابواب المقدّمات، حديث ٣.

و هنا رواية أخرى دالة على رفع الستة (١) ذكرها سيدنا الاستاذ في المجلد الثالث من التنقیح في مسألة الاضطرار إلى شرب النجس ووصفها بالصحة، وعدل عن ذلك في الدورة الأخيرة في بحث الاصول وقال في سندھا قطع لعدم تمامية السند بحسب طبقة الرواية. وكيف كان فيکفينا في صحة الرواية اشتئارها بين الأصحاب.

**أصل:** هل الرفع ظاهري أو واقعي أو هنا تفصيل بين ما لا يعلمون وغيره؟ أفاد سيدنا الاستاذ -دام ظله- أن الرفع في ما لا يعلمون ظاهري وفي غيره واقعي. وما يمكن أن يقال في وجه ما أفاده: أنه في ما لا يعلمون الرفع الواقعي مستلزم للتصويب. ولذا نحكم بالرفع الظاهري فيه، وأما في غيره فلا موجب لرفع اليد عن ظهور الرفع في الرفع واقعاً. حينئذٍ أن رفع الاضطرار وما لا يطاق والسهول بالإكراه في بعض موارده عقلي والدليل إرشاد إلى ذلك. وهكذا يظهر من استاذنا الحقّ -مدّ ظلّه- أن مقتضى حكمومة دليل الرفع على الأدلة الواقعية اختصاص الحكم المعمول فيها بغير موارد هذه العناوين.

**أقول:** الظاهر أنّ حديث الرفع لا يرفع الأحكام الواقعية، بل المستفاد منه العذر عند مخالفتها في الموارد المذكورة فيه ولنا قرائن على ذلك :

١ - كون الحديث امتنانياً، والإمتنان لا يقتضي رفع الحكم الواقعي، فلو اكره على الإفطار في شهر رمضان وتحمّل الضرر المتوعّد به ولم يفطر لا منته في الحكم ببطلان هذا الصوم وسقوط أمره بالإكراه، بل المتنّة لا يقتضي أزيد من جعل المكلف في عذر عند مخالفة الواقع.

٢ - ظاهر الدليل أن الرفع من جهة عروض عنوان ثانوي على الواقع الأولى وبما أن كل عنوان مأخذ في دليل الحكم ظاهري في موضوعاته للحكم، فتكون

(١) جامع أحاديث الشيعة، ج ١، باب ٨ من أبواب المقدمات، حديث ٣.

النتيجة ثبوت حكمين في المورد حكم أولى وحكم ثانوي، مثلاً لو اكره على شرب الخمر فن حيث إنه شرب الخمر حرام ومن حيث إنه مكره عليه مرفوع والجمع بين الأمرين يقتضي ثبوت الحكم الواقعي وكون الرفع عذراً على المكلف لا تقييداً في الواقع.

٣ - يؤيد ذلك حكمهم بالتفصيل في مورد الاكره على الافطار في شهر رمضان بأنه لو اكرهه عليه بحيث لم يصدق عليه عنوان الافطار العمدي لا يبطل الصوم وإلا يبطل، فإن قضية عموم الرفع لو كان تقييداً في الأدلة، الصحة حتى في مورد الثاني، وهذا حكمهم بشبوت بعض الكفارات حتى في مورد الاكره بل النسيان، فليراجع.

وأما ما أفاده سيدنا الاستاذ - مدظلله - من أنه لا موجب لرفع اليد عن ظهور الرفع في الرفع الواقعي ففيه (أولاً) لابد له من الالتزام بالرفع الواقعي في الشبهات الموضوعية أيضاً، والقول باختصاص الحرمة بالعلوم الخمرة مثلاً بين الدليل، والتوصيب المستحيل أو الباطل هو التوصيب في الأحكام لا في الموضوعات. (وثانياً) قد عرفت أن الرفع الواقعي خلاف الظاهر بالوجوه المتقدمة.

وأما ما ذكرنا في وجه ما أفاده من أن العقل حاكم بما ذكر والحديث إرشاد إلى ذلك قلت: (أولاً) لو كان الأمر كما ذكر لما صلح الامتنان ولما كان ذلك مختصاً بهذه الأمة. (وثانياً) العقل غير حاكم بالرفع في غير مورد العجز عن غير اختيار وفي مورده أيضاً لا يحکم بالرفع واقعاً بل يحکم بالمعذورية في مخالفته الواقع، وأما في غير ذلك فلا مانع عقلاً من وجوب تحمل الضرر في مورد الإكراه أو الاضطرار وإيجاب التحفظ في مورد النسيان لئلا يحصل. ووجوب الاتيان بما لا يطاق فإن عدم الطاقة غير العجز والواول بمعنى المشقة الشديدة التي يمكن طرق مرض أو ضرر بل موت على المتحمل لهذه المشقة. والثانى لا

يمكن الإيجاد في مورده. نعم الامتنان يقتضي جعل اللطيف المثان عباده في عذر عند طرء هذه العناوين.

ويؤيد ذلك بل يؤكد أن العجز في مورده عذر عقلي لمخالفة التكليف الثابت، لا قيد في الأدلة الواقعية، ولا يكون أمر العناوين المذكورة أشد من العذر العقلي. فالصحيح أن الرفع في جميع العناوين المذكورة في الرواية عذر، يعني أن الحديث يرفع العناوين ادعاء، والمصحح لذلك عدم الازمام في الاتيان بالواقع كيف كان فكانه لم يكن واقع، والمكلّف معدور من قبل الشارع في مخالفته. وإن شئت قلت المصحح للرفع الادعائي في ما لا يعلمون عدم ايجاب الاحتياط، وفي مورد النسيان عدم ايجاب التحفظ، وفي غيره عدم ايجاب الاهتمام بالامثال، كيف كان وجامع ما ذكر أن حديث الرفع ناظر الى جعل المكلّف في العذر في مخالفة الواقع.

في الكلام ادعائان (أحد هما) في إطلاق الرفع مع أنه لم يرفع واقعاً. (وثانيهما) تعلق الرفع بالعناوين مع أنها غير قابلة للرفع، ويكتفي ما ذكرنا في تصحيح كلا الأدعائين. ومن هنا ظهر أن المناسب للاستعمال كلمة الرفع لا الدفع، فلا تصل التوبية إلى توجيه هذا الإطلاق بما ذكروا ولا سيما المرحوم النائيبي - قدس سره - مع أن فيه ما فيه فلاحظ، ولا حاجة إلى ما أفاده استاذنا الحقّ - مد ظلله - من أن الرفع بلحاظ شمول خطاب القانون للموارد وغير ذلك مما أفادوا فيه.

إن قلت: جعل المكلّف في العذر إنما يتم في الأحكام التكليفية، وأما الأحكام الوضعية فلا معنى لذلك فيه وإطلاق الدليل يشمل كلا الحكمين، فلابد من الالتزام بالرفع واقعاً ولو في الجملة.

قلت: الأحكام الوضعية على أنحاء: (منها) ما هو مترب على المعاملات بعد تحققها كالملكية والزوجية ونحو ذلك لا الصحة والفساد لعدم قابليتها

للجعل فانهـا أمران انتزاعيان عقلاً كـما حقـق في محلـهـ. (ومنهاـ) ما هو متـرتب علىـ الذـوات لاـ الأفعال بـحيث تكونـ الأفعال وـاسـطة لـثـبـوتـ الحـكـمـ الـوضـعـيـ لمـوضـوعـهـ نـظـيرـ نـجـاسـةـ المـلـاـقـيـ لـالـنـجـسـ أوـ لاـ تـكـونـ الأـفـعـالـ دـخـيـلـةـ فيـ ذـلـكـ كـنـجـاسـةـ الـأـعـيـانـ النـجـسـةـ. وـمـنـ هـذـاـ النـحـوـ مـنـ الـأـحـكـامـ الـوضـعـيـةـ جـنـابـةـ الشـخـصـ عـنـدـ عـرـوـضـ أحـدـ أـسـبـابـهاـ أوـ ضـمـانـ الشـخـصـ عـنـدـ عـرـوـضـ سـبـبـهـ. (وـمـنـهاـ) ما هو متـرتب علىـ الأـفـعـالـ حـتـىـ فيـ بـابـ التـكـالـيفـ وـهـوـ الشـرـطـيـةـ وـالـجـزـئـيـةـ وـالـمـانـعـيـةـ. اـمـاـ النـحـوـ الـأـوـلـ فـخـارـجـ عـنـ حـدـيـثـ الرـفـعـ بـالـكـلـيـةـ. اـمـاـ فـيـ مـاـ لـيـعـلـمـونـ فـوـاضـحـ لـعـدـمـ التـقـيـيدـ فـيـ مـورـدـهـ قـطـعاـ. وـأـمـاـ فـيـ الـاضـطـرـارـ إـلـىـ الـعـاـمـلـةـ فـلـاـ يـصـحـ التـمـسـكـ. بـرـفعـ مـاـ اـضـطـرـواـ إـلـيـهـ لـلـحـكـمـ بـفـسـادـهـاـ لـمـاـ فـيـ الرـفـعـ مـنـ خـلـافـ الـمـنـتـهـةـ. وـأـمـاـ فـيـ إـلـكـراـهـ إـلـيـهاـ فـلـاـ عـتـبـارـ الرـضاـ وـالـطـيـبـ الـمـعـاـمـلـيـ فـيـهـاـ، فـدـلـيلـ تـنـفـيـذـهـاـ مـقـيـدـ بـنـفـسـهـ بـالـرـضاـ وـالـطـيـبـ الـمـنـافـيـ لـإـلـكـراـهـ، فـلـاـ تـصـلـ النـوـبـةـ إـلـىـ حـكـمـةـ دـلـيلـ الرـفـعـ عـلـىـ دـلـلـةـ التـنـفـيـذـ.

وـأـمـاـ مـاـ أـفـادـهـ سـيـدـنـاـ الـإـسـتـاذـ فـيـ مـكـاـسـبـهـ مـنـ أـنـ دـلـيلـ الرـفـعـ وـاعـتـبـارـ الرـضاـ وـارـادـنـ فـيـ مـرـتـبـةـ وـاحـدـةـ عـلـىـ الـأـدـلـةـ الـمـطلـقـةـ أـوـ الـعـاـمـةـ الدـالـلـةـ عـلـىـ تـنـفـيـذـ الـعـاـمـلـاتـ فـفـيـهـ:

(أـوـلـاـ) دـلـيلـ الرـفـعـ مـتـكـفـلـ لـبـيـانـ حـكـمـ ثـانـويـ فـيـ طـوـلـ الـحـكـمـ الـأـوـلـيـ كـمـاـ هـوـ ظـاهـرـ مـنـ لـسـانـ الرـفـعـ الـمـتـعـلـقـ بـالـعـنـاوـينـ، وـدـلـيلـ اـعـتـبـارـ الرـضاـ يـقـيـدـ أـدـلـةـ التـنـفـيـذـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـحـكـمـ الـأـوـلـيـ، فـكـيـفـ يـمـكـنـ القـوـلـ بـأـنـهـاـ فـيـ مـرـتـبـةـ وـاحـدـةـ؟

(وـثـانـيـاـ) عـمـدـةـ الدـلـيلـ عـلـىـ تـنـفـيـذـ الـعـاـمـلـاتـ بـنـاءـ الـعـقـلـاءـ وـسـيـرـهـمـ فـيـهـ وـالـمـعـتـبـرـ مـنـهـمـ مـاـ كـانـ عـنـ رـضاـ مـالـكـهـ وـالـأـدـلـةـ الـعـاـمـةـ كـلـهـاـ منـصـرـةـ إـلـىـ الـمـعـتـبـرـ عـنـدـ الـعـقـلـاءـ، فـاـذـاـ لـيـسـ لـنـاـ عـاـمـ أـوـ مـطـلـقـ يـقـيـدـ بـدـلـيلـ الرـضاـ، بلـ لـاـ دـلـيلـ عـلـىـ اـعـتـبـارـ الرـضاـ فـيـ الـعـاـمـلـاتـ غـيـرـ مـاـ ذـكـرـنـاـ. أـمـاـ دـلـيلـ عـدـمـ حلـيـةـ مـاـلـ الغـيـرـ إـلـاـ بـطـيـيـةـ نـفـسـ مـنـهـ فـغـيـرـ نـاظـرـ إـلـىـ الـعـاـمـلـاتـ، وـدـلـيلـ التـجـارـةـ عـنـ تـرـاضـيـنـ لـاـ مـفـهـومـ لـهـ

فإن القيد غالبي، وتمام الكلام في محله. فما أفاده بعض المحققين في حاشيته على المكاسب من أن حديث رفع الإكراه مختص بباب المعاملات، ورفع الاضطرار مختص بباب العبادات غير تمام. وأمّا سائر العناوين فما يمكن فرضها في المعاملات ليس إلا الخطأ والنسيان، ومعها لا مقتضي لترتيب الأثر على المعاملة للإخلال بموضوعها بها فإن حديث الرفع دال على رفع الشيء لا إثباته. ورفع الشرطية والجزئية بالنسبة إلى ترتيب الأثر لا يمكن بالنسبة إلى ما هو شرط أو جزء في الموضوع بنظر العقلاء لفقد الموضوع. وأمّا بالنسبة إلى ما هو دخيل فيه شرعاً في فرض نقص الشرط أو الجزء فالمتأتى به لا أثر له شرعاً حتى يرفع وما هو موضوع للأثر لم يؤت به، وهكذا في فرض زيادة المانع ونفس رفع اعتبار الشرطية أو الجزئية أو المانعية لا يوجب اعتبار غيره تمام الموضوع للأثر، ولذا لم يفت فقيه بوقوع الطلاق بقوله أنت طلاق بدل أنت طالق خطأً أو نسياناً، فتأمل، مع أنه يمكن تصوير الرفع بمعنى العذر في ذلك كما لا يتحقق.

وأمّا النحو الثاني فأيضاً خارج عن حديث الرفع. أمّا بالنسبة إلى ما لا يعلمون فواضح. وأمّا بالنسبة إلى ما اضطروا إليه وما اكرهوا عليه والخطأ وما لا يطيقون فلأن متعلقها الأفعال لا الذوات، فما يمكن أن يرفع بها لا حكم له وما له حكم لم تتعلق به شيء من هذه العناوين. وأمّا النسيان فهو وإن يمكن تعلقه بالذوات أو حكمها إلا أن حكمه حكم ما لا يعلمون في الشبهات الموضوعية والحكمية فإن ظاهرهما ثبوت الحكم الواقعي في مورد هما وتعلق الجهل والنسيان به، فلا معنى للقول بتقييد الواقع بغيرهما.

وأمّا النحو الثالث فيمكن تصوير الرفع بمعنى العذر فيه مع كون ذلك ظاهر الدليل. والحديث لا يساعد برفع الشرطية أو الجزئية أو المانعية في موردها واقعاً على مامر فلا ملزم للالتزام بالرفع واقعاً في شيء من موارد إمكان شمول الحديث لها.

أصلٌ: لواضطر المكلف إلى ترك جزء أو شرط من المركب أو ايجاد مانع في فرد أو اكره على ذلك أونسى أحد ها فترك الأولان أو وجد الأخير وهكذا في مورد الخطأ والجهل فهل يحكم بالإجزاء عند كشف الخلاف أولاً؟ ظهر مما تقدم من أن الرفع في هذه الموارد عذرٍ لا واقعي، وأن مقتضى القاعدة عدم الإجزاء في شيءٍ من هذه الموارد، فإن قضية تقييد المطلقات بأدلة الأجزاء والشرائط والموانع الجزئية المطلقة أو الشرطية المطلقة أو المانعية المطلقة والعذر لا ينافي ترك الواقع فالمأمور به لم يؤت به والمأتب به فاقد للقيد المعترفي به فلا دليل على سقوط الأمر بذلك ، ومن هنا يعلم أنه لا يمكن إثبات الإجزاء إلا بدليل آخر غير حديث الرفع نظير لا تعداد<sup>(١)</sup> في الصلاة.

وقد أفاد سيدنا الاستاذ - مدظلته - من أنه لا بد من التفصيل بين مورد الجهل وغيره دليلاً والقول بعدم الإجزاء في كليهما. أما وجہ عدم الإجزاء في مورد الجهل من جهة أن الرفع في موردٍ ظاهري ولا دليل على الإجزاء في موارد الأوامر الظاهرة مع كشف الخلاف . وأما وجہ عدم الإجزاء في غير ذلك ، فإن رفع الشرطية أو المانعية وإن كان واقعياً إلا أن حديث الرفع لا يمكنه إثبات الأمر بالفائد بنفس رفع القيد . وبعبارة أخرى أن الشرطية والجزئية والمانعية وإن كانت مجعلة إلا أن جعلها تتبع منشأ انتزاعها وهو الأمر بالمركب لعدم تعدد الأمر في المركبات كما هو المفروض ، فمع رفع الشرطية أو الجزئية أو المانعية يسقط الأمر لامحالة ، فلا بد من إثبات الأمر بالباقي من إقامة دليل.

وقد أفاد استاذنا الحق - مدظلته - في مورد الجهل أن لسان الرفع يقتضي الإجزاء نظير قاعدة الطهارة ، فلو صلّى مع لباس شك في طهارته ونجاسته بالبناء على الطهارة لقاعدتها يجزي ذلك وإن انكشف الخلاف بعد ذلك ، فإن

(١) جامع أحاديث الشيعة ، ج ١ ، باب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، حديث ١.

لسان دليلها يقتضي حكمتها على أدلة اشتراط الصلاة بظهوره للباس، فتكون النتيجة اشتراطها بالأعم من الطهارة الواقعية والبنائية. وفي المقام لسان رفع الجزئية يقتضي الاكتفاء بفائد الجزء في المورد. وفي باقي العناوين أن حكمة دليل الرفع على أدلة الأجزاء والشروط والموانع تقتضي اختصاص الجزئية وغيرها بغير مورد طرفة هذه العناوين، في موردها لا دليل على تقييد المطلقات الأولية، فالقاعدة تقتضي الإجزاء بلا حاجة إلى حديث لاتعاد. وقد فصل في مبحث إجزاء الأمر الظاهري عن الواقع بين موارد الامارات والاصول بالإجزاء من الثاني دون الأول من جهة إستفادة ذلك من لسان الدليل في الثاني بخلاف الأول فانها طريق إلى الواقع يمكن فيه فرض كشف الخلاف وهذا كما ترى مبني على القول بتقييد الواقع بسبب تحكيم دليل الرفع على دليل الواقع. وأما لو قلنا بأنه لا يستفاد من ذلك إلا العذر في مخالفة الواقع فقد عرفت أن مقتضى القاعدة عدم الإجزاء مطلقاً، وأما لو فرضنا تقييد الواقع في غير مورد الجهل من سائر العناوين فالحق كما أفاده استاذنا المحقق - مدظلته - ووجهه مابينه.

وأما ما أفاده سيدنا الاستاذ من عدم الدليل على إثبات الأمر بالفائد بعد رفع القيد بالحديث فإنما يتم لتعلق الأمر بالمركب بأمر واحد، وأما مع تعلق الأمر بنفس الطبيعة وبيان قيوده وشروطه بدليل آخر فلا، فإن مقتضى دليل القيد وإن كان القيدية المطلقة إلا أنه يقييد بدليل الرفع فلا دليل على القيدية في مورد العناوين، والإطلاقات محكمة. وأما في مورد الجهل فالحق مع سيدنا الاستاذ - مدظلته - فإن المفروض عدم الاتيان بالواقع والماتي به موافق للأمر الظاهري فقط ولا معنى للقول بأن لسان الدليل يقتضي التعميم في الواقع مع الالتزام بعدم التصويب. في موارد العلم باشتراك الجاهل والعالم في الحكم الواقعي لابد من الحكم بعدم الإجزاء. نعم في موارد إمكان الاختلاف نظير

المثال في قاعدة الطهارة نبني على الإجزاء، ولا محدود في ذلك ، إلا أنه لا يتم في المقام وفي موارد الاصول لأن المفروض عدم استفادة أزيد من العذر من حديث الرفع وعدم استفادة أزيد من الحكم الظاهري في موارد جريان الاصول.

**أصل:** ذكر استاذنا المحقق -مدظلته- أنه حيث إن الظاهر من الحديث الشريف أن المرفوع لابد وأن يكون ما هو متعلق العنوان فيظهر الفرق بين النسيان والخطأ وما لا يطاق وبين الإكراه والاضطرار في مورد ترك الجزء أو الشرط من جهة طرقو أحدها والحكم بصحة العمل في الاولى وعدمها في الثانية.

وأما في مورد ايجاد المانع فلا فرق بينها، ويحكم بالصحة في جميعها. ووجه ما أفاد أن نسيان الجزء مثلاً أو ايجاد المانع يرفع أثر المنسي وهو وجود الجزء والمانع وهو الجزئية والمانعية فتصح العمل بترك الجزء أو ايجاد المانع نسياناً . وأما لو اكره على ترك الجزء فالمكره عليه الترك ولا أثر للترك بما هو غير البطلان ووجوب الإعادة وهو عقليان لا شرعيان فلا يمكن الحكم بصحة العمل حينئذ، بخلاف ما لو اكره على ايجاد المانع فإن المكره عليه وهو ايجاد المانع يرفع أثره وهي المانعية،فيصبح العمل حينئذ. وقد أفاد -مدظلته- أنه لا فرق في ما ذكرنا بين العبادات والمعاملات لو كان المنسي الجزء أو الشرط الشرعيان لا المعتبران بنظر العقلاء في قوام ماهية المعاملة أو دخilan في ترتيب الأثر بنظرهم، وهذا في المانع سواء وجد نسياناً أو عن إكراه، وهذا على مبناه -دام ظله-. من أن الرفع في المذكورات واقعي متين بجميع ما أفاد لكن على ما بنينا عليه من أن الامتنان لا يقتضي أزيد من جعل المكلف في عذر حتى في المعاملات، والرفع عذري لا واقعي يظهر عدم الفرق في الحكم بالبطلان وعدم الإجزاء في جميع ذلك وإن كان المكلف معذوراً في مخالفة الواقع في موارد العناوين. نعم لودل دليل على الإجزاء في مورد نتمسك به ونحكم بالصحة والإجزاء بلا فرق بين ما ذكر أيضاً.

وأيضاً يظهر عن بعض الأعاظم - قدس سرهم - اختصاص الرفع بالأمور الوجودية حيث قال: إن شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم. لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود لأنّ تنزيل المعدوم منزلة الموجود إنما يكون وضعاً لا رفعاً. وأورد عليه استاذنا الحقّ - دام ظله - بأنه لا مانع من تعلق الرفع بالأمور العدمية إذ الرفع رفع إدعائي لا حقيقي والمصحح له ليس إلا آثار ذلك العدم وأحكامها، كما أن المصحح لرفع الأمور الوجودية هو آثارها وأحكامها، وأنك خبير بأن كلاً من الاستدلال والإيراد مبنيان على كون الرفع واقعياً، ومع كون الرفع عذرياً فلا مجال لذلك البحث، فإن حاصل الحديث على هذا المبني أنه عند طرق أحد هذه العناوين المكلف معذور في مخالفة الواقع، ولا فرق في ذلك بين الوجودي والعدمي. هذا وإن كان الحقّ على ذلك المبني مع استاذنا، ولكلامه بقية يرجع إلى التقريرات.

أصلٌ: ذكروا أن المرفوع في الموارد المذكورة هو آثار العناوين المأخوذة طريقةً إلى معناتها وأمّا الآثار المترتبة على نفس العناوين فغير مرفوع قطعاً بل لا يعقل رفع تلك الآثار بما يوجبه.

وفصل استاذنا الحقّ بين الرفع في الموارد الثلاثة الأخيرة وما عداها والتزم برفع آثار المعونات في ماعداها، فإن العناوين المذكورة فيها كلّها طريقية لتبادرها بخلاف الثلاثة فإنها عناوين نفسية لا مناص فيها إلا رفع ما هو آثار لأنفسها لعدم قابليتها على الطريقة وإن لزم منه التفكيك إلا أنّ هذا المقدار مما لا بد منه. بل يمكن أن يقال: إن الرفع قد تعلق في الجميع بعناوين نفسية حسب الإرادة الجديّة إلا أن ذلك إمّا بذكر نفس تلك العناوين النفسية في الثلاثة أو بذكر ما هو طريق إليها في غيرها من دون تفكيك.

أقول: على ما ذكرنا لا موضوع لهذا الكلام أصلاً فإن المرفوع في الجميع على

سياق واحد وما له الى جعل العذر في خالفة الواقع فإن هنا دعاءان (أحد هما) في نفس إطلاق الرفع (وثنائيها) في إسناد الرفع الى الذوات ومصحح كلها عدم ايجاب التحفظ أو عدم ايجاب الاحتياط كما مر، وتأكد ذلك بعض الروايات الواردة في الصفات الذميمية مالم يظهرها الشخص في الخارج الدالة على العفو عنها. وهذا لا يصح إلا اذا كان الواقع في مورد العفو موجوداً. ومما يؤيد كون الرفع عذرياً وحدة السياق بين الثلاثة وغيرها ولا تتم الوحدة إلا بذلك ، فإن الرفع الواقعي لا يمكن إلا بإسناده الى الثلاثة نفسياً والغيرها طرقياً. وما أفاده من وحدة السياق بحسب الإرادة الجدية أجنبية عن ذلك ، فإن السياق إنما يلحظ في الإرادة الاستعمالية لا الجدية ، والإرادة الاستعمالية في الثلاثة نفسية وفي غيرها طرقبة ومما يؤيد ذلك أيضاً وحدة السياق بين ما لا يعلمون والنسيان وغيرهما بناء على تعميمهما للأحكام ، فإن الرفع فيها عذري قطعاً وإنما يلزم الدور وإن ابيت فلا أقل من لزوم التصويب.

**أصل:** ذكر بعضهم إن الرفع في ما لا يعلمون مختص بالشبهات الموضوعية وذكروا في وجه ذلك :

١ - وحدة السياق وعدم إمكان تعلق الاضطرار أو الإكراه إلا بالموضوع الخارجي أي الفعل ، وفيه أن الالتزام بعموم الرفع في ما لا يعلمون لا ينافي وحدة السياق فان الاستحاللة المذكورة من جهة استحاللة الانطباق لا من جهة استعمال الموصول في الفعل بل الموصول مستعمل في معناه في جميع ما ذكر وسعته وضيقه بسعة صلته وضيقه.

٢ - إسناد الرفع الى الحكم حقيقى والى الفعل مجازي ولا يمكن الاسناد بكل النحوين بإسناد واحد. أجاب عن ذلك سيدنا الاستاذ بأن المذور إنما هو في الرفع التكويني لا التشريعى فإنه حقيقي في الفعل أيضاً. وذكر في بيان المراد من الرفع التشريعى أنه تشريع رفعاً في مقابل التشريع وضعاً فكما أن

الحكم قابل للتشريع وضعاً قابلاً للتشريع رفعاً غايته أن الرفع في المقام ظاهري ونتيجه الترخيص الظاهري، ولا منافاة بين اجتماع الحكمين واقعي وظاهري كا حقّ في محله. وفيه -بعد تسلیم الرفع التشريعي- أنه في الحكم من الوصف بحال نفس الموصوف وفي متعلق الحكم من الوصف بحال متعلقه ودعوى استحالة جمعهما في إسناد واحد من جهة عدم الجامع بين الأمرين. وصرف ردّ المجاز الى الحقيقة لا يدفع المذبور.

وأجاب عنه ثانياً: بأن الإسناد حينئذ ليس بحقيقي ولا بحقيقي ومجازي، بل مجاري لأن النتيجة تابعة لأحسن المقدمتين نظير الماء والميزاب قد جريا، فإن إسناد الشيء إلى أمررين جمعاً بهذا النحو إسناد إلى غير ما هو له. وفيه أن هذا أيضاً لا يدفع الاستحالة المذكورة، فإن الكلام ليس في كيفية الإسناد بل في أماكنه.

أجاب بعض الأعظم - قدس سرّهم - عن ذلك بأن المرفوع في جميع التسعه إنما هو الحكم الشرعي والاضافة الى الأفعال الخارجية لأجل تعلق العناوين بها، وإلا فالمرفوع فيها هو الحكم الشرعي وهو الجامع بين الشبهات الموضوعية والحكمية، وبمجرد اختلاف منشأ الشبهة لا يقتضي الاختلاف فيما اسند الرفع اليه. وقد أشكل عليه استاذنا المحقق - مذظله - بأن مناط الإشكال إنما هو في الإسناد بحسب الإرادة الاستعمالية، فان الإسناد الى الحكم إسناد الى ما هو له دون الإسناد الى الموضوع فلا بد أن يراد في جميعها الموضوع حتى يصح الإسناد المحاري في الجميع، فكون المرفوع بحسب الجذب الحكم الشرعي لا يدفع الإشكال. وقد أجاب هو عن الإشكال بما أجاب به شيخه الاستاذ العلامة بتقرير أن المتكلم ادعى قابلية رفع ما لا يقبل الرفع تكويناً، ثم أسناد الرفع الى جميعها حقيقة، وبعبارة اخرى جعل كل العناوين بحسب الادعاء في رتبة واحدة وصنف واحد في قبولها الرفع وأسنده الرفع اليها حقيقة فلا يلزم منه محذور.

أقول: أما ما أفاده بعض الأعاظم فإن الحكم في مورد الشبهة الموضوعية هو الحكم الواقع في النتيجة، وهذا لم يتعلّق به، قلم الجعل والوضع حتى يرفع، بل الجعل والوضع متعلقان بالحكم الواقع في الكبر فالشبهة الموضوعية لا ترجع إلى الشبهة في الحكم بل إنما هي الشبهة في الموضوع والشبهة في انتباط الحكم عليه وكلاهما أمر واحد فإن الجهل بالخمرية بمجرده لا يكون مشمولاً لحديث الرفع إلا بأن يكون للخمر حكم كالحرمة، فالشبهة في الحقيقة في أن هذا مصدق موضوع الحرمة أم لا. وإن شئت فعتبر بأن الحرمة المحمولة على الخمر منطبقة على هذا أم لا. فالشبهة الموضوعية هي الشبهة في الموضوع والانتباط لا في نفس الحكم.

وأما ما أشكل عليه استاذنا المحقق فليت شعرى كيف يجتمع ما ذكره هنا من أن الإسناد بحسب الإرادة الاستعمالية. وما ذكره ونقلنا عنه في تصحيح وحدة السياق في الرواية من أن الرفع قد تعلّق بعنوانين نفسيي في الجميع بحسب الإرادة الجديّة فالسياق واحد ولا تفكّيك. فإن مرحلة الإسناد هو مرحلة السياق فإنما هما يلحوظان بحسب الإرادة الاستعمالية أو بحسب الإرادة الجديّة. والصحيح أنهما بحسب الإرادة الاستعمالية لا بأن يستعمل اللفظ في الإسناد بل الإسناد يتحصل من مقال المتكلّم باستعمال جميع مفردات كلامه في معانيها، ولذا قد يكون استعمال المفردات كلّها حقيقياً والإسناد مجازي، ويجيء زيادة توضيح لذلك إن شاء الله.

ولا ينافي أن الإيراد الصحيح على ما ذكره بعض الأعاظم ما ذكرنا لا مآفاده استاذنا المحقق، فإن الحكم في موارد الشبهات الموضوعية غير مشكوك فيه، فإنّ الكبر مسلمة على الفرض، والشك في الصغرى وإن أوجب الشك في النتيجة إلا أنه راجع إلى الشك في الانطباق لا الجعل، فالحكم غير مرتفع حتى بحسب الإرادة الجديّة. وأما وجه شمول الدليل لموارد الشبهات الموضوعية،

فيجيء الكلام فيه، وأنه هو وجه الشمول لموارد الشبهات الحكمية بعينه. وأمّا ما أجاب به استاذنا الحق عن الإشكال فهو منافٍ لما أفاده هو بنفسه في مبحث حديث الرفع من أن الرفع ادعائي في ما لا يعلمون نظير نفي الخرج والضرر في أدلةها، فكيف يجتمع كون الرفع حقيقياً لإدعاء كون متعلقه قابلاً للرفع وكون الرفع ادعائياً؟ على أن دعوى قابلية ما لا يقبل الرفع للرفع وضمه إلى ما يقبل الرفع وإسناد الرفع إلى المجموع حقيقة إنما يتم لذكر الجميع في الكلام بعنوان مستقل، وأمّا لو ذكر بعنوان عام كما لا يعلمون الشامل للحكمية والموضوعية معاً على الفرض فلا. فإن كل لفظ لا يحكي إلا عن معناه ولا يمكن في هذه اللحظة إلا لخاط نفس المعنى ومن المعلوم أن المعنى في «ما لا يعلمون» أمر واحد فكيف يمكن ادعاء قبوله للرفع لينطبق على الموضوعية وعدم الادعاء لكونه شاملًا للحكمية.

إن قلت: إن الموصول مشير إلى الذوات ولو كانت الحيثية تعليلية يدور الرفع مدارها وليس نكتة للرفع، والذوات أمور متعددة بعضها قابلة للرفع حقيقة وبعضها ادعاء ويجمعها المتكلّم بعنوان عام ويُسند الرفع اليه حقيقة. وبالجملة الأمر الواحد غير قابل للادعاء و عدمه لكن المعنى في «ما لا يعلمون» لا يكون واحداً إلا إذا كانت الحيثية تقييدية بحيث يكون المفهوم ملحوظاً اسمياً وأمّا لو لوحظ حرفياً كما هو الحق في الموصولات فالمعني متعدد.

قلت: كون الموصول من قبيل أداة الإشارة مسلّم، لكن ليس معنى هذا أن المتكلّم بالموصول يلحظ الذوات أولاً تفصيلاً ثم يجمعها بعنوان واحد بل معناه تعلق الرفع بالذوات الملحوظة إجمالاً حال الكلام، فالملحوظ في هذا الحال ليس إلا أمراً واحداً غايته إجمال التفصيل المتعلق به الرفع حقيقة، وفي هذا اللحظة لا يجتمع الادعاء و عدمه، وهذا الكلام في صدر الحديث. وهو «رفع عن امتى تسعه» فكيف يجتمع الادعاء و عدمه في التسعة في هذا اللحظة الإجمالي؟

و الصحيح في الجواب أن يقال: أَمَا بُناءً عَلَى مُسْلِكَنَا مِنْ كُونِ الرُّفْعِ عَذْرَيَا  
لَا وَاقِعِيًّا فَلِيُسَّ فِي الْبَيْنِ إِسْنَادٌ وَاقِعٌ فِي مُحْلِهِ فَإِنَّ الْحُكْمَ أَيْضًاً غَيْرَ مَرْفُوعٍ  
كَالْمُوْضَوْعَ غَايَتِهِ ادْعَيْهِ أَنَّهُ مَرْفُوعٌ وَمَصْحَحٌ الْادْعَاءُ فِي مُورَدِ النَّسِيَانِ وَالْخُطْأِ  
وَالثَّلَاثَةِ الْآخِيرَةِ عَدْمُ إِيجَابِ التَّحْفِظِ وَفِي مَا لَا يَعْلَمُونَ عَدْمُ إِيجَابِ الْاِحْتِيَاطِ  
وَفِي الإِكْرَاهِ وَالاضْطَرَارِ وَمَا لَا يَطِيقُونَ عَدْمُ إِيجَابِ تَحْمِلِ الضررِ وَالْجَامِعِ عَدْمُ  
إِيجَابِ الْاِهْتِمَامِ فِي مَقَامِ الْاِمْتِشَالِ لِلَا تِيَانِ بِالْوَاقِعِ، فَإِسْنَادُ الرُّفْعِ إِلَى الْحُكْمِ  
وَالْمُوْضَوْعَ كُلِّيهِمَا عَلَى نُسُقَ وَاحِدَ ادْعَائِيِّ وَالْمَصْحَحِ مَا ذُكِرَ. وَأَمَا بُناءً عَلَى  
مُسْلِكَهُمْ مِنْ كُونِ الرُّفْعِ فِي غَيْرِ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَاقِعِيًّا فَلِيُسَّ فِي مَا لَا يَعْلَمُونَ  
إِسْنَادٌ وَاقِعٌ فِي مُحْلِهِ، وَلَوْ قُلْنَا بِشُمُولِهِ لِلْأَحْكَامِ فَإِنَّهُمْ لَا يَلْتَزِمُونَ بِالرُّفْعِ الْوَاقِعِيِّ  
فِي مُورَدِهِ، فَالرُّفْعُ ادْعَائِيُّ وَالْمَصْحَحُ مَا مَرَّ- نَعَمْ بِالنِّسْيَانِ الْحُكْمِ- الْكَلَامُ  
فِي مُحْلِهِ لِرُفْعِ الْحُكْمِ الْمَنْسِيِّ وَاقِعًاً، وَهَذَا خَارِجٌ عَمَّا نَحْنُ بِصَدِّهِ وَهُوَ شُمُولُ مَا  
لَا يَعْلَمُونَ لِلشَّهَبَاتِ الْحَكْمِيَّةِ، وَهُلْ الْإِسْنَادُ فِي النَّسِيَانِ فِي مُحْلِهِ أَوْلًَا؟ فَالْتَّحْقِيقُ أَنَّ  
يَقُولُ أَنَّهُ مَرْكَبٌ مِنَ الْإِسْنَادِ فِي مُحْلِهِ وَمِنَ الْإِسْنَادِ فِي غَيْرِ مُحْلِهِ. وَهَكُذا فِي صِدْرِ  
الْحَدِيثِ إِسْنَادُ الرُّفْعِ إِلَى التِسْعَةِ مَرْكَبٌ مِنَ الْإِسْنَادِ فِي مُحْلِهِ وَهُوَ إِسْنَادُ الرُّفْعِ إِلَى  
الْحُكْمِ الْمَنْسِيِّ وَمِنَ الْإِسْنَادِ فِي غَيْرِ مُحْلِهِ وَهُوَ مَا عَدَاهُ. وَذَلِكَ فِي إِنَّ الْمَحَازِفِيِّ  
الْإِسْنَادِ يَغَيِّرُ الْمَحَازِفَ فِي الْكَلِمَةِ وَهَذَا ظَاهِرٌ، وَفِي الْمَقَامِ الْمَحَازِفِيِّ إِنَّمَا هُوَ فِي  
الْإِسْنَادِ كَمَا لَا يَحْقِقُ. وَحِينَئِذٍ، نَقُولُ: لَوْ قُلْنَا بِأَنَّ الْمَاءَ جَرِيٌّ فَقَدْ اسْتَعْمَلْنَا  
الْكَلِمَتَيْنِ وَالْمَهِيَّةَ فِي مَعْنَاهُمَا، وَإِسْنَادَنَا فِي مُحْلِهِ، وَهَذَا هُوَ الْإِسْنَادُ الْحَقِيقِيُّ. وَلَوْ  
قُلْنَا بِأَنَّ الْمَيْزَابَ جَرِيٌّ فَقَدْ اسْتَعْمَلْنَا الْكَلِمَتَيْنِ وَالْمَهِيَّةَ فِي مَعْنَاهُمَا كَالْسَّابِقِ،  
وَالْإِسْنَادُ فِي غَيْرِ مُحْلِهِ، وَهَذَا هُوَ الْإِسْنَادُ الْمَحَازِفِيُّ. وَلَوْ قُلْنَا بِأَنَّ الْمَيْزَابَ وَالْمَاءَ قَدْ  
جَرِيَّا. فَالْكَلِمَاتُ كُلُّهَا قَدْ اسْتَعْمَلْتُ فِي مَعْنَاهُمَا. وَبِمَا أَنَّهُ اسْنَدَ الْجَرِيِّ إِلَى  
أَمْرِيْنِ: الْمَاءَ وَالْمَيْزَابَ وَالْإِسْنَادِ إِلَى أَحَدِهِمَا فِي مُحْلِهِ وَإِلَى الْآخَرِ فِي غَيْرِ مُحْلِهِ  
فَلَا بَدْمَنِ الْاِلْتَزَامِ بِأَنَّ الْإِسْنَادَ حَقِيقَةً وَمَجَازِيًّا. لَا يَقُولُ: الْإِسْنَادُ وَاحِدٌ فَكَيْفَ

يتصنف بوصفين؟ فإنه يقال: الاسناد ليس معنى الهيئة حق يقال إن الهيئة أمر واحد بل الاسناد ما يوجده المتكلّم من استعمال الكلمات في معانها، وهذا قد تعلق بأمررين أحدهما حقيق والآخر مجازي. وهكذا في ما نحن فيه فلو قال بأنه رفع الحكم الاسناد كالاستعمال في جميع الكلمات حقيق. ولو قال بأنه رفع الفعل الاسناد مجازي بخلاف الاستعمال، وأمّا لوقال رفع الحكم والفعل فالاسناد حقيق ومجازي والاستعمال حقيق. ولا محدود في ذلك ، والإيراد المذكور بأنه لا يمكن كلا النحوين باسناد واحد خلط بين مقام الاستعمال والاسناد فإن الاسناد لبًّا راجع الى إسنادين.

وهكذا الكلام بالنسبة الى صدر الحديث وإسناد الرفع الى التسعة. نعم هنا إشكال آخر وهو أنه في غير ما لا يعلمون الرفع واقعي وفيه عذری، وفي مورد النسيان الرفع حقيقي في الأحكام لا يحتاج في ذلك الى الادعاء وفي الموضوعات المنسية وفي غير النسيان مما عدا ما لا يعلمون الرفع ادعائی يحتاج الى مصحح، والمصحح رفع الآثار الواقعية على الفرض، ومصحح الادعاء في ما لا يعلمون رفع ايجاب الاحتياط كما مرّ فكيف يجتمع الادعاء وعدمه في إسناد الرفع الى النسيان؟ وكيف يجتمع نحوان من الادعاء وعدم الادعاء في إسناد الرفع الى التسعة؟

وما ذكرنا في الجمع بين الكيفيتين من الاسناد إنما هو في ما اذا ذكر المسند إليه في الكلام تفصيلاً ولو بنحو العطف في الموضوع. وأمّا اذا ذكر بعنوان عام إجمالي كالنسيان أو التسعة فلا يلاحظ المتكلّم حال الاسناد إلا هذا المعنى الاجمالي الملحظ بنعت الوحدة لا الكثرة وفي هذا اللحاظ إما أن يدعى او لا، ومع الادعاء فإما أن يدعى بالكيفية الواقعية في ما لا يعلمون أو بالكيفية الواقعية في غيره. والجمع بين هذه الامور في لحاظ واحد لا يمكن، وهذا مما يدلّ على أن الرفع عذری في جميع الموارد، فإن الادعاء ومصحح الادعاء في الجميع واحد

- كما مرـ. اللهم إلا أن يقال إن الملحوظ حال الكلام إنما هو نفس معاني المفردات وما هو بصدق بيانه. وأمّا وجه تصحيح الاستعمال فلا يلزم لحاظه حال الاستعمال والادعاء في مرتبة سابقة على الاستعمال والاسناد، فيمكن ادعاء المتكلـم كل من الكثـرات بنحو مناسب له، ويلاحظ هذه الكثـرات بعنوان إجمالي عام ملحوظ بنـعت الوحدـة، فيـ مقام لـحاظ المـصحـح الكـثـرات مـلـحوـظـةـ بـنـعـتـ الـكـثـرـةـ وـفيـ مـقـامـ لـحـاظـهـ بـنـعـتـ الـوـحـدـةـ لـأـخـتـاجـ إـلـىـ لـحـاظـ المـصـحـحـ. فـ حـيـنـئـ الـإـسـنـادـ يـتـصـفـ بـالـحـقـيقـ وـالـجـازـيـ مـعـاـ بـاعـتـارـ الـكـثـراتـ الـمـلـحوـظـةـ قـبـلـهـ، وـبـالـجـازـيـ بـاعـتـارـ الـوـحـدـةـ الـمـلـحوـظـةـ حـالـهـ، وـعـلـىـ ذـلـكـ إـلـشـكـالـ بـعـدـ تصـوـيرـ الجـامـعـ بـيـنـ هـذـهـ الـأـمـورـ أـيـضـاـ مـنـدـفـعـ. فـإـنـهـ بـعـدـ لـحـاظـ رـفـعـ مـاـ لـأـيـلـمـونـ بـمـصـحـحـ رـفـعـ اـيجـابـ الـاحـتـيـاطـ وـرـفـعـ الـحـكـمـ الـمـنـسـيـ وـاقـعاـ وـرـفـعـ مـوـضـوعـ الـمـنـسـيـ وـسـائـرـ الـعـنـاوـينـ بـمـصـحـحـ رـفـعـ الـآـثـارـ يـمـكـنـ أـنـ يـقـالـ رـفـعـ النـسـيـانـ، وـهـكـذاـ رـفـعـ التـسـعـةـ كـمـاـ هـوـ ظـاهـرـ، وـلـكـتـكـ خـبـيرـ بـأـنـ هـذـاـ النـحـوـ مـنـ الـكـلـامـ يـنـاسـبـ الـمـعـمـيـاتـ لـاـمـحاـوـرـاتـ الـعـرـفـيـةـ، فـلـوـ لـاحـظـنـاـ الـحـدـيـثـ بـالـنـظـرـ الـعـرـفـيـ لـأـيمـكـنـاـ جـلـمـهـاـ عـلـىـ مـاـ ذـكـرـ، وـهـذـاـ شـاهـدـ عـلـىـ أـنـ الرـفـعـ عـذـرـيـ فـيـ الجـمـيعـ.

٣ - أـنـ مـفـهـومـ الرـفـعـ يـقـتضـيـ أـنـ يـكـونـ مـتـعـلـقـهـ ثـقـيلاـ، وـالـثـقـيلـ هوـ الـفـعـلـ وـلـاـ تـقـلـ فـيـ الـحـكـمـ نـفـسـهـ. أـجـابـ سـيـدـنـاـ الـإـسـتـاذـ عـنـ ذـلـكـ بـأـنـهـ كـمـاـ يـصـحـ إـسـنـادـ الرـفـعـ إـلـىـ الـفـعـلـ لـكـونـهـ ثـقـيلاـ كـذـلـكـ يـصـحـ إـسـنـادـ الـحـكـمـ لـكـونـهـ سـبـباـ مـوجـباـ لـهـ.

أـقـولـ: لـوـ قـلـنـاـ بـأـنـ مـتـعـلـقـ الرـفـعـ هوـ الـفـعـلـ لـكـنـهـ مـنـ الـواـضـعـ عـدـمـ تـعـلـقـهـ بـالـفـعـلـ الـوـاقـعـ فـيـ الـخـارـجـ كـمـاـ هـوـ كـذـلـكـ فـيـ جـمـيعـ الـأـحـكـامـ وـالـمـتـعـلـقـاتـ وـالـمـوـضـوعـاتـ، بلـ مـتـعـلـقـ الـحـكـمـ وـمـوـضـوعـهـ لـيـسـ إـلـاـ نـفـسـ الـطـبـيـعـةـ. نـعـمـ اـخـتـارـ سـيـدـنـاـ الـإـسـتـاذـ مـدـظـلـهـ. تـبـعـاـ لـشـيخـهـ الـإـسـتـاذـ قـدـسـ سـرـهـ. أـنـ مـوـضـوعـاتـ الـأـحـكـامـ هـيـ الـوـجـودـاتـ وـفـيـ مـقـامـ الـإـنـشـاءـ لـاحـظـهـاـ الـجـاعـلـ مـفـروـضـ الـوـجـودـ

وجعل الحكم للموجود وفسر القضية الحقيقة بذلك ، وإن مآل كل قضية حقيقة إلى شرطية وبنيا على ذلك استحالة اجتماع الأمر والنهي في موارد التركيب الاتحادي ، ولكن جميع ما ذكره خلاف التحقيق فإن المتكلّم بقضية الخمر حرام لا يلحظ في مقام التكلّم إلا نفس معانٍ مفردات هذه القضية ، وفرض الوجود أجنبي عن مفاد هذا الكلام بالكلية ، بل لا يعقل لخاط غير معنى الكلام حين الكلام لعدم تحقق مبادئ اللحاظ إلا بالنسبة إلى معنى الكلام ، بل الحكم في مقام الانشاء متربّ على نفس العنوان ومرحلة الفعلية هي مرحلة انطباق الحكم لوجود موضوعه .

وأما ما فسرا القضية الحقيقة به وإن يمكن استفادته من كلام بعض الفلاسفة إلا أنه ليس ب صحيح . والموضوع في القضية الحقيقة والخارجية العنوان ، غاية الأمر أن أفراد الموضوع في الخارجية منحصرة بالموجود بخلاف القضية الحقيقة ، فإن أفراد موضوعها غير منحصرة بذلك بل يعمّ الموجود وما يوجد فيها بعد ، ولذا لا يمكن أن يقال في متعلقات الأحكام «على اصطلاحهما» مثل الصلاة واجبة ما ذكراه مع أن هذه القضية حقيقة بلا إشكال ، فلو كان الموضوع فيها الوجود يلزم الأمر بالحاصل وهو مستحيل . وممّا ذكرنا ظهر أن اجتماع الأمر والنهي جائز فإن متعلق الحكم العنوان والخارج مجمع العنوانين ولا يسري الحكم من متعلقه إلى غيره ، وتمام الكلام في محله .

فلو اكره أحد على شرب الخمر مثلاً فلا يقال إن شرب الخمر الواقع في الخارج مرفوع بحيث لا ينطبق الحديث على المورد قبل تحقق الشرب ، ولذا يحكم بجواز الشرب حتى قبل تتحققه ، فنفس طبيعة شرب الخمر مرفوع بما أنها مكره عليها . وعليه أي ثقل في نفس الطبيعة على المكلّف مع قطع النظر عن حكمها ؟ أي لم يكن ملزماً في الاتيان بها ، فإن الموجب للثقل هو الالتزام المتعلق بها . فلا يصح أن يقال إن المرفوع هو نفس الطبيعة ، بل المرفوع مايوجب

الثقل والوجب هو الازمام. ولذا قلنا بأن إسناد الرفع الى الفعل يحتاج الى العناية والادعاء، على أن الرفع في عالم التشريع هو رفع لأمر تشريعي يوجب الثقل، وهذا لا يناسب الموضوع، فلو كنا نحن ونفس إسناد الرفع لقلنا باختصاص الحديث بالشبهات الحكيمية إلا أن القرينة الداخلية في غير ما لا يعلمون والداخلية والخارجية في ما لا يعلمون دلتنا على اختصاص الرفع بالموضوعية في الأول وبشموله له في الثاني على مامّر.

٤ - أن الرفع والوضع متقابلان يتوازدان على مورد واحد، ومتصلق الوضع إنما هو الفعل أو الترك على ذمة المكلّف. فلا مناص من كون متعلّق الرفع كذلك فيختص الحديث بالشبهات الموضوعية. وأجاب سيدنا الاستاذ - مدحّله - عن ذلك بأن هذا إنما يتمّ اذا كان ظرف الرفع أو الوضع ذمة المكلّف. وأمّا اذا كان ظرفه الشرع كما هو ظاهر الحديث كان متعلّقها هو الحكم لا محالة، فيكون المرفع هو الحكم.

أقول: (أولاً) هذا منافٍ لمبناه - دام ظلّه - من أن الازمامات الشرعية ليس إلا اعتبار شيء على ذمة المكلّف، والرفع في عالم التشريع أيضاً هورفع هذا الاعتبار فظروف الرفع أيضاً الذمة. وعليه لا بد من أن يحيّب الاستاذ عن الإشكال بأن الموضوع في الشبهات الحكيمية أيضاً هو الفعل أو الترك على ذمة المكلّف، فهذا لا يوجب اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعية.

(وثانياً) إنّ أصل وضع الفعل أو الترك على ذمة المكلّف لا نعقل له معنى إلا بأن يعتبر في الذمة نظير الدين كالآية الكريمة «الله على الناس حجّ البيت»<sup>(١)</sup> وهذا لا يوجب اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعية كما ترى في الآية الكريمة، وأمّا جعل الحكم فليس مرتبطاً بذمة المكلّف، أمّا في مرحلة

جعل القانون ظاهر، وأمّا في موارد الشبهات الموضوعية فلم يوضع فيها حكم بالخصوص حتى يقال بأنّ في هذه الموارد وضع الفعل أو الترك على الذمة، بل الشبهة في طول الوضع وفي المرتبة المتأخرة عنه، فالجهل بالخمرية لا يوجب قلب ما هو المعمول واقعاً من حرمة شرب الخمر (الغير المتعلق بالذمة كما هو مفروض بالإشكال) إلى وضع آخر وهو وضع الترك إلى الذمة حتى يرتفع.

والحاصل: أنّ في موارد الشبهات الموضوعية لم يوضع شيء غير ما هو الموضوع قانوناً، فلو لم يكن حديث الرفع شاملاً للجهل بنفس القانون لم يكن شاملاً للشبهة الموضوعية أيضاً. ويمكن تقرير الإشكال بوجه يسلم من بعض هذه الإيرادات، وهو أنّ في مورد الشبهة الحكيمية تعلق قلم الوضع بالحكم نفسه، وفي مورد الشبهة الموضوعية وإن لم يوضع حكم بالخصوص إلا أنه لوضع شيء لوضع الفعل أو الترك على الذمة وبما أنّ الوضع ظاهري في ذلك والرفع في ما يقابلها فيختصّ الرفع بالشبهات الموضوعية. وهذا خندوش طرداً وعكساً، فإنّ في مورد الحكيمية قد يتعلق الوضع بالحكم كعمدة الأحكام، وقد يتعلق بالفعل كالحجّ، هذا تجيزاً، وأمّا تعليقاً فائيضاً كذلك لإمكان أن يقال فيها لوضع لوضع الحكم أو الموضوع، وأمّا في مورد الموضوعية فلم يجعل حكم بالخصوص كما مرّ. وأمّا قضية التعليق فكلا الأمرين ممكن لأنّه يمكن أن يقال فيها إنه لوضع لوضع الفعل على الذمة، أو لوضع الحكم على الفعل فلا محصل لأصل الإشكال ولا لما سلّمه سيدنا الاستاذ - مدظلته - .

والمريح في الجواب أن يقال: إنّ هذا الإشكال لوم يكن دليلاً على اختصاص الحديث بالشبهات الحكيمية لا يكون دليلاً على اختصاصه بالشبهات الموضوعية، فإنّ الشبهة في الموضوع هي الشبهة في صغرى فعليه الحكم (كالشبهة في أنّ هذا حمر) والشبهة في الحكم هي الشبهة في الكبرى (كالشبهة في حرمة الخمر) والنتيجة في كلا الموردين الشبهة في حرمة هذا. والوضع إنّما هو في

الكبير وبنحو من المساحة في النتيجة. وأما في الصغرى فلا وضع كما هو واضح فلو لاحظنا الوضع في الكبـر يكون الحديث مختصاً بالشبهات الحـكمـية، ولو لاحظنا الوضع في النـتيـجة ولو بنـحـوـ من العـنـاـيـةـ يـعـمـ الـحـدـيـثـ لـكـلـاـ الـمـوـرـدـيـنـ، فـتـأـمـلـ، حـتـىـ لاـ يـتوـهـمـ أـنـ المـرـفـوـعـ فيـ الشـهـبـاتـ المـوـضـوـعـيـةـ عـلـىـ هـذـاـ الـحـكـمـ لـاـ الـمـوـضـوـعـ إـنـ عـمـومـ الـحـدـيـثـ لـكـلـاـ الـمـوـرـدـيـنـ بـلـ لـحـاظـ الـحـكـمـ غـيرـ عـمـومـهـ لـرـفـعـ الـحـكـمـ بـلـ الـظـاهـرـ مـنـ الـحـدـيـثـ رـفـعـ الـمـشـتـبـهـ وـالـمـصـحـحـ إـلـإـسـنـادـ الـرـفـعـ إـلـىـ الـمـوـضـوـعـ الـمـشـتـبـهـ رـفـعـ الـحـكـمـ عـلـىـ مـاـمـرـ هـذـاـ. وـلـاـ يـخـفـيـ أـنـ مـاـ ذـكـرـنـاـ فـيـ الـجـوـابـ عـنـ إـلـإـشـكـالـيـنـ (٣٤) إـنـاـ هـوـ عـلـىـ مـبـنـيـ الـقـوـمـ مـنـ كـوـنـ الـحـدـيـثـ نـاظـرـاـ إـلـىـ رـفـعـ الـحـكـمـ، أـمـاـ عـلـىـ مـسـلـكـنـاـ مـنـ أـنـ الـرـفـعـ عـذـرـيـ وـإـسـنـادـ فـيـ كـلـتـاـ الشـهـبـتـيـنـ المـوـضـوـعـيـةـ وـالـحـكـمـيـةـ يـحـتـاجـ إـلـىـ مـصـحـحـ الـاـذـعـاءـ، وـمـصـحـحـ رـفـعـ اـيـجـابـ الـاـحـتـيـاطـ، فـالـجـوـابـ عـنـهـاـ أـظـهـرـنـاـ يـخـفـيـ لـأـنـ الـرـفـعـ حـقـيقـةـ لـيـسـ هـوـ الـفـعـلـ حـتـىـ يـقـالـ بـأـنـ رـفـعـ الـفـعـلـ يـنـاسـبـ الشـهـبـةـ المـوـضـوـعـيـةـ بـلـ الـرـفـعـ حـقـيقـةـ اـيـجـابـ الـاـحـتـيـاطـ وـالـمـوـصـولـ كـمـاـ هـوـ صـالـحـ لـلـاـنـطـبـاقـ عـلـىـ الـفـعـلـ صـالـحـ لـلـاـنـطـبـاقـ عـلـىـ الـحـكـمـ وـإـسـنـادـ الـرـفـعـ إـلـىـ كـلـاـ الـأـمـرـيـنـ يـحـتـاجـ إـلـىـ مـصـحـحـ بـلـ فـرـقـ بـيـنـهـاـ، وـالـشـقـلـ إـنـاـ هـوـ فـيـ اـيـجـابـ الـاـحـتـيـاطـ لـاـ الـفـعـلـ نـفـسـهـ وـالـمـوـضـوـعـ لـيـسـ هـوـ الـفـعـلـ أـوـ التـرـكـ عـلـىـ الـذـمـةـ بـلـ إـنـاـ هـوـ اـيـجـابـ الـاـحـتـيـاطـ فـكـذـلـكـ الـمـوـضـوـعـ عـلـىـ تـفـصـيلـ ظـهـرـ مـمـاـ تـقـدـمـ.

والحمد لله رب العالمين.



## رسالة في فروع العلم الإجمالي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلوة على سيدنا محمد وآلـه الطـاهـرـين، والـلـعـنـ عـلـىـ أـعـدـائـهـمـ أـجـعـيـنـ إـلـىـ يـوـمـ الدـيـنـ.

### الكلام في فروع العلم الإجمالي

ونقدم أقسام الخلل الواقع في الصلاة، وبيان بعض أحكامها بنحو الاختصار، فإنه لا يخلو عن المناسبة والفائدـةـ، وقبل بيان ذلك لا بأس بالتعرف لصـحـيـحةـ زـرـارـةـ الدـالـلـةـ عـلـىـ الـقـاعـدـةـ المـعـرـوـفـةـ بـ«ـلـاـ تـعـادـ»ـ وـمـوـارـدـ شـمـوـهـاـ وـمـوـارـدـ دـعـمـ شـمـوـهـاـ، وـأـنـهـ هـلـ يـكـوـنـ مـنـ بـابـ الـصـرـفـ أـوـ الـانـصـارـافـ.

روى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الظهور والوقت والقبلة والركوع والسجود. ثم قال: القراءة ستة والتشهد ستة ولا تنقض السنة الفريضة<sup>(١)</sup>.

مقتضى إطلاق الصـحـيـحةـ عدمـ الفـرقـ بـيـنـ جـمـيعـ الصـورـ مـنـ العـمـدـ وـالـسـهـوـ وـالـجـهـلـ. وما يقال: من أنه لا بد من تقييدها بغير العمـدـ وـإـلـاـ تـنـافـيـ الصـحـيـحةـ أدلة الأجزاء والشرائط والقواعد والموانع، فإنه لـوـمـ يـكـنـ الـعـمـلـ باـطـلـاـ حـتـىـ فيـ

(١) الوسائل: ج، باب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة حديث<sup>٥</sup>.

مورد الخلل العدمي فما معنى الجزئية وغيرها - مدفوع .  
أولاً : النقض بغير العمد أيضاً ، إلا أن يلتزم بالتقيد واحتصاص الجزئية والشرطية مثلاً بمورد العمد فقط ، والمفروض عدم الاختصاص للجمع وظواهر الأدلة .

و ثانياً : لا منفأة أبداً لإمكان مطلوبية الأجزاء والشروط وغيرهما بنحو تعدد المراتب المطلوبية ، فيصبح العمل عند وجود الخلل وإن لم يستتم على المرتبة الكاملة من المطلوبية التي كان اللازم تحصيلها أيضاً . وتفصيل الكلام في محله .

و قد يقال بانصراف الصححة عن صورة العمد .  
والجواب : أن الانصراف بدوي ولا منشأ للدعوى الانصراف . فعل ذلك لو كنا نحن وهذه الصححة ل كانت عارضة لأدلة الأجزاء والشروط والقواعد والموانع . فلو كان في أدلة قيد العمد يحكم ببطلان الخلل العدمي ، وإلا فيحكم بالبطلان مطلقاً ، فإن تلك الأدلة بالنسبة إلى حديث « لا تعاد » خاص بالنسبة إلى العام ، إلا أن يجمع بينها بتنوع المراتب المطلوبية ، ولكن هذا الجمع إنما يتصور في موارد أدلة الأجزاء والشروط وغيرها ، التي تكفلت لبيان الجزئية والشرطية وغيرها مخصوصاً . وأماماً في مثل أدلة القواطع التي ذكر فيها لزوم الإعادة بفعل القاطع فلا يمكن هذا الجمع ، فتدبر .

ولكن وردت في باب القراءة ، صحيحة زرارة عن أحد هما عليهما السلام ، قال : إن الله تبارك وتعالى فرض الركوع والسجود ، والقراءة ستة ، فمن ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاة ومن نسي فلا شيء عليه (١) .  
فيعلم من هذه الصححة أن ترك الفريضة مبطلة عمداً وسهوأ ، وأماماترك

(١) الوسائل : ج ٤ ، باب القراءة في الصلاة حديث ٢٧ من أبواب القراءة في الصلاة .

الستة مبطلة عمداً لا سهواً فيقيّد بذلك ذيل صحيحة «لا تعاد» من أنه لا تنقض الستة الفريضة.

فالنتيجة: أنه لا تنقض الستة الفريضة اذا حصلت بلا عمد، فقيّدت صحيحة «لا تعاد» بغير العمد. وحينئذٍ لو ترك الجزء أو الشرط، أو وجد المانع من دون عمد لا تعاد قضية لحكومة الصحيحة على أدلةها. والجواب عن اشكال المنافاة، فرغنا عنه بإمكان تعدد المراتب المطلوبية.

وأما اذا كان الإخلال عمدياً، فيحكم بالبطلان لوجهين:  
 (الأول) صحيحة زرارة المتقدمة الدالة على أن ترك الستة متعمداً مبطلة.

(الثاني) إطلاق دليل الجزئية والشرطية وغيرهما، فإن ظاهره الدخل مطلقاً بحيث لم يتمثل التكليف من دون الإتيان به، والمفروض أنه لا حاكم عليه، بخلاف صورة غير العمد، فتدبر جيداً.

ويقع الكلام في أقسام خلل الصلة، وهي إما بنقىصة أو زيادة، وكل منها إما عمدي أو جهلي أو سهوي.

اما النقىصة العمدية، فقد أفاد الحقّ الهمداني -قدس سره- أن من القضايا التي قياساتها معها بطلان الصلة بذلك لعدم تمامية المأمور به على الفرض.  
 وعدم الإجزاء حينئذٍ مقتضى القاعدة.

والتحقيق أن دليل الجزء أو الشرط أو المانع التي وقع الإخلال به لو كان له إطلاق يشمل صورة تركه أيضاً يتم ما ذكره، وإلا فلا. وأيضاً بحسب الثبوت كما يمكن جعل الجزء بنحو يكون مع سائر الأجزاء دخيلاً في أصل المطلوبية، يمكن جعله بنحو يكون دخيلاً في تمام المطلوب بحيث يكون المأمور به مطلوباً بنحو تعدد مراتب المطلوبية، مع أنه لو قلنا بذلك على القواعد إلا أنه للشارع الاجتزاء بالفائد، غاية الأمر في مقام الإثبات يحتاج إلى دليل، فلقلائل أن يدعى أن دليل «لا تعاد» يشمل صورة العمد أيضاً، ولكن لا خلاف في

البطلان بالخلل العمدي، مع أن «(لا تعاد)» مقيد بغير العمد بقرينةسائر الروايات، وإن كان دعوى الانصراف إلى غير العمد بلا وجهه. وقد انقدح بذلك عدم تمامية الاستدلال على المطلب، بأن الجزئية والشرطية والإجزاء على تقدير الإخلال لا يجتمعان، وحيث إن حديث «(لا تعاد)» دلّ على الإجزاء، فلا بد من القول بعدم الجزئية والشرطية في مورد الحديث، ولا يمكن الأخذ بإطلاقه لمنافاته لأدلة الأجزاء والشرطيات، ولزوم اللغوية في جعل الجزئية والشرطية، فلا بد من الالتزام بالتقيد فيه، والقدر المتيقن من التقيد إخراج العمد عن مورده، فلا بد من الحكم بالبطلان فيه، هذا

ووجه عدم تمامية الاستدلال (أولاً) عدم المنافاة بين الجزئية والشرطية والإجزاء على تقدير الإخلال، لإمكان الجعل بنحو تعدد المراتب.

(وثانياً) نفس «(لا تعاد)» ظاهر في عدم لزوم الإعادة في مورد الجزئية والشرطية، وإلا يلزم منه السلب بانتفاء الموضوع، وهذا خلاف الظاهر.

(ثالثاً) يستفاد من ملاحظة الأدلة الدالة على كيفية الصلاة في مورد السهو أو الاضطرار بترك الأجزاء والشرطيات وفوائتها في بعض الموارد، كباب القضاء إن جعل الأجزاء والشرطيات كلها إلا الأركان بنحو تعدد المراتب.

فالحقّ ما مرّ من أنّ مقتضى الصناعة أولاً الأخذ بإطلاق أدلة الأجزاء والشرطيات لو كان لها إطلاق، والحكم بالبطلان على تقدير الخلل، إلا أنّ «(لا تعاد)» يثبت الصحة، وبما أنه مقيد بغير العمد في مورد العمد يحكم بالبطلان دون غيره، ولا بأس بذكر وجه التقيد بغير العمد. وفي صحيح زرارة علل عدم لزوم الإعادة في غير الخمسة، بأنه: لا تنقض السنة الفريضة. وفي صحيح محمد بن مسلم: القراءة ستة فمن ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاة<sup>(١)</sup>.

---

(١) الوسائل: ج ٤ باب ٢٧ من أبواب القراءة في الصلاة حديث ٢٧.

فيستفاد من التفريع أن كل ستة حكمه هكذا فيقيد صحيح زرارة بغير العمد بهذه القرينة.

ثم إن الماتن بين مدل النقص، واحتار بالآخرة أن المدل باقي حتى يدخل في الركن، فإنه مع التدارك وتحصيل الترتيب في ما إذا ترك جزء واستغل بغيره لا إشكال إلا من جهة الزيادة، وهذا ليس من ايجاد الزائد، بل هو من قبيل ايجاد وصف الزيادة في المتقدم. ولكن يرد عليه بأن الجزء المأني به قبل التدارك ليس بجزء وقد أتى به بهذا القصد فهو من ايجاد الزائد بالفعل، وتوهم أن اتصافه بالزائد موقوف على كون العمل ناقصاً بالجزء السابق، ولا زمه كون البطلان مستندأً إلى النقص، فالنقص يبطل العمل في المرتبة المتقدمة فليس من ايجاد الزائد، فلزم من اتصافها بالزيادة عدم الاتصاف، مستدفعة بأن الأمر دائري بين النقص الفعلي (لولم يتدارك) والزيادة الفعلية (لو تدارك)، فلا يمكن تصحيح هذه الصلاة.

وأما النقيصة عن جهل، فقد تقدم أن الأصل الأولي وإن كان مقتضياً للإعادة على تقدير الإخلال بالنقيصة إلا أن الأصل الشانوي بلاحظة حديث «(لا تعاد)» المخصص بغير العمد عدم لزوم الإعادة في غير موارد المستثنى، بلا فرق بين كون الخلل للجهل حكماً أو موضوعاً أو السهو أو النسيان، لكن قد يقال بأن الحديث لا يشمل صورة الجهل بالحكم. وقيل في وجهه أمور:

١ - لو كان الحديث شاملاً لصورة الجهل يلزم اختصاص الجزئية أو الشرطية بصورة العلم، ويلزم الدور (والجواب) أن هذا مبني على القول بعدم الجزئية في مورد شمول الحديث، وفدي أن ظاهر نفس الحديث ثبوت الجزئية والشرطية.

٢ - إطلاق العمد في صحيحة محمد بن مسلم، الدالة على لزوم الإعادة بترك القراءة عمداً، الشامل لصورة الجهل (والجواب) أن الرواية واردة في

مورد العلم وقد أخذ العلم مفروضاً فيها فلا إطلاق لها من هذه الحيثية.

٣ - ما أفاده المحقق الهمداني - قدس سره - من أن الحديث لم يرد في مقام بيان الإطلاق، فإن صورة العمد خارجة عنه قطعاً، فيدور الأمر بين اختصاصه بالسهو وما يضاهيه، أو هو والجهل ولا قرينة، والقدر المتيقن الأول، مع أنه لو فرض وروده في مقام البيان لكن يدور الأمر بين تقييده وتقييد أدلة الجزئية والشرطية واحتياطها بصورة العلم، والثاني ممتنع، فلا بد من تقييد الحديث وإلحاد الجاهل بالعامد. (والجواب) أمّا عن الأول، فبما مرّ من أن ظاهر الحديث الإطلاق، حتى بالنسبة إلى العمد فضلاً عن الجهل، والتقييد بغير العمد من جهة الدليل الخارجي وهو صحيح محمد بن مسلم، وأمّا عن الثاني، فيبما مرّ أيضاً من أن عدم الإعادة، لا يستلزم نفي الجزئية والشرطية حتى يقال بالامتناع في تقييد أدلة الجزئية أو الشرطية بل لا بد من تقديم «لا تعاد» لحوكمة على أدتها.

٤ - ما أفاده الميرزا النائي - قدس سره - ولا بأس بالإشارة إلى جميع أطراف كلامه ملخصاً ومحصلاً. ذكر أن الجاهل ملحق بالعامد، لا من جهة إطلاق أدلة الجزئية بالنسبة إلى العالم والجاهل؛ لأن الإطلاق من هذه الجهة كالتجزيد بالعلم في الاستحالة، لكن لما كان الإهمال في الواقع غير معقول، فالواقع إنما مقيد ذاتاً، أو مطلق كذلك، وكل من التقييد والإطلاق لا بد من إثباته بدليل آخر، ونسمي ذلك بنتيجة التقييد أو نتيجة الإطلاق. وبما أن إطلاقات كثيرة دلت على اشتراك العالم والجاهل في الأحكام، فمن هذه الجهة تستكشف بنتيجة الإطلاق أن الجاهل ملحق بالعامد. نعم لو كان حديث «لا تعاد» شاملاً للجاهل لقلنا بعدم الإعادة في حقه. لحكومة «لا تعاد» على أدلة الاشتراك، ولكن الحديث لا يشمل الجاهل، فإن الحكم بنفي الإعادة في مقابل الحكم بالإعادة ظاهر في أن مورد الحكم قابل للحكم بالإعادة ونفيها، وليس

الأمر كذلك بالنسبة إلى الجاهل، فإن الجاهل مكلف بالواقع حين تركه الجزء أو الشرط. بنفس هذا الأمر يدعوا إلى الإتيان ب المتعلقة مع تمام الأجزاء والشروط، لا الأمر بالإعادة، بخلاف الساهي والناسي، فإن الأمر بالإتيان بالمركب كذلك ساقط في حالة السهو والنسيان، للزوم تكليف العاجز، فالإتيان بتمام الأجزاء ثانياً موضوع للأمر بالإعادة، كما أن الاكتفاء بالناقص وعدم لزوم الإتيان كذلك موضوع للحكم بنفي الإعادة. فالقابل للأمر بالإعادة أو الحكم بنفيها إنما هو مورد السهو والنسيان لا الجهل، فإن نفس الأمر الأول متوجّه إلى الجاهل، ويستدعي الإتيان ب المتعلقة تماماً.

هذا ما استفدنا من وجه قوله بعدم شمول الحديث للجاهل، وإن ذكر بعض تلامذته تقريريات أخرى يستبعد عما هو بتصده. وفيه:

أولاً: ما ذكره من أن إطلاق دليل الحكم بالنسبة إلى العالم والجاهل مستحيل نسأً من مبناه في الإطلاق، وأن الإطلاق هو الإطلاق اللحظي المسمى باللابشرط القسمي، وقد حُقِّق في محله أن الإطلاق هو جعل نفس الطبيعة موضوعاً للحكم بنحو الابشرط المقسمي. ولا يلحظ فيه إلا نفس طبيعة المتعلق، لا أصنافه وأفراده. فلو قلنا باستحالة التقييد لا نقول باستحالة الإطلاق من جهة اللحظة. وأما توهم عدم تمامية مقدمات الحكمة من جهة عدم كون المولى في مقام البيان من جهة هذا القيد فيدفع بأن اللازم كون المولى في مقام بيان ما تعلق به الحكم، وهو نفس الطبيعة، بلا حاط شيء آخر، وهذا بمكان من الإمكاني.

وثانياً: الحكم في مقام الثبوت إنما مطلق أو مقيد أو مهمّل، والدليل الدال عليه إنما مطلق أو مقيد أو مهمّل أو محمل، وليس في بين أمر آخر نسميه بالإطلاق الذاتي أو التقييد الذاتي، فع القول باستحالة الإطلاق والتقييد ثبوتاً لا بد من الالتزام بالإهمال، وهكذا في مقام الإثبات لو استحال الإطلاق

والتقيد يلزم الإهمال أو الإجمال.

و ثالثاً: لا استحالة في التقيد ثبوتاً وإثباتاً، فضلاً عن الإطلاق أما الشبوت فلأنه متقوّم باللحاظ، و لاحظ المتأخر ممكّن. وأما الإثبات فلأنه كاشف عن الشبوت و عالم اللحاظ، ولا مانع من بيان ما لوحظ ثبوتاً في مقام الإثبات.

ورابعاً: ليس في بين إطلاق واحد دال على اشتراك العالم والجاهل في الأحكام بالإطلاق، فضلاً عن إطلاقات كثيرة، وما دلّ على ثبوت بعض الآثار على المصيب والخطيء ناظراً إلى بيان حكم آخر، والدليل على الاشتراك ليس إلا الإجماع المفقود في المقام.

و خامساً: ما ذكره في الحديث منقوض بأنه لونسيي الركن وتذكّر بعد الصلاة في الوقت، أفال يلتزم بأن الملزم للإتيان ثانياً هو الأمر بالإعادة ولو لاهما وجباً؟ ومن هذا يعلم أن الأمر بالإعادة في جميع المقامات إرشاد إلى بقاء الأمر الأول، وعدم تحقق امثاله.

وسادساً: تكليف العاجز بنحو الجعل القانوني أمر ممكّن، كما قرر في محله، والقدرة قيد للتنبّز، لشرط للتعلق، ولو سلم فإنما هو قيد للتوكيل لا للوضع، ومنه الجزئية، ولا زمه سقوط الأمر بالمركب في مورد السهو والنسيان، وبعد رفعهما لا بد من امتناع الأمر الأول، ولو قيل بأن نفي الإعادة يثبت أن الشارع اكتفى بالناقص، يقال عليه: فلماذا لا نقول به في مورد الجهل أيضاً؟

و سابعاً: لو سلمنا جميع ما ذكره، إلا أن اللازم اختصاص وجوب الإعادة بمورد السهو والنسيان فإنه قابل للخطاب بأعد، وأما الجاهل فلا يقال عليه أعد، بل يقال: صل، وأما نفي الإعادة بمعنى أن الشارع اكتفى بالناقص، فشترك بين الساهي والناسي والجاهل، وهذا ظاهر.

و ثامناً: كل ذلك مبني على القول بسقوط الجزئية والشرطية في مورد

«لا تعاد» وأمّا على القول بالثبوت، كما هو ظاهر «لا تعاد» أيضاً لا موضوع لما ذكره أصلاً، لثبتوت الجزئية والشرطية بالنسبة إلى الناسي والجاهل، ومع الإلتزام بتعذر المراتب واكتفاء الشارع بالناقص فهدم لزوم الإعادة مشتركاً فيها، ومع الإلتزام بوحدة المرتبة وعدم اكتفاء الشارع بالناقص لزوم الإعادة مشتركاً فيها. هذا وقد ظهر مما مر أن الحق شمول الحديث للجاهل أيضاً ولا يجب عليه الإعادة لإطلاق الحديث، ولو لاه لكان اللازم الإعادة لا لأدلة الاشتراك ونتيجة الإطلاق، بل لنفس إطلاق دليل الجزئية والشرطية كما مر. ثم إنّه لو قلنا بلزم الإعادة بالنسبة إلى الجاهل فقد استثنى منه الحقّ

- قدس سرّه - موارد:

الأول: الجهر في موضع الإخفاء وبالعكس. وجده صحيحه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه، وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه فقال: أي ذلك فعل متعيناً، فقد نقض صلاته وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدرى فلا شيء عليه وقد تمت صلاته (١).

الثاني: الصلاة في الثوب أو المكان المغصوب. والظاهر عدم صحة الاستثناء، فإنه لو قلنا بجواز اجتماع الأمر والنفي والحكم بالبطلان من جهة الإجماع فالقدر المتيقن من الإجماع صورة العمد، بل المتيقن عدم الإجماع في غيرها فالصحة في مورد الجهل على القاعدة، ولو لم نقل بدلاله «لا تعاد» على الصحة فيه. ولو قلنا بعدم الجواز، فإنما أن يكون وجهه عدم إمكان قصد القرية، فاختصاصه بمورد العمد ظاهر، فالصلاحة كذلك جهلاً صحيح، وإن لا تكون مشمولة للحديث. وإنما أن يكون وجهه عدم صلاحية المحرّم، لكونه مصدقاً

(١) الوسائل: ج ٤، باب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، حديث ١.

للواجب، فلا بد من الحكم بالبطلان، حتى في مورد الجهل، ولو قلنا بشمول «لا تعاد» للجاهل فإن موضوع «لا تعاد» هو الصلاة التي يمكن أن تكون مأموراً به، في مورد الخلل، والصلاحة في المغصوب ليس كذلك، لامتناع كون المحرّم مصداقاً للواجب.

وبعبارة أخرى: الوجه العقلي غير قابل للتخصيص، والمفروض عموم الوجه لمورد الجهل أيضاً، فتجب الإعادة لثبت المقتضي وفقد المانع، فإن شمول «لا تعاد» للمورد مستلزم للتخصيص في الدليل العقلي، فليتبدّر. والكلام في الموضوع بمامه المغصوب هو الكلام بعينه فلا نطيل بذكره، وإن جعله المحقق فرعاً مستقلاً في المقام.

الثالث: الجهل بتجاهسة الثوب أو البدن أو موضع السجود. وجه الاستثناء أن ما دلت على الطهارة في مورد الشك ، ينفع موضوع دليل الاشتراط بالطهارة، فيكون حاكماً عليه، وكشف الخلاف إنما هو بحسب نفس الطهارة الواقعية، لا ما هو الشرط في الصلاة وبعبارة أخرى: ما هو دائر في الألسنة من أن الشرط الطهارة الأعم من الواقعية والظاهرية، وهذا لم ينكشّف الخلاف فيه كما لا يخفى.

### فرعان

الأول: لو أحرز تذكير الحيوان وصلّى في جلده، فانكشف الخلاف. تصحّ الصلاة ولا تجب الإعادة. فإن الشرط طهارة الثوب الأعم من الواقع والظاهر كمامراً، وهذا حاصل مع كفاية حديث «لا تعاد» لإثبات الصحة، لوم نقل بذلك. ولا فرق في ذلك بين كون الإحراز واقعياً أو بامارة أو أصل لاشتراك الجميع في العلة. وأمّا الصلاة فيه مع الشك في التذكير فلا تصح لا لاستصحاب عدم التذكير، فإنه لا يتم، بل لدلالة الروايات عليها، وبعضها مذكور في المتن، فراجع (مصابح الفقيه).

الثاني: الصلاة في اللباس المشكوك في كونه مما يؤكل أو ما لا يؤكل، صحيحه لا لاستصحاب عدم كونها فيما لا يؤكل، لأنّه من الاستصحاب في العدم الأذلي، ولا نقول به، بل لأصالة البراءة من مانعية اللباس المذكور عن الصلاة، وهذا مبني على القول بالمانعية لا الشرطية. والمستفاد من الأدلة مثل موثقة ابن بكر(١) المانعية، مع أن المانع المستفاد من الأدلة، مصاحبة لما لا يؤكل في الصلاة وإن لم يكن في اللباس، وهذه قابلة لاستصحاب العدم فيها بلا محدود، وقد أجرى السيد الاستاذ البراء حتى على القول بالشرطية، وهذا كما ترى لا يثبت وقوع الصلاة مع الشرط كما لا يتحقق.

وأمّا النقية السهوية، فقد تقدّم أن مقتضى القاعدة، وإن كان هو البطلان بالإخلال ولو سهواً، إلا أنّ حديث «لَا تعاد» يثبت الصحة في موارد المستثنى منه، ولا فرق بين الجهل والسهوا والنسيان، ويستفاد من الصحيحه البطلان مع الإخلال بالمذكورات في المستثنى، مع أنّ القاعدة أيضاً تقتضي ذلك . والمذكورات بعضها شرط ، وهو الظهور والوقت والقبلة والباقي جزء وهو الركوع والسجود. ويلحق بذلك تكبيرة الافتتاح، فإن الإخلال بها - ولو جهلاً أو سهواً - يوجب البطلان لصحيحه زراره(٢)، بل الإخلال بالقيام حالها أيضاً يوجب ذلك لموثقة عمّار(٣). وأمّا النية فخارجة عن العمل، وإن كان دخيلاً في قوام العمل. فالإخلال بها يوجب عدم تحقق العمل. والقيام المتصل بالركوع مقوم للركوع، فحاله حال الركوع، فلم يبق من أركان الصلاة إلا الركوع والسبعين، ولابد من البحث عنها في جهات:

#### ١- هل الإخلال بها يوجب فساد الصلاة، أو لا؟

(١) الوسائل: ج ٣، باب ٢ من أبواب لباس المصلي، حديث ١.

(٢) الوسائل: ج ٤، باب ٢ من أبواب تكبيرة الاحرام، حديث ١.

(٣) الوسائل: ج ٤، باب ١٣ من أبواب القيام، حديث ١.

٢ - حد إمكان التدارك فيما، وهل يوجب الدخول في السجدة الأولى

بطلان الصلاة لو علم بنسيانه الركوع، أو لا؟

أما الجهة الأولى فيدل على البطلان الاجماع والأخبار الدالة على إعادة الصلاة بنسيانها، والمستثنى في «الاتعاد» مضافاً إلى أن القاعدة تقتضي البطلان، ومع صرف النظر عن الأدلة الدالة على البطلان، فلا أقل من عدم الدليل على الخروج عن القاعدة، وهذا ظاهر.

نعم استدلال الحق المداني، بما دل على كون الركوع والسجود فريضة لا يتم، فإن الفريضة ما ذكر في القرآن في قبال السنة التي ستها رسول الله صلى الله عليه وآله، لا الوجوب في قبال الاستحباب، ولا ما هو داخل في قوام الماهية في قبالسائر الأجزاء.

وأما الجهة الثانية، فحد إمكان تدارك السجود الدخول في الركوع. فالدليل على فوت محل التدارك بالدخول فيه عدم إمكان تصحيح الصلاة لا بالتدارك للزوم زيادة الركن، ولا بعده للزوم النقيصة. وتوهم إمكان التدارك وسقوط الترتيب فاسد، فإن الترتيب ليس بشيء يعتبر في الصلاة ما وراء نفس الأجزاء المترتبة، وعلى ذلك الجزء الغير المترتب ليس بجزء حقيقة، لا أنه جزء غير مترتب. فالركوع المتأتي به بلا سجود قبله ليس بجزء للصلاة، بل زيادة مخصوصة، وعليه يمكننا القول ببطلان الصلاة من جهة زيادة الركن حتى مع التدارك ، فتدبر.

وأما ما ورد من اسقاط الزائد والإتيان بالفائت كصحيفة محمد بن مسلم (١)، مع أنه مخالف للمشهور في نفسه ليس بحجّة، معارض؛ لعدة من الروايات الدالة على البطلان، مع أن الصحيحه واردة في مورد نسيان الركوع،

(١) الوسائل: ج ٤، باب ١١ من أبواب الركوع، حديث .٢

فيتمكن منع شمولها للمسألة، وأما الدليل على بقاء محل التدارك ما لم يدخل في الرکوع شمول دليل «الاتعاد» للزيادة السهوية، فلا مانع من التدارك من جهة الزيادة الحاصلة، والاشتغال بالصلوة يقتضي الاتيان، والامتثال على وجهه، يقتضي الإجزاء. وبعبارة اخرى: مع التدارك لاخلل إلا من جهة الزيادة، وهي غير مانعة. هذا مع إستفادة الحكم من الروايات أيضاً مع أنه لا خلاف فيه. وحد إمكان تدارك الرکوع بالدخول في السجدة الأخيرة.

أما فوات محل التدارك بعدها، لما ذكرنا في الرکوع من الدوران بين نقص الرکن وزيادته، والمانع لا يصلح للمانعية؛ لسقوطه عن الحاجة بمخالفة المشهور ومعارضته بعدة من الروايات. فلولم نقل بترجحها فلا أقل من التساقط والرجوع الى القاعدة. وأما ما ذكره المحقق الهمداني من امكان حلها على الاستحباب، ففيه: أنها إرشاد الى البطلان، ولا معنى للحمل على الاستحباب في ذلك، فعلم من ذلك عدم تمامية التفصيلات المذكورة في المسألة، مع عدم دلالة شيء من الأدلة على التفصيل، والجمع بين الطائفتين بما ذكر من التفصيل، بجم تبرعى بلا شاهد.

وَأَمَّا الدليل على بقاء محل التدارك قبل الدخول في السجدة الأولى مامر في نسيان السجود قبل الدخول في الركوع بلا تفاوت.

بقي الكلام في نسيان الركوع، والدخول في السجدة الأولى، والتذكر حينئذٍ. فهل هنا مجال للتدارك ، أو لا؟ فيه خلاف ، ذكر المحقق الهمداني قدس سرهـ أن مقتضى إطلاق الأمر بالاستقبال وإعادة الصلاة في موقعة إسحاق (١) ورواية أبي بصير(٢) الثانية من غير استفصال هو لزوم الاستئناف بالدخول في السجدة. وفيه: أن الم موضوع في الروايتين نسيان الركوع ، ومن

(٢١) الوسائل: ج ٤، باب ١٠ من أبواب الركوع، حديث ٢٤.

المعلوم أن النسيان بوجوده آنأً لا يوجب البطلان، بل النسيان مع عدم الإتيان بالمنسيّ إلى أن يفوت محله موجب له، فإذاً مادل على اغتفار زيادة السجدة الواحدة سهواً حاكماً على ذلك فإنه يدل على بقاء المحل، فلا موضوع للروايتين. وذكر المرحوم النائيـيـ قدس سرـهـ أن من المعلوم على المراجع إلى أدلة اغتفار زيادة السجدة الواحدة سهواً أنها تدل على اغتفارها فيما إذا كان السهو متعلقاً إلى السجدة، لا فيما إذا أتى بها عمداً للسهو عن أمر آخر كالركوع في المقام، فأدلة الاغتفار لا تشمل الفرض، والقاعدة تقتضي البطلان. وفيه: أن هذا اشتباه في متعلق السهو، فإن السهو غير متعلق بالسجدة في شيء من الموارد، حتى موارد الاغتفار بنظره، بل السجدة أُتي بها عمداً واحتياراً، وإنما السهو متعلق بالزيادة، فالزيادة سهوية، لا أن السجدة سهوية، وتتعلق السهو بالزيادة مشترك بين ما كان من جهة السهو في أمر آخر وبين مالم يكن كذلك، فمن أتى بالسجدة الثالثة سهواً زاد سجدة واحدة في صلاته سهواً، بعين زيادة السجدة الواحدة سهواً الحاصلة من جهة ترك الركوع سهواً، فلا فرق بينها من هذه الجهة، فيشمل دليل الاغتفار لكلا الموردين.

وفي أثناء كلامه عبارة وهي «فعلى هذا، فتكون السجدة الواحدة ركناً، بالقياس إلى عدم جواز زيارتها لتدارك منسي غيرها» وهذه العبارة، توهم أنه قدس سرـهـ يرى أن الإتيان بالسجدة بعد تدارك الركوع المنسي زيادة، الحال أن الزيادة هي السجود المتأتي به بلا رکوع قبله، فلاحظ كلامه وتأمل فيه.

و الصحيح شمول أدلة اغتفار زيادة السجدة الواحدة للموارد، ونتيجة ذلك بقاء محل التدارك ، فلا تبطل الصلاة بترك الركوع سهواً ما لم يدخل في السجدة الثانية، ويفيد ذلك خبر أبي بصير عن الصادق عليه السلام قال: اذا أيقن الرجل أنه ترك ركعة من الصلاة وقد سجد سجدين أو ترك الركوع

استئناف الصلاة(١). فإنه ظاهر في دخل سجود سجدتين في الحكم، سواء كان من جهة مفهوم الوصف، أو الشرط. فإن التقيد أو التعليق بشيء لوكان بقصد بيان الضابط يستفاد منها المفهوم بلا فرق بينهما، فالرواية دالة على أن بالدخول في السجدة الأولى لا يجب الاستئناف. فعلم مما ذكرنا في تقريب المفهوم عدم تمامية ايراد صاحب الجواهر- قدس سرّه- من أن الوصف لا مفهوم له، والشرط في الرواية اليقين بترك الركعة وسجود سجدتين، وانتفاء اليقين بذلك في مورد سجود سجدتين، لا انتفاء السجدتين.

ووجه عدم تمامية ما ذكره: (أولاً) ما ذكرنا من أنه يستفاد من الرواية دخل سجود سجدتين في الحكم، لكونها في مقام إلقاء القاعدة والضابط، فلو كان من قبيل الوصف أيضاً يدلّ على المفهوم.

(وثانياً) اليقين في الرواية، طريق لا موضوعي، والرواية غير ناظرة إلى بيان مورد الشك بل ناظرة إلى بيان مورد ترك الركعة وسجود سجدتين، فايقاده- قدس سرّه- على مفهوم الشرط ليس في محله. كما ان توهم أن المفهوم من قبيل السلب بانتفاء الموضوع، فإن نفي الشرط هو عدم ترك الركعة وسجود سجدتين، فاسد، لما ذكرنا من دلالة الرواية على دخالة سجود سجدتين في الحكم. وأن ترك الركعة إنما يضرّ في مورد سجود سجدتين، ومفهوم الرواية أنه لوترك الركعة ولم يسجد سجدتين لم يستئنف الصلاة، فتدبر جيداً.

وأما الزيادة العمدية، فيكفي في وجه البطلان بها خبر أبي بصير: من زاد في صلاته فعليه الإعادة(٢) والقدر المتيقن منها العمد، وأماماً ما قيل من أن وجه البطلان بالزيادة وقوع النقيصة في المتأتي به، فإن المأمور به مقيد بعدم الزيادة،

(١) الوسائل: ج٤، باب ١٠ من أبواب الركوع حديث ٣.

(٢) الوسائل: ج٥، باب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث ٢.

ولم يحصل القيد فحصلت النقيصة، مدفوع، بأن اعتبار المانع لا يرجع إلى اعتبار الشرطية، وجود الزيادة مانع، لا أنه عدمها شرط، وهذا ظاهر.

وأما الزيادة عن جهل أو سهو في غير الأركان ففتقضي القاعدة وإن كان هو البطلان، إلا أن صدر «(لا تعاد)» مثبت للصحة على مامر. ويستفاد من الروايات الخاصة أيضاً، والمهم هو البحث عن زيادة الأركان.

أما زيادة النية، فلا معنى لها بناءً على الحق من أنها ليست إلا الداعي إلى العمل، لا الإخطار بالقلب، ولو قلنا ب أنها الإخطار، فالزيادة فيها لا يضر؛ لعدم صدق الزيادة في الصلاة، فإن النية خارجة عن الصلاة، وليس مسانحة لأجزاء الصلاة، فلا يصدق على تكرارها الزيادة في الصلاة.

وأما زيادة التكبير، فتعد من الزيادة في الصلاة، فتكون مبطلة لها في صورة العمد. وأما غير العمد فالظاهر عدم البطلان بزيادتها كذلك، لشمول «(لا تعاد)» لها. والدليل الخارجي قد دل على البطلان بنقيصتها، وقد مر، فتبقى الزيادة مشمولة للحديث. ثم إنه لو قلنا بكونها مبطلة للصلاحة كصورة العمد فهل يمكن احتسابها من تكبير الصلاة، والإتيان بالصلاحة بعدها؟ أم لا بد من تكبير جديد؟ فقد يقال بأنها زيادة، والزيادة منمية، فهي فاسدة للنبي عنها. وفيه: أن النبي إرشادي أولاً، ولا يدل على الفساد. ثانياً: النبي متعلق بالزيادة لا بالتکبیر، فالمقام من اجتماع الأمر والنبي، لا النبي في العبادة.

وقد يقال بأن التكبير الزائدة غير مأمور بها، وإن لم يكن منهاً عنها، وهذا يكفي في الفساد. وفيه: أن التكبير والزيادة موجودتان بوجود واحد، وبتحقق الزيادة تبطل الصلاة، وينتهي المانع من كون التكبير مأموراً بها، وبعبارة أخرى: مع فرض صحة الصلاة لا تكون التكبير مأموراً بها، وهذا ظاهر، إلا أنه لا يلزم من ذلك كون الأمر بالتکبیر متربعاً على بطلان الصلاة بحيث يكون في طوله وفي المرتبة المتأخرة عنه، بل يمكن فرض كون التكبير المقارنة للبطلان

مأموراً بها فتشملها إطلاقات أدة التكبيرة، هذا، والاحتياط في محله، من جهة نقل الإجماع على البطلان.

وأما زيادة القيام حال التكبيرة، أو زيادة القيام المتصل بالركوع فلا تتحقق إلا بزيادة التكبيرة والركوع، كما هو ظاهر، وقد مر حال زيادة التكبيرة، ويأتي حال زيادة الركوع.

وقد بي من زيادة الأركان، زيادة الركوع والسبود، وذكروا قبل ذلك زيادة الركعة من جهة ورود النصوص فيها. واستدلوا على البطلان فيها بأمور:

الأول: خبر أبي بصير «من زاد في صلاته فعليه الإعادة»<sup>(١)</sup> ولكن ممحوم بحديث «الاتعاد»، فإن الخلل بالزيادة، مندرج في عقد المستثنى منه، والخلل الآتي من الركوع والسبود الواقع في المستثنى إنما هو بتركهما، وأما زيادتها فليس خللاً في الصلاة من جهة الركوع والسبود، بل إنما هو من جهة الزيادة، وبعبارة أخرى: حديث «الاتعاد» دال على صحة الصلاة من جهة وقوع خلل فيها، لو كان الخلل من غير المذكورات في المستثنى. وأما فيها فتبطل الصلاة، ومعنى الخلل في الصلاة ترك الإتيان بما اعتبر فيها جزءاً أو شرطاً، أو الإتيان بما اعتبر فيها قاطعاً ومانعاً. والركوع والسبود معتبران في الصلاة جزء، فمعنى الخلل من جهةهما ترك الإتيان بهما. وأما زيادة الركوع والسبود قاطعة أو مانعة للصلاحة والخلل الآتي منها إنما هو بإتيانها، وهذا غير مشمول لعقد الاستثناء، بل داخل في المستثنى منه. ففتقضي ظهور «الاتعاد» صحة الصلاة في جميع موارد الزيادات السهوية، فبحكمتها على الخبر يستكشف اختصاص الخبر بصورة العمد، كخلل في سائر الأجزاء والشرائط.

الثاني: ما رواه الشيخ عن زراره وبكير عن أبي جعفر عليه السلام قال:

(١) الوسائل: ج ٥، باب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، حديث ٢.

اذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة، لم يعتد بها، واستقبل صلاته استقبالاً (١). بل في رواية الكليني إضافة ركعة. ولا يرد على هذا الاستدلال ماورد على سابقه من حکومة «لا تعاد» عليه، فإن مورد الرواية الزيادة الغير العمدية كما لا يتحقق.

الثالث: التعليل في رواية الأعمش: ومن لم يقصر في السفر لم تخذ صلاته، لأنه قدزاد في فرض الله عزوجل (٢). والقدر المتيقن من التعليل، زيادة الركعة، ولكن هذا أيضاً قابل لكونه حکوماً «بلا تعاد» ويفيد ذلك أن الاتمام في السفر جهلاً بالحكم صحيح.

الرابع: خبر عبدالله بن محمد عن أبي الحسن عليه السلام قال: الطواف المفروض اذا زدت عليه مثل الصلاة المفروضة اذا زدت عليها، فعليك الإعادة (٣). وهذا أيضاً قابل لكونه حکوماً «بلا تعاد»، ولا سيما بلاحظة أن الزيادة السهوية في الطواف لا تضر به.

الخامس: ما ورد في صحيحة منصور وخبر عبيد، من أنه لا يعيد صلاته من سجدة، ويعيدها من ركعة (٤). بناء على كون الركعة ظاهرة فيها تماماً، لا مجرد الرکوع المقابل للسجدة، أو القول بأن زيادة الركعة تماماً مشتملة على زيادة الرکوع أيضاً. ومورد الروايتين السهو فلا يمكن تحكيم «لا تعاد» عليهما، إلا أن الظاهر من الركعة الرکوع بقرينة المقابلة. وأما القول باشتغال زيادة الركعة على زيادة الرکوع، فلا يتم؛ لأننا لو بنينا على عدم البطلان بزيادة الركعة مطلقاً، أو في الجملة نقول بعدم البطلان في زيادة الرکوع آخر الصلاة

(١) الوسائل: ج ٥، باب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، حديث ١.

(٢) الوسائل: ج ٥، باب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، حديث ٨.

(٣) الوسائل: ج ٩، باب ٣٤ من أبواب الطواف، حديث ١١.

(٤) الوسائل: ج ٤، باب ١٤ من أبواب الرکوع، حديث ٢ و ٣.

على نحو زيادة الركعة. والحكم بالبطلان بزيادة الركوع مختص بورد الزيادة في الصلاة، لا على الصلاة، كما هو ظاهر الأخبار، فيختص الحكم بالزيادة في الأثناء.

السادس: مضمرة الشّحام، قال: سأله عن الرجل يصلّي العصر ست ركعات، أو خمس ركعات، قال: إن استيقن أنه صلّى خمساً أو ستّاً فليعد<sup>(١)</sup>. وهذه الرواية لابأس بدلاتها، فانحصر الدليل برواية زرارة وبكير ومضمرة الشّحام. وقد حكي عن الحَقْ -قدس سرّه- الحكم بالصحة بزيادة الركعة إن جلس في الرابعة قدر التشهد، واستدل بأمور:

الأول: بأن نسيان التشهد غير مبطل.

الثاني: صححـة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سأله عن رجل صلّى خمساً. فقال: إن كان قد جلس في الرابعة قدر التشهد فقد تمت صلاته<sup>(٢)</sup>.

الثالث: صحيحـة جيل<sup>(٣)</sup> وصحيحـة محمد بن مسلم<sup>(٤)</sup> الدالـتان على مفاد صحيحـة زرارة المتقدمة وقد ظهر حكم زيادة الركوع والسجود مما مرّ فلانـطيل فراجع المفصلاتـهـذا بعض الكلام في أقسام الخلل، وبعض أحـكامها بنحوـالإيجاز.

ولنشرع في بيان فروع العلم الإجمالي  
 قال السيد «رحمه الله»: الأولى: اذا شك في أن ما بيده ظهر أو عصر، فإن كان قد صلّى الظهر بطل ما بيده، وإن كان لم يصلّها أو شك في أنه صلاّها، أولاً، عدل به إليها.

(١) الوسائل: ج ٥، باب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، حديث ٣.

(٢و٣و٤) الوسائل: ج ٥ باب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث ٤ و ٦ و ٥

أقول: أمّا وجه وجوب العدول في الصورة الثانية فظاهر؛ لإحرازه امتناع الأمر بالظاهر حينئذ. وأما وجه البطلان في الصورة الأولى، فقد ذكروا في ذلك أن مابيده لا يصح ظهراً لأنّه قد صلاّها، ولا عصراً لعدم إحراز نيتها، ولا مجال لإحرازها بقاعدة التجاوز؛ لأنّ صدق التجاوز يتوقف على إحراز العنوان، وهو موقف على النية، فلا يمكن إثباتها به، فالحكم البطلان.

وفضل الماتن -قدس سره- في مبحث النية في هذه المسألة «مسألة ١٩»، بين مالورأى نفسه في صلاة العصر وشك في أنه من الأول نواها أو نوى غيرها، وبين مالوكان شاكاً بالفعل بالنسبة إلى مابيده. واختار سيدنا الاستاذ مذلّله. أيضاً هذا التفصيل. وأفاد في وجه ذلك أنّ محلّ نية العصر وإن كان قبل صلاة المعونة بالعصر، وإحراز التعنون بصلاة العصر موقف على إحراز النية، فلا تجري القاعدة في النية مطلقاً. إلا أنه لورأى نفسه في صلاة العصر وشك في أنه من الأول بأيّ نية شرع في الصلاة، فيمكن إجراء القاعدة في المنوي لا في النية، وهي الأجزاء السابقة. فإنّا نشك في وجود تكبيرة موافقة للأمر وعدمه، فتشملها القاعدة، لأنّها كما تشمل الشك في الوجود تشمل الشك في الموجود أيضاً، بل الشك في الوجود يرجع حقيقة إلى الشك في الوجود، وقد حقق ذلك في محلّه. لكن ما أفاده وإن كان تماماً بالنسبة إلى تصحيح الأجزاء السابقة، إلا أنه لا يتم بالنسبة إلى تصحيح الأجزاء الآتية، فإنّ صحتها موقوفة على إحراز أن الداعي إليها هي نية الصلاة بنحو المجموع من الأول، ولا يمكن إحراز ذلك بالقاعدة.

وجه بعض الأكابر -قدس سره- حكمه بالصحة في الفرض، بأنّ النية موجودة لم تختلف، فإن الداعي للشخص، هو امتناع أمره الواقعي، المتعلق بما هو في يده. وقد أخطأ في التطبيق. وفيه: أن الخطأ في التطبيق إنما يتضمن في ما إذا لم يعتبر قصد العنوان في المأمور به، كمسألة الاقتداء، وفي المقام يعتبر ذلك فيه،

فإن تعنون صلاة الظهر بها موقوف على الإتيان بها بهذا العنوان، فلا معنى للخطأ في التطبيق في ذلك، ولذا بنينا على أن العدول من صلاة إلى صلاة في مورد تذكّر عدم الإتيان بها ولزوم الإتيان بها أولاً، أو مورد تذكّر الإتيان بالمعدول عنه، والاستغناء عنه على خلاف القاعدة والنص يصحح العدول من اللاحقة إلى السابقة، لا العكس، وإن علم الإتيان بالسابقة أثناء الاستغفال بها، مع أن تعليل المذكور للحكم بالصحة جاري في هذا أيضاً، بل لاحاجة إلى العدول لحصول النية من الأول، وإنما حصل الاشتباه في التطبيق، بناء على هذا القول. ومن هنا ظهر عدم تمامية ما فاده الماقن - قدس سره - في مسألة «٣٠» من مسائل النية، فلاحظ.

فالتحصل مما ذكرناه بطلان الصلاة في مفروض المسوالة، لعدم إحراز قصد العنوان وعدم إمكان تصحح الصلاة بقاعدة التجاوز، لا من جهة عدم جريانها في النية حتى يقال بكفاية جريانها في المنوي. ولا من جهة عدم جريانها في موارد الشك في الموجود حتى يقال بأن الشك في الموجود أيضاً راجع إلى الشك في الوجود، أو استفاده العموم من دليل القاعدة. ولا من جهة عدم إحراز نشوء العمل عن قصد العنوان حتى يقال بعدم اعتبار ذلك، بل لأن صحة الأجزاء اللاحقة موقوفة على الإتيان بمجموع هذه الصلاة، من أولها إلى آخرها بقصد العنوان، والقاعدة لا تثبت ذلك؛ لعدم جريانها في النية وعدم إثبات ذلك بجريانها في المنوي، إلا على القول بالأصل المثبت. والحاصل أن تعنون عنوان العصرية مثلاً موقوف على قصد عنوان العصرية، فلا بد من إحراز ذلك، ولا يمكن الإحراز بقاعدة التجاوز بالنسبة إلى ماضي، كما هو واضح، بل الإحراز بجريان القاعدة دوري.

قال: الثانية: اذا شك في أن مابيده مغرب أو عشاء، فع علمه

بإتيان المغرب بطل ومع علمه بعدم الإتيان بها أو الشك فيه، عدل بنيته إليها إن لم يدخل في ركوع الرابعة، وإلا بطل أيضاً.

**أقول:** الوجه في هذه المسألة عين الوجه في المسألة السابقة. نعم تمتاز هذه المسألة عن سابقتها بأنه لو حصل العلم بعدم الإتيان بالمغرب بعد الدخول في ركوع الركعة الرابعة فإنه لا يمكن العدول حينئذ، بل لا مصحح لهذه الصلاة إلا على مبني الميرزا النائي -رحمه الله-. من سقوط شرطية الترتيب، ولكن لا تصح هذه الدعوى، إذ الترتيب المعتبر إنما هو بين الصالاتين بتمام أجزائهما، ولا دليل على سقوطه بينهما بالنسبة إلى ما لم يؤت به من الأجزاء.

لا أقول: إن دليل الترتيب يعتبر الترتيب بين أجزاء الصلاة حتى يقال بأن هذا خلاف الظاهر وأن الترتيب المعتبر إنما هو بين الصالاتين ولا يمكن إحرابه إلا بإعادة الصلاة. بل أقول بأن الترتيب، وإن كان معتبراً بين الصالاتين إلا أن اعتباره إنما هو بالنسبة إليها بنحو جميع الأجزاء لا بمجموع الأجزاء. فالترتيب معتبر بين الجميع والجميع، لا المجموع والمجموع، فتدبر جيداً.

**قال:** الثالثة: اذا علم بعد الصلاة او في أثنائها أنه ترك سجدين من ركعتين سواء كانتا من الأولتين او الأخيرتين صحت وعليه قضاوهما وسجدتا السهو مرتين، وكذا إن لم يدر أنها من أي الركعات بعد العلم بأنهما من الركعتين.

**أقول:** وجهه، أن السلام منفرغ ، ففات محل التدارك ، حتى بالنسبة إلى الركعة الأخيرة. نعم لو كان قبل السلام واحتمل تركها من الركعة الأخيرة يأتي بها ويقضى الأخرى بعد السلام ويسجد سجدين بناء على القول بها

سقوط قاعدة التجاوز بالنسبة الى ما يأتي بها في الأثناء.

قال: الرابعة: اذا كان في الركعة الرابعة مثلاً شك في أن شكه السابق بين اثنين والثلاث كان قبل إكمال السجدين أو بعدهما بنى على الثاني، كما أنه كذلك اذا شك بعد الصلاة.

أقول: والأقوى لزوم إعادة الصلاة، وجواز رفع اليديه في الأثناء. فإن رجوع هذا العلم الإجمالي إلى انه هل يسقط الأمر ببيان هذا الفرد أولاً، بل لابد من الإعادة. والشك إنما هو في فردية الفرد وكونه مسقطاً للأمر. نعم على فرض كونه مسقطاً لابد من إتمامها والا تبيان بالركعة المفصلة. وهذا حكم موضوعه نفس ذلك الشك. وقاعدة الاستغفال بالصلاة تقتضي لزوم الإعادة، ولزوم إتمام الصلاة والإتيان بالرکعة يدفع بأصالة البراءة. ولا معارضية بين أصالة الاستغفال بالنسبة إلى الإعادة، وأصالة البراءة بالنسبة إلى الإتمام. بل الثاني في طول الأول، ويقدم الأول عليه، وينحل العلم الإجمالي.

قال: الخامسة: اذا شك في الركعة التي بيده آخر الظهر، أو أنه أتمها وهذه أول العصر، جعلها آخر الظهر.

أقول: لأصالة الاستغفال بالنسبة إليه.

قال: السادسة: اذا شك في العشاء بين الثلاث والأربع، وتذكر أنه سها عن المغرب، بطلت صلاته، وإن كان الأحوط إتمامها عشاء، والإتيان بالاحتياط، ثم إعادةتها بعد الإتيان بالمغرب.

أقول: الوجه في البطلان أن إتمامها عشاء مستلزم لعدم مراعاة الترتيب بين

صلاة المغرب وبقي العشاء، ولا يمكن العدول من العشاء الى المغرب في مفروض المسألة. فلا مصحح لهذه الصلاة، ومع التنزّل عن ذلك والحكم بصحة صلاة اللاحقة اذا لم يكن العدول الى السابقة وأن لا يراعي الترتيب بينها بالنسبة الى الأجزاء الآتية نقول: الأمر حينئذ يدور بين وجوب العدول الى المغرب ووجوب إتمام العشاء، ولا يمكنه الجمع بينهما، والتخيير لا يحرز به الامتثال، والرجوع الى أدلة العلاج موقف الى إحراز الرباعية، والمفروض أنه مردّ بين وجوب العدول حتى تكون الصلاة ثلاثة، ووجوب الاتمام حتى تكون رباعية. وإحراز الثاني بأدلة العلاج دوري، إلا أن يقال: إنه مشغول بإتيان الرباعية وجداناً، وبالعدول تنقلب الرباعية الى الثلاثية، فيمكنا التمسك بالعلاج. لكن مع ذلك، لا يمكنه الرجوع الى أدلة العلاج؛ للعلم بعدم جعل صلاة الاحتياط في حقه، فإنها تتميم مانقص، ومع النقصان لابد من العدول.

و التحقيق أن الترتيب، شرط إحراز لا واقعي، فع إحراز إمكان العدول لابد منه، ومع عدمه - كما في المقام - دليل اعتبار الترتيب ساقط ، فليس لنا علم إجمالي بوجوب العدول أو إتمام الصلاة، فيصبح إتمام الصلاة عشاء، والإتيان بصلاة الاحتياط ، ولا يحصل العلم بعدم جعل الاحتياط في حقه، بل خلافه معلوم؛ لعدم شمول دلين الترتيب المقام.

قال: السابعة: اذا تذكر في أثناء العصر أنه ترك من الظهر ركعة، قطعها وأتم الظهر، ثم أعاد الصلاتين. ويحتمل العدول الى الظهر، يجعل مابيده رابعة لها، اذا لم يدخل في رکوع الثانية. ثم إعادة الصلاتين. وكذا اذا تذكر في أثناء العشاء أنه ترك من المغرب ركعة.

أقول: أما مع إمكان العدول فتحكم بالعدول الى الركعة الفائتة لإطلاق

دليله . ومع عدم الإمكـان . فإنـ كانـ هـذا منـ جهةـ فعلـ المناـفيـ بينـ الصـلاتـتينـ تـبـطلـ الـظـهـرـ، فـلـابـدـ منـ العـدـولـ إـلـىـ الـظـهـرـ، وـإـلـيـانـ بـهـاـ ظـهـراـً . ولوـ كانـ منـ جهةـ تـجاـوزـ مـحـلـ العـدـولـ، فـلـوقـلـنـاـ بـأـنـ زـيـادـةـ الرـكـنـ، مـبـطـلـ لـالـصـلاـةـ وـإـنـ لمـ يـكـنـ بـقـصـدـ الجـزـئـيـةـ فـتـبـطـلـ الـظـهـرـ، وـلـابـدـ منـ العـدـولـ إـلـيـهـ . وـمـعـ دـعـمـ القـوـلـ بـذـلـكـ، فـيـؤـتـىـ بـالـرـكـعـةـ أـثـنـاءـ الـعـصـرـ إـلـاـ أـنـ يـقـالـ إـنـهـ لمـ يـعـهـدـ مـثـلـ هـذـهـ الصـلاـةـ فيـ الشـرـيـعـةـ المـقـدـسـةـ، فـيـحـكـمـ بـيـطـلـانـ صـلاـةـ الـظـهـرـ وـلـزـومـ العـدـولـ، فـلـاـ يـسـتـقـيمـ شـيـءـ مـمـاـ ذـكـرـ فـيـ الـمـنـتـ. وـالـخـتـارـ لـزـومـ العـدـولـ وـتـقـيمـهـاـ ظـهـراـًـ لـبـطـلـانـ الـظـهـرـ بـالـزـيـادـةـ، فـيـشـمـلـهـاـ دـلـيلـ الـعـدـولـ. وـسـنـدـ دـعـوىـ اـعـتـبـارـ قـصـدـ الجـزـئـيـةـ فيـ زـيـادـةـ الـأـرـكـانـ مـارـوـيـ فيـ بـطـلـانـ الصـلاـةـ بـإـلـيـانـ بـسـجـدـةـ آـيـةـ الـعـزـيمـةـ فـيـهـاـ، مـعـلـلاـ بـأـنـهاـ زـيـادـةـ فيـ الـفـرـيـضـةـ، مـعـ اـمـكـانـ دـعـوىـ دـعـمـ اـعـتـبـارـ ذـلـكـ فيـ مـطـلـقـ الـزـيـادـةـ لـعـدـمـ حـصـولـ الـجـدـ بـذـلـكـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـعـالـمـ، وـالـجـاهـلـ الـقـاصـرـ مـشـمـولـ لـدـلـيلـ «ـلـاـ تـعـادـ»ـ.

وـكـذـلـكـ الـجـاهـلـ الـمـقـصـرـ لـوـزـادـ فيـ الصـلاـةـ سـهـواـ، فـتـبـقـيـ الـزـيـادـةـ الـعـمـدـيـةـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـجـاهـلـ الـمـقـصـرـ تـحـتـ دـلـيلـ مـنـ زـادـ، وـهـذـاـ مـنـ إـخـرـاجـ الـأـكـثـرـ الـمـسـتـهـجـنـ. فـالـزـيـادـةـ إـضـافـةـ مـاـ يـشـبـهـ الـأـجـزـاءـ إـلـيـهـاـ، سـوـاءـ كـانـتـ بـقـصـدـ الجـزـئـيـةـ أوـ لـاـ. فـتـلـ حـكـ الـجـسـدـ خـارـجـ عـنـهـ تـخـصـصـاـًـ. نـعـمـ الـجـاهـلـ الـقـاصـرـ وـالـسـاهـيـ خـارـجـ عـنـهـ بـدـلـيلـ «ـلـاـ تـعـادـ»ـ. وـالـعـالـمـ الـعـامـدـ فيـ مـثـلـ الـقـرـاءـةـ وـالـأـذـكـارـ خـارـجـ بـدـلـيلـ خـاصـ، وـلـاـ يـحـصـلـ الـجـدـ بـالـجـزـئـيـةـ مـنـهـ، فـيـ مـثـلـ ذـلـكـ أـيـضاـًـ كـمـاـ مـرـ. فـالـخـارـجـ هوـ الـقـرـاءـةـ وـالـذـكـرـ، وـالـحـالـ أـنـهـ لمـ يـقـصـدـ بـهـ الـجـزـئـيـةـ لـعـدـمـ إـمـكـانـهـ. وـيـبـقـيـ الـعـالـمـ الـعـامـدـ فيـ غـيرـ ذـلـكـ، وـالـجـاهـلـ الـمـقـصـرـ تـحـتـ الدـلـيلـ، وـلـاـ اـسـتـهـجـانـ.

قالـ: الثـامـنةـ: إـذـاـ صـلـىـ صـلـاتـينـ، ثـمـ عـلـمـ نـقـصـانـ رـكـعـةـ أـوـ رـكـعـتـينـ منـ إـحـدـاهـماـ، مـنـ غـيرـ تـعـيـنـ، فـإـنـ كـانـ قـبـلـ إـلـيـانـ بـالـنـاـفـيـ ضـمـ إـلـىـ

الـثـانـيـةـ ماـ يـحـتـمـلـ مـنـ النـقـصـ ثـمـ أـعـادـ الـأـوـلـىـ فـقـطـ بـعـدـ إـلـيـانـ بـسـجـدـتـيـ

السهو لأجل السلام احتياطاً، وإن كان بعد الإتيان بالمنافي، فإن اختلافتا في العدد أعادهما، وإلا أتى بصلة واحدة، بقصد ما في الذمة.

أقول: مفروض الكلام ما إذا كان الإتيان بالمنافي بعد الثانية، سواء أتى بالمنافي بعد الأولى أم لا. وما ذكره هو الصحيح، تخصيلاً للقطع بالفراغ بعد كون الاشتغال معلوماً. ولا يبعد في الصورة الأولى جواز الإتيان بالمنافي، ثم العمل بما ذكر في الصورة الثانية.

وقد أفيد أنه مع عدم الإتيان بالمنافي بعدهما يمكن الاكتفاء برکعة متصلة، أو رکعتين متصلتين بقصد ما في الذمة. وهذا مبني على جواز إقحام الصلاة في الصلاة، وهو خلاف التحقيق، لخلل الزيادة على ما من، والإخلال بالموالاة.

قال: التاسعة: اذا شك بين الاثنين والثلاث، او غيره من الشكوك الصحيحة، ثم شك في أن الركعة التي بيده آخر صلاته، او أولى صلاة الاحتياط، جعلها آخر صلاته وأتم ثم أعاد الصلاة احتياطاً، بعد الإتيان بصلة الاحتياط.

أقول: وجه هذه المسألة أيضاً جريان قاعدة الاشتغال فيها، بلا وجود أصل مرجّح. نعم قيل: إنّ مقتضى أصالة عدم الإتيان بالمنافي عدم الاعتناء باحتمال الفصل، فلا تجب إعادة الصلاة لكنها من الأصل المثبت، فإنّ أصالة عدم الإتيان بالمنافي لا يدفع احتمال الفصل وجداناً، وهو واضح، ولا تعبدأ لعدم كونها موضوعاً له في دليل شعري. نعم يمكن الاحتياط بوجه آخر، وهو الإتيان بالرکعة بقصد ما في الذمة ثم الإتيان بصلة الاحتياط، وحينئذ لا تجب إعادة الصلاة للقطع بعد تحقق الفصل.

قال: العاشرة: اذا شك في أن الركعة التي بيده رابعة المغرب، أو أنه سلم على الثلاث وهذه أولى العشاء، فإن كان بعد الركوع بطلت ووجب عليه إعادة المغرب. وإن كان قبله يجعلها من المغرب ويجلس ويتشهد ويسلم، ثم يسجد سجدي السهو لكل زيادة - من قوله «بحول الله» وللقيام وللتسبيحات - احتياطاً، وإن كان في وجوبها إشكال من حيث عدم علمه بحصول الزيادة في المغرب.

أقول: ما أفاده في هذه المسألة أيضاً مقتضى قاعدة الاستعمال بالنسبة إلى أصل الصلاة، وأصل البراءة بالنسبة إلى سجدي السهو، بناء على وجوبهما لكل زيادة. والمراد بالبطلان عدم إمكان التصحيح، فلا يجوز الشروع في إعادة المغرب بلا فصل بعد الشك المزبور، إلا بعد فوات المowalaة، أو الإتيان بمنافٍ آخر للصلاة، ووجهه ظاهر.

وهنا كلام لبعض الأساتيذ، وهو الحكم بصحة المغرب ووجوب استئناف العشاء بجريان قاعدة التجاوز بالنسبة إلى صلاة المغرب. وفيه أن صدق التجاوز موقوف على إحراز تحقق المغرب والفراغ منه بالتشهد والتسليم، والمفروض وقوع الشك فيه.

قال: الحادية عشرة: اذا شك - وهو جالس بعد السجدين - بين الاثنين والثلاث، وعلم بعدم إتيان التشهد في هذه الصلاة، فلا إشكال في أنه يجب عليه أن يبني على الثلاث، لكن هل عليه أن يتشهد أم لا؟ وجهان، لا يبعد عدم الوجوب، بل وجوب قضائه بعد الفراغ،

إما لأنّه مقتضى البناء على الثلاث، وإما لأنّه لا يعلم بقاء محلّ التشهد، من حيث إن محلّ الركعة الثانية، وكونه فيها مشكوك بل محكم بالعدم. وأما لو شكّ - وهو قائم - بين الثلاث والأربع مع علمه بعدم الإتيان بالتشهد في الثانية فحكمه المضيّ والقضاء بعد السلام، لأنّ الشكّ بعد تجاوز محلّه.

أقول: لا ينافي ما في التعليل الأخير، فإن المفروض العلم بعدم إتيان التشهد، إلا أن يكون المراد أن الشكّ بين الثلاث والأربع بعد تجاوز محلّ التشهد، أي الركعة الثانية، فلا يمكن تدارك التشهد في الصلاة، ويجب قضاوته بعدها.

وكيف كان، الحكم في الصورتين البناء على الأكثر، وعدم الإتيان بالتشهد في أثناء الصلاة، ووجوب قضائه بعد الفراغ، لما ذكره أولاً، بأنه مقتضى البناء على الأكثر. ولا ينافي ضعف ما علل به ثانياً، فإن نفس الشكّ في الحال لا يوجب الحكم بعدم وجوب التشهد، فإنه من التمسّك بالشخص في موارد شبّهات مصداقه، وأصالة البراءة لا تجري بعد الجزم بالاشغال، واستصحاب عدم المحلّ الذي أشار إليه بقوله: «بل محكم بالعدم» من قبيل استصحاب العدم الأزلي، ولا يصحّ.

قال: الثانية عشرة: إذا شاك في أنه بعد الركوع من الثالثة أو قبل الركوع من الرابعة، بني على الثاني لأنّه شاك بين الثلاث والأربع، ويجب عليه الركوع لأنّه شاك فيه مع بقاء محلّه، وأيضاً هو مقتضى البناء على الأربع في هذه الصورة. وأما لو انعكس، بأنّ كان شاكاً في أنه قبل

الركوع من الثالثة أو بعده من الرابعة، فيحتمل وجوب البناء على الأربع بعد الركوع فلا يرکع، بل يسجد ويتم، وذلك لأن مقتضى البناء على الأكثر البناء عليه من حيث إنه أحد طرفي شکه، وطرف الشك، الأربع بعد الركوع، لكن لا يبعد بطلان صلاته لأنه شاك في الركوع من هذه الركعة، ومحله باقي، فيجب عليه أن يرکع، ومعه يعلم إجمالاً أنه إما زاد رکوعاً أو نقص رکعة، فلا يمكن إتمام الصلاة، مع البناء على الأربع والإتيان بالركوع مع هذا العلم الإجمالي.

أقول: الظاهر عدم إمكان تصحيح الصلاة في الصورة الأولى بوجه، فإنه لو لم يرکع وبني على الأربع، يعلم تفصيلاً بأن سلامه يقع على صلاة باطلة، إما لنقص الركعة، أو الركوع، ومعه لا موضوع لأدلة العلاج. ولو رکع يعلم بعدم جعل الاحتياط في حقه؛ لأنه إتمام للنقص، والمفروض أنه مع فرض النقص والاحتياج إلى الركعة، الصلاة باطلة بزيادة الركوع.

والرجوع إلى الاستصحاب لا مجال له، بعد إلغاء الشارع الاستصحاب في الشك في الركعات. ولا بد من الحكم بالبطلان في الصورة الثانية أيضاً، فإنه لو أتى بالركوع وبني على الأربع، يعلم تفصيلاً بأن سلامه يقع على صلاة باطلة إما لنقص الركعة، أو زيادة الركوع، ومعه لا موضوع لأدلة العلاج. ولو لم يأت به يعلم بعدم جعل الاحتياط في حقه؛ لأنه إتمام للنقص، والمفروض أنه مع فرض النقص والاحتياج إلى الركعة تبطل الصلاة بنقص الركوع.

نعم يمكن أن يقال في هذه الصورة، بإمكان تصحيح الصلاة، بالإتيان بالركوع، والبناء على الأربع. والقول بأن سلامه يقع على صلاة باطلة، لا يصح، فإن السلام على الركعة الثالثة عند الشك في الركعات لا يقع على صلاة باطلة،

لجر الركعة الناقصة بصلة الاحتياط. وكيف كان الاحتياط حسن على كل حال.

قال: الثالثة عشرة: اذا كان قائماً و هو في الركعة الثانية من الصلاة وعلم أنه أتى في هذه الصلاة برکوعين، ولا يدرى أنه أتى بكليهما في الركعة الأولى حتى تكون الصلاة باطلة، أو أتى فيها بواحد وأتى بالأخرى في هذه الركعة، فالظاهر بطلان الصلاة، لأنه شاكٌ في رکوع هذه الركعة، و محله باقي، فيجب عليه أن يركع، مع أنه اذا رکع يعلم بزيادة رکوع في صلاته، ولا يجوز له أن لا يركع مع بقاء محله، فلا يمكنه تصحيح الصلاة.

أقول: التعليل المذكور لا يصح، للعلم بعدم شمول قاعدة الشك في المحل للمورد، فإن الأمر دائر بين بطلان الصلاة، فلا موضوع لوجوب الرکوع في الركعة الثانية وبين سقوط الأمر بالرکوع، لأنه أتى به، فلا يجب الرکوع في الركعة الثانية جزماً. نعم قاعدة الاستغال بالنسبة الى أصل الصلاة تقتضي تحصيل الجزم بالفراغ. ومع عدم وجود أصل يقتضي صحة الصلاة تجب إعادةتها بحكم العقل، إلا أن يقال: إن الجزم بعدم لزوم الإتيان بالرکوع وأصلة الصحة في الصلاة يقتضيان جواز إتمام الصلاة بلا رکوع هذه الركعة، ولا يلزم إثبات تحقق الرکوع في الركعة الثانية، حتى يقال بأن الأصل مثبت، ولا يلزم إثبات عنوان عدم تتحقق رکوعين أيضاً، بل نفس التعبّد بصحة الصلاة الى الآن، والجزم بعدم لزوم الرکوع كافٍ في جواز إتمام الصلاة بلا رکوع جديد في الثانية، بلا حاجة إلى اثبات أي عنوان آخر لازم، أو ملائم لمجرى الأصل.

لا أقول بأن الحكم بصحة الصلاة من جهة قاعدة الفراغ في الرکوع، فإن

القاعدة لا تثبت تحقق الركوع في الركعة الثانية، ولا تثبت عدم زيادة الركوع في الأولى، فما أفاده بعض أساتيذنا لوجه صحة الصلاة لا يتم. وبعبارة أخرى: منشأ بطلان هذه الصلاة إما زيادة الركوع في الأولى أو نقص الركوع في الثانية، ولا ثالث، والأصل يقتضي عدم زيادة الركوع في الأولى للتجاوز عن محله، والجزم بعدم الاستغلال برکوع الثانية في هذه الصلاة موجب لعدم شمول قاعدة المحل لها، فإتمام الصلاة بلا رکوع جيد في الثانية مطابق للقواعد، وإن كان الاحتياط في الإتمام ثم الإعادة.

قال: الرابعة عشرة: اذا علم بعد الفراغ من الصلاة أنه ترك سجدين، ولكن لم يدر أنها من ركعة واحدة أو من ركعتين، وجب عليه الإعادة، ولكن الأحوط قضاء السجدة مرتين، وكذا سجود السهو مرتين أولاً، ثم الإعادة، وكذا يجب الإعادة اذا كان ذلك في أثناء الصلاة والأحوط إتمام الصلاة، وقضاء كل منها، وسجود السهو مرتين، ثم الإعادة.

أقول: هذه المسألة من أفراد دوران الأمر بين بطلان الصلاة بترك ركن وبين لزوم قضاء ما يجب القضاء بتركه، أو لزوم سجدي السهو بترك ما يوجبه تركه وفوت محل التدارك . وال الصحيح أنه لا بد من إعادة الصلاة، لعدم المصحح لها مع الاستغلال بها، وعدم وجوب القضاء أو السجدين للسهو، لأصلية البراءة.

ولا يتم ما أفاده بعض من أن وجه لزوم الإعادة أصلية عدم الإتيان، لأنه يرد عليه بأنها معارضه بمثلها، مع أنه بعد معارضه القواعد المصححة تصل النوبة إلى أصلية الاستغلال، ولا معنى لأصلية العدم إلا أن يراد بها قاعدة الاستغلال.

فالوجه الصحيح للبطلان هو أن الترديد في المقام راجع إلى الترديد في سقوط الأمر بالصلاحة وثبتت أمر آخر بالقضاء أو سجدي السهو. وفي عدم سقوطه وعدم ثبوت أمر آخر وكلما دار الأمر بين السقوط وعدم الثبوت ينحل العلم الإجمالي لجريان قاعدة الاستعمال في الأول، وأصالة البراءة في الثاني.

وأما ما ذكره بعض الأعاظم - قدس سره - من أن العلم الإجمالي من حل بالقطع الوجdاني والشك البدوي، فإن الاستعمال بالجزء الغير الركni معلوم سواء أتي بالركن أو تركه، فإنه إما لم يؤت به أصلًا، أو لم يؤت به على وفق أمره، فلا تجري القاعدة فيه، وتجري في الجزء الركni. وفيه أن العلم الإجمالي، لا يوجب انحلال نفسه، إلا على وجه دائر، ويلزم من جريان القاعدة في الجزء الركni انقلاب العلم التفصيلي شكًا، ويلزم منه عدم جريان القاعدة في الأول أيضاً لسقوطها بالمعارضة.

وأما ما ذكره الاستاذ من أن ترتيب الأثر على ما ليس أثره البطلان، موقوف على جريان القاعدة فيما أثره البطلان. فهذا مدفوع لوجهين:

(الأول) أن قاعدة التجاوز توجب صحة حيثيتها لا مطلقة. وبعبارة أخرى: عند الشك في الركوع مفاد القاعدة «بلي قد ركع»<sup>(١)</sup> وأما صحة سائر الأجزاء، فلا بد فيها من مؤمن آخر، ولا يرتبط أحدهما بالآخر. نعم لا تجري القاعدة في صلاة ححرز البطلان؛ لعدم ترتيب أثر عليها. وأما في صلاة يمكن تصحيحها، فلا مانع من جريانها في الجزء الغير الركni في عرض تصحيح الصلاة، بجريان القاعدة في الجزء الركni، لاندفاع محدود اللغوية بجريانها في عرض واحد.

(والثاني) الطولية لا توجب عدم جريانها في المتأخر بعد عدم كون الملازمة شرعية، فإن جريانها أثره البطلان يثبت الصحة، وجريانها في الآخر يثبت

(١) هذه القاعدة هو مضمون ماورد في الوسائل: ج ٤، باب ١٣، من أبواب الركوع.

عدم القضاء والمسجدتين، ولا ربط بينهما شرعاً. نعم لا يجري في الأخير، إلا بعد جريانها في الأول على الفرض، إلا أنه بعد جريانها في الأول لامانع من جريانها في الثاني. والحاصل: القول بالصحة لجري القاعدة في ما أثره البطلان اعتراف بجريها في ما ليس أثره ذلك ، وإن قلنا باعتبار صحة العمل من سائر الجهات في جري القاعدة، لتحقيق موضوعها ، وهو الصحة من سائر الجهات بجريها في الأول.

وبعبارة أخرى: إننا وإن سلمنا ما أفاده من أن ترتب الأثر فيما ليس له البطلان متوقف على جريان القاعدة فيما أثره البطلان لعدم إحراز الصحة بدونه، إلا أنه بناء على ذلك لازم جريان القاعدة فيما أثره البطلان، عدم جريانها فيه، فإنه بجريانها فيه يحرز صحة العمل، ومعها تجري القاعدة فيما ليس أثره البطلان أيضاً، فتتعارض القاعدتان وتتسقطان معاً. فالصحيح الحكم بالبطلان في مفروض المسألة. واما معبقاء المخل بالنسبة الى أحدهما، او عدم ترتب اثر على فوت الجزء الغير الركني، فالامر واضح، وينحل العلم الإجمالي، وتصح الصلاة.

قال: الخامسة عشرة: إن علم بعد ما دخل في السجدة الثانية مثلاً، أنه إما ترك القراءة أو الركوع، أو أنه إما ترك سجدة من الركعة السابقة او ركوع هذه الركعة، وجب عليه الإعادة لكن الأحوط هنا أيضاً إتمام الصلاة وسجدتا السهو في الفرض الأول، وقضاء السجدة مع سجدي الصلاة وسجدتا السهو في الفرض الثاني، ثم الإعادة. ولو كان ذلك بعد الفراغ من الصلاة، فكذلك.

أقول: ظهر مما ذكرنا في المسألة السابقة، أنه في الفرض الأول يحكم بصحة

الصلوة؛ لعدم ترتب أثر على ترك القراءة سهواً، وعدم وجوب سجدي السهو فيه أيضاً، فتكون جريان القاعدة في الركوع بلا معارض. وأمّا في الفرض الثاني فينحل العلم الإجمالي بجريان الاشتغال بالنسبة إلى الجزء الركني وهو الركوع، وأصالة البراءة بالنسبة إلى قضاء السجدة. وبالجملة حكم هذه المسألة يظهر من التفصيل الذي ذكرناه في المسألة السابقة، فلا حاجة إلى إعادة التفصيل.

قال: السادسة عشرة: لو علم بعد الدخول في القنوت، قبل أن يدخل في الركوع، أنه إما ترك سجدتين من الركعة السابقة، أو ترك القراءة، وجب عليه العود لتداركهما، والإتمام، ثم الإعادة.

أقول: الظاهر وجوب العود لتداركهما والإتمام، وعدم وجوب الإعادة. فإنه بعد تعارض القاعدتين، والاصول المرخصة لابد من العود للتدارك ، قضية للاشتغال، وبعد الإتيان بهما لو كان العلم الإجمالي بترك السجدتين او القراءة على نحو من الخلو، تتم صلاته ولا شيء عليه؛ لاحتمال عدم الإتيان بهما معاً. ولو علم إجمالاً بإتيان أحدهما أيضاً، فيحصل العلم الإجمالي بزيادة السجدتين عمداً أو زيادة القراءة سهواً، لأنّه لو أتى بالسجدة فالثانية زيادة عمدية، ولو لم يأت بها وأتى بالقراءة فالقراءة الأولى زيادة سهوية؛ لوقوعها في غير محلها، والثانية واقعة في محلها. فلو قلنا بأن لكل زيادة ونقيصة سجدتين، تقع الصلاة باطلة؛ لعدم المصحح لها بعد حصول العلم الإجمالي بالبطلان، أو لزوم السجدتين، المنحل بقاعدة الاشتغال في الأول وأصالة البراءة في الثاني. ولو لم نقل بذلك ، فتقضى أصالة عدم زيادة السجدتين صحة الصلاة لعدم معارضتها بأصالة عدم زيادة القراءة؛ لعدم ترتب أثر عليها. وحيث إن الصحيح عدم وجوب السجدتين لكل زيادة ونقيصة، فلا نحكم بلزوم إعادة الصلاة. وما

أفاده الماتن - قدس سرّه -، مبني على ما اختاره في سجدي السهو، من وجوهها لكل زيادة ونقيصة.

ثم قال: ويحتمل الاكتفاء بالإتيان بالقراءة، والإتمام من غير لزوم الإعادة، اذا كان ذلك بعد الإتيان بالقنوت، بدعوى أن وجوب القراءة عليه معلوم، لأنّه، اما تركها أو ترك السجدتين، فعلى التقديرين يجب الإتيان بها، ويكون الشك بالنسبة إلى السجدتين بعد الدخول في الغير الذي هو القنوت.

أقول: ما ذكره مبني على القول بإمكان اخلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي المتولد منه. وأما على القول بعدم الإمكاني، للزوم الدور والخلف وال الحال كما مرّ، فلا يكون العلم بوجوب القراءة على أي حال، موجباً لجريان القاعدة في السجدتين بلا معارض. فالصحيح مامر من لزوم العود للتداركهما وعدم وجوب الإعادة، إلا اذا قلنا بلزوم سجدي السهو لكل زيادة ونقيصة، وحينئذ تجب الإعادة، ولا يجب العود للتدارك . هذا ولا يتحقق أن محقق التجاوز عن السجدتين القيام لا القنوت، ولعل ما ذكره من سهو القلم.

ثم قال: وأما اذا كان قبل الدخول في القنوت، فيكون الإتيان بالقراءة، لأن الشك فيها في محلها، وبالنسبة الى السجدتين بعد التجاوز.

أقول: ما أفاده هو الصحيح، ووجهه ظاهر كما بيّنه.

ثم قال: و كذا الحال لو علم بعد القيام الى الثالثة أنه إما ترك السجدين أو التشهد، أو ترك سجدة واحدة أو التشهد. وأما لو كان قبل القيام فيتعين الإتيان بهما مع الاحتياط بالإعادة.

أقول: ظهر مما مرّ أنه لا فرق بين صورة قبل القيام وبعده في هذه المسألة، ولا تجب إعادة الصلاة في شيء منها، للزوم تدارك أطراف العلم الإجمالي في كلتا الصورتين وكلتا المسألتين. وبعد التدارك يحصل العلم الإجمالي بالزيادة العمدية في السجدين في الأولى، والسجدة الواحدة في الثانية، والزيادة السهوية بالنسبة الى التشهد. وحيث انه لا اثر للزيادة السهوية في التشهد حتى وجوب سجدي السهو تجري أصلالة عدم الزيادة في السجدة، بلا معارض كما مر. نعم على مبناه - رحمة الله - من وجوب سجدي السهو لكل زيادة ونقضة، تعارض الأصل المذكور أصلالة عدم زيادة التشهد، وبعد تساقطهما تصل النوبة الى قاعدة الاشتغال بالنسبة الى الزيادة العمدية وأصلالة البراءة عن سجدي السهو، فلا بد حينئذٍ من إعادة الصلاة بلا حاجة الى تداركهما.

قال: السابعة عشرة: اذا علم بعد القيام الى الثالثة أنه ترك التشهد، وشك في أنه ترك السجدة أيضاً، أم لا. يحتمل أن يقال: يكفي الإتيان بالتشهد، لأن الشك بالنسبة الى السجدة بعد الدخول في الغير الذي هو القيام، فلا اعتناء به، والأحوط الإعادة بعد الإتمام سواء أتى بها أو بالتشهد فقط.

أقول: لا يعتبر الدخول في الغير، في جريان قاعدة التجاوز، بل نفس الفراغ

والتجاوز كافٍ فيه، فالأقوى ماذكره من الاحتمال، لتحقق التجاوز. ولو اعتبرنا الدخول في الغير فيه، وقلنا بأن الغير هو الغير المترتب، كما قيل، لا تجري القاعدة، وحينئذٍ يجب الإتيان بالسجدة، وبعدها التشهد كما لا ينافي.

قال: الشامنة عشرة: اذا علم إجمالاً أنه أتى بأحد الأمرين من السجدة والتشهاد من غير تعين، وشك في الأخرى، فإن كان بعد الدخول في القيام لم يعن بشكّه، وإن كان قبله يجب عليه الإتيان بها؛ لأنّه شاك في كل منها معبقاء المحل، ولا يجب الإعادة بعد الإتمام، وإن كان أحوط.

أقول: ما ذكره في الصورة الأولى ظاهر، لصدق الشك بعد المحل، وأيضاً ما حكم به في الصورة الثانية هو الصحيح. وتوهم أنه مع هذا العلم تحصل زيادة في الصلاة، مدفوعاً بأنها لا تكون عمدية، بل بعد الإتيان بها يحصل العلم الإجمالي بأنه إنما زاد سجدة عمداً أو زاد تشهاداً سهواً، فإنه على فرض عدم الإتيان بالسجدة يكون التشهاد زائداً ولا بد من إعادةتها أيضاً، وعليه لا يكون التشهاد الثاني زائداً، بل الزائد التشهاد الأول، وقد أتى به سهواً.

و حينئذٍ، لو قلنا بوجوب سجدي السهو لكل زيادة ونقصها، كما بني عليه الماتن، يجب الإتيان بها، وإعادة الصلاة. فما ذكره من عدم وجوب الإعادة لا يتم على مبناه. وأمّا على ما هو الصحيح من عدم وجوب سجدي السهو فيكون الشك في زيادة السجدة عمداً شكّاً بدويّاً، يدفع بالأصل، ولا أثر لزيادة التشهاد سهواً، فلا حاجة إلى الإعادة، هذا.

وقد ذكر الاستاذ في التعليقة، أنه يجب عليه الإتيان بالتشهاد فقط، لأن السجدة إنما قد أتى بها، أو أن الشك فيها بعد تجاوز المحل. وهذا غريب، فإن

مفاد قاعدة التجاوز، التبعّد بوقوع ما شَكَ فيه، كما يظهر من قوله عليه السّلام: «بِلْ قَدْ رَكَعَ»، فلا تجري في المقام، لأنّ معنى جريانها التبعّد بالوقوع في فرض عدم الوقوع جزماً، والمفروض أنّ مجرى القاعدة والتبعّد الشك لا القطع.

قال: التاسعة عشرة: اذا علم أنه إما ترك السجدة من الركعة السابقة أو التشهد من هذه الركعة، فإن كان جالساً ولم يدخل في القيام أتى بالتشهد وأتم الصلاة وليس عليه شيء، وإن كان حال النهوض الى القيام أو بعد الدخول فيه مضى وأتم الصلاة، وأتى بقضاء كلّ منها مع سجدي السهو، والأحوط إعادة الصلاة أيضاً. ويتحمل وجوب العود لتدارك التشهد والإتمام، وقضاء السجدة فقط مع سجود السهو، وعليه أيضاً الأحوط الإعادة أيضاً.

أقول: أمّا ما ذكره في الصورة الأولى فواضح؛ لأنّلال العلم الإجمالي بلزوم الإتيان بالتشهد لكون شكّه في المحل، وعدم لزوم تدارك السجدة لكون شكّها بعد المحل. وأمّا في الصورة الثانية، فالظاهر وجوب العود لتدارك التشهد وقضاء السجدة مع سجود السهو كما احتمله، وذلك مقتضى قاعدة الاستغفال بعد سقوط القاعدة. وأمّا ما اختاره من المضي بلا العود لتدارك التشهد فلا وجه له بعد وقوع الشك في التشهد وسقوط القاعدة، والاشغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

و هنا تنبية، وهو أن النهوض في القيام، لا يكون محققاً للتجاوز، على مبني من يعتبر الدخول في الغير في جريان القاعدة. وعلى هذا لو كان العلم الإجمالي حال النهوض الى القيام حكمه ما ذكره في الصورة الأولى، أي وجوب الإتيان

بالتشهد وعدم الاعتناء بالشك في السجود. وأما على المختار من أن ظاهر دليل «إنما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه»<sup>(١)</sup> أن صدق التجاوز كافي في جريان القاعدة، وإن لم يدخل في الغير. فالحال هو الحال فيما إذا علم إجمالاً بذلك بعد الدخول في القيام، هذا ولا يتوهם إلحاق المورد بمورد الشك في السجود حال النهوض الى القيام، الذي دلت صحيحة عبد الرحمن على أن النهوض فيه لا يكفي للتجاوز، فإنه مخصوص بمورد الرواية، وهو الشك في السجود لا غير.

قال: العشرون: اذا علم أنه ترك سجدة، إما من الركعة السابقة أو من هذه الركعة، فإن كان قبل الدخول في التشهد أو قبل النهوض الى القيام أو في أثناء النهوض قبل الدخول فيه، وجب عليه العود إليها، لبقاء المحل ولا شيء عليه، لأنها بالنسبة الى الركعة السابقة شك بعد تجاوز المحل. وإن كان بعد الدخول في التشهد أو في القيام، مضى وأتم الصلاة، وأتى بقضاء السجدة وسجدت السهو، ويتحمل وجوب العود، لتدارك السجدة من هذه الركعة والإتمام، وقضاء السجدة مع سجود السهو. والأحوط على التقديرين إعادة الصلاة أيضاً.

أقول: أما ما ذكره في الصورة الأولى، فهو الصحيح، لما ذكره من الوجه. وقد مر في المسألة السابقة ما يظهر منه أن الشك حال النهوض الى القيام، في خصوص السجدة محکوم بحكم الشك في المحل، لصحيحة عبد الرحمن، وإن صدق عليه التجاوز. وبعبارة أخرى: قاعدة التجاوز مخصوص في خصوص هذا

(١) الوسائل: ج ١، باب ٤٢ من أبواب الموضوع، حديث .٢

المورد. وأمّا في الصورة الثانية فالصحيح ماذكره من الاحتمال بعين الوجه المذكور في المسألة السابقة.

قال: الحادية والعشرون: اذا علم أنه إما ترك جزءاً مستحبأً كالقنوت مثلاً، أو جزءاً واجباً سواء كان ركناً أو غيره من الأجزاء التي لها قضاء كالسجدة والتشهد، أو من الأجزاء التي يجب سجود السهو لأجل نقضها، صحت صلاته ولا شيء عليه. وكذا لو علم أنه إما ترك الجهر أو الإخفات في موضعهما، أو بعض الأفعال الواجبة المذكورة لعدم الأثر لترك الجهر والإخفات، فيكون الشك بالنسبة إلى الطرف الآخر بحكم الشك البدوي.

أقول: لو كان في محلّ الجزء الواجب يجب الإتيان به، ولو كان في محلّ الجزء المستحب يجوز الإتيان به، وتحري القاعدة في الآخر بعد فوات محله. وأمّا مع فوات محلهما، فلو كانت جزء المستحب أثر أيضاً كقضاء القنوت -على القول به- تتعارض القاعدتان، والنتيجة بطلان الصلاة في مثل الركن، لامتناف المسائل المتقدمة كراراً، ولزوم القضاء، أو السجدتين في غير الأركان مما وجب في تركه القضاء أو سجدي السهو. ويترتب أثر ترك الجزء المستحب أيضاً. نعم لوم يكن أثر لترك الجزء المستحب تحري القاعدة في الواجب الذي تجاوز محله. كما أنه اذا كان طرف العلم الإجمالي واجباً ولكن لم يكن أثر في تركه كالجهر والإخفات يكون الشك في الجزء الآخر بعد محله، من الشك بعد التجاوز كما أفاده الماتن أيضاً.

قال: الثانية والعشرون: لا إشكال في بطلان الفريضة اذا علم

إجمالاً أنه إما زاد فيها ركناً أو نقص ركناً. وأما في النافلة فلا تكون باطلة، لأن زيادة الركن فيها مغتفرة والنقصان مشكوك . نعم لو علم أنه إما نقص فيها ركوعاً أو سجدين بطلت. ولو علم إجمالاً أنه إما نقص فيها ركوعاً فعلاً أو سجدة واحدة أو ركوعاً أو تشهداً أو نحو ذلك مما ليس بركن لم يحکم بإعادتها؛ لأن نقصان ما عدا الركن فيها لا أثر له، من بطلان أو قضاء أو سجود سهو، فيكون احتمال نقص الركن كالشكّ البدوي.

أقول: وجه المسألة ظاهر، وأشار اليه الماتن أيضاً في مورد النافلة. نعم ما ذكره من البطلان اذا علم أنه إما نقص فيها ركوعاً أو سجدين مبني على القول بالبطلان في نقص الركن في النافلة سهواً، كما هو مقتضى الاحتياط. ولا يخفى أن ما ذكره من الفروع في هذه المسألة، كلها مفروض بنحو لا يمكن تدارك ما شكّ فيه، وكان الشكّ بعد تجاوز المحل . وإلا فلو كان الشكّ في المحل لابد من الإتيان والتدارك .

قال: الثالثة والعشرون: اذا تذكر - وهو في السجدة أو بعدها ، من الركعة الثانية مثلاً - أنه ترك سجدة من الركعة الأولى وترك أيضاً ركوع هذه الركعة ، جعل السجدة التي أتى بها للركعة الأولى ، وقام وقرأ وقنت واتم صلاته . وكذا لو علم أنه ترك سجدين من الأولى وهو في السجدة الثانية من الثانية ، فيجعلهما للأولى ويقوم الى الركعة الثانية . وإن تذكر بين السجدين ، سجد أخرى بقصد الركعة الأولى ويتم . وهكذا بالنسبة الى سائر الركعات ، اذا تذكر بعد الدخول في السجدة من الركعة التالية

أنه ترك السجدة من السابقة وركوع هذه الركعة، ولكن الأحوط في جميع هذه الصور، إعادة الصلاة بعد الإتمام.

أقول: ما أفاده هو الصحيح ومقتضى القاعدة، ولا يحتاج إلى مزيد بيان وإقامة برهان. نعم ما ذكره بقوله: سجد أخرى بقصد الركعة الأولى، يريده به سجد أخرى ويحسب للرکعة الأولى، فإنه لاحاجة إلى القصد كما لا يتحقق.

قال: الرابعة والعشرون: اذا صلّى الظهر والعصر، وعلم بعد السلام نقصان إحدى الصلاتين ركعة. فإن كان بعد الإتيان بالمنافي عمداً وسهوًأً أتى بصلوة واحدة بقصد ما في الذمة. وإن كان قبل ذلك قام فأضاف إلى الثانية ركعة، ثم سجد للسهو عن السلام في غير محل، ثم أعاد الأول، بل الأحوط أن لا ينوي الأولى بل يصلّي أربع ركعات بقصد ما في الذمة، لاحتمال كون الثانية على فرض كونها تامة محسوبة ظهراً.

الخامسة والعشرون: اذا صلّى المغرب والعشاء، ثم علم بعد السلام من العشاء أنه نقص من إحدى الصلاتين ركعة. فإن كان بعد الإتيان بالمنافي عمداً وسهوًأً وجب عليه إعادة هما. وإن كان قبل ذلك قام فأضاف إلى العشاء ركعة، ثم يسجد سجدي السهو، ثم يعيد المغرب.

أقول: هاتان المسألتان قد تقدم الكلام فيها في المسألة الثامنة، وتكرار تلك المسألة.

قال: السادسة والعشرون: اذا صلّى الظهرين، وقبل أن يسلّم للعصر علم إجمالاً أنه إما ترك ركعة من الظهر، والتي بيده رابعة العصر، أو أن ظهره تامة وهذه الركعة ثلاثة العصر. فبالنسبة إلى الظهر، شكّ بعد الفراغ، ومقتضى القاعدة البناء على كونها تامة. وبالنسبة إلى العصر، شكّ بين الثلاث والأربع، ومقتضى البناء على الأكثر الحكم بأن ما بيده رابعتها، والإتيان بصلة الاحتياط بعد إتمامها، إلا أنه لا يمكن إعمال القاعدتين معاً؛ لأنّ الظهر إن كانت تامة فلا يكون ما بيده رابعة، وإن كان ما بيده رابعة فلا تكون الظهر تامة، فيجب إعادة الصلاتين؛ لعدم الترجيح في إعمال إحدى القاعدتين. نعم الا هو، الإتيان بركعة أخرى للعصر، ثم إعادة الصلاتين، لاحتمال كون قاعدة الفراغ من باب الامارات. وكذا الحال في العشرين، اذا علم أنه إما صلّى المغرب ركعتين، وما بيده رابعة العشاء، أو صلّاها ثلاثة ركعات، وما بيده ثلاثة العشاء.

أقول: لكل من الأعلام في تعليقاتهم كلام في هذه المسألة، نشير إلى بعض منها:

١ - هذا على تقدير كون الحكم بتمامية الظهر بقاعدة الفراغ مستلزمًا للحكم بنقص العصر، والبناء على أن ما بيده ثلاثة العصر تعبدًا. وكذلك يكون مفاد أدلة البناء على الأكثر، هو البناء والالتزام على أن ما بيده في فرض الشك بين الثلاث والأربع هو الأربع، والالتزام بعدم النقص، وإلا فلا تدافع بين

القاعدتين أصلًا، كما هو كذلك جزماً، فلا يتحقق العلم الإجمالي بكذب مفاد أحد الأصلين. وعلى فرص التنافي، فما أن جريان قاعدة البناء على الأكثر في العصر فرع جريان قاعدة الفراغ في الظاهر، فلا يمكن أن يكون معارضاً لها، وإن لم تكن امارة، فعليه أن يأتي بركعة متصلة، ولا يحتاج لصلة الاحتياط، ولا بإعادة الصلاة أصلًا، إنتهى.

وليت شعري، كيف لا يكون تنافيًا بين القاعدتين مع العلم الإجمالي المذكور؟ أليس معنى جريانها، الحكم بال تمام في الظاهر، والبناء على الأربع في العصر؟ أو ليس هذا منافيًّا للعلم بنقصان إحداهما؟ وقضية الفرعية أيضًا لا محصل له، فإنه لم يؤخذ في دليل البناء على الأكثر في العصر تقديم جريان القاعدة في الظاهر، بل دليل كلتيهما مطلق، وينطبقان على الصلاتين معاً في عرض واحد، ويحصل التنافي، بل لوفرضنا الطولية، وبعد تصحيح صلاة الظهر بإحدى القاعدتين ينفع موضوع الأخرى، فيجري في العصر، ويحصل المذور. ثم إن ما ذكره من لزوم الإتيان بالركعة المتصلة غريب، لأن المفروض وجود الشك بعد، وبالإتيان بالركعة المتصلة، لا يكون المكلف جازماً بالإتيان بأربع ركعات.

٢ - أدلة البناء على الأكثر قاصرة عن شمول مثل المقام، حيث إن موضوعها هو الشك الساذج بين الأقل والأكثر في الركعات. أما هنا، فالشك ناشٍ عن علم إجمالي بين نقص هذه والآخر، فليس شكًا مستقلًا في نقص هذه، أو تمامها، الذي هو موضوع أدلة البناء. وعلى ذلك، فلا تدافع بين القاعدتين، لأن قاعدة البناء على الأكثر لا تجري في الثانية رأساً، بل مقتضى قاعدة الاستغفال فيها هو الإتيان بركعة متصلة، وتجري قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الأولى، إنتهى.

وملخص ما ذكره، أن موضوع أدلة البناء الشك الساذج، وهو الشك

البدوي، لا المرون بالعلم الإجمالي. وهذا مع أنه خلاف ظاهر الدليل، وأنّ موضوعه الشك ، سواء كان بدويًا ، أو مقرورًا ، ينافي ماالتزم به من جريان قاعدة الفراغ في الأولى . فإن موضوع القاعدة أيضًا الشك . ولنا أن ندعى أنه هو الشك البدوي لا المرون . ثم إن قاعدة الاشتغال ، لا يقتضي الإتيان بركرة متصلة ، لأنّه لا يحصل به القطع بالفراغ كما لا يخفى .

٣ - قاعدة البناء على الأكثـر لا تشمل المقام؛ للعلم بعدم صحة إتمام الصلاة عصرًا ، فإنها إما ناقصة ركعة ، أو يجب العدول بها إلى الظهر . ويعتبر في جريان القاعدة احتمال صحة الصلاة في نفسها إنتهى .

ولا يخفى أنه لو سلمنا كون احتمال صحة الصلاة في نفسها معتبراً في جريان القاعدة ، أي لا تجري القاعدة في الصلاة التي نجزم ببطلانها ، إلا أن تقييدها بأزيد من ذلك ، واعتبار احتمال صحتها عصرًا ، منوع؛ لعدم الدليل عليه بعد إطلاق دليلها . بل لا نسلم دخل احتمال الصحة في جريانها أيضًا ، ويكتفى تصريحها بنفس القاعدة ، من دون أن يكون احتمال الصحة موضوعاً لها ، كل ذلك للتمسك بإطلاق دليل القاعدة . فالقاعدةتان في عرض واحد تنطبقان على الصلاتين ، وتصححان الصلاتين ، ولا ترتّب بينهما أصلًا . نعم إشكال ، التنافي الذي ذكره الماتن بعد باقٍ على حاله .

٤ - لا مانع من اعمالهما ، فإن إعمال قاعدة الفراغ لا يثبت كون العصر ناقصاً ، ومع بقاء الشك يغير نقصه إن كان بصلة الاحتياط ، فع احتمال تمامية الظهر ونقص العصر يكون المورد مجرى القاعدتين ، إنتهى .

نعم الشك في طرف العلم الإجمالي مجرى القاعدتين ، إلا أن إشكال التنافي يوجب سقوطهما عن الطرفين ، كما ذكره الماتن - قدس سره - إلا أن يقال إنه لا معنى للتنافي في المسألة ، إلا مخالفة مفاد القاعدتين مع المعلوم بالإجمال ، وهذا لا إشكال فيه في ركعات الصلاة ، فإن وزان القاعدة خصوصاً البناء على الأكثـر وزان

تقيد الواقع، ولذا لو شك في صلاة وبني على الأكثرون، وبعد صلاة الاحتياط انكشف الخلاف لاتوجب اعادة الصلاة. ولو فرض أنه شك في صلاة الظهر وبني على الأكثرون وأتي بصلة الاحتياط، ثم شك في العصر وبني على الأكثرون فيها وأتي بصلة الاحتياط، ثم علم إجمالاً بنقص إحداهم، لا تجب الاعادة. نعم في قاعدة الفراغ، لا يحكم بالصحة واقعاً، ولذا لو انكشف الخلاف يحكم بلزم الإعادة، لكن يكفي في رفع التنافي، ما ذكرنا في البناء على الأكثرون. فلا مانع من إجراء القاعدتين ولا تنافي أصلاً.

قال: السابعة والعشرون: لو علم أنه صلى الظهرين ثمانى ركعات ولكن لم يدر أنه صلى كلًا منها أربع ركعات، أو نقص من إحداهم ركعة وزاد في الأخرى، بنى على أنه صلى كلًا منها أربع ركعات، عملاً بقاعدة عدم اعتبار الشك بعد السلام. وكذا اذا علم أنه صلى العشاءين سبع ركعات، وشك بعد السلام في أنه صلى المغرب ثلاثة والعشاء أربعة، أو نقص من إحداهم وزاد في الأخرى، فيبني على صحتها.

أقول: ما أفاده هو الصحيح، ووجهه ظاهر

قال: الثامنة والعشرون: اذا علم انه صلى الظهرين ثمان ركعات، وقبل السلام من العصر شك في أنه هل صلى الظهر أربع ركعات فالتي بيده رابعة العصر، أو انه نقص من الظهر ركعة فسلم على الثلاث وهذه التي بيده خامسة العصر. وبالنسبة الى الظهر شك بعد السلام. وبالنسبة الى العصر شك بين الأربع والخمس، فيحكم بصحة الصلاتين، إذ

لامانع من إجراء القاعدتين. فبالنسبة الى الظاهر تجري قاعدة الفراغ والشك بعد السلام، فيبني على أنه سلم على الأربع. وبالنسبة الى العصر يجري حكم الشك بين الأربع والخمس، فيبني على الأربع اذا كان بعد إكمال السجدين فيتشهد ويسلم، ثم يسجد سجدة السهو. وكذا الحال في العشاءين، اذا علم قبل السلام من العشاء أنه صلى سبع ركعات، وشك في أنه سلم من المغرب على ثلاث فالتي بيده رابعة العشاء أو سلم على الا شتنين فالتي بيده خامسة العشاء، فإنه يحكم بصحة الصلاتين وإجراء القاعدتين.

أقول: قد ظهر وجه هذه المسألة أيضاً، مماداً كرنا في المسألة السادسة والعشرين، بل لو قلنا بالتنافي بين القاعدتين هناك لا نقول به هنا، كما بني الماتن قدس سرهـ على التنافي هناك ، وأجراهما في المسألة . والسر فيه، أنه في مسألتنا لا يحصل مخالفة عملية للواقع، بخلاف تلك المسألة على مبناهـ رحمة اللهـ .

قال: التاسعة والعشرون: لو انعكس الفرض السابق، بأن شك بعد العلم بأنه صلى الظهرين ثمان ركعات قبل السلام من العصر في أنه صلى الظهر أربع فالتي بيده رابعة العصر. أو صلاها خمساً فالتي بيده ثلاثة العصر. فبالنسبة الى الظاهر شك بعد السلام، وبالنسبة الى العصر شك بين الثلاث والأربع. ولا وجه لإعمال قاعده الشك بين الثلاث والأربع في العصر، لأنه إن صلى الظهر أربعاً فعصره أيضاً أربع، فلا محل لصلة الاحتياط. وإن صلى الظهر خمساً فلا وجہ للبناء على الأربع

في العصر وصلة الاحتياط. ففقتضى القاعدة إعادة الصلاتين.

نعم لو عدل بالعصر الى الظهر وأتى برکعة أخرى وأتمّها، يحصل له العلم بتحقق ظهر صحيحة مرددة بين الأولى إن كان في الواقع سلم فيها على الأربع، وبين الثانية المعدول بها إليها إن كان سلم فيها على الخمس. وكذا الحال في العشرين ، اذا شك بعد العلم بأنه صلى سبع ركعات قبل السلام من العشاء، في أنه سلم في المغرب على الثلاث حتى يكون ما بيده رابعة العشاء. أو على الأربع حتى يكون ما بيده ثالثتها.

وهنا أيضاً اذا عدل الى المغرب وأتمّها يحصل له العلم، بتحقق المغرب صحيحة، إما الاولى أو الثانية المعدول إليها. وكونه شاكاً بين الثلاث والأربع، مع أن الشك في المغرب مبطل لا يضر بالعدول، لأن في هذه الصورة يحصل العلم بصحتها، مرددة بين هذه وال الأولى، فلا يكتفي بهذه فقط حتى يقال إن الشك في ركعاتها يضر بصحتها.

أقول: نتيجة ما ذكره من التعليل، لعدم إعمال قاعدة الشك بين الثلاث والأربع في العصر، عدم إمكان تصحيح العصر، لا عدم جريان قاعدة الفراغ في صلاة الظهر. فقوله «ففقتضى القاعدة إعادة الصلاتين» غير مترتب على ذلك ، بل نتيجة ما أفاد صحة صلاة الظهر ولزوم إعادة العصر، مع أنه لا يتحقق ما في التعليل المزبور، فإن قوله: «إن صلى الظهر أربعاً فعصره أيضاً أربع، فلا محل لصلاة الاحتياط . وإن صلى الظهر خساً، فلا وجه للبناء على الأربع في العصر وصلة الاحتياط» في قوة أن يقال في جميع موارد الشك بين الثلاث والأربع في الصلاة، أنه إن صلى أربعاً فلا محل لصلاة الاحتياط ، وإن صلى ثلاثة فلا

وجه للبناء على الأربع وصلة الاحتياط. وجوابه: أن نفس الشك بين الثلاث والأربع موضوع للبناء على الأربع وصلة الاحتياط. وفي المقام أيضاً هذا الشك موجود، فقاعدة البناء شاملة له بحسب الاقتضاء، وأما معارضتها مع قاعدة الفراغ في الظاهر أمر آخر نذكرها، ولم تذكر في عبارة الماتن.

وممّا ذكرنا ظهر ما في كلام بعض أساتذتنا في التعليقة فإنه قال على التعليل المذكور «لا يخفى ما في هذا التعليل» والصحيح هو التعليل بأن العلم بعدم الحاجة إلى صلة الاحتياط لجبر النقص المحتمل في العصر مانع عن شمول القاعدة لها، لأنّها إن كانت تامة لم تحتاج إلى صلة الاحتياط. وإن كانت ناقصة وجب العدول بها إلى الظاهر. وعلى كل حال لا يجبر نقصها المحتمل بصلة الاحتياط. وعليه فلا مانع من جريان قاعدة الفراغ في الظاهر، فتوجب إعادة العصر خاصة. هذا، فإن نتيجة التفكير بين طرفي الشك ، وملحوظة كل منها، وإن كان عدم لزوم صلة الاحتياط على كل حال، إلا أنّ هذا الازم في جميع موارد الشك . وإذا كان نفس الشك موضوعاً لصلة الاحتياط فهو موجود فيما نحن فيه أيضاً، فتوجب صلة الاحتياط.

نعم يمكن أن يعبر عما أفاده، والظاهر أن مراده أيضاً ذلك أن جبر صلة الاحتياط في موارد الشك إنما يكون على تقدير النقص، وهذا ظاهر قوله عليه السلام «الا أعلمك شيئاً اذا فعلته ثم ذكرت انك إن أتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء»<sup>(١)</sup> وفي المقام على تقدير النقص لا يجبر بصلة الاحتياط فإنه على هذا التقدير صلة الظاهر باطلة، فيجب العدول إليها. ولكن لا يمكن المساعدة لهذا أيضاً، فإن التعبّد بصحة الظاهر مطلقاً يرفع موضوع وجوب العدول ، والتزم هو أيضاً بذلك.

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث ٣.

وبعبارة أخرى: الملازمة بين وجوب العدول ونقص العصر إنما هي فيما إذا لم يتعد الشارع بصحبة الظاهر، وإلا فبتتحقق دليل التعبّد نثبت تمامية صلاة الظهر حتى إذا كان العصر ناقصاً، كما اختاره أيضاً، وحينئذ يمكن جبر النقص بصلة الاحتياط. نعم نبقي نحن ومعارضة قاعدة الفراغ في الظاهر، وقاعدة البناء في العصر. وبما أنه لا يحصل قطع بالمخالفة العملية، فلا مانع من جريانها، فإن غاية ما يمكن أن يلزم في المقام كون صلاة الظهر خمساً والعصر ثلاثة. ولكن هذا ليس جزيمياً، بل غايتها الاحتمال، وقد ألغى الشارع احتمال ذلك بجريان القاعدتين، كما لا يتحقق.

وبالجملة أن المعارضة إنما توجب رفع اليد عن القواعد إذا لزم من جريانها مخالفة عملية جزيمية. ومع جريان القاعدتين في المقام لا يلزم ذلك، فالصحيح الالتزام بصحبة الظاهر ولزوم البناء وصلة الاحتياط في العصر.

قال: الثالثون: إذا علم أنه صلى الظاهرين تسع ركعات، ولا يدرى أنه زاد ركعة في الظهر أو في العصر. فإن كان بعد السلام من العصر وجب عليه إتيان صلاة أربع ركعات بقصد ما في الذمة. وإن كان قبل السلام، فبالنسبة إلى الظهر يكون من الشك بعد السلام، وبالنسبة إلى العصر من الشك بين الأربع والخمس. ولا يمكن إعمال الحكمين. لكن لو كان بعد إكمال السجدين وعدل إلى الظهر وأتم الصلاة وسجد للسهو يحصل له اليقين بظهور صحيحة، إما الأولى أو الثانية.

أقول: أما ما أفاده من وجوب الإتيان بصلة أربع ركعات بقصد ما في الذمة في الصورة الأولى، أي حصول العلم الإجمالي بعد السلام، فوجوه ظاهر، لعدم جواز الرجوع إلى القواعد والأصول المصححة لكلتا الصلاتين، فإن فساد

إحداها معلوم إجمالاً، فمقتضى لزوم إحراز الفراغ عن عهدة التكليف المعلوم الإتيان بماذكر.

وأما ما أفاده في الصورة الثانية، وهي حصول العلم الإجمالي قبل السلام، فقد تقدم في المسألة السابقة، عدم إمكان المساعدة له ومقتضى التبعد الحكم بصحبة الظهر، ولزوم عمل الشك بين الأربع والخمس في صلاة العصر، ولا بأس بالعلم بالخلاف في أحد الحكمين، فإن باب التبعد والتذريل واسع، ويجيء توضيجه في المسألة الآتية. ولا يتم ما ذكره السيد الاستاذ في هذه المسألة، كالمسألة السابقة بعين البيان المتقدم.

قال: الحادية والثلاثون: إذا علم أنه صلى العشرين ثمان ركعات ولا يدري أنه زاد الركعة الزائدة في المغرب أو في العشاء، وجب إعادة هما، سواء كان الشك بعد السلام من العشاء أو قبله.

أقول: ظهر مما تقدم لزوم التفصيل بين الصورتين، بوجوب إعادة هما، لو كان الشك بعد السلام. وأما قبله، فالظاهر الحكم بصحبة المغرب، ووجوب عمل الشك بين الأربع والخمس في صلاة العشاء. ولا بأس بحصول العلم بالخلاف في الحكمين لعدم إحراز الخالفة العملية، كما ذكرنا في المسألة السابقة. فإن هذا هو مقتضى التبعد والتذريل في المقام.

وبعبارة أخرى: ليس حال العلاج في شكوك الصلاة حال الأحكام الظاهرية التي تكون مفاد أدلة الإمارات والاصول، حتى يحکم بعدمها في موارد العلم الإجمالي، بل لأدلة العلاج في المقام نحو تذريل وتحكيم، ولذا لا يجب إعادة الصلاة في مورد تبيّن نقصان الصلاة بعد صلاة الاحتياط في الشكوك الصحيحة التي توجهها، فتدبر جيداً. وبعد في النفس شيء في المتألتين،

### وطرق الاحتياط واضح.

قال: الثانية و الثالثون: لو أتي بالغرب ثم نسي الإتيان بها، بأن اعتقاد عدم الإتيان، أو شك فيه فأتي بها ثانياً، وتذكر قبل السلام أنه كان آتياً بها، ولكن علم بزيادة ركعة، إما في الأولى أو الثانية، له أن يتمّ الثانية ويكتفي بها بحصول العلم بالإتيان بها، إما أولاً أو ثانياً. ولا يضره كونه شاكاً في الثانية بين الثلاثة والأربع، مع أن الشك في ركعات الغرب موجب للبطلان، لمعرفت سابقًا من أن ذلك اذا لم يكن هناك طرف آخر يحصل معه اليقين بالإتيان صحيحاً. وكذا الحال اذا أتي بالصبح، ثم نسي وأتي بها ثانياً، وعلم بزيادة إما في الأولى أو الثانية.

أقول: ما أفاده في هذه المسألة صحيح، ووجهه ظاهر، كما ذكره. نعم يبقى في المسألة شيء، تعرض له غير واحد من المحسنين، وهو أنه يجوز له الاكتفاء بالأولى، ويبني على صحتها بقاعدة الفراغ، ومع عدم تسلیم ما أفاده في المتن في جواب المناقشة يمكننا الحكم بصحة الصلاة الأولى على أي حال.

قال: الثالثة و الثالثون: اذا شك في ابرکوع وهو قائم وجوب عليه الإتيان به، فلو نسي حتى دخل في السجود فهل يجري عليه حكم الشك بعد تجاوز المحل أم لا؟ الظاهر عدم الجريان، لأن الشك السابق باقي و كان قبل تجاوز المحل. وهكذا لو شك في السجود قبل أن يدخل في التشهد ثم دخل فيه نسياناً وهكذا.

أقول: ليس الوجه في عدم جريان حكم الشك بعد تجاوز المحل ماذكره من بقاء الشك السابق، فإن الشك - وهو الحالة النفسانية التردیدية الاولى- قد ارتفع بالنسیان جزماً، والحالة الثانية وجدت بعد تجاوز المحل قطعاً. بل الوجه في ذلك أنه حين حصول الشك أولاً كان في المحل، وتنجز عليه وجوب الإتيان بالركوع، ولم يأت به، والشك الثاني ليس في إتيان هذا التكليف المنجز، حتى يقال بأنه شك بعد المحل، فإن المفروض العلم بعد إتيان بالركوع بعد حصول الشك في المحل.

قال: الرابعة والثلاثون: لو علم نسيان شيء قبل فوات محل المنسى، ووجب عليه التدارك، فنسي حتى دخل في ركن بعده، ثم انقلب علمه بالنسیان شكّاً، يمكن إجراء قاعدة الشك بعد تجاوز المحل، والحكم بالصحة إن كان ذلك الشيء ركناً، والحكم بعد عدم وجوب القضاء، وسجدي السهو فيها يجب فيه ذلك. لكن الأحوط مع الإتمام إعادة الصلاة اذا كان ركناً. والقضاء وسجدة السهو في مثل السجدة والتشهد، وسجدة السهو فيما يجب في تركه السجود.

الخامسة والثلاثون: اذا اعتقاد نقصان السجدة أو التشهد مما يجب قضاؤه، أو ترك ما يجب سجود السهو في أثناء الصلاة، ثم تبدل اعتقاده بالشك في أثناء، أو بعد الصلاة، قبل الإتيان به، سقط وجوبه. وكذا اذا اعتقاد بعد السلام نقصان ركعة أو غيرها، ثم زال اعتقاده.

أقول: الوجه في هاتين المسألتين أن المدار في جريان أحكام الشك وال فهو

وغيرهما، الحالة الفعلية للمكلف، فالشاك الفعلي مع كونه معتقداً سابقاً أو ناسياً يعمل بوظيفة الشك. والمعتقد الفعلي وإن كان شاكاً قبلأ، يعمل باعتقاده.

نعم، هنا أمر لا يأس بالتنبيه عليه، وهو أنه يمكن دعوى اختصاص ذلك بما اذا حصل العلم بالنسیان في المسألة الأولى، والعلم بالنقصان في المسألة الثانية بعد التجاوز، وأمّا اذا حصل العلم بها في المحل فإجراء القاعدة بالنظر الى الحالة الفعلية محل إشكال، لا لما أُفید من انصراف دليل القاعدة عن ذلك ، بل لما مرّ من أن تنجز التكليف قبل النسيان والتبدل يوجب الخروج عن عهده، وعرض الشك بعد النسيان أو تبدل الاعتقاد بالشك لا يوجب ذلك .

قال: السادسة والثلاثون: اذا تيقن بعد السلام -قبل إتيان المنافي عمداً أو سهواً- نقصان الصلاة، وشك في أن الناقص ركعة أو ركعتان، فالظاهر أنه يجري عليه حكم الشك بين الاثنين والثلاث، فيبني على الأكثر، ويأتي بالقدر المتيقن نقصانه، وهو ركعة أخرى، ويأتي بصلاة الاحتياطية. وكذا اذا تيقن نقصان ركعة، وبعد الشروع فيها شك في ركعة أخرى. وعلى هذا فإذا كان مثل ذلك في صلاة المغرب والصبح، يحكم ببطلانها، ويحتمل جريان حكم الشك بعد السلام بالنسبة الى الركعة المشكوكة، فيأتي برکعة واحدة من دون الإتيان بصلاة الاحتياط ، وعليه فلا تبطل الصبح والمغرب أيضاً بمثل ذلك ، ويكون كمن علم نقصان رکعة فقط.

أقول: أفاد سيدنا الاستاذ المحقق -مدظلته- في التعليقة على «يحتمل» لكنه لا وجه له، وقال السيد الاستاذ -مدظلله- في تعليقه على ذلك: هذا الاحتمال ضعيف جداً. وما ذكراه هو الصحيح، فإن عدم اعتبار الشك بعد السلام، إنما يكون في السلام الصلاة، لا السلام الزائد، كما هو المفروض في المسألة. والوجه في المسألة ما أفاده الماتن قبل الاحتمال بما لا مزيد عليه.

قال: السابعة والثلاثون: لوثيقـن بعد السلام قبل إتيان المنافي نقصان ركعة، ثم شك في أنه أتى بها أم لا، وفي وجوب الإتيان بها، لأصالة عدمه أو جريان حكم الشك في الركعات عليه وجهان، والأوجه الثاني.

وأما احتمال جريان حكم الشك بعد السلام عليه فلا وجه له، لأن الشك بعد السلام لا يعنـى به اذا تعلقـ بما في الصلاة، وبما قبل السلام، وهذا متعلقـ بما وجب بعد السلام.

أقول: لا يخفى ما في ما ذكره أخيراً من دليل نفي احتمال جريان الشك بعد السلام، بأن هذا متعلقـ بما وجب بعد السلام. فإنه بعد فرض اليقين بتنقص الركعة لا يكون السلام سلاماً صلاتياً، بل هو سلام زائد واقع في الصلاة. وهذا يرد الاحتمال المذكور أيضاً. فإن جريان حكم الشك بعد السلام على المورد موقفـ على كون السلام سلاماً صلاتياً، وهذا سلام زائد على الفرض.

وأما أصل المسألة: فقد أفاد سيدنا الاستاذ المحقق -مدظلته- في التعليقة على «الأوجه الثاني». بل الأوجه الأول على ما هو ظاهر المفروض من الشك في إتيانها تاماً، وعدم إتيانها رأساً. فإنه مع الإتيان برکعة متصلة يقطع ببراءة

الذمة، وأدلة البناء على الأكثرا لا تشمل المفروض، نعم مع القطع بعدم تحقق السلام وعروض الشك في حينه، فالظاهر جريان حكم الشك ، لكنه خلاف المفروض ظاهراً، إنتهى.

وقال السيد الاستاذ في تعليقته على ذلك : هذا اذا لم يعلم بوقوع السلام على تقدير الإتيان بالركعة الناقصة، وأمّا مع العلم بوقوعه على تقديره فلا يخلو الوجه الأول عن وجه وجيه، إنتهى.

والوجه الوجيه ما في كلام الاستاذ الحقق، من أن الإتيان برکعة متصلة في هذا الفرض يوجب القطع ببراءة الذمة، ولا تجري أدلة العلاج بالبناء على الأكثرا والإتيان بالركعة المفصولة؛ لأن موردها حصول الشك في الصلاة لامطلاً. وفي الفرض يحتمل تمامية الصلاة وحصول الشك بعدها. والإستصحاب لا يثبت موضوع دليل العلاج، فلا يمكن التمسك به، إلا اذا قلنا بجواز التمسك بالدليل في الشبهات المصداقية، ولا نقول به. فالصحيح ما أفاده مدظللهـ في التعليقة من التفصيل.

قال: الشامنة والثلاثون: اذا علم أن ما بيده رابعة ويأتي به بهذا العنوان، لكن لا يدرى أنها رابعة واقعية أو رابعة بنائية، وأنه شك سابقًا بين الاثنين والثلاث فبني على الشلات، فتكون هذه رابعة بعد البناء على الثالث، فهل تجب عليه صلاة الاحتياط لأنه وإن كان عالماً بأنها رابعة في الظاهر إلا أنه شاك من حيث الواقع فعلاً بين الثلاث والأربع، أو لا تجب، لأصلحة عدم شك سابق. والمفروض أنه عالم بأنها رابعة فعلاً؟ وجهان: والأوجه الأول.

أقول: بل الوجه هو الأول، ولا وجاه للثاني، فإنه لا أثر لأصلحة عدم الشك

السابق، والمدار على الحال الفعلي، وهو الشك بين الثالث والأربع، سواء كان شاكاً قبلأً أم لا.

قال: التاسعة والثلاثون: اذا تيقن بعد القيام الى الركعة التالية أنه ترك سجدة أو سجدتين أو تشهدأً، ثم شك في أنه هل رجع وتدارك ثم قام، أو هذا القيام هو القيام الأول؟ فالظاهر وجوب العود الى التدارك؛ لأن الصالحة عدم الإتيان بها بعد تحقق الوجوب. واحتمال جريان حكم الشك بعد تجاوز المحل -لأن المفروض أنه فعلاً شاك وتجاوز عن محل الشك - لا وجه له؛ لأن الشك إنما حدث بعد تعلق الوجوب، مع كونه في المحل بالنسبة الى النسيان، ولم يتحقق التجاوز بالنسبة الى هذا الواجب.

أقول: الأولى أن يقال: إن الترديد المزبور مساوق للشك في أن ما يبديه من القيام هو القيام الزائد أو القيام الصلاتي، ومعه لم يحرز التجاوز، ويكون المورد من موارد الشبهة المصداقية لقاعدة التجاوز، وحينئذٍ لابد من الإتيان بالمشكوك ، عملاً بقاعدة الاستعمال المعتبر عنها بأصالة عدم الإتيان في المتن.

ذكر الحقّ العراقي - رحمة الله - ما لفظه: بعد فرض حدوث الشك في قيام يصلح للجزئية ، لا قصور حينئذٍ في جريان القاعدة بالنسبة إلى المسجدة المشكوكة ، ومجرد العلم بوجود قيام باطل في البين - مع احتمال كون ذلك غيره - غير مضر بوجود موضوع القاعدة كما لا يكتفى فتأمل ، إنتهى .

و فيه: أنه لو أراد من «قيام يصلح للجزئية» أنه صالح لها، فالصغرى غير محززة، فإن القيام الباطل، غير صالح للجزئية، والمفروض احتمال كون هذا القيام هو القيام الباطل. ولو أراد من ذلك أنه يحتمل أن يكون جزءاً، فالكبيرى

ممنوعة؛ لعدم جواز التمسك بالدليل في موارد الشبهات المصداقية. وذكر سيدنا الاستاذ في رد ما ذكره المحقق المذكور -رحمه الله- أن المعتبر هو الدخول في الغير المترتب، فصرف كونه في القيام مع احتمال كونه غير داخل في الغير أصلًا لا يكفي في جريانها، بل لابد من إحراز الدخول في الغير المترتب، إنتهى موضع الحاجة.

وفيه: منع اعتبار الدخول في الغير في قاعدة التجاوز، فضلاً عن اعتبار كون الغير من الغير المترتب، بل موضع القاعدة هو صدق التجاوز فإن الشك اذا كنت في شيء لم تجزه، والمصدق مشكوك في المقام، وتمام الكلام في محله.

قال: الأربعون: اذا شك بين الثلاث والأربع مثلاً، فبني على الأربع، ثم أتى برکعة اخرى سهواً، فهل تبطل صلاته من جهة زيادة الركعة، أم يجري عليه حكم الشك بين الأربع والخمس؟ وجهان، والأوجه الأول.

أقول: الوجه في ذلك تنجز حكم الشك بين الثلاث والأربع في حقه، والمفروض عدم الإتيان بهذه الوظيفة، والإتيان برکعة زائدة عليها. وهي تبطل الصلاة ولو كان سهواً. وتبدل الشك بالشك بين الأربع والخمس لا يوجب الانقلاب في ما تنجز على المكلف. ومخالفته بما تبطل الصلاة به، قبل انقلاب الشك الأول بشك آخر.

هذا هو الوجه، لا ما يقال من انصراف دليل علاج الشك بين الأربع والخمس، بالشك الحادث، لا الشك المتولد من الشك الآخر، ولا تعارض القاعدتين والرجوع الى الاشتغال، فإنه يمكن منع الانصراف، ودعوى إطلاق

الدليل. ولا تعارض بين القاعدتين اذا كانت إحداها جارية في صلاة باطلة، كما في المقام. فإن الشك بين الأربع والخمس إنما حدث بعد تعبد الشارع ببطلان الصلاة، كما ذكرنا.

قال: الحادية والأربعون: اذا شك في ركن بعد تجاوز المحل، ثم أتى به نسياناً، فهل تبطل صلاته من جهة الزيادة الظاهرة أو لا؟ من جهة عدم العلم بها بحسب الواقع. وجهان، والأحوط الإتمام والإعادة.

أقول: في تعليقة استاذنا المحقق -مدظلته-. أوجههما الأول، وفي تعليقة السيد الاستاذ -مدظلته-. أظهرها البطلان. ولكن لا وجاهة ولا ظهور للثاني، أي الصحة. فإن الحكم بالصحة من جهة عدم العلم بالزيادة -بحسب الواقع أيضاً- ليس إلا حكماً ظاهرياً، يحکم بها لأصل البراءة عن مانعية ما احتمل زيادته. وهذا محکوم بالدليل الاجتهادي الدال على عدم جواز الاعتناء بالشك في المحل. فالزيادة وإن كانت ظاهرة إلا أن دليل البطلان بها هو الدليل الاجتهادي، ودليل الصحة أصل البراءة، ولا يتحقق تقدم الدليل على الأصل العملي.

قال: الثانية والأربعون: اذا كان في التشهد، فذكر أنه نسي الركوع، ومع ذلك شك في السجدين أيضاً، في بطلان الصلاة من حيث إنه يقتضي قاعدة التجاوز محکوم بأنه أتى بالسجدين، فلا محل لتدارك الركوع. أو عدمه، إنما لعدم شمول قاعدة التجاوز في مورد يلزم من إجرائها بطلان الصلاة، وإنما لعدم إحراز الدخول في ركن آخر، ومجرد الحكم بالمضي لا يثبت الإتيان. وجهان، والأوجه الثاني.

ويحتمل الفرق بين سبق تذكر النسيان وبين سبق الشك في السجدين، والأحوط العود إلى التدارك، ثم الإتيان بالسجدين، وإتمام الصلاة، ثم الإعادة، بل لا يترك هذا الاحتياط.

أقول: مقتضى أصلية عدم الإتيان بالسجدين هو الرجوع والإتيان بالركوع وبالسجدين وإتمام الصلاة، وتكون محسومة بالصحة. ولا تجري قاعدة التجاوز بالنسبة إلى السجدين؛ وذلك لما في المتن من الوجه الأول، وهو أن مورد جريان القاعدة ما تكون القاعدة مصححة للصلاحة لا مبطلة كما في المقام. مع أن السجدين المشكوك فيهما لم يؤمر بهما قطعاً، فلا معنى لجريان قاعدة التجاوز بالإضافة إليهما. وأما ما في المتن من الوجه الثاني فلا يم لآن لسان أدلة القاعدة ليس مجرد المضي، بل لسان بعضها التعبد بالجزء المشكوك فيه كقوله «بلى قد رکع».

وذكر سيدينا الاستاذ وجهاً آخر لعدم جريان القاعدة في المقام، وهو أن التشهد لم يقع جزء من الصلاة قطعاً، فلا يتحقق معه الدخول في الغير. وقد مر عدم إمكان المساعدة لهذا المبني، وعدم اعتبار الدخول في الغير في جريان القاعدة وكفاية المضي والتجاوز في ذلك. فالصحيح مامراً من لزوم الرجوع، والإتيان بالمنسي والمشكوك، وإتمام الصلاة، بلا فرق بين سبق تذكر النسيان وبين سبق الشك في السجدين. فإن الشك السابق يرتفع موضوعه بتذكر النسيان، كما أن الشك يوجب تغيير حكم النسيان.

قال: الثالثة والأربعون: اذا شك بين الثلاث والأربع مثلاً، وعلم أنه على فرض الثلاث ترك ركناً، أو ما يوجب القضاء، أو ما يوجب سجود السهو، لا إشكال في البناء على الأربع، وعدم وجوب شيء

عليه، وهو واضح، وكذا اذا علم أنه على فرض الأربع ترك مايوجب القضاء، أو ما يوجب سجود السهو، لعدم إحراز ذلك بمجرد التعبّد بالبناء على الأربع. وأما اذا علم أنه على فرض الأربع ترك ركناً أو غيره مما يوجب بطلان الصلاة، فالآقوى بطلان صلاته، لا لاستلزم البناء على الأربع ذلك؛ لأنه لا يثبت ذلك بل للعلم الإجمالي بنقصان الركعة أو ترك الركن مثلاً، فلا يمكن البناء على الأربع حينئذ.

**أقول:** لا فرق بين الفرض الأول والأخر في أن الآقوى بطلان الصلاة. والوجه فيه ما ذكره سيدنا الاستاذ - مدظلته - من أن جريان قاعدة البناء على الأكثـر، يتوقف على أمرين، احتمال صحة الصلاة في نفسها، واحتمال جبر النقص المحتمل بصلة الاحتياط. وعليه فإذا علم الشاك بترك ركن على تقدير الصلاة فلا يتحمل جابرية الركعة المنفصلة، لأنـه إما أن صلاته أربع ركعات فلا حاجة إلى الركعة المنفصلة، أو باطلة على تقدير النقص. وإذا علم بترك ركن على تقدير الأربع فجابرية الركعة المنفصلة، وإن كانت محتملة، إلا أن الصلاة على تقدير كونها أربع ركعات - مقطوعة البطلان، فلا تجري القاعدة في شيء من الفرضين، فيحكم ببطلان الصلاة في كلـيـها، لقاعدة الاشتغال.

**قال: الرابعة والأربعون:** اذا تذكر بعد القيام أنه ترك سجدة من الركعة التي قام عنها، فإن أتى بالجلوس بين السجدتين ثم نسي السجدة الثانية يجوز له الانحناء إلى السجود من غير جلوس. وإن لم يجلس أصلـاً وجـب عليه الجلوس ثم السجود. وإن جلس بقصد الاستراحة والجلوس بعد السجدتين، فيـ كـفـاـيـتـهـ عنـ الجـلوـسـ بيـنـهـماـ وـعـدـمـهـماـ وجـهـانـ،ـ الأـوـجـهـ

الأول! ولا يضر نية الخلاف، لكن الأحوط الثاني، فيجلس ثم يسجد به  
لما سمعنا عبارة مثل هذه وإنما وردت بها عبارة بحسبه لهها دليل متفقاً  
أقول: وجه هذه المسألة ظاهر، ولا حاجة إلى الاحتياط في الفرض الأخير،  
فإنه لم يثبت للحاجة بين السجدين أو بعدهما عنوان قصدي في الأدلة. بل  
الثابت مجرد الجلوس بقصد القرية، والمفروض حصوله، فالاطلاق قهريّ،  
والإجراء عقليّ.

قال: الخامسة والأربعون: إذا علم بعد القيام، أو الدخول في  
التشهد، نسيان إحدى السجدين، وشك في الأخرى، فهل يجب عليه  
إتيانهما، لأنه إذ أرجع إلى تدارك المعلوم يعود محل المشكوك أيضاً، أو  
يجري بالنسبة إلى المشكوك حكم الشك بعد تجاوز المحل؟ وجهان،  
أوجهها الأول، والأحوط إعادة الصلاة أيضاً. وأوجهها الثاني  
أقول: تقدم الكلام في نظير هذه المسألة، في المسألة السابعة عشرة، وقوينا  
هناك احتمال العمل بحكم الشك بعد تجاوز المحل؛ لصدق المضي والتجاوز  
بالنسبة إلى المشكوك، وعود محل المشكوك لا دليل عليه، فإن المضي بعد تتحققه  
لا ينقلب عمّا وقع عليه.

وما ذكره السيد الاستاذ مدقته من أن التشهد أو القيام وقع في غير  
محله، فالشك في إتيان السجدة الأولى في محله، مبني على مبناه، من  
اعتبار الدخول في الغير المترتب في جريان القاعدة. ولأنقول به، فإن الظاهر  
من الأدلة عدم لزوم الدخول في الغير، فضلاً عن الغير المترتب بل اللازم هو  
تجاوز عن محل المفروض في المقام وجوده.

قال: السادسة والأربعون: اذا شك بين الثلاث والأربع امثالاً وبعد السلام قبل الشروع في صلاة الاحتياط علم أنها كانت أربعاء، ثم عاد شكه، فهل يجب عليه صلاة الاحتياط لعود الموجب وهو الشك. أو لا، لسقوط التكليف عنه حين العلم، والشك بعده شك بعد الفراغ؟ وجهاه، والأحوط الأول.

أقول: عود الشك بحيث يكون العائد عن الزائل غير مقبول. والشك الأول قد ارتفع بحدوث العلم، والثاني شك جديد. فأدلة البناء لا تشمل المسألة. ومع ذلك لا تجري قاعدة الفراغ أيضاً، لأنما ذكره السيد الاستاذ مذنطله من أن إطلاق دليل البناء يشمل الشك الأول، فإن المتيقن من الخارج عن ذلك الحكم، صورة علمه بتمامية الصلاة اذا لم يتبدل بالشك. وأماماً في مورد التبدل فلابد من العمل بما يقتضيه الشك الأول لإطلاق الدليل، فإن لازمه جريان الحكم المذكور حال العلم المتوسط بين الشكين، وهذا كما ترى. والحكم يدور مدار موضوعه، وموضوع الحكم قدزال بالعلم. والشك الثاني لا يوجب عود الموضوع الزائل لأنه مستحيل، بل لما ذكره أخيراً، وهو عدم جريان قاعدة الفراغ في مثله لفرض الشك في حال العمل، وعدم احتمال الإلتفات واحتصاص القاعدة بصورة عدم الشك حين الفراغ منه.

فلم يبق إلا قاعدة الاشتغال المقتضية للإتيان بركعة متصلة، والمسجدتين للسلام الزائد، فإن الأمر دائر بين كون صلاته تامة أو ناقصة، ومع الإتيان بركعة متصلة، يقطع بالخروج عن العهدة، فع كونها تامة تكون الركعة زائدة بعد السلام، ومع كونها ناقصة تكون الركعة جابرة، والسلام الواقع قبلها سلاماً زائداً موجباً لسجود السهو.

قال: السابعة والأربعون: اذا دخل في السجود من الركعة الثانية فشك في رکوع هذه الركعة وفي السجدتين من الأولى في البناء على إتيانها من حيث إن شك بعد تجاوز المحل، أو الحكم بالبطلان؛ لأنّه إلى الشك بين الواحدة والاثنتين وجهان، والأوجه الأولى. وعلى هذا فلو فرض الشك بين الاثنتين والثلاث بعد إكمال السجدتين، مع الشك في رکوع الركعة التي بيده وفي السجدتين من السابقة لا يرجع إلى الشك بين الواحدة والاثنتين حتى تبطل الصلاة. بل هو من الشك بين الاثنتين والثلاث بعد الإكمال. نعم لو علم بتركهما مع الشك المذكور يرجع إلى الشك بين الواحدة والاثنتين، لأنّه عالم حينئذ باحتساب رکعته برکعة.

أقول: ما ذكره الماتن في هذه المسألة ظاهر، بل تعبيره بأن الأوجه الاول ليس بوجيه. فإنه لا وجاهة للوجه الثاني، لأنّه بدخوله في القيام إلى الثانية تجاوز عن محل السجدتين، وبدخوله في السجدة تجاوز عن محل رکوع الركعة الثانية التي قام لها. ولا موجب لاحتمال الغاء القيام إلى الركعة الثانية، حتى يحصل الشك في الركعات.

قال: الثامنة والأربعون: لا يجري حكم كثير الشك في صورة العلم الإجمالي. فلو علم ترك أحد الشيئين إجمالاً من غير تعين يجب عليه مراعاته. وإن كان شاكاً بالنسبة إلى كل منها، كما لو علم حال القيام أنه إما ترك التشهد أو السجدة، أو علم إجمالاً أنه إما ترك الرکوع أو

القراءة. وهكذا لو علم بعد الدخول في الركوع أنه إما ترك سجدة واحدة أو تشهدأً، فيعمل في كل واحد من هذه الفروض حكم العلم الإجمالي المتعلق به، كما في غير كثير الشك.

أقول: في الأمثلة مناقشة، وهي أنه لا خصوصية لكثره الشك في ملاك شبهة المسألة، وهي عدم الاعتناء بشك كثیر الشك، فإن هذه الشبهة جارية ولو في غير كثیر الشك أيضاً في هذه الأمثلة. فإنه بعد التجاوز لا يعني بالشك، ولو لم يكن كثیر الشك. والمناسب المثال بالعلم الإجمالي مع كون الشخص باقياً في محل، بحيث لوم يكن كثیر الشك يجب عليه الإتيان.

وهنا مناقشة أخرى في المثال الثاني، فإن ما ذكره مبني على أن يكون ترك القراءة موجباً لسجدة السهو، وإلا فلا أثر للعلم الإجمالي، ويجري عليه حكم كثیر الشك بالنسبة إلى شكه في الركوع. وكيف كان، التحقيق هو التفصيل بين ما لو قلنا بالعزيمة أو الرخصة، لعدم الاعتناء بالشك المذكور، فعلى الثاني، لابد من الإتيان بالمعلوم بالإجمال وتصح الصلاة. وأماماً على القول الأول، فلا يجب الإتيان بالمعلوم بالإجمال، بل اللازم إعادة الصلاة، فإن العلم الإجمالي لا يلاحظ فيه العلم فقط، بل إنه علم وشك، ولذا يعبر عن الشك في طرفة أنه شك مقررون بالعلم الإجمالي. ومن هنا يظهر أنه لو علم إجمالاً بترك أحد الجزئين، وعلم أيضاً الإتيان بأحد هما، لا يجب عليه الإتيان بهما، وعليه إعادة الصلاة فقط، ولو قلنا بالرخصة في ترك الاعتناء.

وحيث إن الصحيح البناء على العزمية، لا يمكن تصحيح الصلاة بالإتيان بالجزئين فيها، وتحجب إعادة الصلاة.

قال: التاسعة والأربعون: لو اعتقد أنه قرأ السورة مثلاً، وشك في

قراءة الحمد فبني على أنه قرأها، لتجاوز محله، ثم بعد الدخول في القنوت تذكر أنه لم يقرأ السورة. فالظاهر وجوب قراءة الحمد أيضاً، لأن شك الفعلى وإن كان بعد تجاوز المحل بالنسبة إلى الحمد لله، أنه هو الشك الأول الذي كان في الواقع قبل تجاوز المحل، وحكمه الاعتناء به، والعود إلى الإتيان بما شك فيه.

أقول: ما ذكره هو الصحيح، فإن شك الفعلى يعنيه الشك الأول، وليس شكًا جديداً حتى يعامل معه معاملة الشك بعد تجاوز المحل. وأما ما ذكره السيد الاستاذ - مدظلته - من لغوية القنوت من جهة وجوب تدارك السورة، فلا تكون القنوت من الغير المترتب، فقد من عدم تمامية مبني هذا البناء. وأغرب من ذلك ما ذكره بعض الأعاظم من أن لغوية القنوت مانعة من صدق التجاوز بالنسبة إلى الشك في الفاتحة، فإن التجاوز والمضي وجداني لا يحتاج إلى الاستدلال والبرهان.

قال: الخمسون: إذا علم أنه إما ترك سجدة أو زاد ركوعاً فالأحوط قضاء السجدة وسجدة السهو، ثم إعادة الصلاة. ولكن لا يبعد جواز الاكتفاء بالقضاء وسجدة السهو، عملاً بأصالة عدم الإتيان بالسجدة وعدم زيادة الركوع.

أقول: ذكر السيد الاستاذ في تعليقه على «ولكن لا يبعد جواز الاكتفاء» بل هو الأظهر، لا لما ذكر، بل لجريان قاعدة التجاوز في الشك في زيادة الركوع من دون معارض لأن كل ما لا يترب عليه البطلان لا يعارض جريان القاعدة فيه بجريانها فيما يترب عليه البطلان. وعليه فتجرى أصالة عدم الإتيان

بالسجدة، ويترقب عليه أثره، إنتهى. بيان دليلنا على ذلك فيما يحمله  
 وبعد ما فهمت معنى جريان قاعدة التجاوز في الشك في زيادة الركوع فأين محل  
 زيادة الركوع أو عدمها في الصلاة حتى نعرف التجاوز والمضي عنه، ولا سيما  
 على مبناه، من اعتبار الدخول في الغير المترتب؟ فأيّ جزء من أجزاء الصلاة  
 متربٍ على زيادة الركوع أو عدمها؟ نعم أصالة عدم الإتيان جارية في الركوع  
 الزائد، وهذا غير قاعدة التجاوز. وأما ما ذكره من النبي ص سابقًا، من أنه  
 لا تجري القاعدة لإثبات السجدة للعلم بعدم افتثال أمرها، إنما للعدم الإتيان بها،  
 أو لبطلان الصلاة. فأصالة عدم الإتيان جارية في الركوع الزائد بلا معارض.  
 فلو كان الشك في محل السجدة، تحجب الإتيان بها، ومنع فوت المحل الذكري  
 لابد من قضاء السجدة وسجدتا السهو، بلا حاجة إلى إعادة الصلاة.

ولكن ذكرنا سابقًا من استحاله انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي  
 المتولد منه، ولزوم مراعاة مورد الشك في نفسه لتطبيق القواعد، فتقع المعارضية  
 بين قاعدة التجاوز عن محل السجدة، وأصالة عدم زيادة الركوع، فتسقطان،  
 فتصل النوبة إلى أصالة البراءة بالنسبة إلى قضاء السجدة وسجدتا السهو،  
 وقاعدة الاستغلال بالنسبة إلى إعادة الصلاة. هذا إذا حصل العلم الإجمالي بعد  
 فوات المحل الذكري للسجدة. وأما قبل ذلك، وبعد المحل الشكي، فلا بد من  
 التدارك في الصلاة، وإعادة الصلاة لقاعدة الاستغلال في كليهما. نعم إذا  
 حصل العلم في المحل الشكي، فلا معارضية بين قاعدة الاعتناء بالشك في  
 المحل، وأصالة عدم زيادة الركوع، فيكتفي بتدارك السجدة فقط. وقد مر في  
 المسائل السابقة توضيحاً أكثر مما ذكرنا، فراجع. وقد يتوهم أنه في مورد حصول  
 العلم الإجمالي بعد المحل الشكي تجري أصالة عدم الإتيان بالسجدة، وقاعدة  
 الاستغلال بالنسبة إلى أصل الصلاة، ولذا لا بد من الجمع بين الوظيفتين.  
 وناقشنا استاذنا الحقق في جريان أصالة عدم الإتيان بالسجدة، بأنّ

الموضوع للحكم ليس الترك المطلق، والترك عن سهو ليس له الحالة السابقة. وهذا إشكال حسن، ونتيجه أن حصول العلم اذا كان قبل الحل الذكري فقاعدة الاشتغال بالنسبة الى السجدة تقتضي الإتيان بها، كما أن قاعدة الاشتغال بالنسبة الى أصل الصلاة تقتضي إعادةها، فيجب الجمع بينهما.

نعم حصول العلم بعد الحل الذكري لا يقتضي الجمع بين القضاء والإعادة على هذا المبني، بل يقتضي لزوم الإعادة فقط، لقاعدة الاشتغال. وأما التكليف بالقضاء فوراً لأصالة البراءة فينحل العلم الإجمالي حينئذ.

ونقتصر بما ذكرنا من خمسين فرع من فروع العلم الإجمالي، لما نرى من كفاية ذلك، وظهور بقية الفروع المذكورة في العروة وغيرها، مما بيناه في هذه المسائل.

والحمد لله رب العالمين.

## رسالة في اعتبار اتفاق الافق في اثبات رؤية الهملا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هل تكفي رؤية الهملا في بلد مالا ثبات الشهري في جميع البلدان سواء اتفق الافق بيته وبينها أم اختلف حتى اذا كان البلد المرئي فيه الهملا غربياً بالنسبة الى تلك البلدان أو لا يكفي ذلك ؟ فقد اختار السيد الاستاذ كفاية ذلك لجميع البلاد واستدلل عليه بأمررين . وملخص دليله الاول ما ذكره في آخر كلامه بقوله : ومن هنا يظهر أن ذهاب المشهور الى اتحاد البلدين في الافق مبني على تخيل ارتباط خروج القمر عن تحت الشعاع بقاع الأرض كارتباط طلوع الشمس وغروبها ، إلا أنه لاصلة لخروج القمر عنه بقعة معينة دون أخرى فإن حالي مع وجود الكرة الأرضية وعدمها سواء .

أقول : ليت شعرى أنه لو قطعنا النظر عن بقاع الأرض فأي ارتباط بين القمر والشمس نسميه بالمحاق أو تحت الشعاع ؟ وأي معنى محصل لقوله لارتباط خاص بين القمر والشمس من دون ارتباط له بقاع الأرض ؟ فلو فهم من تحت الشعاع أن القمر يكون بين أشعة الشمس يرد عليه أن القمر دائماً تحت الشعاع بهذا المعنى إلا عند الخسوف بلا فرق بين كون القمر في المحاق أولاً ، فإن نصف القمر منور دائماً بالشمس في جميع حالاته طول الشهر ، ولو فهم أن القمر في حالة المحاق يكون في مسافة خاصة للشمس بحيث لا يرى ; يرد عليه أن القرب والبعد بالنسبة الى الشمس لا يؤثران في الرؤية مادام القمر موجود ويستضيء

من نور الشمس والمانع بين الأرض والقمر مفقود.

فلو قيل: إن أشعة الشمس مانعة عن الرؤية. يقال: مع أن شعاع الشمس مثبت للرؤية لا أنه مانع لها فافهم، لازم ذلك الحكم بوجود القمر وترتيب آثار الشهر، فإن المفروض أن عدم الرؤية من الجهة المانع وهو شعاع الشمس فـومانعية شعاع الشمس كمانعية الغيم.

ولو قيل: إن بقاع الأرض مانعة عن الرؤية يرد عليه مع أنه خلاف ما هو بصدقه وهو أن حالة المحاق تستدعي عدم الرؤية لازم ذلك ارتباط الأرض أيضاً في الخروج عن المحاق ولكن شيئاً من ذلك لا يتم، والصحيح أن تحت الشعاع وكذا المحاق ربط بين القمر والشمس وبقاع الأرض لأن الشهر نتيجة حركة القمر الانتقالية حول الأرض على خلاف حركة الأرض الوضعية أي من المشرق إلى المغرب، وأسرعية حركة الأرض عن حركة القمر بمقدار يقرب أربعون دقيقة في دور واحد، فإن حركة الأرض الوضعية من المغرب إلى المشرق وحركة القمر الانتقالية حول الأرض من المشرق إلى المغرب وتختلف الحركتان بمقدار أربعين دقيقة في دورة واحد، ونتيجة هذا الاختلاف تأخير غروب القمر عن غروب الشمس كل ليلة بمقدار أربعين دقيقة، فيحصل في كل ليلة موضع خاص للقمر بالنسبة إلى الشمس وبالنسبة إلى الأرض، وحيث إن نصف كرة القمر منور دائمًا بالشمس ونصف كرة القمر مواجه لكرة الأرض يختلف النصف المواجه للأرض باختلاف موضع القمر بحسب الليلي، فقد يكون النصف المواجه للأرض مواجهها للشمس أيضاً تماماً، ولذا يرى تمام هذا النصف كلياً بالبياض، وقد يكون بعض النصف المواجه للأرض مواجهها للشمس فيرى ذلك البعض ويختلف ذلك باختلاف موضع القمر في الليلي ويحصل منه الهلال والتربع وغيرهما، وقد لا يكون شيء من النصف المواجه للأرض مواجهها للشمس والتصف المنور في الطرف الآخر فلا يرى من القمر

شيء وهذا يسمى بالمحاق. في قوله تعالى: **إِنَّمَا يُنْهَا بِعَوْنَاحُهُ** [سورة العنكبوت: ١٦] يدل على ذلك، وهذا من ناحية أخرى أن في ليالي آخر الشهر يكون غروب الاهال إما مع غروب الشمس أو يختلف بقدار قليل، ويكون المقدار المنور من القمر المواجه للشمس والأرض أيضاً قليلاً فيكون مقهوراً لأشعة الشمس بحيث لا يكون قابلاً للرؤية، وهذا يسمى بتحت الشعاع، فعلة عدم رؤية الاهال في الليالي الأخيرة أحد الأمرين على سبيل منع الخلود المحاق أو كون القمر تحت الشعاع، والقوم أطلقوا تحت الشعاع على المحاق أيضاً، وعبروا عن ذلك بتحت الشعاع فقط وقالوا إن بداية الشهر هو خروج القمر عن تحت الشعاع، ومن المعلوم اختلاف كلا الأمرتين المحاق وتحت الشعاع باختلاف البقاء، فإن ارتباط بقاع الأرض في كلا الأمرتين ارتباط ركني، فلهم تكن الأرض لم يكن محاق ولا تحت شعاع، فإن الأول يحصل من مواجهة النصف المظلم للقمر إلى الأرض، والثاني يحصل من اتحاد الغزو بين زماناً أو اختلافها يسيرأ بحيث يكون المقدار المنور من القمر - اليسر أيضاً - مقهوراً لأشعة الشمس، ولا معنى لشيء من ذلك مع قطع النظر عن بقاع الأرض، ومن الظاهر أنه تختلف الحالتين باختلاف البقاء.

فما ذكره من أن المحاق فرد واحد في الكون لا يعقل تعدده بتعدد البقاء مع أنه مصادرة غير صحيح، فإن المحاق وضع القمر للشمس بحيث لا ترى الجهة المنورة منه بالنسبة إلى الرأي الواقع في بقعة من بقاع الأرض، والاختلاف لهذا باختلاف البقاء ظاهر.

ولقاوم ما ذكره من أن عدم الرؤية في بلد مع الرؤية في البلد الآخر لانع خارجي كشعاع الشمس أو حيلولة بقاع الأرض أو ما شاكل ذلك، أيضاً لا يصح، فإنه قد يكون موضع القمر للشمس بالنسبة إلى بقعة موضعاً لا يرى أصلاً وبالنسبة إلى البقعة الأخرى لا يكون كذلك فيرى. مضافاً إلى أن ما ذكره

خلف الفرض فإن المفروض أن عدم الرؤية في محل دون الآخر من جهة الاختلاف في الافق لا من جهة المانع الخارجي كشعاع الشمس وبقاع الأرض وما شاكل ذلك ، فقد علم بوضوح أن عدم الرؤية في بلد والرؤية في الآخر من جهة أن البلد الأول غير مواجه للجهة المنورة القابلة للرؤية من القمر والبلد الآخر مواجه لبعض منها ، فما ذكره من الدليل الأول دليل على اعتبار اتحاد الافق ، أو كون البلد المرئي فيه بحيث يقطع بوجود الهمال في مطلع البلد الآخر لا أن يكون دليلاً على عدم الاعتبار.

وأما الدليل الثاني: وهو النصوص ، فقد تمسك بجملة من الروايات واستنتج منها أن رؤية الهمال في بقعة كافية لثبوته في بقية البقاع من دون فرق في ذلك بين الاتفاق في الافق أو الاختلاف فيه.

ونحن نبحث لذلك في ضمن أمرين: (الأول) هل يصح التمسك بإطلاق الدليل الشرعي لإثبات ذلك أو لا؟ (الثاني) هل يتم ما ذكره من الأدلة أو لا؟

أما الأول: فالمسلم بينه وبين غيره أن بداية الشهر هو خروج القمر عن الحق وعن تحت الشعاع كما ذكره في الأمر الأول ، وإنما الاختلاف بينه وبين غيره في أن الخروج عن هذا الوضع هل يختلف باختلاف البقاع أولاً؟ ولا يمكن التمسك بإطلاق لرفع هذا الشك وإثبات أنه لا يختلف الخروج عن الحق باختلاف البقاع ، فإن هذا أمر تكويني عَبَرَ هو عنه بالظاهرة الكونية ، ولا مجال لإثبات الأمور التكوينية بإطلاقات بل لا بد من مراجعة الفن المربيط بهذا الأمر ، وتحقيق أنه هل يختلف الخروج عن الحق باختلاف البقاع أو لا يختلف من العلم المدون له.

إن قلت: الأمر التكويني وإن لا يثبت بإطلاق الدليل الشرعي إلا أن الإطلاق يثبت حكم ذلك الأمر، فلو قال الشارع: إن الفقاع خرى ثبت حكم

الخمر للفقاع وإن لا يثبت خمرية الفقاع فإنه من الامور التكوينية، وفي ما نحن فيه لو قال الشارع «إإن شهد أهل بلد آخر أنهم رأوه فاقضه» يثبت حكم وجوب القضاء وإن لا يثبت أن اليوم الذي أفتر فيه كان من شهر رمضان.

قلت: مضافاً إلى أنه خلاف ما هو بصدقه فإنه في مقام إثبات أن اليوم المذكور من شهر رمضان والإفطار الواقع فيه إفطار في شهر رمضان، ومضافاً إلى أنه خلاف المقطوع به بينما وبين الأصحاب من عدم وجوب القضاء لوم يكن الإفطار في شهر رمضان ومن عدم جواز الإفطار لوعلم أن اليوم من شهر رمضان بل لا يقول بذلك مسلم فضلاً عن الفقهاء لا يكفي إطلاق المذكور لإثبات ذلك بل لابد من دليل خاص لإثبات الحكم في صورة عدم الموضوع وهو الشهر.

فإن المحتمل في هذه المطلقات أمران: (أحدهما) أن يكون التعبد بالقضاء مطلقاً ولو لم يكن اليوم المفتر فيه من الشهر. (وثانيهما) اختصاص الحكم بصورة كون اليوم المذكور من الشهر والثاني لوم يكن موافقاً لظاهر الدليل من جهة التعبير بالقضاء فإنه ظاهري فوت الصوم في الوقت فلا أقل من احتمال الأمرين، فيسقط الإطلاق عن الاستدلال لمخالفة كل من الاحتمالين للظاهر من جهة.

فالمحصل أنه لو أراد من التمسك بالإطلاقات إثبات الشهر واقعاً في بلد لم ير فيه ال�لال فهذا من إثبات التكوين بالتعبد، ولو أراد من ذلك إثبات حكم الشهر فع أنه خلاف المقطوع به دون إثباته خرط القتاد. فإن جميع المطلقات ناظرة إلى بيان لزوم قضاء صوم يوم افتر فيه مع رؤية ال�لال في غير البلد، وهذا لوم يكن دالاً على أن فوت صوم شهر رمضان مفروض في المطلقات ولذا عبر فيها بالقضاء وهو التدارك ، فلا إطلاق للرواية حتى يلزم التقييد بل الحكم متقييد من الأول لا يكون دالاً على الإطلاق أيضاً، فإن الإطلاق خلاف ظاهر

لفظ القضاء والتحفظ بظاهر القضاء ينافي الإطلاق فلا يمكن التمسك بأصالة الإطلاق مع هذه الحالة. وأما الثاني: فقد تمسك بعده روايات (منها) صحيحه هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال فيمن صام تسعة وعشرين: قال «إن كانت له بيضة عادلة على أهل مصر أنهم صاموا ثلاثين على رؤيته قضى يوماً»<sup>(١)</sup> بتقرير أن هذه الصحيحة بإطلاقها تدلنا بوضوح على أن الشهر إذا كان ثلاثين يوماً في مصر كان كذلك في بقية الأمصار، وإطلاقها يشمل صورتي اتحاد الأفق واحتلاله.

أقول: الرواية غير ناظرة إلى بيان أنه لرؤئي الالال في مصر يثبت الشهر في غير هذا المصر، فإن الشهر أمر تكويني لا يتغير بالتبعد، والقول بالتبعد بالحكم خلاف ما هو بصدده وخلاف المقطوع به كما مرّ، مضافاً إلى ظهور لفظ القضاء في أن فوت صوم شهر رمضان مفروض الوجود فلا بد من حمل الرواية على اتحاد الأفق بين المصريين أو كون مصر المرئي فيه الالال غريباً بالنسبة إلى مصر الآخر، مع أن في الرواية لم يعلم رجوع ضمير رؤيته إلى الالال، فإن الالال غير مذكور في الرواية بل ظاهر تعبيرات الرواية أن الضمير راجع إلى من صام تسعة وعشرين، وعلى هذا يكون اليوم المفترض فيه من آخر الشهر لا من أوله، فيحصل في الرواية إشكال، فإن يوم الشك الآخر لا بد من صومه ومع الإفطار لا بد من قضائه، بلا فرق بين قيام البيضة على أنه من شهر رمضان وعدم قيام البيضة فتأمل.

الله (و منها) صحيحه أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام أنه سئل عن اليوم الذي يقضى من شهر رمضان فقال: لا تقضيه إلا أن يثبت شاهدان عادلان من

(١) الوسائل: ج ٧، باب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٣. نجد في ما يلي أن به مقدمة

جميع أهل الصلاة متى كان رأس الشهر، وقال: لا تصنم ذلك اليوم الذي يقضى إلا أن يقضي أهل الأمصار، فإن فعلوا فصمه<sup>(١)</sup> بتقريب أن الشاهد في الصحيحه جملتان «من الجميع أهل الصلاة» و«أهل الأمصار» بما نسب في رأيي أقول: مضافاً إلى ما ذكرنا من عدم إمكان التعمد في التكوين وظهور لفظ القضاء في أن فوت صوم الشهر مفروض أنه يحتمل في الجملة الأولى تعلق الجار والمجرورب «يثبت» فتكون الرواية في مقام بيان كفاية شاهدين عادلين وعدم نزوم الرائد عليها لأن تكون ناظرة إلى مكان الرؤية، والجملة الثانية على خلاف مطلوبه أدل، فإن الجمود على ظاهرها يقتضي الحكم بعلم وجوب القضاء إلا إذا قضى أهل الأمصار عموماً فإن هذه الجملة ظاهرة في العموم، فقضاء بعضهم دون البعض لا يوجب القضاء، وهذا يدلنا على إمكان قضاء بعض دون بعض، فلا تكفي الرؤية بعض ثبوت الملال عند الآخر.

(ولمنها) صحيحه إسحاق بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن هلال رمضان يغفر علينا في تسعة وعشرين من شعبان فقال لا تصمه إلا أن تراه، فإن شهد أهل بلد آخر منهم رأوه فاقضه»<sup>(٢)</sup> بتقريب أن إطلاق بلد آخر يشمل موردي إتحاد الأفق والاختلاف

أقول: مضافاً إلى ما مر أن السؤال في مورد الغمام وهو الغيم فإن الغمام السحاب كما في المنجد فالسائل يحتمل وجود الملال في المطلع وكون الغيم مانعاً عن رؤيته وجواب الإمام عن حكم هذه المسألة وارد في مورد احتمال وجود الملال في المطلع، فلا تشمل الرواية صورة عدم الرؤية لأجل الاختلاف في الأفق ولم يذكر في الجواب كبرى كلية حتى نتمشأ بها ويقال إن المورد

(١) الوسائل: ج ٧، باب ١٢ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٤٠

(٢) الوسائل: ج ٧ باب ٨ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث ٣٧: باب رحمة الله (١)

لا يخصّص عموم الوارد.

بقي وجهان آخران أستشهد بواحد منها واستدلل بالآخر. (أمّا الأول) ما يقال في صلاة العيدين وهو «أسألك في هذا اليوم الذي جعلته للمسلمين عيده» (١) بتقرير أنّ الظاهر أنّ المشار إليه يوم معين خاصّ لا أنّه كلّ يوم ينطبق عليه أنّه يوم العيد، وأيضاً الظاهر منه أنّ هذا العيد عيد للمسلمين كلّهم لا لخصوص أهل بلد تقام فيه صلاة العيد.

أقول: لعلّ وجه الاستشهاد لا الاستدلال سند الدعاء، وكيف كان لا يمكن التصرف في الواقع بمثل هذه التعبيرات والقول بالتعبد خلاف المقطوع به مع أنّ في المقام خصوصية وهو أنّ التعبد بمثل هذه العبارة هو التعبد بالتنزيل، والتنزيل التعبد الحكيم إنما يتصور في مورد عدم الموضوع فلا بدّ من لحاظ عدم الموضوع فيه، والمفروض شمول الإطلاق لصورة وجود الموضوع أيضاً. ولحاظ عدم الموضوع وعدم هذا اللحاظ في لحاظ واحد غير معقول وعلى هذا يعلم أحد أمرین، إما أنّ المشار إليه عنوان الفطر أو الأصلحى أو أنّ المسلمين خصوص مسلمي بلد العيد.

(وأمّا الثاني) الآية الكريمة الظاهرة في أن ليلة القدر ليلة واحدة شخصية ضرورة أنّ القرآن نزل في ليلة واحدة وهي ليلة القدر، وفيها يفرق كلّ أمرٍ حكيم، ويكتب الأرزاق والبلايا والمنايا في هذه الليلة، وهذا لا يتمّ إلا بكونها ليلة واحدة شخصية.

أقول: مضافاً إلى ما مرّ نفس هذا الاستدلال لا يتم، فإنّ نزول القرآن في ليلة واحدة وهي ليلة القدر لا يستلزم انحصر ليلة القدر بما انزل فيه القرآن بل يمكن تعدد الليلة والقرآن انزل في ليلة واحدة منها، ويصبح أن يقال إنّا أنزلناه في

(١) الوسائل: ج ١، باب ٢٦ من أبواب صلاة العيد، حديث ٢٥.

ليلة القدر. وهكذا قضية كتابة الأرزاق والبلايا والمتايا في ليلة القدر لا تستدعي الوحدة. وهكذا الكلام في تفريق كلّ أمر حكيم فإنّه أيضاً لا يستلزم وحدة الليلة. والذي يسهل الخطب أنّ المقام ليس مقام التمسك بالألفاظ والإطلاقات، فما ذكره أخيراً من قوله «هذا مضافاً إلى سكت الروايات بأجمعها عن اعتبار اتحاد الأفق في هذه المسألة، ولم يرد ذلك حتى في رواية ضعيفة» أيضاً غير وجيه، فإنّ المسألة غير مرتبطة بالرواية عن المعصوم ولا تناها يد التعبّد حتى تطلب من الروايات، بل لا بدّ من أخذها من العلم المعدّ له، وقد ثبت الاختلاف باختلاف الأفق إلا أن يكون البلد المرئي فيه شرقياً، فمع رؤيته في البلاد الشرقية يرى في البلاد الغربية بخلاف العكس، وقد مرّ وجه ذلك ، وهنا إشكال نقضي يرد على السيد الاستاذ -متظله-. وهو الحكم في البلاد التي يكون اليوم فيها مقارناً للليل في بلادنا ، والليل فيها مقارناً لليوم فيه. فإذا كان اليوم في بلادنا يوم العيد فهل يلتزم بأنه عيد بالنسبة إليهم مع كونهم في الليل؟ وكذا لو كان الليل في بلادنا ليلة القدر فهل يلتزم بأنه ليلة القدر في بلادهم أيضاً مع كونهم في اليوم؟ ولا يمكن التفصي عن هذا الإشكال إلا بأن يلتزم باختلاف عيدهم واختلاف ليلة القدر بالنسبة إلينا وإليهم، وهذا هو المطلوب.

ولا بأس بالتعرض لما ذكره بعض أساتذتنا أداءً لحقة. وهو أنّ الدليل قد دلّ على أنه صم للرؤبة وافطر للرؤبة<sup>(١)</sup> فيعلم من ذلك أنّ الشهر من الرؤبة إلى الرؤبة، وأما الخروج عن الحق أو وجود الملال في المطلع فخارج عمّا اعتبره الشارع في الشهر. وبما أنّ الرؤبة ظاهرة في صرف وجود طبيعتها فالنتيجة أنّه لو تحقق صرف وجود الرؤبة يحكم بأول الشهر، ووجوب الصوم والإفطار

(١) الوسائل: ج ٧، باب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، حديث ١٣.

مطلقاً بالنسبة الى بلد الرؤية وغيره مع اتحاد الافق و اختلافه.

أقول: لا يرد على هذا التقريب مامرّ من التعبد في التكوين موضوعاً أو حكماً فإنه يرى لشهر حقيقة شرعية من صرف وجود الرؤية الى صرف وجود الرؤية. ولكن يرد عليه أنّ الشهر أمر واقعي يرجع الى العرف في مفهومه، وليس للشارع إصطلاح خاصّ فيه، والرؤبة المأذوذة في الرواية قد أخذت طريقاً الى ما هو ملائكة أول الشهر ولا موضوعية لها، وهذا نظير ما ذكرنا في الاستطاعة من أنّها أمر واقعي عقلاً، وليس للشارع إصطلاح خاصّ فيها حتى يمكن الأخذ بالادلة المفسرة للآية(١) الشريفة من أنّ الاستطاعة هي الزاد والراحلة.

والحمد لله رب العالمين.

## رسالة في عدم حجية الخبر الواحد في الموضوعات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآلـه الطاهرين  
والسلام علينا وعلى عباد الله الصالحين وللعـن الدائم على أعدائهم أجمعـين إلى  
يوم الدين.

الكلام في حجية خبر الواحد في الشبهـات الموضوعـية وعـدمها، وحجـية البـينة  
فيـها: وحيـث إن بعض أـعاظـم العـصرـ قدـس سـرـهـ تـعرـض لـالـمسـأـلة مـفـصـلاـ فيـ  
المـحـلـ الـثـانـي من بـحـوـتهـ رـأـيـتـ كـفـاـيـةـ الـاـكـفـاءـ بـنـقـلـ موـاضـعـ النـظـرـ مـنـ كـلامـهـ  
وـبـيـانـ النـظـرـ فـيهـ وـالـتـحـقـيقـ حـوـهـاـ، وـالـلـهـ هـوـ الـمـوـقـعـ وـالـمـعـينـ.

تـعرـضـ رـحـمـهـ اللـهــ هـذـهـ الـمـسـأـلةـ مـفـصـلاـ فيـ ذـيلـ الـمـسـأـلةـ السـادـسـةـ مـنـ الـعـروـةـ  
الـوـثـقـ، وـهـيـ الـمـسـأـلةـ الـبـيـنـةـ لـطـرـقـ ثـبـوتـ الـنجـاسـةـ.

قال: و توضـيـحـ الـحـالـ فـيـ ذـلـكـ أـنـ الـفـقـهـاءـ ذـكـرـواـ عـدـةـ طـرـقـ لـإـثـبـاتـ  
الـنجـاسـةـ وـهـيـ كـمـاـ يـلـيـ: ١ـ الـعـلـمـ: وـلـاـ شـكـ فـيـ الـخـرـوجـ بـهـ عـنـ عـمـومـ  
أـصـلـ الـطـهـارـةـ لـكـوـنـهـ مـحـقـقاـ لـلـغـاـيـةـ الـتـيـ أـخـذـتـ فـيـ دـلـيلـ الـقـاعـدـةـ، وـإـنـماـ  
الـكـلـامـ فـيـ أـنـ الـعـلـمـ الـمـأـخـوذـ غـاـيـةـ هـاـ هـلـ هـوـ طـرـيقـ صـرـفـ إـلـىـ الـنجـاسـةـ  
الـوـاقـعـيـةـ أـوـ مـأـخـوذـ فـيـ مـوـضـعـهـ؟ـ

أقول: العلم مأخوذ في الموضوع في قاعدة الطهارة وإن كان طریقاً بالنسبة إلى النجاسة الواقعية، وقد اخذ موضوعها على وجه الطريقة إلى النجاسات الواقعية، فتقوم مقامها الامارات وبعض الاصول على ما حقق في الاصول.

قال: ٢ - البينة و يمكن الاستدلال على حجيتها بوجوه:

الأول: استفادة ذلك مما دلّ على حجيتها في باب القضاء، وحيث إنّ هذا الدليل وارد في القضاء وفصل الخصومة فالاستناد إليه لإثبات حجية البينة في أمثال المقام يحتاج إلى توجيه، ويمكن أن يقرب هذا التوجيه بعدة تقريبات: (أحدها) ما ذكره المحقق الهمداني - قدس سرّه - من التعدي عن مورد الدليل بالأولوية أو المساواة، فإنه إذا كانت البينة حجة رغم معارضتها للقواعد التي توافق قول المنكر، فحجيتها في أمثال المقام مما لا يكون فيه معارض لها سوى أصالة الطهارة ونحوها أوضح.

إلى أن قال: وقد اعترض السيد الاستاذ على ذلك نقضاً وحلّاً، أما النقض فإنّ حجية شيء في باب القضاء لا يستلزم حجيتها في غير هذا الباب لوضوح أنّ اليدين حجة في ذلك الباب مع عدم حجيتها في غيره.

وأما الحل فإنّ باب القضاء يتميّز بنكتة وهي لزوم فصل الخصومة حفاظاً للنظام، ومثل هذه النكتة غير موجودة في سائر الموارد.

إلى أن قال: والتحقيق أنه لا يتم النقض ولا الحل ولا التقريب.

أما النقض فبتوضيح الفرق بين البينة واليدين، فإنّ حجية اليدين في باب القضاء ليست بمعنى حجيتها في إثبات الواقع الذي يطابق قول المنكر، فإنّ هذا الواقع يثبت بالأصل الجاري دائماً على طبق قول المنكر، وهذا يصحّ لنا ترتيب الأثر عليه ولو لم يكن هناك يمين من المنكر وإنما حجية

اليمين بمعنى حجيتها في فصل الخصومة، أي كونه موضوعاً لحكم الحاكم بفصل الخصومة على طبق الأصل، ومثل هذه الحجية لا معنى لجريانها في غير باب القضاء، وأمّا بىّنة المدعى فحجيتها ليست بمعنى كونها فاصلة للخصومة فقط بل هي حجة أيضاً بلحاظ إثبات الواقع على طبق كلام المدعى إذ لا مثبت له سوى البينة، ومن هنا أمكن دعوى التعدي من حجيتها في إثبات الواقع في باب القضاء إلى سائر الموارد.

أقول: (أولاً) الفرق الذي ذكره - رحمه الله - لا يضر بالنقض، فإن جعل شيء طريقاً في مورد له خصوصية لا يستلزم جعله طريقاً في غير هذا المورد بل ولو لم يعلم له خصوصية مع احتمالها.

(وثانياً) كأنه - رحمه الله - جعل الحجية للبينة مفروضة، وقد أشكل على النقض مع أنها أول الدعوى فإن المدعى استفاده حجية البينة على الإطلاق من مثل «إنما أقضى بينكم بالبيئات والأيمان»(١). فقوله إن حجية اليمين بمعنى حجيتها في فصل الخصومة وحجية البينة بلحاظ إثبات الواقع تقريب للدليل بعين المدعى، بل يمكن أن يقال إن عطف الأيمان على البيئات وجعلهما مستندًا للقضاء يدل على أن حجية البينة كالميمين في مقام فصل الخصومة لغير.

قال: وأمّا الحل: - إلى أن قال (صفحة ٨٠ س ٧): - لأن نكتة فصل الخصومة إنما تستدعي جعل الحجية التي يقضي الحاكم على أساسها، ولكنها لا تعين هذه الحجة في البيئة المطابقة لقول المدعى أو في الأصل المطابق لقول المنكر، فترجح البيئة على الأصل في الحجية إنما

(١) الوسائل: ج ١٨، باب ٢ من أبواب كتاب القضاء، حديث ١.

يكون لطريقة البيينة في نظر الشارع. وكونها أقوى كشفاً من الاصول المعارضة، فيتجه التعدي حينئذ.

أقول: إنّ نكتة فصل الخصومة تستدعي جعل شيء مستندأ له، فكما أنّ اليمين جعلت مستندأ له كذلك البيينة جعلت مستندأ له، و مجرد أنها جعلت مستندأ للفصل في باب القضاء لا يوجب جعلها حجة في جميع الموارد، وصرف أنّ البيينة بلحاظ طريقيتها جعلت مستندأ في باب القضاء لا يوجب جعلها طريقاً في جميع الموارد إشكاله - رحمه الله - على السيد الاستاذ في نقضه وحله غير وارد.

قال: وأمّا أصل التقريب فلأنّ اعتماد الشارع على البيينة في مورد القضاء، وإلغاء الاصول في مقابلها وإنّ كان يكشف عن كونها في نظره أقوى وأصول كشفاً، ولوّ لا يلزم من إلزام الشارع بالأخذ بها في باب القضاء إلزامه بالأخذ بها في غير هذا الباب وإلغاء الاصول، لأنّ مراتب اهتمام الشارع بالإيصال الى الواقع متفاوتة. فقد يكون غرضه في الإيصال الى الواقع في موارد حقوق الناس وخصوصاً هم أشدّ من غرضه في الإيصال الى الواقع في مثل الطهارة والنجاسة.

أقول: المستدل لا يحتاج الى دعوى الملامة بين الالزام في باب القضاء والالزام في غيره بل يكفيه جواز الأخذ بالبيينة في غير باب القضاء، بتقريب أنه لو كانت البيينة لازمة الأخذ في مورد اهتمام الشارع بالإيصال الى الواقع يجوز الأخذ بها في سائر الموارد بالأولوية العرفية، وجواز الأخذ ملائم للزوم الأخذ لأنّه لا معنى لجواز الأخذ بالشيء إلا حجيته، فلابد من ترتيب آثار الحجية عليه. فما أورده على التقريب أيضاً لا يتم، والصحيح ما ذكره السيد الاستاذ من

عدم إمكان التعدي عن موارد القضاء إلى غيرها. نعم نتعبد بالحجية في موارد الحدود أيضاً للأدلة الخاصة، وأما الحجية في غير موارد القضاء والحدود فلا تستفاد من هذه الأدلة، فلابد من ملاحظة غيرها.

قال: (ثانياً) ما ذكره السيد الاستاذ، وتوضيحه: أنّ البينة في قوله صلى الله عليه وآله «إنما أقضى بينكم بالبيانات» اذا حملت على معناها اللغوي العرفي كانت بمعنى ما يبين الشيء ويكون حجة عليه، وحيث إن هذا القول نفسه في مقام إنشاء الحجية القضائية للبينة، أي كونها حجة في مقام القضاء، فهناك حجتان في القول المذكور: إحداهمما متعلقة فيه وهي حجية البينة في القضاء. والآخرى الحجية المأخوذة في موضوعه التي تدلّ عليها نفس كلمة البينة بمعناها اللغوي والعرفي، ولا بدّ أن تكون هذه الحجية غير الحجية المتعلقة في نفس ذلك القول. فهي إذن الحجية في نفسها. وحيث إن النبي صلى الله عليه وآله طبق الموضوع على شهادة عدلين فيثبت أنّها حجة في نفسها وبذلك يتم المطلوب. وأما اذا حملنا البينة المأخوذة موضوعاً لقوله «أقضى بينكم بالبيانات» على شهادة عدلين ابتداء فلا يستفاد من القول المذكور خوان من الحجية ليتمّ هذا التقرير.

ويرد عليه (أولاً) أنه لو سلمت الاستفادة المذكورة فلا يكون في الدليل إطلاق يتمسّك به لإثبات أنّ حجية البينة في نفسها ثابتة في جميع الموارد، لأنّ الدليل كان مسوقاً لبيان الحجية القضائية للبينة، لا لحجيتها الأخرى، وأما اخذت الحجية الأخرى مفروغاً عنها في موضوع الكلام، ومادام الدليل غير مسوق لبيانها فلا يمكن إثبات الإطلاق في

حجّية البَيْنَةِ.

(وَثَانِيًّا) أَنْ قُولُهُ «إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيْنَاتِ» لَوْ كَانَ فِي مَقَامِ إِنشَاءِ الْحَجْجَةِ فِي بَابِ الْقَضَاءِ بِهَذَا الْخَطَابِ فَقَدْ يَتَجَهُ مَا ذُكِرَ، وَأَمَّا إِذَا كَانَ فِي مَقَامِ إِلَاحْبَارٍ وَتَوْضِيحٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَا يَسْتَعْمِلُ فِي مَقَامِ الْقَضَاءِ عِلْمَهُ الْغَيْبِيِّ وَإِنَّمَا يَعْمَلُ الْمَوَازِينَ وَالْحَجَجَ الظَّاهِرِيَّةَ، فَلَا يَتِيمُنُ الْقَوْلُ الْمَذُكُورُ حِينَئِذٍ نَحْوَيْنِ مِنَ الْحَجْجَةِ، بَلْ نَحْوًا وَاحِدًا. فَفَرَقٌ بَيْنَ أَنْ يَقَالُ جَعَلْتُ الْحَجْجَةَ فِي بَابِ الْقَضَاءِ لَمَا هُوَ حَجَّةٌ، أَوْ يَقَالُ: لَا أَعْتَدُ فِي بَابِ الْقَضَاءِ عَلَى عِلْمِ الْغَيْبِ بَلْ عَلَى الْحَجَّةِ، فَإِنَّ الْأُولَى تَسْتَفَادُ مِنْهُ حَجْجَةً فِي الْمَرْتَبَةِ السَّابِقَةِ عَلَى الْحَجْجَةِ الْقَضَائِيَّةِ، بِخَلْفِ الثَّانِيِّ.

أَقُولُ: إِنْ جَعَلَ الْبَيْنَةَ بَعْنَى الْحَجَّةِ مَوْضِعًا لِلْقَضَاءِ وَجَعَلَهَا مَقَابِلَةً لِلْيَمِينِ وَتَطْبِيقَهَا عَلَى شَهَادَةِ عَدَلَيْنِ تَدَلُّ عَرْفًا عَلَى أَنَّ شَهَادَةَ عَدَلَيْنِ طَرِيقُ وَحْجَةٍ. وَالْمَفْرُوضُ إِلَغَاءُ خَصُوصِيَّةِ مُورِدِ الْقَضَاءِ لِأَنَّ الْحَجْجَةَ اخْتَرَتْ مَفْرُوضَةً. فَقُولُهُ «إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيْنَاتِ وَالْأَيْمَانِ» مَسَاوِقٌ لِلْقَوْلِ بِأَنَّهُ إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْحَجَّةِ، أَيِّ الْطَرِيقِ وَالْأَيْمَانِ، وَتَطْبِيقُ الْحَجَّةِ فِي قِبَالِ الْيَمِينِ عَلَى شَهَادَةِ عَدَلَيْنِ وَإِلَغَاءُ خَصُوصِيَّةِ مُورِدِ الْقَضَاءِ لِلْمَفْرُوضَةِ يَدْلِلُنَا عَلَى أَنَّ شَهَادَةَ عَدَلَيْنِ طَرِيقُ وَحْجَةٍ مَطْلُقًا عَرْفًا، فَالصَّحِيحُ مَا أَفَادَهُ الْإِسْتَاذُ.

وَمَا أَورَدَهُ عَلَيْهِ مِنَ الإِشْكَالِ غَيْرَ وَارِدٍ، وَمِنَ الْغَرَائِبِ الإِشْكَالِ الثَّانِيِّ فَإِنَّهُ يَرِدُ عَلَيْهِ:

(أُولَآ) أَنْ جَعَلَ الْحَجْجَةَ لِلْحَجَّةِ غَيْرَ مَعْقُولٍ وَلَا يَقُولُ بِهِ الْإِسْتَاذُ أَيْضًا، بَلْ الْمَرَادُ أَنَّ الْحَجَّةَ مَسْتَنْدٌ لِلْحُكْمِ فِي الْقَضَاءِ، وَأَيْنَ هَذَا مِنْ جَعْلِ الْحَجْجَةِ لِلْحَجَّةِ؟

(و ثانياً) كيف لا يدل القول بأني لا أعتمد إلا على الحججة مفروغية الحجية قبل الاعتماد مع أنها مستندة للاعتماد.

قال: (ثالثها) أن يقال إن قوله «أقضى بينكم بالبيئات» بعد ضم الصغرى إليه المتحصلة من فعل النبي صلّى الله عليه وآلـه وتطبيقه لعنوان البيئة على شهادة عدلين الذي هو أمر معلوم واضح يدل على أن شهادة عدلين بيئه أي مما يبين المطلب ويوضحه، وهذه الدلالة وإن لم يكن لها إطلاق في نفسها، ولكن بضم ارتکازية حجية البيئة عقلائياً ينعقد مثل تلك الدلالة ظهور في إمضاء ماعليه العقلاه من حجية البيئه، وبذلك يكسب الدليل الإطلاق من إطلاق الارتکاز المضى. فإن الأدلة التي تتکفل قضایا مرکوزة عقلائياً ينشأ لها ظهور في إمضاء الارتکاز، بنحو يكون مفادها تابعاً لدائرته سعة وضيقاً. ولعل هذا التقریب أوجه من سابقيه.

أقول: (أولاً) ليس هذا تقریباً للأدلة الفقهية فإن ما ذكر إلى أن البيئة حجۃ للارتكاز العقلائي، ويکفي الاستناد الى الشارع عدم الردع عنها بلا حاجة الى الامضاء. وبعبارة اخري الدليل هو الارتكاز العقلائي بضم عدم الردع لا الأدلة الواردة في القضاياء بضم الارتکاز.

(وثانياً) لا إطلاق لهذا التقریب فإن الارتكاز دليل لي لا يمكن التمسك به في الموارد المشکوكة. وأحسن التقریب ما ذكره الاستاذ على مامر.

قال: الثاني من الوجوه الدالة على حجية البيئة: الاستدلال برواية مساعدة بن صدقه<sup>(١)</sup>، التي ورد في ذيلها «والأشياء كلها على هذا حتى

(١) الوسائل: ج ١٢ باب ٤ من كتاب التجارة حديث ٤.

يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة» وقد يستشكل في ذلك باختصاصها بحجية البينة في مقابل الحل المشار إليه بكلمة «هذا» لا في مقابل الطهارة.

وبعد فرض التجاوز عن هذا الإشكال، إنما يدعوى إلغاء العرف لخصوصية الحل في مقابل الطهارة، وفهمه جعل الحجية للبينة في مقابل الأصول والقواعد الترخيصية أو بتوسيع نطاق الحل وإعطائه معنى يشمل الحلية الوضعية على نحو تكون الطهارة معه نحوً من الحل أيضاً. أو بلاحظة آثار الطهارة فتكون البينة حجة على نفي الحلية التي هي أثر الطهارة، ومع عدم إمكان التفكير عرفاً بين نفي الأثر ونفي سببه في الامارات المركوز كون مثبتاتها حجة أيضاً يثبت نفي الطهارة.

أقول: لا تصل النوبة إلى هذه الدعاوى، فإنّ البينة في الأمثلة غير قائمة على الحرج، بل هي قائمة على كون الثوب سرقة أو كون المبيع حرّاً أو كون المرأة الاخت أو كونها رضيعة. فالرواية تدلّ على حجية البينة في هذه الموضوعات وغيرها بإلغاء لخصوصية عرفاً. والبينة وإن كانت رافعة لقاعدة الحل لكن لا بلاحظة مقابلتها لها بل بلحاظ بيان الموضوع فتستفاد من الرواية حجية البينة في الموضوعات فيترتب عليها آثارها حرمةً أو نجاسةً أو غيرهما، ولذا يستفاد من الرواية فساد البيع في المثالين الأولين وفساد النكاح في الآخرين، مع أنّ الفساد غير الحرمة.

قال: يبقى الإشكال من ناحية سند الرواية لعدم ثبوت وثاقة مساعدة بن صدقة، ودعوى أنّ روایاته كلّها متقدمة ومحكمة، إنما تدلّ على فضله لا على وثاقته.

أقول: الرواية معمول بها بين الأصحاب، ولذا نرى أن أساندين الفقه لم يناقشوا في سندتها، ولم يتعرضوا للمناقشات التي ذكرها غيرهم أيضاً ويستندون إليها، فلا مجال للمناقشة السنديّة فيها لحصول ملاك الاعتبار وهو الوثوق بالصدور على ما قالوا، أو احتجاج العقلاة بمثل هذا الخبر على مطلوبات المولى من العبيد على ما اخترناه في ملاك حجية الخبر.

قال: الثالث من الوجوه: الإجماع، ولا ينبغي الاستشكال فيه لمن لاحظ كلاماتهم في الموارد المتفرقة في الفقه التي يستظهر منها المفروغية عند الجميع عن حجية البينة على الاطلاق، فإن كان هذا الإجماع مستندًا إلى رواية مساعدة بن صدقة كان بنفسه سبباً صالحًا للوثيق بالرواية وإن كان مستندًا إلى استظهار الكلية من روایات القضاء. فهذا بنفسه يؤكد عرفية هذا الاستظهار وصحته وإن كان غير مستند إلى ما تقدم، فهو إجماع تعبدى صالح لأن يكشف عن تلقي معقده بطريق معتبر، فالاعتماد على الإجماع في المقام بمثل هذا البيان ليس بعيد.

أقول: الوجه غير منحصر بالوجوه الثلاثة التي ذكرها، لاحتمال استناد بعض الأصحاب إلى رواية مساعدة، واستناد البعض إلى استظهار الكلية من روایات القضاء، واستناد البعض إلى أنها أمر ارتکازی عقلائي، فعل ذلك لا يمكن دعوى الوثوق بالرواية ولا عرفية الاستظهار ولا تعبدية الإجماع.

قال: ٣ - خبر العدل الواحد: ومرد البحث في ذلك إلى الكلام عن حجية خبر الواحد في الشبهات الموضوعية بعد الفراغ في الإصول عن حجيته في الشبهات الحكمية، والبحث في ذلك يقع في ثلاثة جهات:

الجهة الاولى: في إمكان التمسك بنفس دليل حجية خبر الواحد في الشبهة الحكمية لإثبات حججته في الشبهة الموضوعية، ولو لم تكن الشبهة الموضوعية ملحوظة فيه بالإطلاق، وذلك بأحد تقريرين:

(الأول) أن يدعى رجوع الشبهة الحكمية إلى الشبهة الموضوعية في الحقيقة فيكون دليل الحجية في الأولى دليلاً عليها في الثانية. فإن زرارة -مثلاً- في الشبهة الحكمية لا يخبر عن الحكم الكلّي الإلهي بوجوب السورة ابتداء، بل عن ظهور كلام الإمام الذي هو مصدق لكبرى حججية الظهور شرعاً. فيكون إخباراً عن الموضوع في الحقيقة. والجواب على ذلك : أن فرقاً يظل ثابتاً بين خبر زرارة وأخبار العادل عن نجاسة الثوب رغم هذا الإرجاع. وهو أن خبر زرارة فيه حيثيتان: إحداها كونه إخباراً عن الموضوع لحجية الظهور، والآخر كونه كاشفاً -ولو بتوسيط كشفه عن كلام المعصوم- عن الحكم الكلّي بوجوب السورة، وأخبار العادل بنجاسة الثوب يشترك مع خبر زرارة في الحيّثيّة الأولى دون الثانية فلا يمكن التعدي.

أقول: ليس الخبر به في الأحكام الكلية ظهور كلام الإمام، بل الخبر به نص قول الإمام ومقالته هو الحكم الكلّي ، والفرق بينه وبين الشبهة الموضوعية أنّ فيه يلاحظ القول طريقةً إلى الحكم الكلّي دونها ، ولذا يشمل دليل الحجية للوسائل في الأخبار مع الواسطة في الأحكام الكلية. مع أنّ الخبر به في الوسائل قول الراوي لا الإمام عليه السلام ولا يشمل ما يؤخذ قول الإمام موضوعاً فيه، كما أنه لو نذر أنه لو سمع كلام الإمام يتصدق فلا يشمل دليل الحجية الخبر الذي يخبر عن أنّ هذا كلام الإمام.

والحاصل: أن قول الراوي وهكذا قول الإمام في الشبهات الحكمية يلاحظ طريقاً إلى بيان الحكم بخلاف الشبهات الموضوعية، فإن الموضوع فيها يلاحظ موضوعاً واستقلالاً، ولذا لا نرى شمولاً دليلاً للحجية لأنّه التحليل مع الالتزام بالتحليل المالكي إلا مع التعدد، وقد ظهر مما ذكرنا موقع للنظر في كلامه - قدس سره -.

(منها) ما قال بأنّ أخبار العادل في الشبهة الموضوعية يشترك مع خبر زرارة في الحيثية الأولى - وهي الأخبار عن الموضوع - دون الثاني - وهو كونه كافياً ولو بتوسط كشفه عن كلام المعصوم - فلا يمكن التعدي. ووجه النظر أن الحيثية الثانية في طول الأولى ومتفرعة عليها، فلولم يشمل دليل الحجية للشبهات الموضوعية لا يشمل للشبهات الحكمية أيضاً.

و الصحيح الفرق الماهوي بينهما، فإن الموضوع في الشبهة الموضوعية لوحظ مستقلاً بخلاف قول الإمام في الشبهة الحكمية. فإنه كقول الراوي لوحظ آلياً. (و منها) ما قال بعد هذا ما لفظه: والتحقيق أن دليل حجية الخبر في الشبهة الحكمية لم يدل على حجية الخبر عن الحكم الكلّي بهذا العنوان. ليبذل الجهد في إرجاع بعض الأخبار في الموضوعات إلى الخبر عن الحكم الكلّي بالالتزام وإنما دل الدليل المتحصل من السنة المتواترة إجمالاً على مضمون، مثل قوله(١): «العمري وابنه ثقتنان، فما أدى إليك فعني يؤديان، وما قال لك فعني يقولان، فاسمع لهما وأطعهما فإنما الثقتنان المأمونان» فموضوع الحجية هو الخبر

(١) الوسائل: ج ١٨ باب ١١ من أبواب صفات القاضي حديثه، والرواية هكذا «عن محمد بن عبد الله الحميري، ومحمد بن يحيى جيئاً، عن عبدالله بن جعفر الحميري، عن أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سأله وقلت: من أعامل؟ وعمن آخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال: العمري ثقتي بما أدى إليك فعني يؤدي، وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع، فإنه الثقة المأمون، قال: وسألت أباً محمد عليه السلام عن مثل ذلك فقال: العمري وابنه... الخ».

الذى يعتبر أداء عن الامام، وهذا ينطبق على خبر زرارة دون خبر العادل عن الاجتہاد. ومن أجل ذلك قلنا في موضعه من كتاب الخمس: إنّ اخبار التحليل قد يقال بشمول الدليل المذكور على الحجّية لها وإن حلت على التحليل المالکي ، لأنّها وإن لم تكن اخباراً عن الحكم الكلّي، ولكنّها أداء عن الامام فيشملها موضوع الحجّية في ذلك الدليل.

أقول: لازم ما ذكره - رحمه الله - شمول الدليل لمثال النذر المتقدّم ، والحقّ ما مرّ من الفرق ، فلا يشمل الدليل للأخبار التحليل بناء على المالکي الامر التعّدد ، ولا لمثال النذر. هذا القولنا بأن دليل الحجّية يدلّ على أمر تأسيسي من الشارع .  
 ولو قلنا بالحجّية العقلائية فالقدر المتيقّن من بناء العقلاء المتصل بزمان المعصوم عليه السلام هو الاحتجاج بالأخبار في مقام الاحتجاج ، وإتمام الحجّة على مطلوبات المولى من العبد ، فتختصّ الحجّية حينئذ بالشهادات الحكيمية لا الموضوعية .

قال: (الثاني) التعدي بملك الأولوية العرفية: بمعنى أن العرف يرى أن المولى اذا كان يعتمد على خبر الواحد في ايصال الحكم الكلّي أو نفيه - مع ما يتربّى على ذلك من وقائع كثيرة من الامتثال والعصيان - فهو يعتمد عليه في ايصال الموضوع ونفيه الذي لا يتربّى عليه إلا واقعة واحدة من وقائع الامتثال أو العصيان . وهذه الأولوية العرفية تجعل دلالة التزامية عرفية في دليل الحجّية ، يثبت بها حجّية الخبر في الموضوعات ، ولا يخلو هذا البيان من وجاهة .

أقول: لا وجاهة فيه ، فإن الدلالة الالتزامية إنما هي دلالة المعنى المطابق

على المعنى الالتزامي ، لا دلالة للفظ على المعنى الالتزامي ، لعدم دلالة للفظ إلا على نفس معناه ، وهو المعنى المطابق ، ولا يعقل أزيد من ذلك كما قرر في محله .

فلو أريد من الدلالة دلالة المعنى المطابقي وهو الحجية في الشبهة الحكيمية على الحجية في الشبهة الموضوعية فلا يمكن دعوى ذلك إلا مع القطع بالمناط ، ولا ظن بالمناط فضلاً عن القطع به .

ولو أريد منها دلالة للفظ عليها فاللفظ لا دلالة له إلا على معناه . نعم لو كان القيد في الكلام بحيث لا يراه العرف دخيلاً في الموضوع ويفهم المعنى الجامع بين المقيد وفائد القيد من اللفظ يكون هذا من دلالة اللفظ ، ونسميه بإلغاء الخصوصية كإلغاء الخصوصية عن ثوب زرارة في قوله «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يُكمل لحمه»<sup>(١)</sup> ومن الظاهر أنّ قيد الشبهة الحكيمية ليس من هذا القبيل بحيث لا يفهم العرف من دليل الحجية فيها القيدية . كل ذلك مع الالتزام بالتعبد فيه ، وإنّه فلا موضوع لإلغاء الخصوصية . بل لا بد من الأخذ بالقدر المتيقن وهو الحجية في الشبهات الحكيمية .

قال: الجهة الثانية في دعوى أن دليل حجية الخبر في الشبهة الحكيمية له إطلاق في نفسه للشبهة الموضوعية أيضاً . وتحقيق هذه الدعوى باستعراض المهم من أدلة تلك الحجية ، ليرى مدى الإطلاق فيها للشبهة الموضوعية . ومهم تلك الأدلة امور:

أحدها: السيرة العقلائية: ولا إشكال في شمولها للشبهة الموضوعية ، وإنما الكلام في دعوى الردع عن إطلاقها لهذه الشبهة لاحدى روایتين .

(١) الوسائل: ج ٢، من أبواب التجassات، حديث ٢.

أقول: بل لعله لا إشكال في عدم شمولها له فإن ما توهّم من أمثلة ذلك كلّها في موارد احتمال الضرر الذي ينجزه نفس الاحتمال بلا حاجة إلى الخبر، أترى أنه لو احتمل السم في طعامه فأخبره الثقة بعدم السم فيه ولكن بعد يحتمل السم؟ أفال يرى العقلاء هذا الخبر حجّة بحيث لا يذمّ لو شرب وصادف السم؟ نعم العقلاء يحتجّون في مطلوبات المولى من العبيد بخبر الثقة، ولذا نلتزم بالحجّية العقلائية في الشبهات الحكيمية وفي مثله كفتوى الفقيه من جهة بناء العقلاء، وأمّا في الموضوعات فلابد من دقّ باب الشرع فيها لعدم إحراز بناء العقلاء على العمل بالخبر فيها، بل لعلّ عدم البناء محرز.

قال: الرواية الأولى: خبر مساعدة بن صدقه المتقدم، حيث حصر الإثبات بالعلم والبيانة فيدلّ على عدم حجّية خبر الواحد بتقرير التمسك بإطلاق المغيّب في قوله «والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيانة».

أقول: ليس للمغيّب وحدتها ولا للغاية وحدتها إطلاق يؤخذ بها، بل الإطلاق الذي يمكن الأخذ به إنما هو بعد تمام الكلام بتمام لواحقه. مضافاً إلى أنّ المورد مورد التمسك بالعموم لا الإطلاق، فكانه قال: «كلّ شيء حلال حتى تقوم بمحنته البيانة» فما لم تقم عليها البيانة يبقى تحت عموم الحلّية.

قال: والجواب عن دعوى الرادعية المذكورة عن السيرة بهذا الخبر

يكون بوجوه:

(الأول) أنّ الرواية ضعيفة السنّد، فهي لا توجب ثبوت الردع.

فإنّ قيل: إنّ احتمال صدقها يوجب على الأقلّ احتمال الردع، وهو

كافٍ لإسقاط السيرة عن الحجية لتوقف حجيتها على الجزم بالامضاء الموقوف على الجزم بعدم الردع. قلنا: إنّ عدم الردع قبل الإمام الصادق عليه السلام في صدر الإسلام محرز لعدم نقل ما يدلّ على الردع، ويكشف ذلك عن الامضاء حدوثاً. فإذا أوجب خبر مساعدة عن الصادق عليه السلام الشك في نسخ ذلك الامضاء الثابت في أول الشريعة جرى استصحابه.

أقول: من أين أحرزتم ذلك؟ و مجرد عدم نقل ما يدلّ على الردع لا يوجب الإحراز حتى يتم اركان الاستصحاب. مضافاً إلى أنّ الامضاء المستفاد من عدم الردع لا يوجب كون الحجية من الأحكام الشرعية، بل عقلاً على الفرض لم يردع عنه الشارع فيمكن الاحتجاج به حينئذ عقلاً، وعلى ذلك لو كانت الحجية مجرى الاستصحاب فهذه ليست بحكم شرعى ولا موضوع له، ولو كان المستصحب غيرها كالامضاء ونحوه، فمضافاً إلى الإشكال المذكور يكون الاستصحاب مثبتاً، هذا ويظهر مما ذكره -رحمه الله- أنّه سلم الردع مع قطع النظر عن هذا الاستصحاب. والصحيح أنّ مجرد احتمال الردع لا يوجب سقوط السيرة عن الحجية لفرض وجودها، وإن لم يكن التمسك بأي سيرة عقلائية، فإنّ باب الاحتمال واسع. ألا ترى أنّهم يستدلون بالسيرة العقلائية في باب المعاطاة وفي باب رجوع الجاهل إلى العالم مع أنّه يتحمل رد الشارع عنها. والوجه في ذلك بتقريرين:

- ١ - التمسك بنفس السيرة، أي أنّ السيرة قائمة على العمل بالخبر أو المعاطاة أو رجوع الجاهل إلى العالم حتى مع احتمال رد الشارع عنها وهي حجة إلا إذا ثبت الردع، والا فالكلام بعينه.
- ٢ - السيرة بنفسها حجة مع عدم الردع، ورد الشارع حجة توجب هدم

حجّية السيرة، فمع قيام السيرة على شيء واحتمال الردع قامت الحجة عليه، ولم يحرز قيام حجّة هادمة لحجّيتها، ولا يجوز عقلاً رفع اليد عن الحجّة بمجرد احتمال قيام الحجّة الهادمة. وبعبارة أخرى ليس عدم الردع دخيلاً في الحجّية؛ بل الردع هادم للحجّية، فرفع اليد عن السيرة بمجرد احتمال الردع رفع لليد عن الحجّة بغير الحجّة، وهو احتمال الأهم.

قال: (الثاني) أنّ الرواية حتى لوصحّ سندّها لا تكفي لإثبات الردع، لأنّ مستوى الردع يجب أن يتّناسب مع درجة قوّة السيرة وترسّخها، ومثل هذه السيرة على العمل بخبر الثقة لوكان الشارع قاصداً ردعها ومقاومتها لصدرت بيانات عديدة من أجل ذلك كما صدر بالنسبة إلى القياس، لشدة ترسّخ السيرة العقلائية على العمل بخبر الثقة وتركّزها، ولما اكتفى بإطلاق خبر من هذا القبيل.

أقول: هذا صحيح إلا أنّه مع تسلّيم قيام السيرة على العمل بالخبر في الشّبهة الموضوعية وإلا فتبقى رواية مساعدة على حجّيتها، فلو دلّ على لفظي من الشرع على حجّية الخبر في الموضوعات يقع التعارض بين هذه الروايات ورواية مساعدة، فلا بدّ من الجمع الدلالي أو العلاج، وإلا فلا بدّ من العمل بالرواية.

قال: (الثالث) أن تحمل البينة في الخبر على المعنى اللغوي أي مطلق الكاشف فلا تكون الرواية رادعة، بل يكون دليلاً حجّية الخبر محققاً مصداقاً للبينة، وهذا بعيد.

إلى أن قال: (الرابع) أن الغاية في خبر مساعدة مشتملة على عنواني «الاستبانة» المساوقة للعلم، «والبينة». ودليل حجّية الخبر. وهو

السيرة. يجعل خبر الواحد علماً بالتعبد، فيكون مصداقاً للغاية، ومعه لا يعقل الرد عنده بإطلاق المغىي.

ويرد عليه (أولاً) أن هذه الحكومة سخر ما يدعى في الأصول من حكمة دليل حجية الخبر على الآيات النهاية عن العمل بالظن لاقتضائه كون الخبر علماً. وقد أجبنا هناك بأن مفاد الآيات هو النهي عن العمل بالظن إرشاداً إلى عدم حجيته، فإذا كانت الحجية بمعنى جعل الامارة علماً فمفاد الآيات نفسه هو نفي العلمية التعبدية عن الظن، فيكون في عرض دليل الحجية، ولا يعقل حكمة هذا الدليل عليه. ونفس هذا الكلام يأتي في المقام لأن مفاد خبر مساعدة هو حصر الحاجة بالعلم والبينة ونفي حجية ماعداها.

أقول: هذا لو كان موضوع دليل الحجية الظن لا الخبر فإن مفاد دليل نفي اعتبار الظن بناء على ما أفاده - رحمه الله - أن الظن ليس بعلم تعبداً. فلو دل دليل على أن الظن علم تعبداً يقع التعارض بينهما لا محالة، الا أن الدليل قد دل على أن الخبر علم تعبداً، وهذا حاكم على دليل عدم اعتبار الظن، فإن الخبر ليس بظنه دليل اعتبار الخبر، فلا ينطبق عليه دليل أن الظن ليس بعلم تعبداً حتى تقع المعارضة بين الدليلين، هذا.

ولو سلم التعارض فالنسبة بينهما عموم وخصوص مطلق فان دليل اعتبار الخبر ناظر الى مورد لم يحصل منه العلم، وإلا فاعتباره غير قابل للجعل، والنتيجة نتيجة الحكومة. والتحقيق عدم دلالة دليل الحجية على العلمية التعبدية. وما ذكر من العلم التعبدى او تنزيل النفس منزلة العالم أو أن الشارع في عالم التشريع قد أوجد فرداً من العلم كلها مجرد تعبير لا واقع لها لعدم ورودها في

شيء من الأدلة، بل مفاد الأدلة نفس الاعتبار بلا لحاظ شيء آخر من العلمية أو غيرها، مع أنّ جعل العلم غير معقول كما حقق في الأصول، فالنتيجة عدم الحكومة، فلودل الدليل على اعتبار الخبر في الشبهات الموضوعية يكون مخصوصاً لرواية مساعدة أو معارضًا لها على ما يأتى. كما أنّ دليل اعتبار الخبر في الشبهات الحكيمية مخصوص لدليل عدم اعتبار الظن.

قال: (وثانياً) أنّ الحكومة إنما تتم عرفاً لوم تقم قرينة في دليل المحکوم على أنّ العلم لوحظ بما هو علم وجداني خاصة كما في المقام، فإنّ العلم جعل في مقابل البينة التي هي علم تعبدى، وهذه المقابلة بنفسها قرينة عرفاً على أنّ المولى لاحظ في العلم خصوص الفرد الوجданى بنحو يأبى عن التوسيعة بالحكومة.

أقول: ما أفاده -رحمه الله- استظهار صحيح من الرواية فالمقابلة بين الأمرين والحصر بها يدلان على حصر الاعتبار بالعلم الوجدانى والبينة. وعلى هذا لودل خبر على حجية الخبر في الموضوعات لا يكون مخصوصاً لرواية بل يعامل معها معاملة التعارض بنحو التباين، فإنّ الحكومة مدفوعة بما ذكرنا أو باستظهار العلم الوجدانى من الاستبانة بقرينة المقابلة، والتخصيص منافٍ لخصوصية البينة في الحصر، فلابد من إعمال قواعد التعارض بين المتبادرتين.

قال: الرواية الثانية: رواية عبد الله بن سليمان الواردۃ في الجبن «كل شيء لك حلال، حتى يحيئك شاهدان يشهادان أنّ فيه ميتة»<sup>(١)</sup>

(١) الوسائل: ج ١٧، باب ٦١، من أبواب الأطعمة المباحة حديث .٢

وجملة من المناقشات في رادعية خبر مساعدة عن السيرة لا تأتي في المقام، إلا أنها تختص بمناقشة أخرى وهي ورودها في مورد مخصوص مع أن الرواية ضعيفة السند.

إلى أن قال: ثانية: سيرة أصحاب الأئمة على الرجوع إلى الروايات والاعتماد عليها في مقام التعرف على الحكم الشرعي، وقد اثبتنا في الأصول ثبوت هذه السيرة على العمل بالأخبار في مقام الاستنباط، وأماماً انعقادها على العمل بالخبر في الموضوعات على الإطلاق فلا دليل عليه. ثم قال: ثالثها: الكتاب الكريم - إلى أن قال: - وإنما الجدير بالبحث علاج المعارضة بين إطلاق مفهوم آية النبأ<sup>(١)</sup> وإطلاق خبر مساعدة بن صدقه، فإن كان أحدهما أخص من الآخر قدم الأخص، وإن كان بينهما عموم من وجه سقط إطلاق الخبر لدخوله في عنوان الخبر المخالف للكتاب.

أقول: الظاهر عدم دخول مثل ذلك تحت هذا العنوان حتى في باب التعارض بين الروايات فضلاً عن غير مورد التعارض بينها، كما بنينا عليه في الأصول، وبملاحظة ما مار يظهر أنّ النسبة - مع قطع النظر عن إطلاق الآية بالنسبة إلى التعدد - هو التباين لا العموم من وجه ولا العموم المطلق، والوجه في ذلك أنّ خبر مساعدة دال على عدم اعتبار الخبر الواحد في الموضوعات لدلالة خصوصية البيينة في الحصر، فلو كان خبر الواحد حجة لكان ذكر البيينة لغواً. والآية تدل على اعتبار خبر العادل في الموضوعات من جهة تيقن شمولها لموردها، فتقع المعارضة بينها بنحو التباين، إلا أنّ إطلاق الآية من جهة الوحدة والتعدد يوجب خصوصية الخبر فتختص الآية به.

بيان ذلك : أن الخبر دال على عدم اعتبار الخبر في الموضوعات ، وإن لم تصل النوبة إلى البيينة . وأمّا الآية فبناء على مفهوم الوصف فيها تدل على تعليق الحكم بوصف الفسق بلا فرق بين التعدد وعدمه ، ولذا يجب التبيين مع مجيء فاسقين أو أكثر بالنهاية مالم يحصل العلم بمنطق الآية الشريفة . وهذا يدل على الانفاء عند الانتفاء بلا فرق بين التعدد وعدمه . فإن المفهوم ظلل المنطوق . فالمتحصل عدم وجوب التبيين عند انفاء صفة الفسق عن الخبر ، وهذا مطلق من جهة تعدد الخبر وعدمه ، فيقييد بخبر مساعدة الدال على عدم الاعتبار مالم يتعدد . وبناء على مفهوم الشرط في الآية تدل على أن النهاية لوجائى به الفاسق يجب التبيين ، ولو لم يكن الجائى به الفاسق لا يجب التبيين ، ومن جهة استلزم وجود النهاية وعدم مجيء الفاسق به لكون الجائى به العادل يظهر اعتبار خبر العادل ، لكن هذا أيضاً مطلق من جهة تعدد الخبر وعدمه لعدم تقيد المنطق بالوحدة ، وإنما كان خبر الفاسقين أو أكثر معتبراً بمفهوم الآية ، فتقيد الآية بالخبر بلا محظوظ .

و مما ذكرنا ظهر أن ما ذكره - رحمه الله - من أن النسبة ببناء على ملاحظة إطلاق الآية من جهة تعدد الخبر هو العموم من وجه غفلة عن دققة وهي أن دلالة الخبر على عدم اعتبار خبر الواحد ليست من جهة إطلاقه بالنسبة إلى عدم اعتبار البيينة حتى يقال كما قال - رحمه الله . خبر مساعدة يقول لا حجة في الشبهة الموضوعية غير البيينة سواء كان خبر الواحد أولاً . بل دلالته من جهة دلالته على حصر الاعتبار بالبيينة ، فلو كان خبر الواحد حجة لكان جعل الاعتبار للبيينة لغواً ظاهراً ، وإن شئت قلت : إن خبر مساعدة نص في عدم حجية خبر الواحد في الموضوعات ، والآية ظاهرة من جهة الإطلاق فتقيد الآية بنص الخبر .

قال : رابعها : الأخبار المستدل بها على حجية خبر الواحد في الشبهة

الحكمية مثل رواية «العمري وابنه ثقنان فما أديا فعّي يؤدّيان» فإن التفريع في الرواية يجعلها مشتملة على حكم وتعليل، فكأنه قيل ما أديا فعّي يؤدّيان لأنّهما ثقنان، وهذا تعليل بالصغرى مع حذف الكبرى، وقد يحجب خبر الثقة في الأحكام كبرى في القياس وإن كان يكفي، ولكن حيث إنّ كبرى حجّية خبر الثقة بنحو أوسع مركوزة فينصرف ملك الفراغ إليها حفاظاً لمناسبات الصغرى والكبرى المركوزة في الذهن العرفي. ومعه يتم الاستدلال على المطلوب.

أقول: مع فرض كون كبرى حجّية خبر الثقة مركوزة فأيّ معنى للتمسك برواية «العمري وابنه ثقنان الخ»؟ وتتميم الاستدلال بضم هذه الكبرى إليها فإنّ الكبرى المركوزة بنفسها حجّة ما لم يدلّ دليل شرعي على خلافها. والصحيح كون الرواية إرشاداً إلى الكبرى المركوزة فلا يمكن التمسك بها لإثبات التبعيد بالخبر بل لا بدّ من ملاحظة حدود هذه الكبرى، وقد تقدم أنّ ما هو المرتكز عند العقلاه هو الاحتجاج على مطلوبات المولى من العبيد بخبر الثقة، والرواية إرشاد إلى هذا المعنى لغيره. هذا مضافاً إلى أنه لو سلم تماماً دلالة مثل هذه الرواية على اعتبار خبر الواحد نقّيدها بالشبهات الحكمية بقرينة خبر مساعدة الخاصة بالشبهات الموضوعية.

بقي الكلام في الروايات الخاصة، وقد جمعها -رحمه الله- وذكر وجه عدم دلالة جميعها إلا الروايتين الأخيرتين، وهما رواية هشام بن سالم (١) الدالة على أنّ الوكاله ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بشّقة يبلغه أو يشاهد العزل عن الوكالة. ورواية إسحاق بن عمّار (٢) الدالة على أنّ الإمام عليه السلام بعدما

(١) الوسائل: ج ١٣، باب ٢ من كتاب الوكاله، ح ١.

(٢) الوسائل: ج ١٣، باب ٩٧ من كتاب الوصيه، ح ١.

قال السائل إنّه أخبره مسلم صادق بأنّ الموصي قد أوصى بالتصدق بعشرة دنانير، قال: أرى أن تصدق منها بعشرة دنانير.

**وقال -رحمه الله : و هكذا يظهر أن أحسن روایات الباب  
الروایتان الأخیرتان.**

**أقول: أما الروایة الأخيرة فیحتمل أنه كان الخبر بالوصیة محفوفاً بالقرینة  
القطعیة وهو اخبار المخبر بالدنانير أو غيره، ووجه السؤال عن الامام أنه هل  
يعمل بالوصیة الأولى أو الثانية؟**

وأما الروایة الأولى فاحتتمال خصوصیة المورد فيها یمنعنا عن التعدی  
ولادفع لهذا الاحتمال، ولا سيماءلا حظة کون الحكم على خلاف القاعدة، اذا  
لا دليل على اعتبار خبر الواحد في الشبهات الموضوعية، بل الدليل على خلافه،  
وهو روایة مساعدة بن صدقۃ الدالۃ على عدم اعتبار غير البینة فيها، بل أصلـة  
عدم الحجـیة کافـیة في ذلك بعد مامرـ من عدم تـمامـیـة السـیرـة والأـدـلـةـ، ومـا يـدـلـ  
على عدم حـجـیـةـ خـبـرـ الـواـحـدـ فيـ الشـبـهـاتـ المـوـضـوـعـیـةـ عـدـدـ مـنـ الرـوـایـاتـ الـوارـدـةـ فيـ  
الـمـوـارـدـ الـخـاصـةـ بـعـدـ إـلـغـاءـ خـصـوـصـیـةـ المـوـردـ. وـقـدـ ذـکـرـ رـحـمـهـ اللهـ رـوـایـةـ الحـسـنـ بنـ  
زـیـادـ وـالـحـلـبـیـ وـابـنـ أـبـیـ نـصـرـ، وـعـدـمـ التـزـامـ الـأـصـحـابـ بـاـنـتـهـاءـ عـدـدـ الـوـفـاةـ الدـالـةـ  
عـلـیـهـ الـأـوـلـتـانـ لـاـ يـضـرـ بـمـاـ نـخـنـ بـصـدـدـهـ، وـهـوـعـدـمـ اـعـتـبـارـ غـيرـ الـبـیـنـةـ فـیـ ذـلـكـ.

ونذكر روایة لم یتعرض لها وهي روایة یونس(١) «سـأـلـتـهـ عـنـ رـجـلـ تـزـوجـ  
أـمـرـأـةـ فـیـ بـلـدـ مـنـ الـبـلـدـانـ فـسـأـلـهـ: أـلـكـ زـوـجـ؟ فـقـالـتـ: لـاـ، فـتـزـوـجـهـاـ ثـمـ إـنـ رـجـلـاـ  
أـتـاهـ فـقـالـ: هـيـ اـمـرـأـتـيـ، فـأـنـكـرـتـ المـرـأـةـ ذـلـكـ، مـاـلـيـلـمـ الزـوـجـ؟ قـالـ: هـيـ اـمـرـأـتـهـ  
إـلـاـ أـنـ يـقـيمـ الـبـیـنـةـ» وـظـاهـرـ هـذـهـ الرـوـایـةـ أـنـ الزـوـجـ لـاـ یـعـنـتـیـ بـقـولـ المـدـعـیـ إـلـاـ

(١) الوسائل: ج ١٤، باب ٢٣ من أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، ح ٣.

يقيم البيّنة عنده، وليس فيها إقامة البيّنة عند الحاكم حتى يقال عدم اعتبار غير البيّنة في مقام فصل الخصومة عند الحاكم لا يدل على عدم اعتباره في غير هذا المقام.

قال: وقد تلخّص من مجموع ما ذكرناه أنّ خبر الثقة حجّة في الشبهات الموضوعية، إلا في مورد دلّ الدليل فيه على عدم الحجّية.

أقول: وقد تحصل مما ذكرناه عدم حجّية خبر الثقة فيها بل الحجّة فيها هي البيّنة، إلا إذا دلّ الدليل على خلافها.

والحمد لله رب العالمين.



## رسالة في علاج الخبرين المتعارضين والجمع بين أخبار العلاج

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآلته الطاهرين  
والسلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، واللعن الدائم على أعداء آل محمد  
أجمعين الى يوم الدين.

الكلام في الخبرين المتعارضين والجمع بين الأخبار العلاجية. أقول - ومن  
الله الاستعانة - :

تأسيس الأصل في المسألة: هل القاعدة في المتعارضين التساقط أو التخيير؟  
قد يقال في وجه التساقط :

١ - بناءً على الحق المحقق في حجية الامارات من أنها طريق معمول الى الواقع ولا موضوعية لها ولا سبيبة، لا بد من الالتزام بالتساقط في مورد المعاشرة فإن جعل طريقين متعارضين غير معقول وجعلها لواحد منها دون الآخر بلا دليل.

٢ - لا تشمل إطلاقات أدلة الحجية لشيء من المتعارضين ، فإن شمولها للمتعارضين لا يمكن لفرض التعارض وشمولها للواحد المعين منها بلا معين، وشمولها للواحد المردود لا دليل عليه مع أن الواحد المردود لا معنى له ، وشمولها للجامع بينهما خلاف ظاهر الدليل وقول بلا دليل فلا تشمل الأدلة للمورد.  
ويرد على الأول : ١ - ليس معنى حجية الامارة جعل الطريقة لها ، فإن

الطريقة ليست من الامور المجعلة بل هي تكوينية مخصة وجعلها نظير جعل البرودة والحرارة، فما قيل من أنّ الامارة علم تعبدى مجرد عبارة، فإنّ التعبد بالعلم من قبيل التعبد بالبرودة والحرارة تعبد في الامور التكوينية. لا أقول بعدم إمكان التعبد بذلك ، فإنّ معناه ليس إلا التنزيل ، وهذا بمكان من الإمكان، لكن الإشكال في أنه هل هذا الاعتبار عقلائي أو لا؟ ولوفرض أنه عقلائي فلا دليل على أن المجعلون في الامارات العلم والطريقة ونحو ذلك ، فأي دليل دل على أن الخبر مثلاً علم أو طريق؟ أو أي دليل دل على أن المجعلون تنزيل النفس منزلة العالم أو تنزيل المؤدي منزلة الواقع؟ أو غير ذلك مما أفادوا من التعبيرات. كل هذه تصورات وتخيلات وليس في دليل واحد عين منها ولا أثر. بل معنى الحجية في الامارة أنها معتبرة عند معتبرها ، أي يستند إليها ويحتاج بها ، فالخبر اذا كان حجة يحتاج به فيكون منجزاً للواقع عند الإصابة ومحاجأً للعذر عند المخالفة ، وهذا المعنى من الحجية عقلائي وشرعى فيمكن أن يكون شيء حجة عقلائية أي يكون موجباً للاحتجاج به عندهم مع ردع الشارع عنه نظير القياس ، ويمكن العكس كالخبر على القول بالتعبد فيه . وعلى هذا فلا مانع من جعل الحجية بهذا النحو للخبرين المتعارضين ، بأن يكون كل منها موجباً للاحتجاج به عند الإصابة والخطأ ، إلا في مورد عدم إمكان الامتثال وهو دوران الأمرين النفي والإثبات وبين المذورين.

بيان ذلك : ذكروا أنّ التعارض أصلي وعرفي. فال الأول هو الدوران بين النفي والإثبات ، نظير ما اذا دل دليل على وجوب الدعاء عند رؤية ال�لال ودليل آخر على عدمه . والثاني غير ذلك مع العلم بالمخالفة في واحد منها ، نظير ما اذا دل دليل على وجوب الظهور ودليل آخر على وجوب الجمعة ، وجعل الحجية بهذا المعنى غير ممكن في الأول ، بأن يجعل الدليل الدال على وجوب الدعاء موجباً للتنجز عند الإصابة ، وان كان الدليل الدال على نفي الوجوب

أيضاً حجة، فإنَّ معنى حجيتها أنَّه موجب للعذر لو كان خطأ، وإنْ كان الأول مصبياً والتنجز والعذر في مورد واحد لا يجتمعان.

وأما الثاني فلا مانع من جعل الحجية بهذا المعنى للخبر الدال على وجوب الجمعة والخبر الدال على وجوب الظهر معاً وإنْ علم عدم وجوب الجمعة والظهر معاً. فإنَّ معنى حجيتها أنَّ الواقع منجز لو كان واحد من الدليلين مصادفاً له، والمكلَّف معدور في ترك الواقع لو كان الواقع على خلاف كلا الدليلين. وهذا أمر معقول لا محدود فيه بوجه ولا يتوهم أنَّ العلم الاجمالي كافٍ في ذلك، فإنَّ العلم بنفي التكليف لا الإثبات، فتفتبر.

نعم لو دلت الامارتين على النفي وتعلق العلم الاجمالي بالإثبات فلا تخرب الامارتين، لأنَّ العذر والعلم بالتكليف لا يجتمعان، فتأمل.

٢ - لو سلمنا أنَّ الطريقة أمر جعله إلا أنَّ ما ذكر من عدم إمكان جعلها في مورد التعارض خلط بين الأحكام القانونية والشخصية، وأنَّ الشارع لم يجعل الخبر من المتعارضين طريقاً إلى الواقع حتى يقال إنَّه غير معقول، بل جعل الخبر طريقاً ومورد التعارض مورد التطبيق لا الجعل، وتطبيق الدليل على المورد مع الإشكال العقلي يتقييد بمقدار المحدود والإشكال، لا أنَّ يرفع اليد عن أصله، ويظهر من جواب الوجه الثاني إن شاء الله كلَّ ذلك مع القول بقيام دليل شرعي مطلق على حجية الامارة، وإلا فلو قلنا بعدم الدليل الشرعي أو قلنا بأنه إرشاد إلى بناء العقلاء ولا إطلاق له فالعقلاء لا يرون شيئاً من المتعارضين حجة ولا يعتبرون شيئاً منها.

والمتحصل من جميع ذلك أنَّ الامارات العقلائية تسقط في مورد التعارض لعدم بناء العقلاء فيه وعدم قيام دليل شرعي مطلق فيه على الفرض. والامارات الشرعية على فرض وجوده لا مانع من شمولها لمورد المعارضة على المبني الصحيح في معنى حجية الامارة إلا إذا كان الدوران بين النفي

وإثبات ومنها الدوران بين المذورين.

ويرد على الثاني: أن الإطلاقات -لو سلم وجودها- غير واردة في مورد التعارض بل هي ناظرة إلى نفس طبيعة الامارة، وبما أن تطبيقها على مورد التعارض مستلزم للمذور العقلي وهو لزوم التجز والعذر في مورد الإصابة، وهذا غير ممكن، فلابد من تقيد الإطلاقات بغير مورد لزوم المذور، فالنتيجة الامارة حجة ويقتيد بصورة عدم لزوم المذور ويمكن انطباق هذا على مورد التعارض أي كل من المتعارضين حجة في صورة عدم الأخذ بالآخر، أي لو أخذ به وكان الآخر مصادفاً يكون معذوراً، ولو لم يؤخذ به ولا بالآخر وكان مصادفاً أو الآخر مصادفاً لم يعذر، ومع إمكان التطبيق بهذا النحو الذي نتيجه التخيير أو الترجيح مع وجوده لابد من التمسك بالدليل، ولا وجه للالتزام بالتساقط، وهذا البيان لا يختص بالبني الصحيح في حجية الامارات بل يجري على جميع الباني بناء على أن الامارة شرعية دل على عليها الإطلاق. نعم بناء على أن الامارة عقلائية لا يعتبر العقلاء شيئاً من الامارتين حجة في مورد التعارض فتحصل أن مقتضى القواعد التساقط اذا كانت الامارة معتبرة بنظر العقلاء ولم يكن فيها تأسيس من الشارع والتخيير بناء على الجعل الشرعي الدال عليه الإطلاقات، وبما أن الخبر حجة عقلائية ولم يدل على حجيتها الشرعية دليل بل جميع الأدلة إرشاد الى ما عليه العقلاء فالاصل الأولى في الخبرين المتعارضين التساقط.

وممّا ذكرنا ظهر ضعف ما أفاده السيد الاستاذ -مدظلله- في وجه التساقط من عدم شمول الأدلة لمورد التعارض، فإن شمولها للجميع غير معقول، ولو واحد دون آخر ترجح بلا مردج، والتخيير لا دليل عليه.

وجه الضعف ما مرّ من أنه لو كانت الحجية بناء العقلاء نظير حجية الخبر لا يشمل الدليل لمورد التعارض لما أفاد بل لعدم بناء العقلاء، ولو كانت

بإطلاقات. الإطلاق حجة في مورد عدم القيد، ويرفع اليد عن الإطلاق بمقدار القيد، والقيد العقلي في المورد لا يمنع إلا عن شمول الدليل لجميع الطرفين. وأمّا الشمول والانطباق بمقدار لا يستلزم المذور فلا مانع منه، فيجب الأخذ بالإطلاق بهذا المقدار، والنتيجة التخيير على مامر.

ثم إنّ معنى التخيير في المقام ليس هو التخيير بحسب الحكم الواقعي لعدم العلم بالإصابة أولاً، ولا معنى للتخيير بين الحكم الواقعي وغيره ثانياً. وليس معناه حجية أحدهما مردداً، فإنّ أحدهما المردّد لا واقع لها، ولا الحجية التخييرية فإنّها مساوقة للترديد في الحجية، بل معناه أنّه مع الأخذ بواحد منها يكون معدوراً عند الخطأ، ومع عدم الأخذ بشيء منها يكون التكليف منجزاً عليه بسبب الامارة المصيبة هذا على ما اخترناه من معنى الحجية وأنّ الحجة مابه الاحتياج.

وأمّا بناءً على مبني جعل الطريقة أنّ كلاً منها طريق للواقع، والمكلّف مخير في تطبيق العمل على كلّ منها، وهذا المعنى نظير ما يقال في الواجب التخييري إنّ كلاً من الطرفين أو الأطراف واجب، والمكلّف مخير في مقام الامتثال فليتأمل.

**علاج الخبرين المتعارضين بحسب الاخبار: الكلام في هذا المقام تارة في صورة عدم المرجح واخرى في صورة وجوده.**

أمّا الصورة الأولى فالآقوال فيها ثلاثة: التخيير، التساقط، التوقف في الحكم والاحتياط في مقام العمل، ولا يخفى أنّ شيئاً من أدلة الباب لا يدلّ على التساقط، وما يمكن أن يقال في وجه هذا القول إنّ اخبار التخيير والتوقف متعارضة ولا يمكن علاجها بأدلة العلاج، فإنّ الكلام في نفس أدلة العلاج، فيرجع إلى القاعدة الأولية وهي تساقط نفس هذه الأدلة وتساقط الخبرين المتعارضين المفروضين أو يضعف كلاً الطرفين من أخبار التخيير والتوقف

بحسب السند ويرجع الى هذه القاعدة، فلابد من ملاحظة أخبار التخيير والتوقف، فلو أمكن الأخذ بها والجمع أو الترجيح وإلا فيرجع الى القاعدة الأولية التي أنسناها.

أما أخبار التخيير (فمنها) رواية مكاتبة حميري «بأيّهما اخذت من باب التسليم كان صواباً»<sup>(١)</sup> وهذه الرواية لا تدل على المطلوب إذ لعلّها ناظرة الى بيان أن التكبير لما كان مستحبّاً وورد فيه حديثان أحدهما يأمر بإيتانه، وثانيهما يرخصه في تركه، فالاتيان به صواب لأنّه مستحب، وكذا تركه إذ الأخذ بالدليل المرخص في المستحب صواب، فالأخذ بكل واحد منها صواب لا من حيث التخيير بل من حيث كون الواقع كذلك ، فتكون الرواية أجنبية عن أخبار التعارض.

(ومنها) رواية علي بن مهزيار «موسوع عليك بأية عملت»<sup>(٢)</sup> وهذه أيضاً كسابقتها تدل على أن التوسعة في العمل من حيث كون الواقع كذلك لا من حيث التخيير فأجنبية عن أخبار التعارض.

(ومنها) مرفوعة زرارة «إذاً فتخير أحدما فتأخذ به وتدع الآخر»<sup>(٣)</sup> وقد طعن صاحب الحدائق الذي ليس دأبه المناقشة في الاسناد في التأليف والمؤلف إذ قال «فإنا لم نقف عليها في غير كتاب عوالي اللثالي مع ما هي عليه من الرفع والإرسال وما عليه الكتاب من نسبة صاحبه الى التساهل في نقل الأخبار والإهمال وخلط غثها بسمينها وصححها بستقيمهها»<sup>(٤)</sup> فالاولى عدم التكلّم في هذه المروعة.

(١) الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي حديث ٣٩.

(٢) الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي حديث ٤٤.

(٣) مستدرك الوسائل - ط الاسلامية: ج ٣ باب ٩ من أبواب صفات القاضي حديث ٢.

(٤) الحدائق الناضرة: ج ١ ص ٩٩ المقدمة السادسة.

(و منها) مرسلة الكليني «بأيّهما أخذت من باب التسليم و سعك»<sup>(١)</sup> ومن المطمأن به أنّ هذه لا تكون روایة مستقلّة بل مأخوذة من روایات الباب فلا تنفع إلا ثبات التخيير.

(و منها) روایة ابن المغيرة<sup>(٢)</sup> وهي ليست من روایات الباب بل تدلّ على حجّية خبر الثقة.

(و منها) روایة الفقه الرضوي<sup>(٣)</sup> «وبأيّ هذه الأحاديث أخذ من باب التسليم جاز» والفقه الرضوي فيه ما فيه، ولا تنطبق هذه الكبرى على مورد الروایة فضلاً عن غيره.

(و منها) روایة المیثمی<sup>(٤)</sup> ولا تدلّ إلا على التخيير في موارد النهي إعافه أو الأمر فضلاً، فلا تثبت الكلية.

(و منها) روایة حسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام «قال: قلت يحيى بن الرجالن كلامها ثقة بمحديين مختلفين ولا نعلم أيّها الحق. قال: فإذا لم تعلم فوسع عليك بأيّها أخذت»<sup>(٥)</sup> والمهم في المقام هذه الروایة وهي دالة على التخيير، إلا أنّ في سندّها ضعف لا يبعد جبره بعمل الأصحاب، إلا أنّ الاطمئنان بكون مستند الأصحاب هذه الروایة غير حاصل، والله العالّم.

هذه هي ما ذكر من أدلة التخيير و شيء منها غير قابل للاستناد إليه إلا روایة ابن الجهم على تأمل.

و أمّا أخبار التوقف (فتها) خبر سمعاء: سأله عن رجل اختلف عليه

(١) الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي حديث ٦.

(٢) الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي حديث ٤١.

(٣) مستدرک الوسائل - ط الاسلامية: ج ٣ باب ٩ من أبواب صفات القاضي ص ١٨٦ حديث ١٢.

(٤) الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي حديث ٢١.

(٥) الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي حديث ٤٠.

رجلان من أهل دينه في أمر كلاماً يرويه أحدهما يأمر بأخذة والآخر ينهى عنه  
كيف يصنع؟ قال: يرجئه حتى يلقي من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه<sup>(١)</sup>  
ويحتمل في هذه الرواية وجوه:

١ - أن يروي كلا الرجلين رواية واحدة، وكان الاختلاف في لزوم  
الأخذ بها ولزوم ردها من جهة احتمال التقىة مثلاً.

٢ - أن يروي كلاماً هذه الرواية وكان الاختلاف في مضمونها لأن  
يرويها أحدهما بالأمر والآخر بالنهي، وهذا يعد من اشتباه الراوي فلا يعلم  
ما هي الرواية الصادرة.

٣ - أن يروي كلّ منها رواية في إحداهما الأمر وفي الأخرى النهي،  
والرواية لوم تكن ظاهرة في أحد الاحتمالين الأولين غير ظاهرة في خصوص  
الأخير فلا يمكن التمسك بها لإثبات التوقف في مورد التعارض.

(ومنها) خبر سمعة أيضاً: عن أبي عبدالله عليه السلام، قلت: يرد علينا  
حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا عنه قال: لا تعمل بواحد منها حتى  
تلقي صاحبك: فتسأله عنه. قلت: لا بد أن نعمل بواحد منها. قال: خذ بما فيه  
خلاف العامة<sup>(٢)</sup>. وهذا الخبر أيضاً لا يدل على المطلوب، فإن ذيله يدل على أنَّ  
الصدر إنما يكون في ما إذا لم يكن لابد في العمل بأنْ أمكن تأخير العمل حتى  
يسأل عن الإمام عليه السلام، وهذا غير ما نحن بصدده مع أنَّ هذا الخبر وسابقه  
واردان في مورد دوران الأمر بين المحدودرين. وحينئذ لو كان الأمر بالإرجاء  
حتى يسأل عن الإمام عليه السلام في سعة الوقت فهذا خارج عن محل النزاع  
ولو كان في مورد عدم إمكان رفع الجهل في الوقت، فيمكن أن يكون الأمر

(١) الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي حديث ٥.

(٢) الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي حديث ٤٢.

بالإرجاء من جهة أنه لا أثر للأمر بالتخير في الأخذ بالخبرين فإن المكلف بنفسه إما فاعل أو تارك ، فتدبر جيداً.

(و منها) مرسلة عوالي اللثالي «إذاً فارجئه حتى تلق امامك فتسأله»<sup>(١)</sup> ولا يزيد مرسلته عن مرفوعته.

(و منها) رواية الميشمي : وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك ، ولا تقولوا فيه برأيكم وعليكم بالكتف والتشبت والوقوف<sup>(٢)</sup> . وغاية ماتدلّ هذه الرواية عليه أن لا يقال في الروايتين المختلفتين بالرأي ، ويلزم التوقف عن ذلك ، وأما العمل بوحد من الخبرين تخيراً فلا تدلّ الرواية على نفيه.

(و منها) ذيل المقبولة: فارجئه حتى تلق امامك ، فإن الوقوف عند الشهادات خير من الاقتحام في الأهلـات<sup>(٣)</sup> ولكن بما أن المقبولة واردة في القضاء وفصل الخصومة ، ومن الظاهر أنه لا ترتفع الخصومة بالتخير ، فلا يمكن الاستدلال بها في غير ذلك من تعارض الروايتين.

(و منها) بعض روایات ضعيفة قاصرة الدلالة نظير رواية السراير: ما علمت أنه قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردوه إلينا<sup>(٤)</sup> و قريب منها ما في المستدرك عن البصائر<sup>(٥)</sup> . ولا تدلّ الرواية على وجوب التوقف ولزوم الرد إليهم عليهم السلام أعمّ من التوقف في العمل ، مع أن طرف المعارضه ماعلم بأنه قولهم عليهم السلام وما لم يعلم ، ومن البديهي أن اللازم حينئذ الأخذ بالمعلوم دون غيره ، وهذا غير

(١) مستدرك الوسائل: ج ٣ باب ٩ من كتاب القضاء حديث ٢.

(٢) الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي حديث ٢١.

(٣) الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي حديث ١.

(٤) الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي حديث ٣٦.

(٥) مستدرك الوسائل: ج ٣ باب ٩ كتاب القضاء حديث ٩.

مانحن فيه كما لا يتحقق . فشيء مما تمسك به من روایات التوقف لا تدل على المطلوب ، فلا معارض لرواية ابن الجهم مع البناء على جبر سندها بالعمل ، ولكن لم يحرز الاستناد إليها . نعم المتسالم بين الفقهاء التخيير في مورد التعادل ورواية ابن الجهم بضميمة التسالم ، ولا سيما مع احتمال استناد الأصحاب إلى الرواية مورث للاطمئنان بأنّ الحكم في تعارض الروايتين مع عدم المرجع التخيير ، فيرفع اليد عن الأصل الأولى وهو التساقط ويلتزم بالتخيير ، ولا يتحقق أنّ هنا فرقاً بين ما لو أحرز استناد الأصحاب إلى الخبر وبين مالولم يحرز ذلك وكان الحكم بالتخيير من جهة الاطمئنان الحاصل من التسالم بضميمة الخبر ولاسيما مع احتمال الاستناد ، والفرق أنّ مدرك التخيير على الأول الخبر فيمكن التمسك بإطلاقه في موارد الشك . وأمّا على الثاني المدرك هو الاطمئنان الحاصل ، ولا إطلاق له كي يتمسّك به في موارد الشك . هذا تمام الكلام في الصورة الأولى .

وأمّا الصورة الثانية ، وهي صورة وجود المرجح : فالأصل الأولى فيها التخيير بناء على تمامية رواية ابن الجهم سندًا بحيث يطمأن باستناد الأصحاب إليها ، وأمّا بناء على ما أتممنا الصورة الأولى وهي صورة التعادل من أنّ ضمّ المتسالم بين الأصحاب إلى الرواية موجب للاطمئنان بأنّ الحكم في صورة التعادل التخيير ، فالأصل في المقام الترجيح لدوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجّية ، والأصل هو التعيين .

لا يقال : إنّ الأصل الأولى التساقط ، لأنّه يقال : نعم ، ولكن خرجننا عنه بما تسلم عليه الأصحاب بضميمة الخبر في صورة التعادل ، ولا يحتمل أن تكون صورة الترجيح أسوء حالاً من صورة التعادل ، فالامر دائرين التخيير والترجح ، فيؤخذ بالراجح عملاً بقاعدة دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجّية . وأمّا بحسب الأخبار الواردة فلا تدلّ الروايات على الترجح في مورد

فإنها بين ضعيفة السند غير المنجر كالمرفوعة، أو أجنبية عن حكم الرواية كالمقبولة<sup>(١)</sup> أو دالة على تمييز بين الحجة واللاحجة.

بيان ذلك: أن الترجيح بالصفات لم يذكر في غير المرفوعة<sup>(٢)</sup> والمقبولة، والأولى علم حاتها، والثانية واردة في ترجيح الحكم لا الرواية، وأيضاً الترجيح بالشهرة غير مذكور في غيرهما. وقد عرفت أن الأولى غير قابلة للاستناد، والثانية واردة في ترجيح الحكم مع أنها في مقام تمييز الحجة عن غيرها، فإن تطبيق التعليل الوارد فيها على ما اشتهر يدل على أنه بين الرشد فخالفه بين الغي فلا بد من طرجه، وهذا من معارضته الحجة واللاحجة، والترجح بموافقة الاحتياط لم يذكر في غير المرفوعة فلا يتم. بقي الترجح بموافقة الكتاب، ومخالفة العامة، وهو أيضاً من قبيل التمييز لا الترجيح فإن المراد بلفظ الكتاب ليس ظاهر كلام القرآن بل المراد منه الحلال والحرام والواجب الذي في القرآن كما هو ظاهر لفظ الكتاب. ويدل عليه خبر الميثمي أيضاً. فالمراد من مخالفة الكتاب مخالفة حكم الله الثابت في الكتاب، ومن المعلوم أن هذا المعنى من المخالفة يعد من الزخرف ولا يقوله الإمام، فجميع روايات العرض على الكتاب وترجح الرواية بموافقة الكتاب ناظرة إلى مطلب واحد وهو أن مخالفة القرآن - أي حكم الله الثابت فيه - لا يصدر من الإمام، وما ذكر من لفظ الموافقة في الروايات يراد منها ما لا يخالف أي يمكن الجمع بينهما لأن يكون في الكتاب ما يكون بضمونه، وإنما لازم طرح أكثر الروايات، مع أن نفس هذه الروايات الدالة على أن موافقة الرواية للكتاب شرط لجوازأخذ الرواية لا موافق لها في الكتاب فلا يجوز الأخذ بها، ولابد أن هذا لا يأثر له في الروايتين المتعارضتين، فإن موافقة أحد هما

(١) الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي حديث ١.

(٢) مستدرك الوسائل: ج ٣ باب ٩ من كتاب القضاء حديث ٣.

للكتاب لا يتصور إلا مع خالفة الآخر له، وعلى هذا لا محصل للتفصيل بين الخالفة بالتبان وغيره، وهذا أجنبٍ عن مطلب الروايات.

فالمتحصل أنّ مثبت أنه حكم الله في الكتاب أو السنة يطرح ما يخالفه من الرواية في مورد المعارضة وغيرها، فإنها ليست بمحاجة.

لا يقال: ظاهر الكتاب دليل على الكتاب، لأنّه يقال: الرواية المخالفة للظاهر أيضاً بمدلولها الالتزامي تدلّ على أنّ الكتاب الواقعي - أي حكم الكتاب - ليس موافقاً لظاهره، فلا يمكن الأخذ بظاهر الكتاب لإثبات الكتاب وطرح الخبر. نعم لو ثبت حكم الكتاب يطرح الخبر المخالف له بخلاف ما لوم يثبت ونريد أن نثبته بظاهر الكتاب، هذا حكم الترجيح بموافقة الكتاب وأنّه ليس من الترجح بل تميز.

وأمّا الترجح بمخالفة العامة فهذا أيضاً ليس ترجيحاً لأحد المتعارضين، بل تميز بين الحجّة وغيرها، فإنّ أصالة الجهة في الروايات عقلائية، فلو فرضنا ورود روایتين متعارضتين إحداهما موافقة للعامة والآخر مخالفة لها لا يرى العقلاء الرواية الموافقة للعامة مع وجود المعارض لها واردة لبيان الواقع، فلا يجري أصالة الجهة، وإن شئت قلت: أصالة الجد في الرواية الموافقة، فلا يمكن الأخذ بها بخلاف الرواية المخالفة، فإنّ شرائط الحجّية فيها موجودة بتمامها، والمعارض غير ممكن الأخذ لعدم جريان أصالة الجهة فيه، فيؤخذ بالمخالف ويطرح الموافق، فالمخالف حجّة والموافق ليس بحجّة، فما دلّ من الروايات على لزوم الأخذ بالمخالف وأنّ الرشد في ذلك من باب أنه حجّة والموافق غير حجّة، فهذا أيضاً ليس مرجحاً بل يكون ميّزاً بين الحجّة واللاحجّة، هذا ولم نذكر الروايات بتفاصيلها لعدم الحاجة إلى الذكر بعد هذا التقرير.

فتتحقق من جميع ما مرّ أنه لا دليل على ثبوت الترجح من الروايات، فلو تمّ خبر ابن الجهم يؤخذ بإطلاقه ويحكم بالتخيير حتى في مورد وجود المرجح.

وأماماً مع التأمل في سند الخبر فلا يمكننا التمسك بالإطلاق، وفي كل مورد احتملنا لزوم الترجيح من المرجحات المنصوصة ومن غيرها فلابد من الأخذ بذى المزية عملاً بقاعدة الدوران بين التعين والتخيير في الحجية، وهذا مضافاً إلى أنه موافق للصناعة موافق للاحتياط أيضاً وهو طريق النجاة، فافهم.

### وينبغي التنبية على أمور:

ورد في بعض الروايات الترجيح بالأحاديث، فما كان من الروايتين أحدث فليؤخذ، كرواية الكناني: قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: ياباعمر ورأيت لو حدثتك بحديث أو أفتيا ثم جئني بعد ذلك فسألتني عنه فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفتياك بخلاف ذلك بأيهما كنت تأخذ؟ قلت: بأحدثهما وأدع الآخر، فقال: قد أصبت ياباعمر و أبي الله إلا أن يعبد سرآ، أما والله لئن فعلتم ذلك أنه لخير لي ولكم أبي الله عزوجل لنا في دينه إلا التقىة<sup>(١)</sup>). ولكن لا تدل الرواية على أن وجه إصابة أبي عمرو في الأخذ بالأحاديث أن الأحاديث موافق للواقع، بل ذيل الرواية تدل على أن هذا الاختلاف من جهة التقىة ولعل التقىة في الأحاديث، فهي زماننا وبالنسبة إلينا مع عدم التقىة وتكتيفنا بتحصيل الحجوة على الواقع لا موضوع مثل هذه الرواية.  
٢ - لا بأس بتطبيق ما ذكرنا سابقاً على رواية أئيوب: ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف<sup>(٢)</sup>.

(أولاً) من الحكم نستكشف الموضوع فقوله «زخرف» تدل على أن «ما لم يوافق» يعني مخالفة الكتاب التي بينتها.

(١) الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي حديث ١٧.

(٢) الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي حديث ١٢.

(ثانياً) نقول: إنما إن يسلم بأن المراد من «ما لم يوافق» المخالف فتدل الرواية على المخالفة بالمعنى المتقدم، وإنما أن يؤخذ بظاهره ويقال: إنه لا بد من أن يكون الحديث موافقاً للقرآن وله شاهد من الكتاب العزيز، فنقول نفس هذه الرواية غير موافقة للقرآن بهذا المعنى فلا يمكن الأخذ بها لدلالة نفسها على أن ما لم يوافق فهو زخرف.

وبعين هذا البيان يقال في رواية ابن أبي يعفور: قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نشق به ومنهم من لا نشق به، قال: اذا ورد عليكم حديث فوجدم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وإلا فالذى جاءكم به أولى به<sup>(١)</sup>) مع أن في الرواية شهادة على أن المقام من قبيل معارضته الحجة باللاحجة لقوله «يرويه من نشق به ومنهم من لا نشق به» وشهادة أخرى على أن الموافقة والمخالفة للكتاب في الروايتين المتعارضتين والرواية الواحدة غير معارضة بمعنى واحد لتطبيق الإمام عليه السلام الكبرى الكلية التي ليس فيها قيد التعارض على مورد التعارض، وهذه الكبرى بعينها قد انطبقت في الرواية على غير مورد التعارض أيضاً. فما ذكر في بيان المخالفة للكتاب من المعنين مخالف لتطبيق هذه الكبرى في الروايات على الموردين.

٣ - مما يدل على أن المراد من الكتاب أحکامه لا ظاهره ضميمة السنة إليه في رواية أیوب: قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: كل شيء مردود إلى الكتاب والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف<sup>(٢)</sup>. والحكم بكفر المخالف للكتاب والسنة في رواية ابن أبي عمير: عن بعض

(١) الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي حديث ١١.

(٢) الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي حديث ١٤.

أصحابه قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من خالف كتاب الله وسنة محمد صلى الله عليه وآله فقد كفر<sup>(١)</sup>.

لا يقال إن هذه الروايات واردة في غير مورد التعارض، فإنه يقال: التعبير في الموردين مخالفة الكتاب وموافقة الكتاب، ويعلم من هذه الرواية أن مخالفة الكتاب والسنة هي التي توجب الكفر، فينطبق عليها كبرى تلك المسألة أيضاً مع ما ذكرنا سابقاً من ظهور لفظ مخالفة الكتاب وموافقة الكتاب، ورواية الميشمي<sup>(٢)</sup> على ذلك.

٤ - الظاهر أن ما استند إلى الكليني وعبر عنه برسالة الكليني<sup>(٣)</sup> ليست رواية أخرى غير روايات الباب، فلاحظ.

٥ - مما يشهد على أن الروايات في مقام بيان تميز الحجّة عن غيرها تعرض بعضها لموافقة الكتاب ومخالفة الكتاب وعدم تعارضها لموافقة العامة ومخالفتها، وتعرض بعض بالعكس. والمقبولة جمعت بين موافقة الكتاب ومخالفة العامة بعبارة واحدة، وفي بعض النصوص تقديم موافقة الكتاب على مخالفة العامة، وهذا لا يستقيم مع كونهما مرجحاً. فلاحظ رواية ابن عبد الله، قال: قلت للرضا عليه السلام كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ فقال: اذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا الى ما يخالف منها العامة فخذلوه، وانظروا الى ما يوافق أخبارهم فدعوه<sup>(٤)</sup>. فيسأل أن موافقة الكتاب لو كانت مرجحة لام اهملت في هذه الرواية مع أن الترجيح بها مقدم على الترجيح بمخالفة العامة؟ ومما يؤكد ذلك التعبير الوارد في رواية ابن الجهم «فاذالم تعلم» وإليك

(١) الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي حديث ٦.

(٢) الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي كتاب القضاء حديث ٢١.

(٣) الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي كتاب القضاء حديث ٦.

(٤) الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي حديث ٣٤.

الرواية:

عن ابن الجهم عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: تحيثنا الأحاديث عنكم مختلفة فقال: ماجاءك عَنْ فقس على كتاب الله عزوجل وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منا وإن لم يكن يشبههما فليس منا، قلت: يحيثنا الرجال وكلاهما ثقة بمحديثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحق، قال: فإذا لم تعلم فموضع عليك بأيّها أخذت<sup>(١)</sup>). فمن هذا التعبير يعلم أنه قبل وصول النوبة إلى التخيير تعلم الرواية ولو بالمقاييس على الكتاب والسنة، ولو علمت الرواية التي لابد من الأخذ بها يعلم لزوم طرح الآخر وليس هذا إلا التمييز بين الحجة وغيرها.

٦ - بناء على ما اخترناه من أن الروايات في مقام التمييز لا الترجيح يعلم أن العلل الواردة فيها من «أن الجمجم عليه لاريب فيه»<sup>(٢)</sup> أو «فإن الرشد في خلافهم»<sup>(٣)</sup> وغير ذلك كلها منطبقه على التمييز لا الترجح فلا يمكن الأخذ بعمومها والقول بلزوم التعدي عن المرجحات المنصوصة، فإنها ليست بمرجحات وإنها مميزات، ولا يسري حكم المميز على المرجح، ولا تنطبق كبرى المنطبقه على الأول على الثاني.

٧ - أحسن روایة سندًا ودلالة على كون موافقة الكتاب ثم مخالفته العامة مرجحًا في باب التعارض أو مميزًا على ما اخترناه روایة عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: قال الصادق عليه السلام: اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وماخالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق

(١) الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي حديث ٤٠.

(٢) مقبولة عمر بن حنظلة، راجع وسائل الشيعة: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي حديث ١.

(٣) الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي حديث ١٩.

أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه (١).

٨ - لوفرضنا المعارضة بين أخبار التوقف والتخير تكون نتيجتها لتخير أيضاً، فإنّ ظاهر أخبار التوقف هو التوقف في الأخذ والاحتياط في مقام العمل، وهذا القول شاذٌ، فإنّ الفقهاء إما ملتزمون بالتخير أو التساقط والرجوع إلى سائر القواعد، وإما الاحتياط فيعد من الشاذ وبمقتضى لزوم ترك الشاذ والأخذ بغير الشاذ الدال عليه أخبار الترجيح، بل نفس الشذوذ مانع عن العمل بالشاذ على مامر يحكم بالتخير مضافاً إلى أنّ أخبار التخير نص فيه، وأخبار التوقف ظاهري وجوب التوقف قضية لظهور الأمر، فيؤخذ بالنص ويحمل الظاهر على الرجحان، وهذا جم عقلائي مقبول، ومع هذا الجمع لا تصل النوبة إلى سابقه، كما لا يخفى.

٩ - النسبة بين الروايتين لو كانت عموماً وخصوصاً مطلقاً فهما لا يعدان من المعارضين لوجود الجمع العقلائي بينهما ولزوم حمل الأعم على الأخص. ولو كانت النسبة بينهما التباین فيشملها مامر من الترجح والتخير قطعاً. وأما لو كانت النسبة بينها عموماً وخصوصاً من وجه فهل تكونان مشمولة بذلك أو لا؟ فيه كلام بين الأعلام، والحق عدم الشمول، فإنّ غاية دليلنا في التخير والترجح التسالم ودوران الأمر بين التعين والتخير، ولا تسالم في المقام، والأمر غير دائر بينها بل يحتمل التساقط، وهو الأصل الأولي في الإمارتين المعارضتين على مامر، فبمقتضى هذا الأصل يحكم بالتساقط لعدم تمامية الدليل الثانوي في هذا المورد، مع أنّ معنى التخير والترجح الأخذ بإحدى الروايتين تخيراً أو ترجيحاً وطرح الآخر، وهذا لا ينطبق على العامين من وجه.

١٠ - هل التخير ابتدائي أو استمراري؟ أمّا على ما اخترناه من أنّ دليل

(١) الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي حديث .٢٩

التحيير لا إطلاق له فالقدر المتيقن هو الا بتدائي ولا بد من الأخذ به. وأماما على تمامية سند رواية ابن الجهم فيمكن القول بشمول الدليل للواقع المتأخرة أيضاً. إلا أنَّ العلم إجمالاً بالمخالفة القطعية لو كان له أثر في كلا الطرفين بالفعل لا بد من مراعاته على مابين في دوران الأمر بين المخذورين، وتفصيل الكلام في محله.

والحمد لله رب العالمين.

## رسالة في الاجتهاد والتقليد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا محمد وآلـ الطـاهـرـيـن والـسـلامـ عـلـيـنـا وـعـلـى عـبـادـ اللهـ الصـالـحـيـنـ، والـلـعـنـ عـلـى أـعـدـائـهـمـ أـجـمـعـيـنـ إـلـى يـوـمـ الدـيـنـ.

### الكلام في الاجتهاد والتقليد:

اعلم أن كل مكلف اذا التفت الى حكم شرعى فإما أن يحصل له القطع به أولاً. أما اذا حصل له القطع به فيقطع باستحقاق العقاب بمخالفة قطعه ولذا يجب عليه الجري على وفقه عقلاً من دون حاجة إلى أي جعل شرعاً، وهذه الصورة خارجة عن محل الكلام وهو الاجتهد. وأما اذا لم يحصل له القطع بالحكم كما هو الحال غالباً فلا يحتمل أن لا تكون التكاليف الواقعية موجبة إليه، فلابد له من تحصيل البراءة اليقينية عنها، وبعبارة أخرى: العقل يحكم بلزم عمل يحصل بسببه القطع بالفراغ عن عهدة تلك التكاليف الواقعية وإلا لم يؤمن من العقاب. وإن أبيت إلا عن إحتمال تلك التكاليف غير مقرoron بالعلم الاجمالي فالحكم أيضاً كذلك من جهة أن تلك الشبهة شبهة قبل الفحص ولا تجري فيها أدلة البراءة لا عقلاً ولا شرعاً كما قرر في محله فلابد له من عمل يقطع به الأمان من العقاب، وهذا لا يحصل إلا بالاستناد الى حجة ثبتت حجيتها بدليل قطعي، وذلك إما الاجتهد أو التقليد أو الاحتياط التام في

كلّ محتمل التكليف.

لكن يشكل الأخير (أولاً) في موارد لا يتمكّن من الاحتياط مثل موارد دوران الأمراء المذورين فلا بد له من الاجتهد فيها أو التقليد. (وثانياً) في موارد عدم تمكّن الشخص من الاحتياط.

(وثالثاً) من جهة عدم حصول الأمان بالاحتياط فقط، فقد يكون التكليف المحتمل أمراً عبادياً، فالعمل به في ذلك رجاء منافٍ للجزم في النية المحتمل وجوبه، وقد يكون الاحتياط مستلزمًا للتكرار المحتمل إفساده للعبادة، وبعبارة أخرى نفس جواز الاحتياط في العبادات عموماً وفي موارد يلزم منه التكرار في العمل خصوصاً حكم مشكوك فيه والاحتياط فيه غير ممكن فلا بد من الاجتهد فيه أو التقليد.

و مما ذكرنا يظهر أن جواز التقليد أيضاً لا بد وأن يثبت بدليل قطعي غير التقليد للزوم الدور أو التسلسل فلا بد من الاجتهد فيه. فتحصل أن المكلف لا بد وأن يستند في عمله إلى حجّة ثبتت حجيتها بدليل قطعي، وهي إنما في نفس المورد وإنما الاحتياط الذي ثبتت حجّيته بالاجتهد أو التقليد، أو التقليد الذي ثبتت حجّيته بالاجتهد، فالأساس هو الاجتهد في مقام العمل.

ثم إن هذا الوجوب هل هو عقلي أو غيري أو نفسي أو طريقي؟ والحق في المقام أنه عقلي وهو من أفراد وجوب الإطاعة لأن العقل يحكم بعدم حصول الإطاعة يقيناً إلا بذلك فيجب ظهر من ذلك أن عدم جواز الاجتناء بعبادات العامي أو معاملاته الذي تارك للاحتياط أو التقليد والقول ببطلانهما كما يظهر من المسألة السابعة من فروع العروة عقلي في مقام الظاهر لا واقعي، فلا يجوز الاكتفاء بذلك ما لم يعلم مطابقته للواقع، فإذا كان العمل مطابقاً للواقع ولم يعلم هو بذلك أبداً فأيضاً صحيح في الواقع غاية الأمر لا يجوز له الاكتفاء بذلك عقلاً في مقام الظاهر. فتحصل أن هذا الوجوب من باب دفع

الضرر المحتمل وهو عقلي . وقد يقال إن التعلم مقدمة لحصول تلك التكاليف فيجب غيرياً ، لكنه فاسد من وجهين :

أولاً: ثبت في بحث مقدمة الواجب أن القول بالوجوب الغيري للمقدمة لا يرجع إلى محصل ووجوب المقدمة أيضاً وجوب عقلي من أفراد وجوب الطاعة .  
ثانياً: لو تنزلنا عن ذلك وقلنا أن مقدمة الواجب واجبة بوجوب مولوي ناشٍ عن وجوب ذيها ، وهذا معنى الوجوب الغيري إلا أنه إنما يتم في مقدمات الواجب لا في مقدمات حصول العلم بحصوله ، وبعبارة أخرى: وجود ذات الواجب محكوم بالوجوب فمقدماته تجب بوجوبه لكن العلم بوجود الواجب وجوبه غير مسلم ، وما نحن فيه لس من المقدمات الوجودية في شيء ، إنما في مورد الاحتياط الغير المستلزم للتكرار فلا تصور مقدمة حتى يتلزم بوجوها فإن الاحتياط في موارد الشبهات الوجوبية بالفعل وفي موارد الشبهات التحريرية بالترك ، وحينئذٍ ذلك الفعل أو الترك إنما نفس الفعل المكلف به أو لا يكون متعلقاً للتکلیف أصلًا فأین المقدمة حتى تجب ؟

و إنما في موارد يستلزم الاحتياط فيها للتكرار فتكرار العمل ليس مقدمة وجودية بل مقدمة علمية كما هو واضح ، وهكذا الكلام في الاجتهاد والتقليل أيضاً ، فإن التعلم ليس مقدمة وجودية دائمًا، بل في بعض الموارد تحصيل العلم مقدمة للعلم بحصول الواجب مثل رد السلام فتحصيل العلم بوجوبه ليس مقدمة لذاته بل يمكن رد السلام ولو جاهلاً بمحكمه .

نعم قد يكون التعلم مقدمة وجودية مثل الصلاة للفارسي فلا توجد الصلاة إلا بالتعلم أو الحجّ والواجبات المركبة التي بينها ترتيب فلا يوجد إلا بالتعلم ، ولكن يمكن أن يقال بأنه لو سلم تصور ذلك الكبري وهو إمكان فرض لم يوجد الواجب إلا في فرض التعلم لكن المثالين والواجبات المركبة خارجة عن ذلك فإن التعلم هو تحصيل الحاجة ويمكن أن توجد المذكورات من دون ذلك بل

بتحصيل غير حجّة مع مطابقها الواقع فافهم .  
وأما احتمال الوجوب النفسي فلا وجه له إلا الآيات والروايات التي يدعى دلالتها على ذلك مثل آية النفر<sup>(١)</sup> والأخبار الدالة على وجوب التعلم ، لكن هذا واضح البطلان فقد ذكر في محله دلالة المذكورات على الوجوب الطريق ، وتدلّ عليه هذه الرواية إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ لِلْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: عَبْدِي كُنْتَ عَالِمًا؟ فَإِنْ قَالَ: نَعَمْ قَالَ لَهُ: أَفَلَا عَمِلْتَ؟ وَإِنْ قَالَ: كُنْتَ جَاهِلًا قَالَ: أَفَلَا تَعْلَمْتَ حَتَّى تَعْمَلْ؟<sup>(٢)</sup> ثم على تقدير التسليم بأنّ التعلم واجب نفسيّ لكن الاحتياط غير التعلم ، فكيف يصير واجباً من باب وجوب التعلم؟ فإن الاحتياط هو إحراز إتيان العمل بجميع محتملاته لا تعلم الحكم كما هو أوضح من أن يخفى وأيضاً التقليد على الصحيح من أنه استناد الى قول الغير ليس بتعلم والتعلم مقدمة .

وأما احتمال الوجوب الطريقي هذه الثلاثة فأيضاً ساقط من جهة أن الاحتياط لا يكون معدراً لعدم تصور مخالفة الواقع في مورده ، ولا يكون منجزاً أيضاً لما ذكرنا من أن التكليف الواقعي بنفسه منجزاً إما للعلم أو الاحتمال قبل الفحص فلا يحتاج إلى منجز آخر فكيف يكون الاحتياط منجزاً له؟ فلا يكون الاحتياط واجباً كذلك .

وأما الاجتهد والتقليد فأيضاً لا يكونان منجزين للتکلیف بعین ما ذكرنا

(١) التوبة: ١٢٢ .

(٢) جامع أحاديث الشيعه: ج ١، ص ٩٤، حديث ٢٥ - نقلأً عن أمالی المفید، وفي المصدر هكذا (قال حدثني - ٣ -) هارون بن مسلم قال: حدثني مساعدة بن زياد قال: سمعت عصر بن محمد<sup>(ع)</sup> وقد سئل عن قوله تعالى فللها الحجة البالغة فقال: إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيمة: عبدي اكنت عالماً؟ فان قال: نعم قال: أفلأ عملي بما علمت؟ وان قال كنت جاهلاً قال له أفلأ تعلمت حتى تعمل؟ فيخصمه بذلك (فتلك) الحجة البالغة (الله عزوجل في خلقه).

في سابقها ومع التسليم والقول باحتياج الأحكام إلى منجز آخر غير ما ذكر فلا يكون الاجتهد والتقليد مع ذلك منجزاً للتوكيل، فإن المنجز في الاجتهد هو الدليل الدال على الحكم عند المحتد لا اجتهده، وفي التقليد هو فتوى الغير لاستناده، نعم لا بأس بالقول بكونهما معدرين، فإذا اجتهد وأخطأ أو قلد العامي ولم يصل إلى الواقع فيصّح الاعتذار عند المولى بأني استفرغت الوضع في تحصيل الواقع وأخطأت، أو أني عملت استناداً إلى قول المحتد ولم أصل، هذا، ولكن لا يمكن المساعدة لذلك فإن لازمه أن لا يكون وجوب العمل على وفق جميع الطرق والamarat طرقياً لعدم كونها منجزة لأن الحكم منجز في المرتبة السابقة من جهة العلم الإجمالي أو الاحتمال.

نعم يكون معدراً عند مخالفة المؤدي للواقع وهذا كما ترى فمعنى الوجوب الطريقي هو الالتزام بالعمل على شيء بلحاظ وصوله إلى الواقع سواء كانت نتيجته التعذر أو لم تكن، وسواء كانت نتيجتها التنجز أو لم تكن، وهذا في ما نحن فيه موجود فإن ذلك الوجوب العقلي الذي مرّ بيانه ولو كان من باب وجوب دفع الضرر المحتمل إلا أنه بلحاظ الوصول إلى الواقع، وهذا يعني الوجوب الطريقي ولا يضرّ اجتماع وجوب عقلي وطريقي.

## الكلام في الاجتهد

ويقع الكلام أولاً في تعريفه. أما لغة فإنه مأخذ من الجهد وهو المشقة، أو الجهد وهو الطاقة أو المشقة. فاجتهد فلان أي ببذل طاقته أو تحمل المشقة، والظاهر أنه لا يفرق في معناه بين الأخذ من أي المادتين.

وأما بحسب الاصطلاح فقد عرف بأنه استفراغ الوضع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي، والعامة أصل لهذا التعريف كما يظهر من الحاجي وغيره، وبعدهم جمع من الخاصة أيضاً، لكن هذا التعريف على مسلك العامة وإن كان

لا ضير فيه لأنّهم يرون الظنّ حجّة مطلقاً إلا أنّه على مذهب الخاصة لا يستقيم، فإنّ الظنّ ليس بحجّة عندهم والاستناد إليه بدعة محّرم على مسلكهم، بل هذا لا يصحّ على مذهب العامة أيضاً، فإنّ جلّ الحجج الشرعية غير مفيدة للظنّ كأصلّة البراءة وغيرها، والمدار كما ذكرنا تحصيل الحجّة سواء كان مفيداً للظنّ أو لم يكن ولا عبرة بما ليس بحجّة سواء كان مفيداً له أو لم يكن.

وقد عرف الاجتهد بأنّه ملكة يقتدر بها الاستنباط الأحكام الشرعية. وهذا التعريف وإن كان سالماً عن ما أوردنا على سابقه لكنه لا يستقيم على مامر من كونه طرفاً للواجب التخييري، وأنّ الأمّ من الضرر لا يحصل إلا بالاجتهد أو التقليد أو الاحتياط. فإنّ الملكة بنفسها لا دخل لها في ذلك وإن لم يستنبط شيئاً فعلاً، نعم سيجيء في بحث التقليد من أنّ المقلّد لابد وأن يكون مجتهداً. وأيضاً لا يجوز للمجتهد تقليد غيره، فهل معنى المجتهد في ذلك المقام ما ذكرناه من أنه لا يكون صاحب الملكة صرفاً بل لابدّ فيه من الاستنباط فعلاً أو غير ذلك فهذا خارج عن ما نحن فيه. وسيجيء الكلام فيه مفصلاً.

قال سيدنا الاستاذ - مذ. ظلّه - : الصحيح في المقام تعريفه بأنّه تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي . والظاهر أنّ الصحيح تعريفه بأنّه تحصيل الحكم الشرعي عن حجّة تفصيلية، فإنّ المجتهد يبذل طاقته لتحصيل الحكم الإلهي لا الحجّة عليه وأن لا ينفك أحدّهما عن الآخر، وقيّدنا الحجّة بالتفصيلية لأنّ المقلّد أيضاً يحصل الحكم عن الحجّة، وهي فتوى مرجعه إلا أنّها حجّة إجمالية فال الأولى تعريف الاجتهد بأنّه تحصيل الوظيفة الشرعية عن الأدلة التفصيلية.

هذا وقد وقع التصالح بين الأخباريين والأصوليين وارتفاع استيحاشهم، فإنّهم إنما ينكرون الاجتهد على المجتهدين لزعمهم أنّهم يريدون من الاجتهد المعنى الأول وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي . وعلى هذا الاستيحاش في حمله. لكن على ما ذكرنا يرتفع الاستيحاش ، فإنّ الأخباري

أيضاً لا ينكر لزوم تحصيل الأمان من الضرر في مقام امثال الأحكام الشرعية ولا يحصل الا بالعمل على وفق الحجّة.

**المجهة الثانية:** حيث إنّ الاجتهد من المقدمات العقلية قليل جداً مثل وجوب المقدمة وحكم الصدّ وجواز اجتماع الأمر والنفي فلابدّ من الرجوع إلى الآيات والروايات كثيراً. وحيث إنّ ذلك من اللغة العربية فلابدّ من تحصيل علم اللغات فنحتاج إلى علم اللغة، وأيضاً لابدّ من العلم بقواعد اللغة العربية وهو الصرف والنحو والمعنى والبيان بمقدار يفهم منه ظواهر ألفاظ الكتاب والسنة، والزائد على ذلك من تلك العلوم غير محتاج إليه، وأما علم المنطق فلا دخل له في الاستنباط أبداً وذلك من جهة أنّ مقدار مالابدّ منه من ذلك ضرورة والزائد على ذلك لا يحتاج إليه.

بقي هنا علمان: علم الأصول وعلم الرجال. أما الأول، فوجه الاحتياج إليه واضح بين في أول الأصول. وأما علم الرجال، فإنّ قلنا بحجّية جميع الروايات المذكورة في الكتب الأربعية، أو قلنا بعدم حجّية مالم يكن معتمداً بفتوى المشهور فأيضاً لا يحتاج إليه، وذلك ظاهر وأما بناء على الصحيح من أنه لابدّ في حجّية الروايات من أحد أمرين إما الوثوق بالصدور أو الوثوق بالراوي فيحتاج إلى علم الرجال وإن كان استناد المشهور أيضاً كاف في دخول الخبر في ملّاك الحجّية أي الأمرين المذكورين خلافاً للسيد الاستاذ - مدّ ظله - لكن هذا لا يوجب عدم الحاجة إلى علم الرجال في موارد عدم إحراز استناد المشهور وهذا ظاهر.

**المجهة الثالثة:** ينقسم المجهد باعتبار إلى من استتبط الحكم وعلم به فعلاً وإلى من لم يستتبط كذلك بل له ملكة يقتدر بها من الاستنباط، وبعبارة أخرى إلى المستتبط بالفعل والمستتبط بالملكة. وأيضاً ينقسم باعتبار إلى من له ملكة يقتدر بها من استتباط جميع الأحكام وإلى من ليس له إلا بالنسبة إلى بعض

ذلك ، وبعبارة أخرى إلى المطلق والمتجرّى . فالصور أربعة وفي كلّ واحد منها يقع الكلام إما في حكم نفسه وذلك جواز تقليله للغير، وإما في حكم غيره، وذلك إما في جواز تقليل الغير له، وإما في جواز تصدّيه للحسابيات ونفوذ أحكامه، وغير ذلك من المناصب المريبوطة بالمجتهد، والقدر المتيقن من ذلك هو المجتهد المطلق المستنبط بالفعل .

وأما في المجتهد المطلق الغير المستنبط بالفعل فبالنسبة إلى جواز تقليله للغير فقد ادعى الشيخ الأعظم - قدس سره - في رسالته الخصوصة بالاجتہاد والتقلید الاجماع على عدم الجواز والحقّ كما ذكره - قدس سره - وإن خالقه صاحب المناهل - قدس سره - وذلك من جهة أنّ الأحكام الواقعية منجزة في حقّه إما من جهة العلم الاجمالي وإما من جهة قيام الحاجة عليها وتمكنه من الوصول إليها، ولا بدّ له من إحراز الامتنال لذلك التكليف المنجز، ولا يحصل إلا باجتہاد نفسه للشكّ في الخروج عن عهدة ذلك استناداً إلى فتوى الغير، ولا يمكن إحراز ذلك بواسطة إطلاق أدلة جواز تقليل الجاهل للعالم لأنّ القدر المتيقن من السيرة العقلانية غير ذلك . والأدلة اللغوية أيضاً غير شاملة له لأنّ المتبادر من «فاسئلوا أهل الذکر إن كنتم لا تعلمون»<sup>(١)</sup> مثلاً من لم يتمكّن من تحصيل العلم إلا بالسؤال، وهكذا سائر الأدلة . ولا يتحقق أنّ هذا البحث غير مجدٍ بالنسبة إلى ذلك المجتهد من جهة أنّ نفس هذه المسألة أعني جواز تقليله للغير مما يمكنه الاستنباط فعلاً بحسب الفرض ولا يمكنه الاستناد إلى الغير فيها للزوم الدور فلا بدّ له من الاجتہاد فيه فعلاً ويعمل حسب ما ادى إليه رأيه، على أنّ كلّ مجتهد يعلم إجمالاً بمخالفته رأي مجتهد آخر لما يؤدي إليه اجتہاده لو استتبّط فكيف يعمل بقوله مع ذلك العلم الإجمالي؟

وأماماً الحكمان الثاني والثالث -أعني جواز رجوع الغير إليه ونفوذ قضائه وأحكامه- فالمناسب أن يبحث عنه في بحث التقليد، إلا أنه لا ضير في التكلّم فيه هنا أيضاً.

فنقول: إن المتبادر من أدلة التقليد كون المرجع فقيهاً أو عالماً أو عارفاً بالحكم فهذا المجتهد المستنبط بالملكة إن لم يستنبط ولو حكماً فلا يعقل تقليده، وإن استنبط لكن لا بقدر يصدق عليه العناوين المذكورة فلا يجوز تقليده لأنّ إثراز امثال التكاليف الواقعية متوقف على تقليد من كان معنوياً بتلك العناوين، والمتبادر من العناوين من كان متلبساً بالمادة بالفعل. وأماماً بالنسبة إلى الحكم الثالث فحيث إن نفوذ قضاء أحد على أحد أو جواز تصرف أحد في مال الغير وغير ذلك من المناصب الثابتة للفقيه خلاف الأصل، فلا بدّ من ملاحظة الأدلة المخرجة عن ذلك والأدلة مشتملة على تلك العناوين ولا تصدق إلا على المجتهد المستنبط بالفعل.

يقي الكلام في المتجزئ بقسميه، فتارة يقع الكلام في إمكان المتجزئ وآخر في الأحكام الثلاثة المذكورة. أمّا الأول فلا شبهة في إمكانه بل وقوعه لأنّ أدلة المسائل مختلفة سهولة وغموضة عقلية وشرعية. فقد يكون الشخص مجتهداً في المعاملات بخلاف العبادات من جهة قلة الروايات في ذلك وسلطه على القواعد الكلية المذكورة في أبواب المعاملات، وقد يكون بالعكس من جهة تسلطه على الجمع بين الروايات والاستظهار فيها. والقول بأنّ الاجتهاد مملكة ولا تتصور القسمة في ذلك لأنّها من الكيف النفسي والقسمة من مختصات الكم، فالمملكة إن حصلت تحصل في الجميع وإلا فليس الشخص بمجتهد أصلاً مغالطة، لأنّا لا نقول بتقسيم نفس المملكة، بل حصول المملكة مختلف باعتبار اختلاف متعلقه، فقد تحصل المملكة بحيث يسهل له أشكال المسائل الرياضية ولكن لا يقدر على إنشاء شعر واحد، فقد تحصل المملكة بالنسبة إلى باب من

أبواب الفقه من جهة خصوصية في ذلك ولم تحصل بالنسبة إلى غيره لعدم تلك الخصوصية فيه. وكيف كان فلا إشكال في أصل تصوره.

وأما الأحكام الثلاثة فيعلم مما ذكرنا سابقاً فإن المتجزئ المستبطن بالفعل لا يجوز له تقليد الغير في المسألة المستبطن فيها فإنه من باب رجوع العالم إلى الجاهل في نظره وكذلك المتجزئ المستبطن بالملكة لعدم إحراز الامتثال إلا بتحصيل الحجة على الحكم بنفسه، وأما رجوع الغير إلى المتجزئ ونفوذ قضائه وتصرفاته في أموال القصر والغيب فعين مامر في المجهد بالملكة.

**الكلام في التخطئة والتصويب:** لا إشكال في ثبوت التخطئة في الأمور الواقعية حتى بالنسبة إلى غير مقوله الجواهر والأعراض من تلك الأمور مثل اجتماع النقيضين مثلاً فكل من قال بجوازه فقد أخطأ وهكذا مثل اجتماع الأمر والنفي فأحد القولين القول بجوازه، والقول بعدمه خطأ، وإلا لزم اجتماع النقيضين، وهذا واضح. إنما الكلام في أن الأمور الاعتبارية التي قوامها باعتبار المعتبر هل هي كذلك أيضاً أم لا؟ في الأحكام الشرعية هل هي تابعة لقيام الامارة عليها - ومنها نظر المجهد. وهذا هو التصويب أم الله أحکام يشترك فيها الجاهل والعالم وأنما الامارة طريق إليها فقد تصيب وقد تخطئ، وهذه هي التخطئة الذي نسب إلى العامة هو التصويب، وهذا يعني غير معقول وهو المنتسب إلى الأشاعرة وبمعنى غير واقع وهو المنتسب إلى المعتزلة؟ أما الأول وهو عدم وجود حكم في الواقع أصلاً ولا حكم إلا بعد قيام الامارة فبطلانه أوضح من أن يخفي، والظاهر أن الأشاعرة أيضاً غير قائلين به، فاذا لم يكن حكم في الواقع فما هو الخبر به والمحكي عنه ذو الطريق؟ وهل هذا إلا فرض غير معقول. وأما الثاني وهو أن الأحكام الشابة في الواقع إنشائيات محسنة ولا تصير فعلية منبعاً نحوها أو متزجراً عنها إلا بعد قيام الامارة عليها فإنه وإن لم يرد عليه الإشكال العقلي السابق إلا أنه غير واقع من جهة الأدلة الدالة على ثبوت

الأحكام المشتركة بين الجاهل والعالم مضافاً إلى الاتفاق القطعي على خلاف ذلك مع أن إطلاقات أدلة الأحكام تدل على هذا الاشتراك ، فإن الدليل الدال على أن الخمر حرام مطلق بالإضافة إلى صوري العلم والجهل فتلخص أن الثابت في الواقع أحكام فعليات شتركة بين العالم والجاهل والإمارات طرق محسنة ، فإن واقفها فصواب وإن خطأ .

نعم يبقى الإشكال المشهور المنسوب بابن قبة وهو في كيفية الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري وقد دفع الإشكال في أول مبحث الظن وأثبت أنه لامانع من أن يكون في الواقع حكم فعلي والإمارة قائمة على خلافه والمكلف معذور حينئذ والتفصيل يرجع إلى محله . هذا تصوير التخطئة بالنسبة إلى الأحكام الواقعية ، وأما بالنسبة إلى الأحكام الظاهرية فبالنسبة إلى مرحلة العمل منها فكذلك فلابد من القول بالتخطئة في مثل أصل حجية الاستصحاب ، وأما بالنسبة إلى مرحلة المجموع فلا محيس إلا عن القول بالتصويب فإن الاستصحاب حجة بالنسبة إلى من كان على يقين فشك دون غيره .

الكلام في الأجزاء وعدمه: اذا تبدل فتوى المجتهد بحيث تعلق نظره بحكم منافٍ لما تعلق به أولاً وكان إتيان عمل موافق للأول مخالفًا للثاني وباطلاً بحسب الفتوى الثانية . وهكذا اذا عدل عن فتوى مجتهد الى مجتهد آخر بحيث يكون لهما نظران في مورد واحد كسابقه سواء كان المجتهد المدعول عنه حياً أو ميتاً فهل يحکم بالإجزاء مطلقاً أو يحکم بعدهه مطلقاً أو يفصل؟ فقد وقع الكلام في ذلك بين الأعلام . وقبل تنقيح المرام وبيان ماله من النقض والإبرام لا بد من تنبيه في المقام، وهو أن النزاع إنما يقع على القول بالتخطئة حتى يتصور مخالفة المأتي به بمقتضى الفتوى الأول الواقع كي يعقل القول بعدم الأجزاء ، وإن فعل القول بالتصويب وأن ما أدى إليه نظر المجتهد هو حكم الله الواقعي

فلا يتصور مخالفة حتى يبحث عن إجزاء المأتى به عن المأمور به وعدهه كما لا يخفى.

اذا عرفت ذلك فاعلم أن التفصيل الذي ذهب إليه صاحب العروة قدس سره لا وجه له، حيث أفاد في المسألة الثالثة والخمسين ما هذا لفظه: اذا قلد مجتهداً يكتفي بالمرة مثلاً في التسبيحات الأربع واكتفى بها، أو قلد من يكتفي ببصرة واحدة ثم مات ذلك المجتهد فقلد من يقول بوجوب التعدد لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة. وكذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة ثم مات وقلد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحة. نعم فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني، وأمّا اذا قلد من يقول بطهارة شيء كالغسالة ثم مات وقلد من يقول بنجاسته، فالصلوات والأعمال السابقة محكومة بالصحة وإن كانت مع استعمال ذلك الشيء، وأمّا نفس ذلك الشيء اذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته وكذا في الحلية والحرمة. فإذا أتقى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً فذبح حيواناً كذلك فات المجتهد وقلد من يقول بحرمة فإن باعه أو أكله حكم بصحة البيع وإباحة الأكل، وأمّا اذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله وهكذا، انتهى.

والمتحصل من ذلك التفصيل بين الأعمال السابقة واللاحقة بالإجزاء في الأولى، وأمّا في الثانية فإن العمل عبادياً أو عقداً أو إيقاعاً فكذلك يحكم بالصحة وتترتب عليه الآثار، وإلا فلابد من الالتزام بفسادها، وهذا التفصيل لا يمكن المساعدة عليه من جهة عدم الدليل عليه.

وأمّا القول بالإجزاء مطلقاً فقد يقال بأنه مبني على ظاهر الاجماع لكنه مع أنه غير ثابت بل صرّح بعض بالخلاف لا يكون كافياً في مثل هذه المسألة الجديدة المستحدثة. وبذلك يظهر ما في دعوى قيام السيرة على ترتيب آثار

الصحة مطلقاً لأنها مع فرض تسلیم ذلك مبنية على فتاوى الجمهدین عصرأً بعد عصر ولا يعلم قيامها في زمان المعصوم سلام الله عليه. بل لا يعلم قيام واحد على ذلك ، فكيف يمكن استكشاف رأي المعصوم عليه السلام مع هذه الاحتمالات؟ وأما ما يدعى من كونه مقتضى نفي العسر والخرج فأيضاً غير سديد لكونه أخص من المدعى لعدم لزوم ذلك في جميع الموارد. بل لابد في موارد لزوم العسر من رفع اليد بمقدار يرفع العسر فإن المذورات تتقدر بقدرها. والمهم في المقام ما قبل بأن الفتوى اللاحق لا يكشف عن عدم حجية السابق وعدم كونه معدراً ومنجزاً بل كما أن الثانية حجة في ظرفه الأولى أيضاً حجة في ظرفه واحتمال عدم المطابقة للواقع مشترك بينهما، والمفروض أن العمل أتي به موافقاً للحجية الموجودة في ظرفه فلا وجه للتمسك بالفتوى الثانية على ذلك حتى يحكم بعدم الإجزاء.

وبعبارة أخرى: الحاجج الشرعية بالنسبة الى مرحلة المجعل كلها حجة واقعاً ولا يتصور فيها تصويب أصلاً كما ذكرناه سابقاً لقيام موضوعها بنفس المكلف وذلك من الامور التكوينية التي أمرها دائير بين الوجود والعدم ، فإذا كان موجوداً فالحجية موجودة واقعاً وإلا فلا. مثلاً دليل حجية الاستصحاب هو لا تنقض اليقين بالشك ، فقوم حجية الاستصحاب واقعاً باليقين السابق والشك اللاحق ، وهذا إما موجود في نفس المكلف أو غير موجود، ولذلك بنينا على أنه لا يتصور شبهة في الموضوع في الأحكام الظاهرية أبداً، فإذا كان الحكم كذلك في محل الكلام الفتوى الاولى كانت حجة إلى زمان الثانية واقعاً والعمل واقع موافقاً للحجية. وحجية الثانية في ظرفها لا تنافي حجية الاولى فيكون العمل بمحضه عن الواقع.

وليعلم أن هذا الوهم إنما يتم في الأعمال السابقة فقط دون اللاحقة كما لا يخفى، لعدم حجية الاولى بعد الثانية قطعاً والعمل وإن كان موافقاً للحجية

حدوثاً إلا أن بقاءه أيضاً يحتاج إلى حجّة. وهذا كما تراه لا يتم أيضاً فإن حجّية كل منها في ظرفه وإن كان ثابتاً إلا أن فتوى الثانية لا تكشف عن الحكم من زمان وقوعها فقط بل تكشف عن وجوده من أول الأمر. فإن كانت الصلاة بلا سورة صحيحة بمقتضى الفتوى الأولى وفاسدة بمقتضى الثانية فالفتوى اللاحقة تكشف عن جزئية السورة للصلاحة من الأول. فالحجّة قائمة على عدم إتيان المكلّف بالصلاحة الواقعية فلابد من القول بعدم الإجزاء. هذا ولكن لابد من ملاحظة دليل الحجّة الثانية فإن كان له إطلاق يمكن الأخذ به فالحكم كما ذكر وإنما فالقدر المتيقن من حجّية ذلك بعد زمان قيامه فالعمل موافق للحجّة في ظرفه. والحجّة الثانية غير قابلة للقيام على مخالفته للواقع ولعلّ مسألة تبديل الفتوى أو المحتهد من هذا القبيل، فافهم. والنتيجة حينئذ الإجزاء بالنسبة إلى السابق دون اللاحق، وكيف كان فلو قلنا بعدم الإجزاء لكن لابد من الخروج عنه بالنسبة إلى الصلاة من جهة حديث: «لا تعاد الصلاة الا من خمس»(١).  
هذا تمام الكلام في الاجتهد.

### وأثما التقليد

فقد يقال في تعريفه بأنّه الالتزام بقول الغير، وقد يقال بأنه العمل على قول الغير. وقد يقال بأنه أخذ رسالة الغير، ولا يمكن المساعدة على شيء من هذه التعريف فإنه ليس للتقليد معنى مغايراً لمعنى العرف. وهو جعل الشيء ذاتي والعامي يجعل العمل على عنق المفتى ويقلده. فالتقليد هو الاستناد بقول الغير في مقام العمل فهو مقارن للتقليد. هذا معنى التقليد، وأثما الثرات التي

(١) الوسائل: ج٤، باب ١ من أبواب أفعال الصلاة، حديث٤. وباب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة، حديث٥. وباب ١٠ من أبواب الركوع، حديث٥. وباب ١ من أبواب قواطع الصلاة، حديث٤.

يرتبونها على هذه التعريفات غير مترتبة عليها لعدم وجود لفظ التقليد في موضوع تلك الآثار المترتبة في المقام، وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله.

وأما الأدلة الدالة على حجية قول الغير في حق العامي وجوب التقليد فوجوه. ذكرها السيد الاستاذ مدقّلله.

**الأول:** السيرة العقلائية قامت على رجوع الجاهل إلى العالم والشارع لم يردع عنه فيستكشف بذلك حجية قول العالم في الشرعيات أيضاً.

**الثاني:** دليل الانسداد، وهو أنه بعد العلم بثبت التكاليف الواقعية وعدم التمكن من الامتثال علمًا تفصيليًا وعدم الجواز أو عدم وجوب الامتثال عملاً إجماليًا وهو الاحتياط فلا بد من الاستناد إلى الحججة الموجودة في بين، والمفروض أن المكلف عامي لا يمكن في حقه ذلك. بل لا يوجد ظن بالواقع لعدم تمكّنه من السير في الأدلة فلا يتمكّن من الامتثال إلا بالاستناد إلى قول العالم وهذا معنى التقليد.

**الثالث:** آية النفر «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذرروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم يذرون»<sup>(١)</sup> دلت هذه الآية على وجوب الحذر عند الإنذار الذي غاية للتفقّه الذي هو غاية للنفر الواجب، والفتوى بالدلالة الالتزامية إنذار فيجب الأخذ به على العامي. بل لفظة التفقّه أيضًا شاهدة على ذلك. ووجوب الحذر عند إنذار المنذر غير مقيّد بصورة حصول العلم فلا يصفع إلى ما قبل من عدم دلالة الآية على حجية الفتوى لاحتمال وجوب الحذر عند حصول العلم.

إن قلت: إن في زمان صدور الآية التفقّه والاجتهد لم يكن كالتفقّه والاجتهد في زماننا فلا تدل الآية الكريمة على حجية الفتوى في هذه الأزمنة.

قلت: التفقه في زمانين بمعنى واحد غاية الأمر إختلافهما سهولة وغموضة لقرهم بالمعصومين عليهم السلام وعدم توسيع المباحث مثل زماننا. مثلاً في ذلك الزمان أيضاً كانوا يفتون بما يفهمون من ظواهر الكتاب والستة فكانت الظواهر حجة في ذلك الزمان أيضاً. غاية الأمر ما كانوا محتاجين إلى الرجال لقرهم بالمعصوم عليه السلام، وهكذا. فدلالة الآية تامة لحجية الفتوى ووجوب استناد العامي إلى قول المجتهد في مقام العمل.

الرابع: آية السؤال: «فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون»<sup>(١)</sup> دلت هذه الآية على وجوب السؤال عند عدم العلم وهو الأخذ بالفتوى، فالعامي حيث لم يعلم بتتكليفه يجب عليه الأخذ بقول أهل الذكر وهم العلماء. وتقيد الآية بعدم لزوم ترتيب الآثار حتى يحصل له العلم منافي للظاهر بلا دليل عليه، والمراد من أهل الذكر ما يشمل العلماء وإن فسرت بالائمة أو علماء اليهود لأنَّه من باب الجري بالمصدق.

الخامس: الروايات الكثيرة الدالة على إثبات حجية قول الفقيه في الجملة فلا حظ هذا. ولكن شيئاً من هذه الوجوه لا يتم.

أما السيرة العقلائية فلا يعلم قيامها في مثل الرجوع إلى المفتى الذي تكون مبادئ فتواه حدسيَّة اجتهادية كثيرة الخطأ ، ومع قيامها لم تعهد في زمان الشارع والائمة المعصومين عليهم السلام حتى نكشف رأيهم عليهم السلام من عدم ردعهم عنها، وتنظير المسألة بمثل رجوع المريض إلى الطيب قياس مع الفارق فتدبر جيداً.

وأما دليل الانسداد فلا يثبت إلا لزوم التبعيض في الاحتياط ، وأما حجية قول العالم فأجنبية عن مدلوه كما لا يتحقق.

وأما آية النفر فلا تدل إلا على لزوم الإنذار بعد التفقه والرجوع حتى يحصل الخوف عند تخويفهم والخذر عند إنذارهم، وهذا لا يستلزم حجية قول المنذرين فضلاً عن حجية فتواهم، وبالجملة التخويف لغرض حصول الخوف لا يستلزم الحجية، فإن الخوف قد يحصل من تخويف من لا يكون قوله حاجة كالصبي والمجنون بل الفاسق وغيرهم. والحاصل أن الآية ليست في مقام جعل الحجية لشيء فضلاً عن الفتوى والاجتihad مع أن ذلك لا يستلزم الإنذار كما لا يتحقق. واما آية السؤال فوردها معرفة النبي صلى الله عليه وآله والسؤال فيها لا يغني من الحق شيئاً حتى يحصل به العلم.

فلا تبق الا الروايات، ولا ننكر دلالة بعضها على حجية الفتوى، ويكتفي في ذلك مقاله الصادق عليه السلام لأبيان بن تغلب «اجلس في مسجد المدينة وأفت الناس فاني أحب أن أرى في شيعتي مثلك»<sup>(١)</sup> ولكن لا إطلاق هذه الروايات نتمسك بها في مورد الشك مع أنه لا حاجة إليها مع وجود دليل آخر في باب التقليد أقوى من الجميع وهو قيام السيرة المتشرعة في شرع الإسلام بل في جميع الأديان على التقليد ورجوع الناس إلى علمائهم في مسائلهم والسؤال عنهم وقبول الجواب عنهم بلا تأمل، وليس هذا من جهة حصول الاطمئنان كما توهم بل يرون موضوعية لقول عالم الشرع و يجعلون عملهم الموفق لقول العالم على عاتقه، ويظهر هذا من ملاحظة حال الناس في مراجعتهم العلماء ولا يختص هذا بمذهب دون مذهب حتى يقال لعل ذلك من جهة فتوى المجتهدين، فإن غير المسلمين أيضاً متبعون بذلك بل ظهوره في بعضهم أشد من المسلمين.

(١) معجم رجال الحديث: ج ١، ص ١٤٧. وكذا اختيار معرفة الرجال: ص ٣٣٠ حديث ٦٠٣ مع اختلاف في العبارة عمما في معجم رجال الحديث، وكذا في رجال النجاشي: ص ١٠ باب الألف منه ويطابق ما في النجاشي مع المتن المذكور هنا.

والحاصل: أن الرجوع إلى العالم الديني وأخذ المسائل منه أمر مسلم بين جميع الملل والأديان وهذا هو التقليد ونكشف قطعياً عن وجوده في شريعتنا، وهذا أقوى دليل على التقليد، بل يمكن استفادة ذلك من بعض روايات الباب مثل رواية علي بن المسيب قال: قلت للرضا عليه السلام: إن شققي بعيدة ولست أصل إليك في كل وقت فمَنْ أَخْذَ مَعَالِمَ دِينِي؟ قال عليه السلام: من ذكريبا بن آدم القمي المؤمن على الدين والدنيا<sup>(١)</sup>). فأن سؤاله «عَمَّنْ أَخْذَ مَعَالِمَ دِينِي» يدل على أن هذا أمر إرتكازي له وبما أنه متدين بالدين يرى أنه لا بد من أخذ معالم دينه من أحد ويسأله عَمَّنْ يَعِينُهُ الْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وجوابه عليه السلام أيضاً يؤيد ذلك ، فإن توصيف من عينه بالمؤمن على الدين والدنيا بيان لما هو المترکز عند السائل وهو لزوم أخذ معالم الدين من شخص مأمون على الدين والدنيا وهو ما ذكرنا من التقليد.

وهكذا رواية عبد العزيز قال: قلت للرضا عليه السلام: إن شققي بعيدة فلست أصل إليك في كل وقت فآخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين؟ قال عليه السلام: نعم<sup>(٢)</sup>). والتقريب عين ما قلناه في الرواية السابقة، ومن الغرائب أن يلتزم بـأَنَّ السُّؤالَ في هذه الرواية عن وثاقة يونس وهكذا جواب الإمام فيها وفي الرواية السابقة مجرد توثيق لا أزيد. بل المسألة في الروايتين تنشأ من الأمر المسلم عند المتدينين وهو لزوم أخذ المتدينين معالم دينه من عالم دينه ولذا يسأل الراوي عن تعينه في الأولى وعن أهلية يونس لذلك في الثانية.

فالتقليد أمر شرعي ليس من قبيل الامور العقلائية في غير مورده كالطلب ورجوع الجاهل إلى العالم وهو جعل العمل على عاتق مرجع التقليد والاستناد إليه في مقام العمل، ودليله السيرة المتشربة والمتدينين ولو في غير الإسلام

<sup>(١)</sup> (٢) الوسائل: ج ١٨، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، حديث ٢٧ و ٣٥

والروايات وإن كانت مبينة ومؤكدة إلى تلك السيرة، ويمكن إستفاده ذلك من التوقيع الشريفي «وأما الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا، فإنهم حجّي عليكم وأنا حجّة الله»<sup>(١)</sup> فإن حجّية الشخص غير حجّية قوله. ومعنى ذلك أنّ من يكون مرجعاً للناس في الحوادث والامور التي ترجع إليه في الشريعة هو راوي الحديث والمعين له الإمام عليه السلام، كما أن شأن الإمام عليه السلام أيضاً كذلك إلا أنه بتعيين الله عزوجل.

الكلام في تقليد الأعلم: الأعلم في مقام الثبوت ليس من كان أعرف ببني الاستنباط وبمادته من غيره ولا من كان أعرف من غيره بالفروع العملية، بل الأعلم من كان في مقام تطبيق القواعد على الفروع أقوى إستنباطاً وأمن استنتاجاً. فمن كان في مقام الاستنباط أقوى وفي مقام الاستنتاج أمن ف فهو أعلم كما يظهر ذلك بلاحظة أرباب الصناعي والحرف ولا يحتاج إلى مزيد بيان إنما الكلام في وجوب تقليد الأعلم وعدمه.

ويقع الكلام في ذلك في مقامين (الأول) في وظيفة العامي حسب ارتكازه. (والثاني) في ما يستفاد من الأدلة للفقيه.

**أما الأول:** فحيث إن العامي عالم بتکاليف واقعية منجزة عليه لابد له من العلم بالخروج عن عهدة ذلك ولا يقطع بالفراغ إلا بالرجوع إلى الأعلم من جهة دوران الأمر بين حجّية فتواه تعيناً وبين حجّيته تخيراً بينه وبين غير الأعلم، فحجّية فتوى الأعلم مقطوع بها وحجّية فتوى غيره مشكوك فيها تدفع بالأصل فيعلم وجوب الرجوع إلى الأعلم إبتداء. نعم اذا أتقى الأعلم بحجّية فتوى غير الأعلم فقد ذكر سيدنا الاستاذ - مدظلته - أنه يجوز الرجوع إلى غير الأعلم ولا يصغى إلى ما في العروة من عدم جواز الرجوع حتى عند ذلك ، لأن

(١) الوسائل: ج ١٨، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، حديث ٩.

الرجوع حينئذ بواسطة الاستناد إلى فتوى الأعلم فيقطع بالفراغ عن العهدة. على أن المستشكل حينئذ إن كان هو الأعلم فخارج عن الفرض وإن كان غير الأعلم فلا أثر لاستشكاله هذا ولكن الكلام هنا في موضعين:

الأول: أنه هل يجوز للمجتهد أن يجوز تقليد غيره في المسألة المخالفة فيها الفتوى أم لا؟ والظاهر أنه لا، فإنه يرى بطلان رأي الآخر فكيف يجوز الرجوع إلى ذلك الرأي الباطل عنده!! وبهذا ظهر عدم جواز الافتاء بجواز تقليد الغير حيّاً كان أو ميتاً حدوثاً أو بقاء.

الثاني: هل يصح للعامي تقليد غير الأعلم اذا جوزه الأعلم أم لا؟ والظاهر أنه لا. وذلك فإن فتوى الأعلم لا يسقط عن الحجية بتجويزه الرجوع إلى غيره بل تصير فتوى الغير أيضاً حجة بفتواه، فتكون في المقام حجتان للعامي متعارضتان فتسقطان معاً فلابد له من الاحتياط، ومع فرض عدم جوازه أو عدم وجوبه لابد له من الرجوع إلى الأعلم أيضاً فتدبر جيداً. ثم إنه إذا فرضنا أن للمقلد مرتبة من العلم بحيث علم عدم جواز تقليد غير الأعلم فلا يجوز له تقلidle، وإن جوزه الأعلم كما إذا تعلق نظره بالجواز فيجوز له وإن أفتى الأعلم بعدم الجواز لأنّه في نظره يرى خطأ الأعلم في هذه المسألة. والحاصل أن المدار هو الاستناد إلى الحجّة في مقام العمل فكلما علم به، وإن فقتضى القاعدة عدم الحجّية للأصل وحينئذ لا أثر لفتوى غير الأعلم حجّية فتوى غير الأعلم في حق العامي وعدمه كما لا يخفى.

وأقا الثاني: فصور المسألة ثلاثة: (الأولى) ما إذا علم - ولو إجمالاً - بموافقة فتوى غير الأعلم لفتوى الأعلم. (الثانية) ما إذا علم بالاختلاف. (الثالثة) ما إذا لم يعلم لا بالموافقة ولا بالمخالفة.

أما الأولى: فلا شك في جواز تقليد غير الأعلم فإن دليل حجّية الطرق يدل على نحو صرف الوجود، فالملقب يعلم بتطابقة عمله للحجّة حينئذ.

وأما الثانية: فالمشهور وجوب تقليد الأعلم فيها كما يظهر من شيخنا الأنصارى - قدس سره - بل ادعى جامع المقاصد الاجماع عليه. ومع ذلك ذهب إلى عدمه جماعة. فالمهم النظر في استدلال الطرفين حتى يظهر الأمر، فنقول: أما الأدلة التي أقاموها على عدم وجوب تقليد الأعلم فالمهم منها الإطلاقات الواردة في أصل حجية التقليد مثل آيتي السؤال (١) والنفر (٢) والروايات الواردة في المقام، لكن لا يمكن التمسك بإطلاق دليل الحجية لإثبات الحجية في موارد التعارض بناء على أن المجعل في الطرق والإamarات الطريقة، فإن شمول الإطلاق لمورد التعارض مستلزم لجعل الطريقة بالنسبة إليه، وجعلها للمتعارضين ولو تخييرًا لا معنى له، وهذا عمدة الإشكال في ذلك ، لا ما ذكره سيدنا الاستاذ من أن جعل الحجية للكلافتويين جعل المتناقض وهو محال بالنسبة إلى الحكيم تعالى، وجعل الحجية لواحد معين منها وإن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه في مقام الإثبات ترجيح بلا مرجح، والحجية التخiriة قول بلا دليل، فلم يبق إلا القول بالتساقط. وذلك فإن الحجية بمعنى غير الطريقة كالمنجزية والمعذرية قابلة للجعل في مورد التعارض بجعل أحدهما منجزاً و معذراً، وفي مقام الإثبات أيضاً لابد من تقييد الإطلاق بالمقدار المتيقن، ونتيجة شمول الإطلاق للمورد والتقييد بالقدر المتيقن رفع اليد عن حجية كل بالاستناد بالآخر، وهذا معنى التخير، ونظير هذا الكلام ذكر في باب الترتب فلا حظ.

نعم بناء على أن المجعل الطريقة لا معنى لشمول الإطلاق لمورد التعارض فإن حقيقة الطريقة ومورد المعارضة متغايران ومتنافيان حتى بنحو التخير هذا، وحيث إنه لا دليل على أزيد من التعديل والتتجيز في الحجج لابد من الالتزام بالتخير بناء على أن يكون دليل التقليد الإطلاقات، فالنتيجة جواز تقليد غير

الأعلم، وحيث لم نقل بذلك لابد من ملاحظة سائر للوجوه الدالة على التقليد وسيأتي إن شاء الله.

وقد يتمسك لإثبات جواز تقليد غير الأعلم بوجوه اخر: (منها) تعين الإمام عليه السلام أشخاصاً متعددة للفتوى، والظاهر إختلافهم في العلم والفتوى بل يعلم بواسطة القرآن إختلافهم في الفتوى، ونتيجة ذلك حجية فتوى غير الأعلم مع اختلاف فتواه لنظر الأعلم. ولكن هذا أيضاً لا يمكن المساعدة عليه لعدم العلم باختلافهم في الفتوى وجود القرينة على ذلك منوع. على أن الإمام عليه السلام في مقام بيان أصل حجية الفتوى لا أحکامها وموارد التعارض.

(ومنها) أن وجوب الرجوع إلى الأعلم موجب للحرج لصعوبة تشخيصه مفهوماً ومصداقاً وعدم إمكان رجوع الناس إلى شخص واحد. وفيه (أولاً) أن مفهوم الأعلم كما ذكرناه من كان في مقام الاستبatement أقوى وفي مقام الاستنتاج أمن، وهذا لا صعوبة في تشخيصه أصلاً، ومصداقه يعلم بالاختبار شخصاً أو بقيام الامارة عليه مثل البينة والشیاع المفيد للاطمئنان، وهذا أيضاً لا حرج فيه أبداً. ورجوع الناس إلى شخص واحد سيما في هذا العصر لا استبعاد فيه.

(وثانياً) أن محل الكلام صورة العلم باختلاف الأعلم وغير الأعلم ولا حرج في الرجوع إلى الأعلم حينئذ.

(ومنها) أن الإمام عليه السلام عين المفتى في عصره عليه السلام، وهذا لا يستقيم إلا إذا فرض حجية فتوى غير الأعلم مع وجود الأعلم، وإلا فلا معنى لحجية فتوى أحد مع وجود الإمام عليه السلام، وفيه أن محل الكلام صورة العلم بالاختلاف في الفتوى كما عرفت. وفي صورة العلم باختلاف فتوى شخص يقول الإمام عليه السلام لا حجية لتلك الفتوى قطعاً، فلا محيسن إلا عن

الالتزام بحجية فتوى من عينه الإمام عليه السلام لذلك في موارد عدم العلم بالاختلاف، وحينئذ يسقط الدليل عن الاستدلال لما نحن فيه.

و استدل على وجوب تقليد الأعلم بوجوه : الأولى: أن السيرة العقلائية قامت على الرجوع إلى الأعلم في مقام المخالفة في الرأي، والشارع لم يردع عنها، فيستكشف وجوب الرجوع إلى الأعلم في الشرعيات أيضاً في مقام المخالفة في الفتوى. قال سيدنا الاستاذ - مذمته -: إن هذا هو الوجه المهم الصحيح في الاستدلال على وجوب تقليد الأعلم، لكنه مبني على كون دليل التقليد السيرة العقلائية، وقد مر عدم إمكان المساعدة عليه، وأن أقوى دليل على التقليد السيرة المترتبة، وأن التقليد أمر شرعي فلا يتم هذا الاستدلال، فإن قيام السيرة على الرجوع إلى الأعلم في الأمور العقلائية والعادلة سيرة عقلائية لا يستلزم قيام السيرة على الرجوع إلى الأعلم في التقليد لا سيرة عقلائية ولا مترتبة فإنهما ليسا ملائكة واحد ومناط فاردا.

الثاني: الاجاع المدعى عن جامع المقاصد، وفيه - مضافاً إلى عدم حجية الاجاع المحكي وذهب جماعة على خلافه - عدم استكشاف مثل هذا الاجاع عن رأي المعصوم عليه السلام لاحتمال أن يكون مدرك الجميع هذه الوجوه التي استدل بها على وجوب تقليد الأعلم.

الثالث: دلالة مقبولة عمر بن حنظلة<sup>(١)</sup> بأنه في مقام المخالفة في القول لابد من الرجوع إلى الأفقيه. إن الترجيح بالأفقية المذكورة في الرواية في الحكيمين والقاضيين لا في المفتى، ولذا لا يعتبر الأصدقية في المفتى مع أنها مذكورة في الرواية، مع أن الأفقية المذكورة فيها إضافية بالنسبة إلى القاضي الأخير لا أفقه الناس وهذا غير المدعى.

(١) الوسائل: ج ١٨، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، حديث ١.

هذا واستشكل سيدنا الاستاذ في سند المقبولة وقال إنّها ضعيفة بعمري بن حنظلة فإنّه لم يوثق وقبول الأصحاب الرواية غير معلوم لنا، على أنّه لا يجبر به السنّد ولا يمكن تصحیح الروایة بروایة یزید بن خلیفة<sup>(١)</sup> حيث قال سلام الله عليه فيها: بأنّ عمر بن حنظلة لا يکذب علينا فإن یزید بن خلیفة أيضاً ضعيف لا يمكن الأخذ بروایته. ولكن هذا على مبناه من عدم الاعتبار بقبول الأصحاب الروایة وعدم جابریة الشہر لسند الروایة وإلا فالروایة منجبرة، فإنّها متلقاة بالقبول عندهم بحيث عبر عنها بالمقبولة، قوله «قبول الأصحاب الروایة» غير معلوم لنا إنکار لأمر مسلم. فمن جهة السنّد لا إشكال في الروایة.

الرابع: أنّ فتواي الأعلم أقربها إلى الواقع من فتواي غيره، ولذا يجب التمسك بها والاستناد إليها في مقام العمل. وأجاب السيد الاستاذ عن ذلك بأنّ الأقربية الطبيعية وإن كانت موجودة في فتواي الأعلم إلا أنه لا دليل على وجوب الترجيح بها. والأقربية الفعلية في فتواي الأعلم منوعة لإمكان موافقة فتواي غير الأعلم لفتوى المشهور مثلاً، وغير ذلك من المرجحات.

أقول: لو تمسكنا بالسيرة العقلائية على لزوم تقليد الأعلم يمكن القول بأنّ السيرة قائمة على الرجوع إلى من كان رأيه أقرب إلى الواقع فعلاً. ولذا إن كان غير الأعلم أوّل من الأعلم في مطابقة قوله للواقع يأخذون بقوله. فالواجب الرجوع إلى من كان أوّل من غيره في الفتوى، وإلا فتقليد الأعلم بما هو أعلم غير واجب تعبيداً لعدم التبعد في طريقة العقلاء، فعلى هذا السيرة العقلائية أيضاً لا تدلّ على أزيد مما يستفاد من هذا الدليل بضميمة جواب السيد الاستاذ -مدظلته-. فلم يثبت من هذه الأدلة تعين الرجوع إلى الأعلم حتى في موارد الاختلاف إلا إذا كان رأيه أقرب إلى الواقع فعلاً. هذا بناء على التمسك

(١) الوسائل: ج ٣، باب ٥ من أبواب المواقف، حديث ٦.

بالسيرة العقلائية في المقام، وإلا فلا يمكن إثبات التعين من هذه الأدلة حتى من تلك الحيثية أيضاً.

فتلخص مما ذكرناه أن شيئاً من أدلة الطرفين لا يتم. فلم يثبت لزوم الرجوع إلى الأعلم ولا جواز الرجوع إلى غيره من هذه الأدلة. نعم بناء على مابيننا عليه من دليل التقليد وهو أن التقليد أمر شرعي قامت عليه السيرة المترشعة يمكن القول بالتخير وجواز الرجوع إلى الأعلم، فإن المترشعة بما هم متشرعة والمتدين بالدين يرجع إلى العالم بالدين ويأخذ معلم دينه منه بشرط كونه ثقة أيضاً كما يستفاد من الروايات السابقة أيضاً. بل يمكن الاستدلال بتلك الروايات أيضاً على ذلك، فإن توصيف الرضا عليه السلام زكريا بن آدم بالمؤمن على الدين والدنيا والإرجاع إليه يدلنا على كفاية كون العالم بالدين المأذوذ منه معلم الدين مأموناً على الدين والدنيا. وهكذا الإرجاع في التوقيع الشريف إلى رواة حديثهم يدل على كفاية ذلك، فعلى هذا يتم الدليل على جواز تقليد غير الأعلم، والله العالم وهو الموفق والمعين.

ثم إنّه لو فرضنا عدم صلاحية كلّ من الدليلين المثبت والنافي لإثبات مدلوهما فلابد من الرجوع إلى الأصل العملي. والمقام من صغريات باب الاستعمال لدوران الأمر بين التعين والتخير في الحجية بمعنى المعدّية، فلابد من الرجوع إلى الأعلم. فإن العلم الاجمالي بثبوت التكاليف الواقعية موجود فيجب الخروج عن العهدة إنما علمـا وإنما بالاستناد إلى امارة علم بمعدّيتها عن الواقع. والمفروض أنّ فتوى الأعلم معدّ يقيناً ولا يعلم بمعدّية فتوى غيره فيتعين الاستناد إليه، وهذا هو الحال في كلّ مدار الأمر بين الحجية التعينية والتخيرية كذلك بمعنى المعدّية.

وإنما دوران الأمر بينها بمعنى المنجزية مثل موارد الدوران بين التعين والتخير في الأحكام فلا يقتضي إلا أصالة البراءة عن التعين، وكما إذا دار

الأمر في مورد بين وجوب صلاة الظهر تماماً تعيناً أو تخييراً بينه وبين القصر يرجع إلى أصلية البراءة عن الكلفة الزائدة وهو تعين التام. هكذا اذا فرضنا قيام امارة على وجوب التام وقيام امارة اخرى على وجوب القصر، والمفروض آنّه لا يكون منجز آخر للتكليف مثل العلم الإجمالي وغيره غير هاتين الامارتين، ودار الأمر بين أن تكون الاولى حجة تعيناً لوجود رجحان فيه أو تخييراً بينها وبين الثانية، فدار الأمر بين الحججية التعينية والتخييرية، لكن لا ندرى هل يتعين الأخذ بدلول الأول فقط أو نحن في سعة عن ذلك ويكوننا الأخذ بآيتها نريد؟

وبعبارة اخرى: العقاب وعدهما لا يتربّان على مخالفة الواقع بما هو واقع بل يتربّان على مخالفة الواقع المنجز. فعند الشك في منجزية امارة وعدمها تجري أصلية البراءة عن التكليف لعدم وصوله الى المكلف بما يرفع شكه في التكليف. وحيث إن دوران الأمر بين التعين والتخيير في المنجزية يرجع إلى الشك في منجزية ما احتمل تعينه في المنجزية تعيناً لابد من الرجوع الى أصلية البراءة للشك في الكلفة الزائدة، هذا.

ولكن مقامنا من قبيل الدوران بين التعين والتخيير في المعدّية بعد ما صار التكليف منجزاً على المكلف بسبب علمه الإجمالي فلا بد من تحصيل العذر القطعي ولا يمكن إلا بالرجوع الى مقطوع المعدّية وهو فتوى الأعلم. فتحصل مما ذكرناه آنّه لابد من الرجوع إلى الأعلم اذا كان مدرك الحكم في هذه المسألة الأصل العملي، وإلا ففقتضي قيام السيرة المتشرّعة المؤيّدة بالأدلة اللغوية جواز الرجوع الى غير الأعلم، وحيث إنّه مع هذا الدليل لا تصل النوبة الى الأصل نلتزم بعدم وجوب تقليد الأعلم وجواز تقليد غيره. نعم الأحوط تقليد الأعلم من جهة فتاوى عدة من الأعاظم المؤيّدة بالأصل، والإشكال في ما ذكرناه من السيرة المتشرّعة، والله العالم.

وأما الصورة الثالثة من صور المسألة وهي ما لم يعلم مخالفته فتوى غير الأعلم مع الأعلم، فلو قلنا بعدم وجوب تقليد الأعلم في الصورة الثانية وهي صورة العلم بالمخالفة فعدم الوجوب في هذه الصورة أولى وأظهر. ولو قلنا بالوجوب في الصورة السابقة فهل يجب في هذه الصورة أيضاً ولا؟ فقد يقال بالوجوب لوجهه:

**الأول:** مقبولة عمر بن حنظلة. وقد عرفت الجواب عن هذا الوجه.

**الثاني:** أن قول الأعلم أقرب إلى الواقع فلا بد من الأخذ به في مقام تحصيل العلم بالفراغ، وقد عرفت الجواب عن هذا أيضاً. ويمكن الجواب عن هذين الوجهين بأنهما في مورد التعارض والفرض عدم العلم بالتعارض في المورد.

**الثالث:** الأصل يقتضي وجوب تقليد الأعلم تعيناً، لأن الأمر دائري بين التعين والتخيير في الحجية وفي مقام الامتثال. ولا يتحقق أن هذا الوجه إنما يتم لو لم يدل على خلافه دليل، فلا بد من ملاحظة ما استدل به على الحجية التخiriّة والوجوه الدالة على تخفيض المقلد بين الرجوع إلى الأعلم وغيره في هذا المورد.

**الوجه الأول:** الإطلاقات الواردة في إثبات حجية الفتوى تثبت ذلك بتقريب أن الإطلاقات ولو لم تكن شاملة لوارد التعارض إلا أنه غير معلوم في المقام حسب الفرض فلا مانع من شمول الإطلاق له.

إن قلت: التمسك بالإطلاق في هذا المورد من قبيل التمسك به في الشبهة المصادقية لاحتمال وجود المعارضة.

قلت: هذه الشبهة ترتفع بواسطة الاستصحاب المنقحة لجري الإطلاق، وذلك لأنّ المعارضة أمر حادث مسبوق بالعدم أزلياً ونعنيّاً فتدفع باستصحاب العدم الأزلي والنعي، فإن قبل وجود المحتددين المعارضة لم تكن والآن كما كان، أو أنّ المعارضة قبل إجتهد المحتددين لم تكن والآن كما كان، فإذا لم تكن المعارضة بينها بحکم الأصل فلا مانع من شمول الإطلاق له.

إن قلت: الاستصحاب لا يجري قبل الفحص.

قلت: الفحص في الشبهات الموضوعية غير لازم والورد منها. وقد يقال: بأن المقيد لبي ولا مانع من التمسك بالإطلاق المقيد بالتقيد اللبي في الشبهات المصداقية ولكنّه كما ترى فإن ملاك عدم جواز التمسك مشترك بين أن يكون المقيد لبياً أو لفظياً. هذا ما يمكن أن يقال في توجيه الوجه الأول، وبينه السيد الاستاذ - مدظلله - ولكن يظهر مما مرّ أنه: (أولاً) لا إطلاق في باب التقليد يمكن التمسك به في موارد الشك. (وثانياً) الاستصحاب في الورد وأمثاله غير جاري لا أزيتاً ولا نعتياً على ما ذكرنا برهانه في الأصول وبنينا عليه، فهذا الوجه لا يتم.

الوجه الثاني: أن سيرة العقلاء قائمة على الرجوع إلى غير الأعلم في موارد احتمال المخالفة، والإمكان غير الأعلمين معطلين في المجتمع، والشاهد خلافه، والشارع لم يردع عن ذلك، فيستكشف عنه في الشرعيات أيضاً. وفيه أن دليل التقليد ليس سيرة العقلاء كما مرّ مع أن إحراز اتصاله إلى زمان المعصوم بحيث يكشف عدم ردعهم عنها لامضائهم منوع، فهذا أيضاً لا يتم.

الوجه الثالث: إرجاع الإمام عليه السلام الناس إلى أشخاص خاصة مثل يونس بن عبد الرحمن، وزكريّا بن آدم، مع إحتمالهم بمخالفة فتواهم للإمام عليه السلام. ولا يخفى ضعف هذا الوجه أيضاً، فإنه من أين احرز احتمال المراجعين إلى يونس أو زكريّا مخالفة فتواهما للإمام عليه السلام واحتمالها لا يستلزم احتمالهم، وهذا أيضاً لا يتم فلم يبق ما يتمسك به في مقابل الأصل العملي القائم بوجوب تقليد الأعلم فلا بد من التمسك بالأصل والقول بوجوب تقليد الأعلم في هذه الصورة أيضاً. نعم لوينينا على ما قلناه في الصورة السابقة من السيرة المترشعة فالحق عدم وجوب تقليد الأعلم في الصورتين، لكن الكلام على فرض تسليم وجوب تقليد الأعلم في الصورة السابقة وصرف النظر عن

السيرة المترشعة، وحينئذٍ تصل النوبة إلى الأصل العملي ومقتضاه وجوب تقليد الأعلم بلا فرق بين الصورتين. ولو قلنا بالاحتياط نقول به في الصورتين أيضاً. هذا اذا علم الأعلم بشخصه، فإن كان مردداً بين شخصين أو لم يكن أعلم في البين بل كانا متساوين فالمعروف بين الأصحاب الحكم بالتخير. ولكن قال سيدنا الاستاذ -مدظلته- : إن أدلة الحجية لا تشمل موارد التعارض فلا ثبتت حجية أيٍ منها، فلابد للعامي الاحتياط حتى يقطع بالفراغ. لكن قد مر أن الدليل على التقليد هو السيرة المترشعة علىأخذ معالم الدين من أهله، ولا يفرقون بين وجود الأعلم وعدمه ولا بين العلم بمخالفتهم في الفتوى وعدمه. فما عليه المشهور هو المنصور. ففتقضي هذا الدليل التخير في جميع الصور.

و مما ذكرنا ظهر أنه لا اعتبار للأورعية في وجوب الأخذ بالفتوى اذا كان الدليل غير الأصل العملي، وتمسكنا بالسيرة المترشعة بخلاف ما اذا كان الدليل الأصل، فإنه لابد من الأخذ بقول الأورع لدوران الأمر بين التعين والتخير في الحجية بمعنى المعذرية. ولكته أجاب شيخنا الأنصارى -قدس سره- عن الدوران بأنه إذا لم يكن لشيء دخل في ملأك الحجية فلا أثر لدوران الأمر بين الحجية التعينية والتخيرية والأورعية من هذا القبيل، ولكن هذا الجواب غير وافي بحل الإشكال من جهة دوران الأمر في ذلك مدار القطع والشك فأن أحد هما مقطوع الحجية والآخر مشكوك الحجية، ودعوى عدم دخل الأورعية في ملأك الحجية بلا دليل فإن الحجية بمعنى كون الشيء بحيث يكون قابلاً للاحتجاج به، ولا نرى أيٍ مانع من اعتبار الشارع هذا المعنى في قول الأورع دون غيره.

هذا على ما اخترناه في المتساوين من القول بالتخير، وأماماً على ما ذكره السيد الاستاذ -مدظلته- من أنه لابد من الاحتياط لعدم شمول دليل الحجية لمورد المعارضة فلابد من الاحتياط في مورد كون أحد المجتهدین أورع أيضاً بعين البيان.

ثم إنّه لو قلنا بوجوب تقليد الأعلم لابد من القول بوجوب التبعيض في التقليد اذا كان أحد المجتهدين أعلم من الآخر في بعض الأحكام والآخر كان أقلّم من الأول في الباقى. ووجهه ظاهر كما أنه لو قلنا بالتخير في مورد التساوى لابد من القول بجواز التبعيض في التقليد عنها إلا اذا لزم منه المخالفة العملية على رأيهما معاً مثل أن يقلد المجتهد في جواز ترك السورة مع أنّ الآخر يرى وجوبها ويقلد الآخر في جواز الاكتفاء بالمرة في التسبيحات مع أنّ الأول يرى وجوب الثالث، فهذه الصلاة الفاقدة للسورة والواحدة للتسبحة الواحدة باطل برأي كلّ من المجتهدين فلا يجوز الاكتفاء بها.

ثم إنّ وجوب تقليد الأعلم على القول به ثابت في ما اذا كان له فتوى، أمّا اذا لم يكن له فتوى أصلاً فلا إشكال في جواز تقليد غير الأعلم وقيام المسيرة المنشرعة عليه. لكن الإشكال فيما اذا افتى الأعلم بلزوم الاحتياط في مسألة فهل يجوز تقليد غيره فيها بناء على القول بوجوب تقليد الأعلم أو لا؟ الظاهر عدم الجواز، فإن الفتوى بلزوم الاحتياط ليس إلا من جهة عدم وجود دليل صالح على خلاف الاحتياط بنظره، ولذا يرى فساد مستند فتوى غيره، لأنّه فحص عن جميع الأدلة ولم ير دليلاً على ذلك ، في هذا المورد لا يجوز الرجوع الى غير الأعلم لبطلان فتواه بنظر الأعلم. مثلاً اذا فحص فحصاً تاماً عن الأدلة المربوطة بتکليف المسافر أربعة فراسخ الغير الرابع ليومه فرأى عدم صلاحية الأدلة لوجوب القصر ولا التمام فأفتى بالاحتياط بالجمع بين الصلاتين، فكيف يجوز للعامي أن يقلد غير الأعلم الذي يفتى بوجوب القصر حينئذـ على مبني وجوب تقليد الأعلمـ؟ نعم على ما اخترناه من عدم الوجوب يجوز في المقام أيضاً كغيره.

### الكلام في تقليد الميت

ويقع الكلام في ذلك في مقامين: (الأول) التقليد الابتدائي.

(الثاني) التقليد الاستثماري المعتبر عنه بالبقاء على تقليد الميت.

أما المقام الأول: وهو التقليد الابتدائي عن الميت، فالعامة ذهباً بأجمعهم إلى جوازه ولذا يقلدون عدة خصوصة منهم. وأما الخاصة فالأخباريون منهم أيضاً على ذلك ، والحقّ القمي - قدس سره- من الأصوليين أيضاً من المحورين، ولكن ذهاب الأخباريين والحقّ المذكور لا يضرّ بدعوى الاجماع.

أما الحقّ القمي - قدس سره- فلا حتمال أن تكون مبني فتواه على الجواز نظره بتمامية مقدمات الانسداد، ولذا يفتى بجواز تقليد الميت عند حصول الظن. والمبني والبناء المذكور لا يصحان. (أما) المبني فلما تبيّن في محله من عدم تمامية مقدمات الانسداد فإنه ثبتت حجية الظواهر بالنسبة إلى من قصد افهمه ومن لم يقصد، وأيضاً ثبتت حجية خبر الثقة، فباب العلمي مفتوح حينئذ فلا تصل النوبة إلى الامتثال الظني . (وأما) البناء فحصول الظن بفتوى الميت منوع، ولا سيما إذا كان فتواه مخالفًا لفتوى جماعة من العلماء.

وأما الأخباريون فلأنّ مدرکهم في ذلك ما استفادوا من التوقيع الشريفي: أما الحوادث الواقعية فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا. من أن رجوع الجاحد إلى العالم من باب الأخذ بالرواية ولا يشترط في الراوي الحياة قطعاً. وهذا أيضاً لا يتمّ مبني وبناء. (أما) المبني فلان رجوع الجاحد إلى العالم ليس من باب الأخذ بالرواية بل من باب الأخذ بقول أهل الخبرة مع أن التوقيع ليس في مقام بيان ذلك وأجنبّي عن رجوع الجاحد إلى العالم، والتقليد أيضاً ليس من هذا الباب كما مرّ بل التقليد أمر شرعي مدرکه السيرة المشرعة، ولم يثبت رجوعهم إلى الأموات في ذلك إن لم نقل ثبوت خلافه، وظاهر التوقيع أيضاً هو الرجوع إلى الأحياء بتناسب الحكم والموضع وإن لم تستفد منه اعتبار الحياة في التقليد. (واما) البناء فلان الأموات مختلفين في الفتوى فلا يجوز للعامي الأخذ بقولهم إلا بأعمال المرجحات، وإلا فالعمل على طبق ما يعالج به الروايات المتعارضة

والقواعد الأخرى من التساقط والتخير، فإن الرجوع إلى رواة الحديث لو كان من باب أخذ الرواية لابد وأن يكون مطابقاً لقواعد أخذ الرواية، ولا أظن بالأخبارى القول بذلك بالنسبة إلى العامي، وهذا الإشكال وإن لا ينحصر بتقليد الميت بل يعم تقليد الأحياء أيضاً على مبناهم، إلا أن تعميم الإشكال لا يدفع بالإشكال، والمقصود أنه لو كان التقليد من باب الأخذ بالرواية للزم على العامي إعمال قواعد الأخذ بالرواية ولا يسعه ذلك ولا يخرج عن كونه عامياً. وأما سائر أدلة المحوظين فقد يقال أن مقتضى الإطلاقات عدم الفرق بين الحي والميت في جواز التقليد. ولكن على ما مرّ من أن المطلقات لا تدل على التقليد، ومع الدلالة لا تدل عليه مطلقاً وليس في مقام بيان ما يعتبر في جواز التمسك بالإطلاق كونها بصدق بيانه.

ذكر سيدينا الاستاذ - مدظلله - ان ظاهر المطلقات اعتبار الحياة في المفتي، فإن الآية الشريفة توجب الحذر عند إنذار الفقيه القوم فتقوم الحججية بمقتضى الآية (١) بصدق هذا العنوان، ولا يصدق هذا العنوان إلا اذا كان الفقيه حيأً. لا أقول باعتبار المقارنة بين الإنذار والحذر، بل أقول بأنه لابد في الحججية من صدق عنوان إنذار الفقيه القوم، فإن مات الفقيه قبل وجود القوم لا يصدق هذا العنوان. وأما الروايات في مثل الإرجاع إلى الأشخاص الخاصة ليس إطلاق يؤخذ به. وفي بعضها الآخر أخذ عنوان العالم والعارف بالأحكام والفقیه وغير ذلك موضوعاً لجواز التقليد، وهذه العناوين ظاهرة في فعلية التلبس فلا يصدق إلا على الحي، فلا يصدق الرجوع إلى العالم إلا أن يكون المفتى عالماً حال الرجوع، والميت ليس بعالم حال الرجوع.

ولا يمكن المساعدة على شيء مما ذكره في هذا المقام. أولاً: إننا نفرض

صدر الفتوى قبل تولد الشخص وبعد بلوغه إلى حد التكليف أن الفتى حتى بعد ميت فيجوز لهذا الشخص العمل بذلك الفتوى مع أن إشكال صدق العنوان موجود فيه أيضاً، فرأى زمان أذر الفقيه هذا الشخص؟ والجواب عن هذا هو الجواب عن أصل الإشكال.

وثانياً: لازم ما ذكره أنه اذا أذر الفقيه شخصاً وقبل الحذر مات الفقيه يجوز التقليد لصدق العنوان حينئذ، والمدعى عدم الجواز بحيث تشمل هذا المورد أيضاً.

وثالثاً: الآية في مقام بيان التحرير و الترغيب إلى التفقة، والانذار والحدر بواسطة الانذار لا في مقام بيان أنه يشترط في المذكرة الحياة، فلا يمكن التمسك بها. هذا مع أنه ذكرنا سابقاً عدم دلالة الرواية على التقليد فكيف بإطلاقها !!

ورابعاً: غاية ما يستفاد من الروايات أنه لابد من الرجوع إلى العالم حال الرأي بل عن بعض التعليقات الواردة في بعضها من أنه يروي عني وغير ذلك يظهر أنه لا موضوعية في المقام أبداً. والمدار صدق الرواية عن الإمام، ولو بمعنى الفتوى. مع أنه قد مر عدم كون الروايات في مقام جعل الحجية تأسيساً، بل أنها ناظرة إلى بيان أمر في طوها، فلا يمكن التمسك بإطلاقها كما حرق في محله من عدم وجود شرائط التمسك بالإطلاق في هذا النحو من الدلالة، وقد سميّناها تبعاً لبعض أساتذتنا بالدلالة الاستلزمائية.

وقد يقال بأن السيرة العقلائية القائمة بالرجوع إلى الأعلم لا تفرق بين الحي والميت، فإن المريض اذا علم بطبابة ابن سينا لمرضه مثلاً لا يرجع إلى الحي الخالف لذلك الميت الأدون منه في الفضيلة. ذكر سيدنا الاستاذ -مدحّله- : أن هذه السيرة وإن كانت قائمة لا يمكن إنكارها، إلا أنه مضافاً إلى ردع الشارع عنها أن فتاوى الأموات متعارضة ولا تشمل السيرة للفتاوى

المعارضة.

أقول: (أولاً) لا دليل في المقام يوجب رد السيرة غير الاجماع المدعى، ولا أقل من احتمال كون مدركه ما ذكرنا من الوجه، فلا يكون كاشفاً عن قول المقصوم عليه السلام.

(وثانياً) المعارضة بين الفتاوى لا تنحصر في فتاوى الأموات بل المعارضة موجودة بين فتاوى الأحياء والأموات جميعاً، فأي تدبير جرى في علاج المعارضة في الأحياء يجري في الأموات أيضاً.

(ثالثاً) لا ينقضي تعجبى عما ذكره من أن السيرة غير شاملة لمورد التعارض، مع أن السيرة العقلائية القائمة على الرجوع إلى الأعلم على مبناه -مدظللة-. إنما هي في مورد المعارضة واختلاف الفتوى كما قاله هو أيضاً. فتحصل أنه لو كان دليلاً التقليد السيرة العقلائية لابد من القول بجواز تقليد الميت ولو ابتداء، إلا أن يثبت رد الشارع عنها. والذي يسهل الخطب ما ذكرناه من أن التقليد أمر شرعى ولا يكون مدركه السيرة العقلائية، ورجوع الجاهل إلى العالم في كل فن، بل الدليل عليه السيرة المترشعة في كل شرع، وبناء المتدلين في كل دين علىأخذ معاملهم من عالمهم المأمون على الدين والدنيا، وهذا اللوم نقل بانحساره إلى الأحياء لا يدل على جواز الرجوع إلى الأموات، فلا تحتاج إلى دليل الردع.

وقد يقال بأن الاستصحاب يدل على جواز تقليد الميت بدعوى أن فتوى الميت كانت حجة في زمان حياة المجتهد فيستصحب بالنسبة إلى ما بعد الموت أيضاً.

ذكر سيدنا الاستاذ -مدظللة-. أن هذا الاستصحاب وإن كانت أركانه تامة ولم يكن فيه إشكال في نفسه إلا أن المعارضة المذكورة بين فتاوى الأموات مانعة عن جريانها. مضافاً إلى أن الاستصحاب في الشبهات الحكمية غير جاري

على أنّ الحجّية الفعلية لفتوى الميت بالنسبة إلى العاميّ الموجود متىقّن العدُم حدوثاً. والحجّية التعليقية أي الانشائية التي مفاد القضية الحقيقة مشكوك الحدوث بالنسبة إلى هذا الشخص، فإنّ القدر المتيقّن من ذلك حجيّته بالنسبة إلى الموجودين.

وأمّا جعل الحجّية بالنسبة إلى المعدومين فمشكوك الحدوث. فأركان الاستصحاب غير تامة، وهذا نظير ما يقال في موارد إستصحاب عدم النسخ، وإن دعى المحقق الاسترابادي - قدس سره - الاجماع على الجريان فيها فإنّ الحجّية الفعلية مقطوع العدُم حدوثاً، والحجّية الشائنة مشكوك الحدوث بالنسبة إلى هذا الشخص.

أقول: أمّا ما ذكره من أنّ المعارضة بين فتاوى الأموات مانعة عن جريان الاستصحاب ففيه ما مرّ من أنّه ليس إشكالاً في جريان الاستصحاب غايته ترتيب حكم الأحياء على الأموات بواسطة الاستصحاب، مضافاً إلى إمكان استصحاب حجّية فتوى الأعلم منهم إن علم به، وإلا فعل القول بالتخير يستصحب التخير أو يستصحب الحجّية في الجميع، والنتيجة التخير بعد ذلك، وإنّ فلاإقلّ من سقوط حجّية فتوى المجهد الحيّ أيضاً لوم يكن أعلم من الأموات، والمقصود أنّ المعارضة بين الفتاوى لا تكون مانعة عن الاستصحاب.

وأمّا ما ذكره من عدم جريان الاستصحاب في الشهادات الحكيمية فنونافقه - دام ظله - في المدعى لا في الدليل، فإنّ عدم الجريان فيها ليس لأجل التعارض بين الاستصحاب فيها واستصحاب عدم الجعل كما قال، بل الوجه فيه تبدل الموضوع وتغيير القضية المتيقّنة والمشكوكـة، والتفصيل في محله. وأمّا ما ذكره من الإشكال فمدفع بـأنّ الحجّية المـجموعـة للـلامـارـة - ومنها فـتـوىـ المـجـهـدـ - لا تكون إلا أمراً واحداً وحـكـماً فـارـداًـ نـظـيرـ سـائـرـ الأـحـكـامـ المـجموعـةـ قـانـونـاًـ،ـ ولاـ يـكونـ فيهاـ قـسـمانـ فـعلـيـةـ وـشـائـنةـ،ـ وـلمـ تـجـعـلـ إـلـاـ لـنـفـسـ الـفـتـوىـ،ـ وـلـيـسـ فـيهـ أيـ نـسـبةـ حتـىـ

يقال بالنسبة إلى هذا كذا وبالنسبة إلى ذاك كذا، بل أنها معمولة بنحو القانون لنفس الفتوى ولو كان قيداً بالحياة دخيلاً فيها يدخل في موضوعها فتجعل الحجية لفتوى المجتهد الحيّ والا فالموضوع لا يقييد بها.

وعلى هذا نشير إلى فتوى المجتهد في زمان حياته ونقول كانت حجّة في ذلك الزمان قطعاً سواء كان المعمول حجّة فتوى المجتهد الحيّ أو كان المعمول حجّية فتوى المجتهد مطلقاً، لأنطابق كلّيّها عليها، والمفروض وقوع الشكّ بعد الموت فتتمّ الأركان وتستصحب حجّيتها. هذا تمام الكلام في أدلة المحوزين. وأما أدلة المانعين فوجوه:

الأول: دعوى الاجماع من علماء الشيعة، ومخالفة الاخباريين والحقّ القمي لا يضرّ كما مرّ من إحتمال المدرك ، ولكن هذا الوجه لا يمكن المساعدة عليه لأنّه يحتمل استئناد الجمعين إلى الوجوه الآتية، فلا يكون كافياً عن قول المعصوم، على أنّ مخالفتهم وإن يحتمل فيها الاستئناد إلى ما ذكر سابقاً، إلا أنّ احتمال عدم ذلك كافي في عدم كون الاجماع كافياً.

الثاني: الإطلاقات الدالة على جواز التقليد ظاهرة في اعتبار الحياة. وفيه أنّ الإطلاقات وإن كان موضوعها الحيّ إلا أنها ليست في مقام الحصر، واعتبار الحياة في المفتي فبالنسبة إلى الميت من قبيل عدم الدليل على الجواز، لا الدليل على عدم جواز تقليله.

الثالث: أنه إن أريد من جواز تقليل الميت جواز تقليل أي واحد منهم فهذا وإن كان لا إشكال فيه ثبوتاً. إلا أنه لا دليل عليه لعدم شمول الإطلاقات لجميع الأموات لمعارضة فتاواهم بل الحجّية لجميعها أمر غير معقول ، والحجّية التخiriّة ليست مفاد الأدلة. وإن أريد من ذلك جواز تقليل الأعلم بين الأحياء والأموات فينحصر في الواحد ولا بدّ من مراجعة جميع الناس لهذا الشخص ، وهذا خلاف ضرورة الشيعة.

ولكن بطلان هذا الوجه غنيّ عن البيان وإن رضي به السيد الاستاذ -مدظلّه-. وقال: المهمّ هذا الوجه، فأنّه لا ينحصر في الواحد بل يجوز أن يكون في عصر شخص أعلمًا وفي العصر المتأخر شخص أعلم منه وهكذا، مع أنّه لا يرد الإشكال على القول بعدم وجوب تقليد الأعلم. وكيف كان فهذا الوجه أيضًا لا يتم، والمهمّ مامر من أنّ التقليد أمر شرعي لا دليل عليه إلا السيرة المترسّعة، وبعض الإطلاقات التي لا تكون متكفلة لتأسيس الحجّية على الفتوى بل كلّها إرشادات وفي طول الجعل. وهذا الدليل لوم نقل باختصاصه بالأحياء فلا أقلّ من عدم وجود إطلاق له يشمل الأموات أيضًا.

المقام الثاني: التقليد الاستمراري والبقاء على تقليد الميت، فقد يستدلّ على جوازه بالسيرة العقلائية بدعوى أنّ السيرة قائلة على رجوع الجاهم إلى العالم حيًّا كان أو ميّتاً، ولم يردع عنها الشارع المقدّس إلا بالنسبة إلى التقليد الابتدائي. وجوابه يظهر مما سبق في المقام الأول، وبالإطلاقات وتقريرها، واعتراض السيد الاستاذ -مدظلّه-. عليها والجواب عنه.

ووجه عدم جواز التمسّك بها يعلم مما سبق أيضًا وبالاستصحاب، فإنّ الفتوى كانت حجّة في حقّ هذا العاميّ حال الحياة فيستصحب بعد وفاته، ولا يرد على هذا التقرير ما أشكّل السيد الاستاذ -مدظلّه-. على جريان الاستصحاب في التقليد الابتدائي. فإنّ الحجّية كانت فعلية في حقّ العامي، ويستصحب الحجّية الفعلية بعد الموت وإن أجبنا عنه هناك أيضًا، إلا أنّ جريان هذا الاستصحاب موقوف على جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية الذي لأنقول به، بل لو اريد به الاستصحاب في الحكم الجزئي فأيضاً لا نقول به، فإنّ قضيّة هذه الفتوى كانت حجّة وإن كانت مسلمة وصادقة، إلا أنّ حجيّتها لا تكون بهذه تهـيـة قطعاً، بل حيث إنّه لا ندرى بموضع الحجّية في مقام الجعل سعة وضيقًا نتردد في موضوع هذه القضية، وأنّ المشار إليها في موضوعها هل فتوى

المجتهد الحيّ أو فتواي المجتهد مطلقاً؟ فإنّ الحكم المترتب على الموضوع ولو سمي بالحكم الجزئي مترتب على حيّية عنوان موضوعه لا أمر آخر فتصبح القضية التيقنة قضية منفصلة، والمفروض أنّ القضية المشكوكه قضية حملية، وإلا فلاشك في المنفصلة حتى في الزمان اللاحق، فتغيرات القضيتان فلا تجري الاستصحاب. هذا ومن هنا ظهر عدم إمكان المساعدة لما أفاده سيدنا الاستاذ الحقّ - مدّ ظلّه - في هذا الباب من التمسك بالاستصحاب، فراجع كلامه الشّريف.

فلم يبق إلا الوجه الذي اخترناه وبنينا عليه في أصل التقليد وهو قيام السيرة المتشرعة على ذلك ، فلو أحرزنا ذلك في موارد البقاء على تقليد الميت ، وإلا فيقع الإشكال فيه ، والله أعلم .  
والحمد لله رب العالمين .

# محتويات الكتاب

الصفحة

العنوان

٦	ما استدلّ به على مشروعية الجماعة في صلاة الطواف
١١	حكم الجماعة في الفرائض بالعرض
١٢	حكم الجماعة في الصلوات المندورة
١٥	عدم مشروعية الجماعة في النافلة
١٧	درك الجماعة بادراك ركوع الامام
١٩	حكم الشك في درك الامام راكعاً
٢٢	حكم الدخول في الصلاة مع الشك في درك ركوع الامام
٢٣	حكم عدم درك الركوع في غير الركعة الاولى
٢٤	حكم عدم درك ركوع الامام بعد الاقتداء
٢٧	مقتضى الاصل في القيود المشكوكة في الجماعة
٣١	ما استدلّ به على حكم الجماعة مع وجود الحال
٣٢	حكم الجماعة مع وجود الحال
٣٨	حكم الجماعة اذا كان الامام أعلى من المؤمنين
٤٠	حكم الجماعة اذا كان المؤمن على بناء عال
٤١	حكم الجماعة اذا تبعد المؤمن عن الامام

٤٤	حكم قراءة المأمور خلف الامام
٥٣	حكم القراءة في الجماعة خلف إمام لا يقتدي به
٥٦	حكم متابعة المأمور للإمام
٦٣	حكم رفع المأمور رأسه عامداً قبل الإمام
٦٦	حكم رفع المأمور رأسه ناسياً قبل الإمام
٦٩	حكم ما إذا أهوى المأمور قبل الإمام
٧٥	حكم وقوف المأمور قدام الإمام أو مساويه
٨٠	اعتبارية الائتمام في الجماعة
٨٣	لونوى الاقتداء بزید فبان أنه عمرو
٨٤	حكم الشك في نية الائتمام
٨٥	جواز الائتمام ولو اختلف الفرضان
٨٦	استحباب إعادة المنفرد صلاته إذا وجد الجماعة
٨٩	اعتبار الإيمان والعدالة في الإمام
٩٣	سائر الشرائط المعتبرة في الإمام
١٠٠	حكم ما إذا ثبت بعد الصلاة أن الإمام على غير طهارة
١٠٢	حكم قصد الانفراد في الجماعة

### الكلام في صلاة الجمعة

١٠٦	الأقوال في وجوب صلاة الجمعة
١٠٨	أدلة القائلين بالوجوب التعيني لصلاة الجمعة
١٢١	أدلة نفي الوجوب التعيني لصلاة الجمعة
١٢٤	ما يستفاد من النص في حكم صلاة الجمعة
١٢٧	ما استدلّ به على الوجوب التخييري لصلاة الجمعة
١٣١	ما استدلّ به على الوجوب التعيني لصلاة الجمعة

- ما يستفاده الاستاذ من الجمع بين الأدلة السابقة ١٣٦  
ما يستفاد من الجمع بين الأدلة السابقة ١٣٧  
ما استدلّ به على عدم مشروعية صلاة الجمعة في زمان الغيبة ١٣٩  
المتحصل من جميع المباحث السابقة ١٤٩  
أدلة المنصبية لصلاة الجمعة ١٥٠  
نتيجة المباحث السابقة في حكم صلاة الجمعة ١٦٣  
مقتضى الاصول العملية في حكم صلاة الجمعة ١٦٤  
الفرق بين المستفاد من الأدلة والوجوب التخييري ١٦٦

### الكلام في التقية

- في اعتبار عدم المندوحة في التقية وعدمه ١٧٦  
ما استدلّ به لإثبات الأجزاء في مورد التقية ١٨٠  
مناطق شرع التقية ٢٠٥  
هل تعمّ مشروعية التقية الكفار والمعاندين؟ ٢٠٦  
هل تعمّ مشروعية التقية مورد علم المتق منه؟ ٢٠٨  
هل تكون مشروعية التقية حبينة أو دائمة؟ ٢٠٩  
الوضوء الناقص حال التقية ٢١٠  
بعض ما أفاده استاذنا الحقن مدظلّه في رسالته في التقية ٢١٢  
المسك بمعتبرة أبي الحارود لإثبات الأجزاء في الحجّ ٢١٤

### الكلام في اللباس المشكوك

- هل يستفاد من الأدلة الشرطية أو المانعية؟ ٢٢١  
حكم الشك في أن المعتبر الشرطية أو المانعية ٢٢٣  
هل المأمور في الأدلة الحرمة الطبيعية أو الفعلية؟ ٢٢٤

- ٢٢٥ هل الشرطية أو المانعية راجع إلى الصلاة أو اللباس أو المصلي؟
- ٢٢٦ ماقتضيه الأدلة في اللباس المشكوك
- ٢٣١ ماقتضيه الاصول في اللباس المشكوك
- ٢٣٦ جريان الاستصحاب في الاعدام الأزلية وعدمه
- ٢٥١ بعض الكلام في الاستصحاب التعليقي
- ٢٥٣ تتمة الكلام في ماقتضيه الاصول في اللباس المشكوك

### الكلام في حديث الرفع

- ٢٥٦ هل الرفع ظاهري أو واقعي؟
- ٢٦١ هل يحكم بالجزاء في الموارد المذكورة في الحديث؟
- ٢٦٣ تفصيل سيدنا الاستاذ الحقيق بين الموارد
- ٢٦٤ هل المزفوع آثار المعنونات أو العنوانين؟
- ٢٦٥ هل الرفع في ما لا يعلمون مختص بالشبهات الموضوعية؟

### الكلام في فروع العلم الاجمالي

- ٢٧٨ مفad صحيحة لا تعاد
- ٢٧٩ حكم خلل الصلاة بالنقيصة العمدية
- ٢٨١ حكم خلل الصلاة بالنقيصة عن جهل
- ٢٨٧ حكم خلل الصلاة بالنقيصة السهوية
- ٢٩١ حكم خلل الصلاة بالزيادة العمدية
- ٢٩٢ حكم خلل الصلاة بالزيادة جهلاً أو سهواً
- ٢٩٣ حكم زيادة الركعة في الصلاة
- ٢٩٦ فروع العلم الاجمالي

### الكلام في اعتبار اتفاق الأقواء في إثبات رؤية الملال

- |     |  |
|-----|--|
| ٣٤٨ | التمسك بالاطلاق في مثل هذه المسألة في غير محله |
| ٣٥٠ | ما استدلّ به من الروايات                       |
| ٣٥٣ | ما ذكره بعض الاساتذة                           |

### الكلام في عدم حجية الخبر الواحد في الشبهات الموضوعية

- |     |   |
|-----|---|
| ٣٥٦ | الاستدلال على حجية البينة                                 |
| ٣٦١ | الاستدلال على حجية البينة برواية مسعدة                    |
| ٣٦٣ | الاستدلال بالاجماع على حجية البينة                        |
| ٣٦٤ | حجية خبر الواحد في الشبهات الموضوعية وعدمها               |
| ٣٦٨ | ما استدلّ به على عدم حجية خبر الواحد في الشبهات الموضوعية |
| ٣٧٣ | ما استدلّ به على حجية خبر الواحد في الشبهات الموضوعية     |
| ٣٧٥ | الاستدلال بالروايات على الحجية                            |
| ٣٧٦ | نتيجة البحث   |

### الكلام في الخبرين المتعارضين

- |     |   |
|-----|---|
| ٣٨٠ | شمول دليل الحجية للخبرين المتعارضين وعدمه |
| ٣٨٣ | علاج الخبرين المتعارضين بحسب الأخبار      |
| ٣٨٨ | علاج الخبرين المتعارضين مع وجود المرجح    |
| ٣٩٥ | العلاج في أخبار العلاج                    |
| ٣٩٦ | هل التخيير ابتدائي أو استمراري؟           |

### الكلام في الاجتهاد والتقليد

- |     |   |
|-----|---|
| ٣٩٩ | هل وجوب التعلم نفسي أو غيري أو طريقي أو عقلي؟ |
|-----|---|

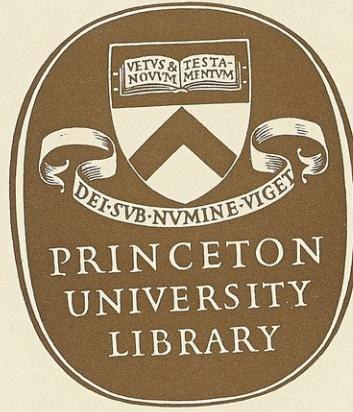
## هل وجوب الاجتهد أو التقليد أو الاحتياط النفسي أو غيري أو طريق أو عقلي؟ ٤٠٠

### الكلام في الاجتهد

٤٠٥	الكلام في المتجزّي
٤٠٦	الكلام في التخطئة والتوصيب
٤٠٧	الكلام في الأجزاء وعدمه
٤١٠	الكلام في التقليد
٤١٥	الكلام في تقليد الأعلم
٤٢٦	الكلام في تقليد الميت
٤٢٧	الكلام في تقليد الميت ابتداءً
٤٣٣	الكلام في البقاء على تقليد الميت
٤٣٥	الفهرس







Princeton University Library



32101 075818649

32101 075818649