



۵۲۸

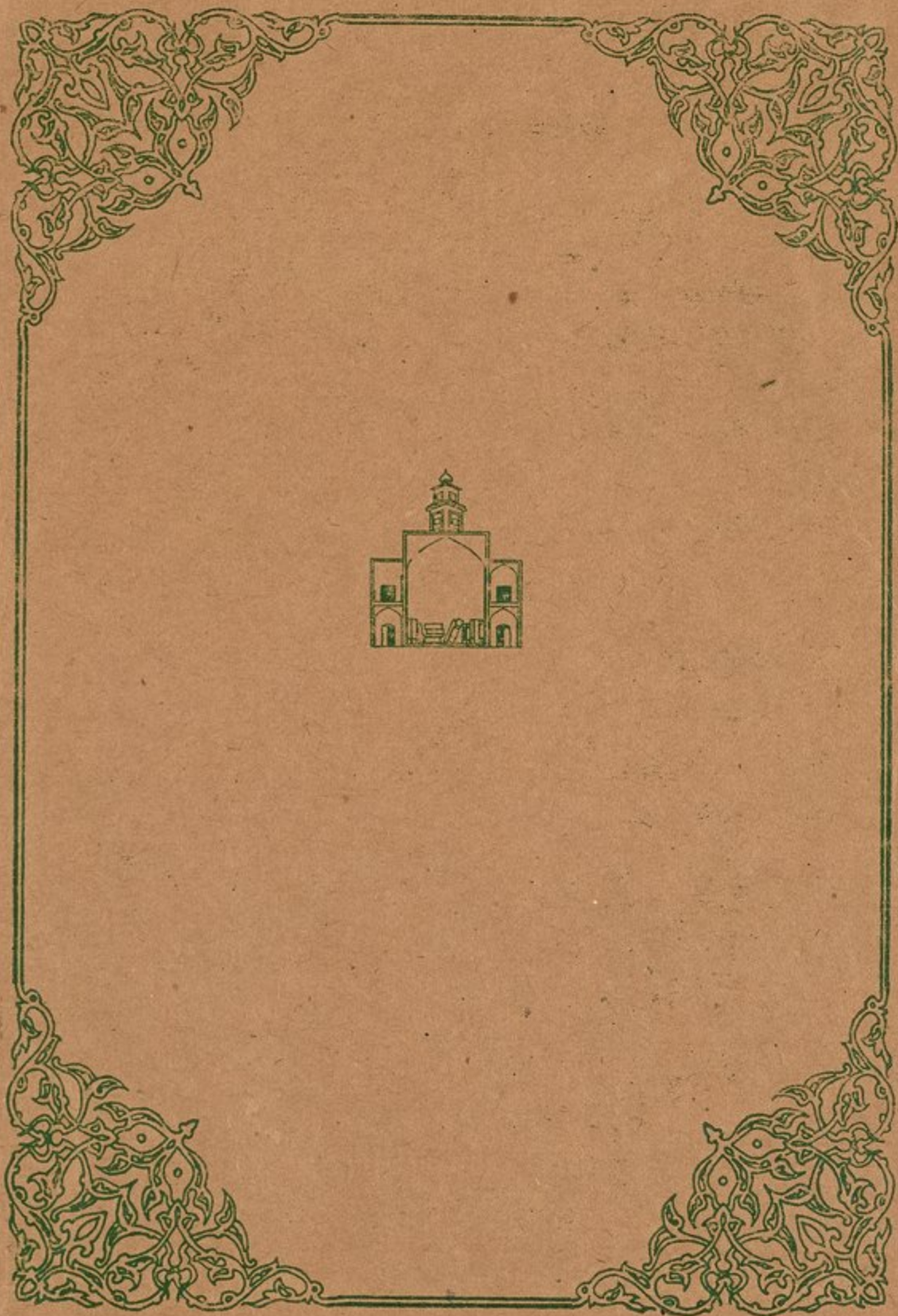
المجلد

الجزء

تاريخ الفقه الإسلامي

محمد حسن القلبي

مؤسسة النشر الإسلامي  
البيروت - لبنان





Princeton University Library



32101 075818649

Princeton University Library

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

**DUE JUN 15, 1995**





Qudayri



٥٢٨

الْحَجْثُ

فِي

رُسُلِ الْأَنْبِيَاءِ

تَأليفُ

مُحَمَّدَ حَسَنَ الْقَدِيرِي

مُؤَسَّسَةُ النُّشْرَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

التَّابِعَةُ  
لِجَمَاعَةِ الْمُدْرِسِينَ بِبَيْتِ الْمَسْرُوفَةِ

(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 عدد الصفحات: ٤٤٠

الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة

الطبع: مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي

الطبعة: الأولى المطبوع: ١٠٠٠ نسخة

التاريخ: ١٤٠٩ هـ. ق



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله كما هو أهله، 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 محمداً لما يجب ويحرم ويحل للمكلف فعله وتركه ومبيهاً لما يسعده في دنياه وآخرته فلا غرو أن يكون من أشرفها.  
ولذا بذلت الجهود وصرفت النفوس من علمائنا الأعلام وفضلاننا الكرام ومنذ القديم لتتقح أصوله وأساسه وبيان ما يعتمد عليه وما يحتاج إليه من قريب أو بعيد بل صتف بعض العلوم كعلم الاصول لأجله، كل ذلك تحرياً لدقة استنباط الحكم الشرعي مهما أمكن.  
وقد أثمرت تلك الجهود والمسامي المثات من الكتب الفقهيّة والرسائل التي صتفت في مختلف أبواب الفقه.

وما بأيدينا من الكتاب يحتوي على عشر رسائل كتبها حجّة الاسلام والمسلمين الشيخ محمد حسن القديري في مواضيع متعدّدة من الفقه و اصوله بشكل استدلاي، و هي صلاة الجماعة وصلاة الجمعة والتقيّة والكلام في اللباس المشكوك وحديث الرفع وفروع العلم الإجمالي ورسالة في اعتبار اتفاق الافق في إثبات رؤية الهلال وعدم حجّية الخبر الواحد في الموضوعات وعلاج الخبرين المتعارضين والجمع بين أخبار العلاج وأخيراً رسالة في الاجتهاد والتقليد.  
فبارك الله في سعيه وجهده ووقفه وإيانا لنشر تعاليم أهل بيت العصمة سلام الله عليهم أجمعين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم نسرف

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بعد الحمد والصلاة، إن من منن الله سبحانه عليّ أن وفقني لتقدير العلم والفضيلة والاستفادة من الجهادية والأساطين في المسائل الفقهيّة والاصوليّة، ولاسيما الاستاذ المحقق آية الله العظمى الإمام الخميني مدظله العالی. فقرن الله ذلك بالنجاح وعملي بالفلاح حتّى صرت مفتخراً بمحسن ظنّه الشريف والحمد لله على نعمه وآلائه.

ومن نتائج ذلك وبركاته هذا الكتاب المشتمل لعدّة رسالات في المسائل المختلفة. أرجو من الله القبول، وأعتذر من القارئ الكريم فإنّ العذر عند كرام الناس مقبول، جعلنا الله ممّن يهدي الى الله بعلمه وعمله وتقواه ويعزّبه الدين، ثبتنا الله بالقول الثابت في الدنيا والآخرة إنه هو الموفق والمعين.

محمد حسن قديري



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

### الكلام في صلاة الجماعة

قال المحقق «قدس سره»: الجماعة مستحبة في الفرائض كلها.

أقول: أما استحباب الجماعة في الجملة فهو من ضروريات الدين، و قال صاحب الجواهر- قدس سره-: إن المنكر له داخل في سبل الكافرين، مضافاً الى أنه موافق للكتاب والسنة المتواترة، و يدلّ عليه الإجماع بكلا قسميه، بل لولا الروايات التي يظهر منها الاستحباب كصحيحة زرارة و الفضيل (١) لكان الاستفادة من سائرهما الوجوب كما سيأتي إن شاء الله. و القدر المتيقن من ذلك الحواضر اليومية مضافاً الى الأخبار الخاصة الواردة في خصوص كلّ منها، بل قيل إنه المنصرف من الأدلة المطلقة. و أما بالنسبة الى قضاء الفوائت فمع إمكان منع الانصراف و المستفيضة الحاكية لفعل رسول الله صلى الله عليه

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

وآله (١) و بعض الروايات الاخرى يمكن استفادة مشروعية الجماعة فيها مما دل على مشروعيتهما في الحواضر، فإنّ المستفاد من أدلة القضاء أنّ القضاء عين الأداء بحسب الحقيقة إلا أنها بعد الوقت، فصلاة المغرب قضاء عين صلاة المغرب أداء بحسب الحقيقة، وإنما الفرق بينهما أنّ الأداء في الوقت والقضاء بعده، ولذا يحكم في صلاة القضاء بجميع ما حكم به في صلاة الأداء كأحكام السهو والنسيان والشك وغيرها، فما دل على مشروعية الجماعة في الصلوات - ولو قيل بعدم الإطلاق فيه من جهة قضاء الصلوات إلا أنه بعد ضميمة الجهة المذكورة وهي عينية الأداء والقضاء إليه - يدل على مشروعية الجماعة في القضاء أيضاً، هذا مع أنه لا خلاف فيه ظاهراً بل ادعي عليه الإجماع، فلا مجال للارتياب فيه.

وأما بالنسبة الى سائر الفرائض فلا كلام ولا إشكال في صلاة الآيات والأموات للأخبار الخاصة الواردة (٢) فيهما كما أنّ الأمر في صلاة الجمعة والعيدين موكول الى محلّهما لورود الأدلة الخاصّة فيهما (٣) واختلاف الأقوال فيهما أيضاً، إلا أن المسلم الذي هو القدر المتيقن من أدلتها وجوب الجماعة فيهما في الجملة، والكلام في محلّه.

بقي الكلام في صلاة الطواف، ولم يرد في مشروعية الجماعة فيها دليل بالخصوص، فلا بد من ملاحظة الأدلة العامة فنقول: قد استدل على المشروعية فيها بأمر:

(منها): الإطلاقات الواردة في باب الجماعة مثل قوله عليه السّلام في

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

(٢) الوسائل: ج ٥، باب ٧ و ١٢ من أبواب صلاة الكسوف والآيات و ج 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 الجنازة.

(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 أنّها ناظرة الى بيان أمر في طول التشريع ولا يدلّ على أصل التشريع إلا بالاستلزام ولا اطلاق لمثل هذه الدلالة، وإن شئت قلت: إنّ مشروعية الجماعة أمر مفروغ عنها في هذه الروايات واخذت مفروض الوجود، والروايات إنّما هي في مقام بيان أمر مترتب 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 ولكته سنة- الحديث (٢). وقد اورد على الاستدلال بهذه الصحيحة بأنّ لفظ الصلوات في صدر الرواية لا تدلّ على مطلق الصلوات، إذ ليس مطلقها بفريضة 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 محلى باللام تفيد العموم و «كلّها» فيها تأكيد لها، فالنتيجة أنّ الاجتماع ليس بمفروض في شيء من الصلوات، والضمير في «لكنها» راجع الى 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 سنة ومنها صلاة الطواف.

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

قلت: نلتزم في ذلك بالتخصيص فإنه ما من عام إلا وقد خص.

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 سنة، فلا يمكن الاستدلال بها لمشروعية الجماعة في صلاة الطواف، فإن الكبرى موجبة جزئية لا كلية.

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

١ - أن السلب وارد على مفروضية الاجتماع وهذا متعلق للظرف و المظروف 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 - استفاد من الذيل وهو جملة «لكنه سنة» إن السلب بنحو العموم، فإن ظاهر الضمير هو الرجوع الى 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 بصدد

البيان مبنية على كون الدلالة بالإطلاق وقد ثبت أنها بالعموم، وأما ما قيل من أن السؤال عن خصوص صلاة اليومية للإنصراف فالجواب أيضاً مخصوص بها، ممنوع بعد كون الجواب عاماً ولا يكون السؤال والمورد مخصصاً للعموم، هذا مع إمكان منع الإنصراف والقول بأنه بدوي فلا بأس بالاستدلال بالصحيحة لمشروعية الجماعة في صلاة الطواف ولا يضر الإضمار فيها كما لا يخفى.

(ومنها): أدلة التسامح في أدلة السنن فإن الجماعة مستحبة، فيكفي في

القول بمشروعيتها مجرد بلوغ الثواب عليها.

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

(وثنائياً) أن الجماعة في الواجبات على تقدير مشروعيتها ليست من الأمور

المستحبة كسائر المستحبات بل هي مصداق للواجب وأفضل الفردين منه، فلا يمكن إثبات مشروعيتها بأدلة التسامح في أدلة السنن.

(و ثالثاً) أنا لو سلمنا دلالة أدلة التسامح على الاستحباب لكن لا نسلم

دلالتها على استحباب الشيء بعنوانه الخاص، بل غايتها الدلالة على الاستحباب بعنوان أنه شيء بالغ عليه الثواب، ولذا لا يمكن القول بكفاية الغسل الذي ثبت استحبابه بأدلة التسامح عن الوضوء ولو قيل بالكفاية في سائر الموارد، فإن أدلة التسامح لا تدل على مزيد من استحباب الغسل بعنوان أنه شيء بالغ عليه الثواب، وأما الاستحباب بعنوان أنه غسل فلا، فليس في البين غسل استحبابي حتى يقال بكفايته عن الوضوء، وهكذا في المقام أدلة التسامح لو شملت الجماعة إلا أنها لا يثبت الاستحباب على عنوان صلاة الجماعة حتى يترتب عليها أحكام الجماعة بل غايتها أنها تثبت الاستحباب على



البالغ عليه الثواب، ولا يتوهم أنّ انطباق هذا العنوان على الجماعة قهرياً، فالجماعة أيضاً مستحبة من جهة تلك الأدلة. فإنّ الإنطباق لا يوجب استحباب المنطبق عليه بعنوانه بل المستحب هو العنوان المنطبق ولو كان الانطباق قهرياً.

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

ثمّ إنه 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 يتوهم أنّ الأمر حينئذٍ دائر بين الإطلاق و التقييد، فإنّ الشك في مشروعية الجماعة لياً يرجع الى الشك في أنّ الوظيفة هي مطلق الصلاة ولو جماعة، أو أنّها هي الصلاة فرادى فقط، وفي مثل هذا الشك المرجح هو البراءة عن خصوصية الفرادى.

وقد يورد عليه (أولاً) بوجود الأصل الموضوعي في المقام وهو أصالة عدم انعقاد الجماعة وهي حاکمة على الأصل المذكور. (وثانياً) بأنّ أصالة البراءة عن الفرادى لا تثبت الآثار والأحكام الخاصة للجماعة، فلا يمكن إثبات سقوط القراءة بالاقتران ولزوم المتابعة واعتذار زيادة الركن وسائر المختصات للجماعة بأصالة البراءة، بل الاصول الجارية في هذه الأحكام مؤكدة لكون الصلاة فرادى، فإنّ الأصل في الشك في سقوط القراءة وضمان الامام لها أصالة الاشتغال وأصالة عدم ضمان الامام، وفي الشك في لزوم المتابعة أصالة البراءة عنه، وفي الشك في اغتفار زيادة الركن أصالة الاشتغال، وكلّ هذه الاصول موافق لكون الصلاة فرادى، هذا.



وشيء من الايرادين لا يتم، (أما الأول) فلأن الجماعة كسائر الموضوعات أمر عرفي، والشارع إنما أضاف الى ذلك الأمر العرفي 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؟ فأصالة عدم تحقق الجماعة لا أصل لها لتحققها بالوجدان، والشك إنما هو في الصحة من جهة الشك في شرطية شيء أو مانعية شيء لصحتها والأصل فيها البراءة.

(و أما الثاني) فيتوجه على ظاهر الاستدلال وهو أصالة البراءة عن خصوصية الفرادى وأما على واقع الاستدلال فلا، فإن المراد من أصالة البراءة عن خصوصية الفرادى إنما هو أصالة البراءة عن اعتبار خصوصية في الجماعة، والمفروض تحقق الجماعة العرفية فيترتب عليها جميع آثار الجماعة. وتوهم أصالة الاشتغال في القراءة أو وجود دليل اجتهادي في المقام وهو لا صلاة 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 فلا بد من التماس دليل على التقييد أو التخصيص، والدليل الروايات

الدالة على أنه لا جماعة في نافلة (١) وأنها بدعة (٢) 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 المنذورة، ولكن البحث في ذلك  
يختلف على حسب اختلاف المباني فإنّه على مبنى السيد الاستاد المحقق  
-مدّظله- من «أن المستفاد من أدلة النذر ليس إلا وجوب الوفاء بالنذر من دون  
سراية الحكم الى المنذور، فنذر صلاة الليل مثلاً واجب الوفاء مع بقاء صلاة  
الليل على استحبابه لأن لكل عنوان حكمه ولا يسري أحدهما إلى متعلق  
الآخر» لا يكون الجماعة مشروعة في النوافل المنذورة لبقائها على صفة النفلية  
على هذا المبنى .

وهنا إشكال في المبنى، وهو أن مفاد النذر جعل شيء لله على العهدة فقله  
«لله عليّ ان أحجّ» جعل الحجّ لله على عهده، هذا هو مفاد إنشاء النذر،  
وحينئذ أدلة وجوب الوفاء لو كان متكفلاً لا يجاب الوفاء تأسيساً على عنوان  
الوفاء من دون نظر الى المنذور كما أفاده -مدّظله- يبقى إنشاء النذر بلا تنفيذ من  
الشارع، وهذا لا يمكن .

وبعبارة اخرى: انّ الشارع المقدّس إماماً ينقذ النذر الإنشائي أولاً، فعلى  
التنفيذ يكون جعل الوجوب التكليفي التأسيسي للوفاء لغواً، فإنّ العقل  
مستقلّ بلزوم الإتيان بالعمل بعد تنفيذ الشارع جعل الشخص أمراً على عهده  
نظير استقلاله بلزوم الامتثال في التكاليف، فأبى فرق بين جعل الشارع الحجّ  
تأسيساً على المكلف كما هو مضمون الآية المباركة (٣) وجعله الحجّ إمضاء عليه؟  
فكما أنّ الحكم بلزوم الخروج عن العهدة والامتثال في الأول عقلي فكذلك في

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

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

(٣) آل عمران: ٩٧.

الثاني.

و أما 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 المتفاهم 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 بتحقيق العصيان في ترك الإتيان بما في عهدة المكلف إمضاءً، كما أنه مستقل به في مورد التأسيس، فالعصيان لعصيان لترك الإتيان بما في العهدة وهو المنذور، لا عصيان لمخالفة الأمر بالوفاء بالنذر، فإنه إرشادي إمضائي لا يكون مولوياً تأسيسياً. هذا على مبنى الاستاد -مدظله-.

و أما على المبنى المشهور المنصور من كون المنذور على العهدة شرعاً فالشبهة أقوى، وهو أن الخارج من عموم استحباب الجماعة في كل الصلوات هو النافلة الفعلية، والمفروض أن النذر موجب لانقلاب النفل الى الفرض.

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

ويمكن الايراد على الوجه الأول بأن 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.

ويمكن الايراد على الوجه الثاني بأننا لا نحتاج الى المفهوم في الروايات بل يكفينا عدم صدق الموضوع وهو النافلة، فلولم تكن صلاة المنذورة نافلة بالفعل يشملها عموم صحيحة زرارة والفضيل، ولا يشمله دليل المخصص لعدم تحقق موضوعه.

وبما ذكرنا يظهر ما في بعض التعبيرات من أن ظاهر الاخبار نفي الجماعة عن النافلة بالأصل وإن كان واجباً بالعرض، فإنه -مضافاً الى إمكان منع الظهور لأن الظاهر كما مرّ النفي عن النافلة بالفعل والمفروض أنها ليست بنافلة بالفعل- لا يحصل لهذا التنوع بناء على مبنى ترتب الحكم على المنذور لا الوفاء بالنذر، فإنه كما أن صلاة الليل نافلة بالأصل كذلك صلاة الليل المنذورة واجبة بالأصل، لأن كلا الحكمين معمولان شرعاً حسب الفرض، غاية الأمر أن الأول تأسيسي والثاني إمضائي، وهذا لا يوجب كون أحدهما أصلياً والآخر عرضياً، هذا.

ومع ذلك يمكن أن يقال إنه ليس معنى النفل الاستحباب حتى ينافي الوجوب النفل فعلاً، بل معنى النفل هو الزيادة، ولا ينافي الايجاب مع صدق الزيادة الفعلية بل النذر في غير الواجبات ليس إلا جعل أمرزائد على العهدة، والحاصل أن صلاة الليل لولا النذر أمرزائد على الواجبات وبالنذر يجعلها على عهدته، والشارع يمضي 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 فيشملها دليل المخصص وهو لا جماعة في النافلة. مع أن 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 بالاستيجار أو بأمر المولى أو كلّ من يجب إطاعته من المخلوق لصدق النافلة على كلّ منها وإن كان واجباً، وأنّ 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 (١) وإن كان في سندها ضعف إلا أنّ الشهرة جابرة لها، مع أنّ فيها صحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم والفضيل وفيها قول رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ الصلاة في شهر رمضان من النافلة في جماعة بدعة (٢). واختصاصها بشهر رمضان ونوافله لا يضرّ 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 محمّد بن سليمان، وفي هذا الخبر نقل قول رسول الله صلى الله عليه وآله بهذه العبارة: إنّ هذه الصلاة نافلة ولن تجتمع للنافلة (٣).

وهنا عدّة روايات صحاح يمكن أن يستدلّ بها للجواز، كلّها واردة مورد حكم آخر غير جواز الاجتماع في النافلة، فلا إطلاق لها من هذه الجهة، ويكفي في ذلك وجود نافلة واحدة تجوز الجماعة فيها كصلاة الاستسقاء. نعم هنا صحيحة تدلّ على الجواز وهي صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله عن الصادق عليه السّلام قال: صلّ بأهلك في رمضان الفريضة والنافلة فإنّي أفعله (٤).

(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.



ولكنها معارضة لما سبق الواردة في مورد نوافل شهر رمضان، والترجيح لما سبق لكثرتها وعمل المشهور عليها ومخالفتها للعامة، بل لوبنيينا على عدم الترجيح والتساقط فالأصل عدم المشروعية فلا تجوز الجماعة في شيء من النوافل.

نعم، عن العلامة في التذكرة عن أبي الصلاح أنه روى استحباب الجماعة في صلاة الغدير، وعن جملة من الأصحاب القول باستحباب الجماعة فيها، واستدل عليه بذلك، وما عن المقنعة من حكاية صلاة النبي صلى الله عليه وآله يوم الغدير جماعة، والاستدلال بالروايتين إنما يتم على القول بالمسامحة في أدلة المستحبات وتطبيقها على المقام.

ولكن صاحب الجواهر - قدس سره - منع التعويل عليها في المقام، لأنها معارضة بالأدلة العامة الدالة على حرمة الجماعة في النافلة.

والمحقق الهمداني - قدس سره - اعترض عليه بأن الحرمة تشريعية لا ذاتية، ومع إثبات الجواز بأدلة التسامح ينتفي موضوع التشريع، وذكر بعد ذلك كلاماً طويلاً قابلاً للمناقشة، والذي يخطر بالبال أن أدلة التسامح إنما تثبت الاستحباب لعنوان البالغ عليه الثواب المأتي به رجاء لذلك الثواب، وهذا في الطرف المقابل للتشريع، فالتشريع لا ينافي ما ثبت الاستحباب فيه بدليل التسامح لأنه إسنادي والثاني رجائي، ولكن مع ذلك لا يثبت استحباب الجماعة في صلاة الغدير لعدم دلالة أدلة التسامح على حجية الخبر الضعيف ولا على إثبات مضمونه، بل ولا بجواز العمل بالخبر بما هو خبر، بل الخبر منقح لموضوع أدلة التسامح وبما أنه يصدق بذلك بلوغ الثواب، فلو عمل المكلف بذلك العمل البالغ عليه الثواب رجاء لذلك الثواب فقد عمل أمراً محبوباً ومستحباً، لا أن الصلاة بماهي صلاة أو الجماعة أمر مستحب، فلو أراد الإتيان بصلاة الغدير لا بد له من إتيانها فرادى، وأما الجماعة فيها فليس استحبابها ثابتة بل الثابت استحباب العمل البالغ عليه الثواب بما هو كذلك.



هذا، لو لم نقل بعدم الاستحباب حتى بهذا العنوان وإلا فالأمر أوضح، وأيضاً لو لم نقل باستفادة الحرمة الذاتية من أدلة النهي عن الجماعة في النافلة، وإلا فلا مجال لأدلة التسامح أصلاً، فإنّ موضوعها بلوغ الثواب المنافي لثبوت العقاب بحجة معتبرة بنظر العرف وإن كان بالدقة يصدق بلوغ الثواب، لكن العرف يفهم من ذلك صورة لم تقم حجة معتبرة على العقاب فيها. فلا موضوع لما توهم من التعارض بين أدلة التسامح وأدلة الناهية، فلا بدّ من ترجيح الأدلة الناهية أو التساقط والرجوع الى أصالة عدم المشروعية.

#### تنبيه

استثني من الحكم المذكور في النافلة عدّة موارد كصلاة الاستسقاء والعيدين، عند عدم اجتماع الشرائط وصلاة المعادة، والبحث في كلّ منها موكول الى محلّه، ويأتي الكلام في بعض منها.

قوله «قده»: وتدرّك الصلاة جماعة بإدراك الركوع وإدراك الامام راعياً.

أقول: وجهه عدّة من الروايات وفيها الصحاح كصححة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام أنّه قال: اذا أدركت الامام وقد ركع فكبرت وركعت قبل أن يرفع رأسه فقد أدركت الركعة وإن رفع الامام رأسه قبل أن تركع فقد فاتتكم الركعة (١).

وبإزاء هذه الروايات عدّة من الروايات كروايات محمّد بن مسلم التي فيها: اذا أدركت التكبير قبل أن يركع الامام فقد أدركت الصلاة (٢). وبعض

(١) الوسائل: ج ٥، باب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة، حديث ٢.

(٢) الوسائل: ج ٥، باب ٤٤ من أبواب صلاة الجماعة، حديث ١.

منها بلسان: لا تدخل معهم في تلك الركعة (١). أو: لا تعتدّ بالركعة (٢) ... الخ في مورد عدم درك تكبيرة الركوع.

وقد يقال في الجمع بين الطائفتين بحمل الثانية على الكراهة، ونوقش في هذا الجمع بأنه لا معنى للحمل على الكراهة، فإنّ الكراهة الذاتية لا يمكن في العبادة، والكراهة بمعنى أقلّ الثواب لا يمكن في الجماعة التي لا تشرع إلا إذا كانت أكثر ثواباً من الفرادى، وأقلّ ثواباً من الجماعة الأخرى بعيد عن مفاد الروايات، ولذلك يعامل مع الطائفتين معاملة المعارضة، والترجيح للاولى لموافقتهما مع المشهور.

ولكن يمكن الجواب عن المناقشة بأنّ الجماعة في تمام الصلاة وإن كانت أكثر ثواباً من الفرادى إلا أنّ مشروعية الجماعة في كلّ ركعة غير مستلزمة لكون هذه الركعة أكثر ثواباً من الركعة المأتيّ بها فرادى، ولا نرى أيّ مانع من تجويز الشارع جماعة تكون الركعة الأولى منها أقلّ ثواباً من الفرادى وسائر ركعاتها أكثر ثواباً منها، فلو اقتضى الجمع العرفي بين الطائفتين هذا الحمل نلتزم به، فالصلاة المشتملة على ثلاث ركعات جماعة وركعة فرادى بعدها افضل من الصلاة المشتملة على أربع ركعات جماعة بحيث لم يدرك فيها تكبير الركوع في الركعة الأولى. نعم، يبقى الإشكال فيما اذا لم يدرك المأموم إلا الركعة الأخيرة من الإمام ولم يدرك تكبير ركوعها. ولكن يمكن الالتزام بامرّ والقول بأنه لا مانع من جواز الاقتداء في هذه الركعة وكونها أقلّ ثواباً من الفرادى، ولا دليل على الملازمة بين مشروعية الجماعة وأكثرية الثواب عن الفرادى في ابعاض الصلاة. وكيف كان فالعمل على طبق المشهور، وتوهم اختصاص الصحاح بما

(١) الوسائل: ج ٥، باب ٤٤ من أبواب صلاة الجماعة، حديث ٤٥٢.

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

إذا لم يكن المأموم حاضراً قبل ركوع الامام، وإدراكه الامام راعياً مدفوعاً بأن ظاهر الدرك في الروايات وإن كان ذلك بقريضة التفرع في «فكبرت» إلا أنه لا قائل بالفرق والفصل، مع أنه يمكن استفادة الإطلاق من بعض الروايات كقوله عليه السلام في حديث محمد بن قيس: إن أول صلاة أحدكم الركوع (١). وضعف السند منجر بعمل المشهور.

وهنا رواية الاحتجاج التي نقلت في عدم اعتبار درك التكبير بل إذا لحق مع الامام من تسبيح الركوع تسبيحة واحدة اعتد بتلك الركعة وإن لم يسمع تكبيرة الركوع (٢). وضعفها منجر بالعمل، وهذه الرواية تؤيد وتؤكد العمل بالصحاح ورفع اليد عما يعارضها أو حملها على الكراهة، وبما أنها في مقام بيان عدم اعتبار سماع التكبير لا في مقام اعتبار سماع التسبيحة ويحتمل أن ذكر التسبيحة في الرواية من جهة إحراز درك المأموم ركوع الإمام لا يمكن الاستدلال بالرواية لاعتبار درك التسبيحة.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أنه لا يبعد كفاية درك الامام راعياً ولو بعد شروعه في القيام ما لم يصل الى حد لا يصدق عليه الركوع لصدق ركوع المأموم قبل رفع الامام رأسه وصدق ركوع المأموم والامام راعياً كما في الروايات (٣) ولذا لو شرع في الرفع ثم استقر قليلاً يجوز الإلتحاق به قطعاً.

الثاني: لو كبر وركع ثم شك في أن الامام هل كان راعياً أو رافعاً رأسه. فلو كان الشك بعد الفراغ لا يعتني به، ولو كان قبل ذلك فذكر جماعة منهم المحقق الهمداني - قدس سره - أنه لا يمكن إحراز إدراك المأموم الامام راعياً

(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.



بالاصول، بل الأصل عدم الإدراك. وقال بعض بمعارضة أصالة عدم رفع الامام رأسه عن الركوع مع أصالة عدم لحوق المأموم بركوع الامام. وفصل بعض بأنه إن كان الاقتران من الاعتباريات المحضة التي ليس لها خارج أصلاً بل أنه منتزع من ركوع المأموم في زمان ركوع الامام فيمكن إجراء الاصول على التفصيل بين مجهولي التاريخ والعلم بتاريخ أحدهما دون الآخر، وإن كان للإقتران نحو خارجية لا يمكن إحرازه بالاستصحاب، هذا. وكل ذلك لا يرتبط بما اخذ موضوعاً في الروايات، فإن الإدراك الواقع في الرواية هو الإدراك قبل تكبير المأموم لا درك الركوع بعد التكبير والموضوع المستفاد من بعض الروايات: كبرتم ركع قبل أن يرفع الامام رأسه (١).

و من المعلوم عدم اعتبار عنوان القبلية موضوعاً بحيث يلزم إحراز أن ركوع المأموم قبل رفع رأس الامام، ولم يقل بذلك أحد، بل هذا العنوان اخذ للإشارة إلى بقاء الامام في الركوع حال ركوع المأموم وهذا يجري فيه الاصول. نعم يمكن أن يقال إن العنوان مشير لعنوان الدرك، ولكن لا يخفى أنه خلاف المتفاهم العرفي من جملة «قبل رفع رأس الامام» بل بعد ما علمنا من عدم دخل هذا العنوان في الموضوعية بل هذا عنوان مشير يفهم العرف ما ذكرنا، بل ليس كلمة «قبل» مذكورا في بعض الروايات كرواية زيد الشحام أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل انتهى في الامام وهو راكع، قال: اذا كبر وأقام صلبه ثم ركع فقد أدرك (٢). ورواية معاوية بن ميسرة عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: اذا جاء الرجل مبادراً والامام راكع أجزأته تكبيرة واحدة لدخوله في الصلاة والركوع (٣).

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

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

فعلى هذه الروايات، الموضوع كون الامام راعياً في حال ركوع المأموم، وهذا قابل لأن يحرز بالأصل، فالاصول تقتضي بقاء الامام راعياً حال ركوع المأموم في مورد الابتلاء نوعاً وهو مورد العلم بتاريخ ركوع المأموم 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 يستدلّ بدليل اجتهادي للزوم إحراز بقاء الامام في الركوع إحرازاً علمياً أو بامارة، وهو رواية الاحتجاج لاعتبار اللحوق بتسيحة في الاعتداد بالركعة واللحوق بالتسيحة وإن لم يعتبر شرطاً في درك الركعة، إلا أن اعتبارها في الرواية من جهة لزوم إحراز درك الركوع يقيناً أو بامارة، وإلا فلو أمكن إحراز ذلك بالأصول لم يكن وجه لاعتبار التسيحة 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 التسيحة 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، فأبي دليل يدلنا على أن المشهور عملوا بهذه الرواية حتى نصرّفها عن ظاهرها، ونحملها على أن ذكر التسيحة لاعتبار إحراز الركعة، مع أنه لو علمنا باستناد المشهور إليها فع ذلك لا يمكننا الجزم بما ذكر من الحمل لعدم قيام قرينة عليه، بل على هذا لا بد من ردّ 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 صحّت صلاته لقاعدة «لا تعاد».

و أمّا على مبنى لزوم إحراز الدرك فلو شكّ في الدرك وهو في الركوع أو علم بعدمه في تلك الحالة فالجماعة محكومة بالبطلان لأصالة عدم الدرك



وصلاته صحيحة لقاعدة «لا تعاد».

و أما لو شك قبل الشروع فهل يجوز له الدخول في الصلاة رجاء لإدراك الركوع ويترك القراءة لذلك أو لا؟ ولوركع كذلك وبقي في الشك أو علم بعدم الإدراك فهل يحكم بصحة صلاته أو لا؟ وإن حكم ببطلان جماعته محل تأمل، وإن كان حسب القاعدة عدم جواز الركوع بلا قراءة وبطلان الصلاة في الفرضين لعدم شمول «لا تعاد» لمورد ترك الجزء بلا عذر.

وقد ادعى بعض السادة - قدس سره - ظهور النصوص وقيام السيرة على جواز الاقتداء في مورد الشك، ولذا يحكم بصحة الصلاة في مورد كشف الخلاف لأن ترك القراءة عذري. ولكن عهدة الدعوى على مدعيها ولم نستفد من النصوص ذلك، وقيام السيرة في مورد الشك وإحراز أنها متصلة الى زمان المعصوم عليه السلام ولم يردع عنها ممنوع، فلو كان الموضوع لجواز الاقتداء درك الركوع لا يجوز الاقتداء والالتحاق إلا اذا علم بأنه يدرك الركوع. ولو اقتدى ولم يدرك أو بقي في شكه عصي وبطلت صلاته فضلاً عن جماعته.

نعم، لو اقتدى برجاء درك الركوع وركع وانكشف الإدراك يحكم بصحة جماعته وصلاته وإن كان متجربياً بترك القراءة، وتوهم لزوم الجزم في النية ممنوع بأنه لم يظهر من الأدلة إلا لزوم التكبير بنية الجماعة وإدراك الركوع، ورجاء الإدراك كافٍ في التكبير بنية الجماعة، والمفروض أنه أدرك الركوع واقعاً فلا موجب لبطلان الجماعة، واعتبار الجزم زائداً على ما ذكر ممنوع.

الثالث: مامر من الروايات تدل على أن حد إدراك الركعة في الجماعة هو إدراك ركوع الامام قبل الشروع في رفع رأسه لا أنه لابد من إدراك المأموم ركوع الامام، وإلا لم تحسب له ركعة، فلو دخل في الجماعة من أول الركعة أو أثنائها واتفق أنه تأخر عن الامام فلا تدل هذه الروايات على البطلان فيها، فاستصحاب بقاء القدوة لا مانع منه، مع أن صحيح ابن الحجاج الوارد في



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

الرابع: ما ذكرنا هو في ابتداء الجماعة لا بالنسبة الى الركعات الأخرى، فإن الظاهر من الروايات (٣) بل صريح بعضها أن شروع الائتتمام لا يتحقق إلا بدرك الركوع إذا لم يقتد بالامام حتى ركع ولا يستفاد منها، ان بقاء القدوة والائتتمام مشروط بدرك ركوع سائر الركعات، بل لا يستفاد منها شرطية درك شيء من الركعة في بقاء القدوة، والأصل بقاء القدوة ما لم يكن التأخير بحيث لا يصدق الائتتمام على ذلك عرفاً. وبالجملة لو فرضنا أن المأموم تأخر عن الامام ولم يدرك ركوع الركعة الثانية -مثلاً- فلا يضر بصحة جماعته، بل لو كان التأخير بمقدار لم يدرك ركعة من ركعات صلاة الامام لا ينافيه بقاء القدوة، وما يرى في عبارات القوم من الحكم ببطلان الجماعة حينئذ لعدم إدراك الركعة مبني على منفاة القدوة مع عدم درك الركعة، وهذا ممنوع، فالماوم 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 ضامناً لقراءتها ويلحق بالامام، هذا على حسب القاعدة، ولكن حكي عن الأصحاب أنه يظهر من كلماتهم في صلاة الجمعة المفروغية عن عدم الفرق بين الركعة الاولى 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 ٤٥٣.

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

الاحتياط معلوم.

الخامس: ما ذكرنا من اعتبار درك ركوع الامام إنما هو بالنسبة الى الركعة لا أصل الجماعة، فلو كبر ولم يدرك ركوع هذه الركعة لم يدرك الركعة ولكن انعقد صلاته جماعة بالتكبير فمع عدم عروض مبطل للصلاة أو للجماعة كركوعه بعد التكبير أو تأخيره عن الامام تأخيراً فاحشاً مخلاً بصدق الائتتمام تصح صلاته جماعة بانتظاره حتى يقوم الامام للركعة المتأخرة فيتابعه حينئذٍ ويأتي بوظيفته.

والحاصل: أن في هذه المسألة وهي أنه لو كبر المأموم ورفع الامام رأسه قبل أن يركع صحّت الجماعة على القاعدة، ولا دليل على عدم انعقادها أصلاً بل الدليل قائم على عدم إدراك الركعة، فلوانتظر المأموم حتى أتى الامام بالسجدين وسائر وظيفته في هذه الركعة يتابعه بعد قيامه في الركعة المتأخرة وصحّت جماعته، وحكم قصد انفراد المأموم حكم سائر الموارد، ويجيء الكلام فيه إن شاء الله.

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

نعم هذا مبنيّ على وجود إطلاق يمكن التمسك به لإثبات مشروعية الجماعة في موارد الشك في شرطية شيء لها أو مافعيته لها، كما أنه ليس ببعيد



على ما يأتي إن شاء الله، وإلا فأصالة عدم المشروعية على النحو الذي مرّ بيانها في مسألة مشروعية الجماعة في الطواف تثبت عدم انعقاد الجماعة إلا في المورد المتيقن انعقادها، ففي المسألة نحتاج الى ملاحظة النصوص، ويكفي فيها موثق عمار، عن رجل أدرك الامام وهو جالس بعد الركعتين، قال عليه السلام: يفتح الصلاة ولا يقعد مع الامام حتى يقوم (١). وهذه الرواية تدلنا على عدم لزوم صبر المأموم لوصول الامام الى القيام حتى يكبر بل يصح الاقتداء ولو في غير حالة القيام والركوع لكن على المأموم الصبر حتى يصل الامام الى القيام ليتابعه، فهذه 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 يمكن المساعدة عليه بوجه، كما أن ما جعله من الروايات معارضاً للموثقة لا يصلح للمعارضة لعدم دلالة مثل «إذا سبقك الامام بركعة فأدرسته وقد رفع رأسه فاسجد معه ولا تعتد بها» (٢) على أن السجدة بعد التكبيرة، ولا دلالة للنهي عن الاعتداد على أنه بصدد اغتفار الركن الزائد فيكون بعد التكبير لاحتمال أن النهي إنما هو عن احتساب ذلك من الصلاة، وهذا إن لم يكن دالاً على لزوم الاتيان بالتكبيرة بعد ذلك لا يدل على تقديم التكبيرة، مع أنه لو تمت المعارضة فلا تضر بما نحن بصددده وهو جواز الاقتداء في هذه الحالة كما لا يخفى، وقال - قدس سره - في الجمع بينها بالحمل على التخير، مع أن الأولى تنهى عن اللحوق بالامام والثانية تأمر به. وليس هنا أمر بشئين 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 الامام الركعتين، ومورد الثانية أن المأموم يمكنه الوصول الى سجدة الامام فلا معارضة لاختلاف موردهما، والصحيح ما ذكرنا من أن هذه الروايات لو لم تدلّ على لزوم الإتيان بالتكبير بعد ذلك لا تدلّ على تقديمه فلا تعارض المؤثقة الدالة على جواز الاقتداء، ولو كبر لا يقعد حتى يقوم.

قوله «قده»: ولا تصحّ مع حائل بين الامام و المأموم يمنع المشاهدة.

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

بيان ذلك: أن المجعولات الشرعية كالصلاة المركبة من الأجزاء المقيدة بقيود لا يمكن معرفتها إلا ببيان الشارع، وحيث إننا نعلم بأن الشارع المقدس في مقام بيان أحكامه وتشريعاته ولو ببيانات منفصلة بعضها عن بعض فلو فحصنا عن وجود جزء ما أوقيد ما ماهية مخترعة ولم نظفر عليه يمكننا جريان أصالة الإطلاق في مقام الإثبات، ونستكشف منه الإطلاق في مقام الثبوت بعين جريان أصالة الإطلاق في الإطلاقات اللفظية.

و بعبارة اخرى: أنّ مقدمات جري الأصل في الإطلاقات اللفظية كلّها موجودة في الإطلاق المقامي فإنّه بعد ما علم من الشارع أنّه في مقام بيان تشريعاته ومنها الاجزاء والشرائط التي اعتبرها في الصلاة مثلاً فلوفحصنا عن مظانّ بيانها ولم نظفر عليه نقول بأنّ الأجزاء والشرائط الكذائية معتبرة في الصلاة لوجود البيان فيها، والجزء أو الشرط المشكوك لم يبيّن في دليل وحيث إنّ الشارع في مقام بيان جميع تشريعاته، فلو كان ذلك المشكوك معتبراً في الواجب لبيّنها وحيث ليس فليس، وهذا هو ما عبّر عنه في الكلمات بأنّه لو كان لبان، أو عدم الدليل دليل العدم، ولا يخفى أنّه ليس دليلاً مفيداً للقطع بعدم دخالة المشكوك في الواجب إلا في بعض الموارد وهي موارد عموم البلوى لكنّه حجّة عقلائية بعين ملاك حجّية الإطلاقات اللفظية ونسّميه بالإطلاق المقامي، ففي ما نحن فيه حيث إنّنا نعلم بأنّ القيود المعتبرة في الجماعة تشريعها بيد الشارع وأنّه في مقام بيان جميع تشريعاته، فلوفحصنا عن وجود دليل على اعتبار شيء في صلاة الجماعة ولم نظفر عليه نستكشف عدم اعتبار ذلك فيها، فإنّه لو كان لبيّن بلا فرق بين ما تعمّ به البلوى من القيود وغيره.

ومن هنا ظهر أنّ تفصيل بعض المشايخ - قدس سره - بين ما تعمّ به البلوى وغيره لا يتم، ولا يتم أيضاً تفصيله بين قيد لم يبيّن في دليل قطعاً وبين قيد يحتمل بيانه في دليل معلوم ولم نتمكن استظهاره منه كاعتبار عدم الحائل المستفاد من صحيحة زرارة، بناء على أنّه يستظهر منها اعتباره في الجملة، وأمّا مطلقاً فلا يمكن استظهاره منها ولكن يحتمل أنّ الشارع يبيّن الاعتبار مطلقاً بهذه الصحيحة، و بعبارة أخرى بتقريب متا فرق بين الإطلاق اللفظي والمقامي من هذه الجهة وهي أنّه يتمسك بالإطلاق اللفظي حتى يعلم البيان ولا يتمسك بالإطلاق المقامي إلا اذا علم عدم البيان.

و لكن لا يخفى وجه عدم تمامية ذلك فإنّه كما نعلم بأنّ الشارع في مقام



بيان جميع تشريعاته نعلم بأنه لا يبيّن ذلك ببيان مجمل ولا يحتمل أنّ الشارع المقدس الذي يريد بيان ما شرّعه يكتفي في بيانه بالمجملات بل المجمل ليس ببيان، فلا فرق بين الإطّلاقين من هذه الجهة لا يرفع اليد عن الإطّلاق لفظياً أو مقامياً إلا إذا بيّن التقييد ببيان ظاهر. وإن شئت قلت: إن الإطّلاق حجة ما لم يكن حجة على التقييد بلا فرق بين اللفظي والمقامي.

فتحصل من ذلك أنّه وإن لا يمكن التمسك بإطّلاق لفظي في صلاة الجماعة لرفع الشك في اعتبار قيد ما فيها إلا أنّ الإطّلاق المقامي رافع للشك ومثبت لعدم اعتباره فيها، فعلى هذا لا تصل النوبة الى الاصول العملية لأنّ الإطّلاق ولو مقامياً من الأدلة الاجتهادية الرافعة للشك فهو حاكم على جميع الاصول العملية، ولكن حيث إنّ الأصحاب ذكروا الاصول العملية وتمسكوا بها في المقام نتعرض لها أيضاً، ونقول:

قد يقال: إنّ الأصل عدم مشروعية الجماعة في مورد الشك وقد بيّنا سابقاً ما يكون وجهاً صحيحاً لهذا الأصل في صلاة الطواف جماعة، وردّ بأن أصالة عدم اعتبار المشكوك حاکمة على ذلك.

وأجاب بعض السادة -قدس سرّه- عن هذا الردّ بأن أصالة عدم الشرطية لا تثبت انعقاد الجماعة إلا مثبتاً، فإنّ القدوة والجماعة محصل من الفعل الخارجي الواحد لجميع الشرائط نظير ما يقال في موارد الشك في اعتبار شيء في الوضوء على القول بأنّ الشرط في الصلاة الطهارة المسببة عن الوضوء بجميع شرائطه. وقال صاحب الجواهر -قدس سرّه-: إنّ أصالة عدم الشرطية معارضة لأصالة عدم تحقّق القدوة.

وشيء من الجوابين لا يتم، فإنّه على القول بأنّ الجماعة أمر عرفي والشارع إنّما يضيف إليها جزء أو شرطاً لا أنّ حقيقتها أمر مخترع شرعي فالمفروض أنّ الجماعة العرفية حاصلة والشك إنّما هو في اعتبار الشارع أمراً



زائداً على ما يعتبره العرف فيها، فأصالة عدم تحقق الجماعة لا أصل لها حتى تعارض أصالة عدم الشرطية، ولا تكون من الآثار العقلية لأصالة عدم الشرطية حتى تكون مثبتاً، وأما على القول بأن الجماعة حقيقة شرعية فكون الشك حينئذٍ من الشك في المحصل لا محصل له، مع ان المحصل الشرعي وظيفه بيانه على الشارع، فع عدم البيان تجري البراءة في ماشك 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 يخفى أننا لا نريد من أصالة عدم الشرطية الإستصحاب لعدم جريانه، فإنّ المجعول إماماً مشروط من الأول أو غير مشروط من الأول، بل المراد منها أصالة البراءة عقلاً - على القول به - وشرعاً.

وأما أصالة عدم انعقاد الجماعة، فلو كان المراد منها الاستصحاب لا يجري لأن عدم الجماعة قبل الاقتداء والصلاة يصدق بالسلب ولو بانتفاء الموضوع، وعدم الجماعة بعد الاقتداء إنما هو 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 مجرى أصالة البراءة ولو كان من قبيل الشك في المحصل.

وقد أجاب بعض المشايخ - قدس سره - عن الردّ المذكور بأن أصالة عدم الشرطية أصل عملي ولا مجال لجريانها مع وجود دليل اجتهادي في البين، وهنا دليل اجتهادي أي «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» (١) وهو مثبت للشرطية بالدلالة الالتزامية. وتقريب ذلك أنّ هذا العموم قد خصص بالجماعة الواقعية، ومع الشك في الشرطية نشك في تحقق الجماعة والشبهة مفهومية، والمرجع فيها العموم فلا بدّ من قراءة المأموم 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: إنه يمكن أن يقال بأن في صلاة الجماعة عهدة القراءة على الامام فليس تخصيص في العام المذكور، فإن في الجماعة أيضاً فاتحة الكتاب، غاية الأمر الامام يأتي بها فلا يكون هنا عام مخصص بتخصيص مجمل بالشبهة المفهومية حتى يرجع إليه، فلا مانع من جريان أصالة عدم الشرطية وفصل حينئذ بين البراءة الشرعية والعقلية، فراجع كلامه أعلى الله مقامه.

وما أفاده أخيراً من عدم التخصيص متين جداً فإن أدلة ضمان الامام القراءة حاکمة على عموم «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» بالحكومة التفسيرية لا أنها مخصصة لها، فعليه تجري أصالة البراءة بلا مانع، مضافاً الى أنه على هذا المبني الشك في صحة الجماعة مستلزم للشك في واجدية الصلاة للقراءة وهذا من الشبهة المصادقية لا المفهومية، وأما التفصيل بين البراءة الشرعية والعقلية على القول بها قد مرّ عدم تماميته، فإن اللازم على المكلف تحصيل الحجّة والمؤمن، وتكفي في ذلك البراءة العقلية كما تكفي فيه البراءة الشرعية.

هذا - مع أننا لو بنينا على التخصيص - فقد مرّ أنّ الشبهة في المخصص ترتفع بالإطلاق المقامي، ومع التنزل فلو قلنا بأن الجماعة حقيقة عرفية أضاف إليها الشارع أموراً اعتبرها في مطلوبه فلا شبهة في مفهوم الجماعة فنتمسك بإطلاق دليل المخصص حتى يدلّ على اعتبار ذلك الأمر دليل، إلا أن يقال بأن القرينة العقلية قائمة على أن المخصص الجماعة الصحيحة وعليه تتعلّق الشبهة بالمفهوم، كما اذا قلنا بأن الجماعة حقيقة مخترعة شرعية، وحينئذ لا بد من التمسك بالعموم حتى يثبت التخصيص.

ويرد عليه أنه ولو قلنا بالتخصيص بالصحيح لكن المخصص واقع الصحيح لا مفهومه فذات الجماعة المنطبق عليه مفهوم الصحيح خارجة عن الدليل، وحينئذ يمكن إحراز المخصص بالأصل بلا محذور، هذا.



وهنا إشكال آخر غير مبني على الالتزام بالتخصيص وهو أن اشتغال المأموم بالقراءة مسلم غاية الأمر قراءة الامام مسقطه له، فاذا شك في تحقق الجماعة قاعدة الاشتغال تقتضي الإتيان بالقراءة وهكذا الكلام في الركن الزائد المغتفر في الجماعة، وأصالة البراءة عن وجوب المتابعة أيضاً جارية، فالأصول الجارية في خصوصيات المقام كلها موافقة لكون الصلاة فرادى، وقد مرّ هذا الإشكال في مسألة الجماعة في صلاة الطواف وقلنا في دفعه بأن أصالة عدم الشرطية في الجزء المشكوك أو القيد المشكوك حاکمة على جميع هذه الأصول لأنها جارية في موضوعها بلا فرق بين ما اذا قلنا بأن الجماعة أمر عرفي أو قلنا بانها أمر شرعي، أما على الأول فالمفروض تحقق الجماعة والقيد المشكوك مندفع بالأصل فيحزر موضوع دليل السقوط، وأما على الثاني فلأن شرعية الجماعة لا تنافي إجراء الاصول في مورد الشك بلا فرق بين كون الشك في المحصل أو المحصل، فاذا قال الشارع بأن الامام ضامن للقراءة في الجماعة - والمفروض أن عهدة بيان الجماعة على الشارع - فاذا جرى الأصل في قيد ما فيها واحرز سائر قيودها المعتبرة تترتب على ذلك آثار الجماعة وإلا لزمّت المؤاخذة بلا بيان.

و الحاصل: أن الأصول الجارية في المسقط الموجبة للاكتفاء به كافية للحكم بالسقوط وحاكمة على أصالة عدم السقوط. وكيف كان يكفيننا الإطلاق المقامي مع أنه لا تخصيص في المقام، ومع قطع النظر عن الإطلاق المقامي أصالة البراءة شرعاً وعقلاً - على القول بها - بلا مانع، هذا بيان الأصل في المسألة.

و اما أصل المسألة فالأصل فيها صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: إن صلّى قوم و بينهم وبين الامام ما لا يتخطى فليس ذلك الامام لهم يامام، وأي صف كان أهله يصلون بصلاة الامام و بينهم وبين الصف الذي يتقدمهم



ما لا يتخظى فليس تلك لهم بصلاة (١) فإن كان بينهم سترة أو جدار فليس تلك لهم بصلاة إلا من كان بحيال الباب، قال عليه السلام: وهذه المقاصير لم يكن في زمن أحد من الناس وإنما أحدثها الجبارون، وليس لمن صلى خلفها مقتدياً بصلاة من فيها صلاة - الحديث (٢). والكلام فيها يقع من جهات:

الاولى: ان صاحب الوسائل ارتكب التقطيع في الرواية ولذا ذكر بدل جملة «فإن كان بينهم سترة أو جدار» «إن صلى قوم بينهم وبين الامام سترة أو جدار» ولا يخفى ما في هذا التبديل من تغيير المعنى، والظاهر أن هذا التغيير من جهة التقطيع وإلا فليس في نسخ التهذيب إلا الجملة الأولى.

الثانية: هل المراد من «لا يتخظى» ما يكون مانعاً عن التخظى والاستطراق كالجدار ونحوه؟ أو المراد منه ما لا يمكن جعله خطوة من جهة المسافة أو الأعم منها؟ الظاهر هو الثاني للتبادر من هذه الجملة في المورد وقرينية كلمة «قدر» في الجملة الثانية على ذلك، هذا. وما يقال من أن الاوّل خلاف الظاهر والثالث موجب لاستعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد أي المشي والبعد لا يتم، لأنّ الثالث لا يستلزم ذلك لوجود الجامع وهو عدم إمكان التخضي.

الثالثة: أنه وإن حكي عن بعض نسخ الوافي «و» بدل «ف» في (فإن كان بينهم) إلا أنّ المذكور في الوسائل وسائر مظان الرواية هو «ف» وهذا يناسب التفريع، ولذا ذكر سيّدنا الاستاذ في الحاشية: إنّما المعتبر في الجماعة عدم الفصل بين الامام والمأموم بما لا يتخظى من سترة أو جدار ونحوهما وكذا الحال بين كلّ صفت وسابقه. إنتهى. فإن كان مراده من «ما لا يتخظى» ما

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

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

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

الرابعة: لا إشكال في عدم خصوصية السترة والجدار في الرواية وأنها 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 الامام 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 المحترّم وقرينة المناسبة بين الحكم والموضوع يساعدان الأول، فإن الظاهر من الرواية كون المانع هو انفصال المصلّين بعضهم عن بعض بنحو لا يكونون مجتمعين في الصلاة.

أقول: يمكن تأييد ما ذكره - قدس سره - من التفرع المذكور في الرواية، فإن تفرع مانعية الحائل وإن لا يناسب على مانعية البعد إلا أنه لو قلنا بأن مانعية البعد والحائل من جهة أمر واحد وهو انفصال المصلّين بعضهم عن بعض يكون التفرع في محلّه، فكأن الرواية صدرت وديلاً في مقام بيان شرط واحد لصلاة الجماعة وهو اتصال المصلّين بعضهم ببعض بنحو لا يكون بينهم بعد ازيد من خطوة ولا حائل، ولو قلنا بأن المانع الساتر لا الحائل لا يتم ذلك ولا يرتبط



الصدر بالذيل لأنّ المشاهدة لا يناسب الاتّصال كما لا يخفى، فعلى ذلك التحقظ على ظهور «ف» في التفريع يقتضي القول بأنّ المانع المنطبق على السترة والجدار هو مطلق الحائل بلا فرق بين كونه مانعاً عن المشاهدة أو لا، فالحائل الزجاجي أو الشبّاك إذا كان ضيق الثقب مانع عن صحّة الجماعة.

الخامسة: هل يستفاد من الاستثناء «إلا من كان بحيال الباب» ما أُفيد من أنّ الظاهر منها أنّ الجدار والحائل بين الصّفين مبطل لصلاة أهل الصّف المتأخّر أجمع، إلا من كان بحيال الباب، ومقتضى ذلك عدم صحّة صلاة من يصلّي الى جانبي المأمومين المصلّين بحيال الباب، ونسب ذلك الى الفريد البهبهاني ناسباً له الى النصّ وكلام الأصحاب، أو لا يستفاد ذلك بتقريب ان مناسبة الحكم والموضوع قرينة على إرادة قدح الحائل الموجب لانفصال المأمومين عن الامام أو انفصال بعضهم عن بعض والصحيح في مقام اعتبار الاتّصال 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 الحائل المانع من المشاهدة فالظاهر من الرواية عدم كفاية الاتّصال فقط بل لا بدّ من وجود الاتّصال مع المشاهدة، فعلى هذا ما ادّعي من أنّ ظاهر الاستثناء عدم صحّة صلاة من يصلّي الى جانبي المأمومين المشاهدين إن لم يشاهد المتقدّم هو الصحيح على تأمل فيه، فإنّ اعتبار المشاهدة إذا كان بمعنى مشاهدة المتقدّم يلزم بطلان صلاة من كان في جانب الامام، وإذا 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 المأموم من في جانبه المشاهد للامام أو الصّف المتقدّم، وحيث لا وجه للأولين يتعيّن الثالث إلا أن يقال إنّ



المانع وجود حائل مانع لمشاهدة الصف المتقدم أو الامام، فلا يلزم شيء من الايرادين ويتم المدعى لإمكان الأخذ بظهور الرواية حينئذٍ، وكيف كان فقد مرَّ أنّ ظاهر الرواية ولو بقريئة التفريع أنّ هنا ليس إلا شرطاً واحداً والبُعد والحائل منافيان لذلك الشرط وهو الاتصال. وما قيل من أنّ مناسبة الحكم والموضوع قريئة على ذلك مجرد تعبير وإلا فنفس الرواية ظاهرة فيه كما مرَّ، فالرواية في مقام بيان أنّ البُعد مخلّ بالاتصال والحائل أيضاً مخلّ به وليست في مقام بيان اعتبار المشاهدة أبداً، فعلى هذا يستفاد من المستثنى منه أنّ الحائل بين الصّفين مانع للاتصال إلا من كان بجيال الباب، والاستثناء انقطاعي في مقام تأكيد المستثنى.

فالمحصّل من الرواية حينئذٍ أنّه لو كان بين المأموم ومن يتصل بسببه الى الامام حائل لاصلاة له بل لا بد من مراعاة عدم وجود الحائل حتى يتم الاتصال، ومما يؤكّد ذلك أنّ في الرواية فرض وجود البُعد أو الحائل بين الامام والصف المتأخّرعنه وبين الصّفين ولم تتعرض لوجودهما حينئذٍ بين أهالي صف واحد أو بين الامام والمأموم المصلّي في جانب الامام، مع أنّ البُعد والحائل مبطلان للجماعة في هذين الفرضين أيضاً اذا لم يكن المأموم متصلاً بالامام في الفرض الأول من جهة اخرى غير ذلك، والسرفيه أنّ اعتبار الاتصال مفروض في الرواية وإنّما هي في مقام بيان أنّ البُعد والحائل مخلّان بالاتصال المعبر، وما ذكر فيها من باب المثال لا الحصر، ولو كانت الرواية في مقام بيان اعتبار عدم وجود حائل مانع عن مشاهدة المتقدم يلزم منها صحّة صلاة من كان بينه وبين المأموم المتصل به حائل ولكن يشاهد الصف المتقدم ولا أظنّ أحداً يلتزم بذلك.

و بالجمله لعلّ التأمل في خصوصيات الرواية وما يتفرّع عليها يورث القطع بأنّ الرواية أجنبية عن اعتبار المشاهدة والمحصّل منها ما ذكرنا، ومما يؤكّد ذلك

أيضاً صحّة الجماعة استدارة حول الكعبة وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام: لا أرى بالصفوف بين الأساطين بأساً (١). فإنّ الأساطين بين الصفوف قد تكون مانعاً عن مشاهدة المتقدّم، بل الصحيحة ناظرة الى نفي البأس من هذه الجهة، هذا ولو شككنا في ذلك ولم نطمئنّ على وجود ظهور في الرواية، فالأصل المتقدّم كافٍ في التصحيح والحمد لله، مع أنّه نُسب الى الأشهر بل المشهور الحكم بالصحة بل قيل إنه لا خلاف فيه، نعم نُسب الخلاف الى الفريد البهباني - قدس سرّه - وقد تقدم ذكره، وقال المحقّق الهمداني - قدس سرّه -: إنه لم يظهر في المسألة مخالف الى زمان المحقّق المذكور، فالحكم بصحة صلاة المتصل بالمصلّي حيال الباب قويّ جدّاً.

السادسة: لا مانع من وجود الحائل بين الرجل والمرأة اذا كان الامام رجلاً لموثقة عمّار (٢) الدالة 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 الى دلالة ذيل صحيحة زرارة المتقدمة على عدم استثناء البعد إذا كان المأموم امرأة.

السابعة: لو صلّى مع وجود الحائل جماعة، فاذا كان ذلك عمداً وعلماً فإنّ أخلّ 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، وأما أصل صلاته منفرداً فيمكن تصحيحها بقاعدة «لا تعاد» (٣) اذا لم يخلّ بها بزيادة ركن وإلا فتبطل صلاته منفرداً أيضاً، وما في الرواية من نفي

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

(٢) الوسائل: ج ٥، باب ٦٠ من أبواب صلاة الجماعة، حديث ١.

(٣) الوسائل: ج ١، باب ٣ من أبواب الوضوء، حديث ٨.



الصلاة مع الحائل محمول على نفيها جماعة أو محكوم بـ «لا تعاد» كسائر أدلة الشرائط والموانع. نعم إذا كان جاهلاً بالحكم وكان جهله تقصيراً فالظاهر بطلان صلاته حتى منفرداً إذا أخلّ بوظيفة المنفرد كتركه القراءة لعدم إمكان تصحيح الصلاة بـ «لا تعاد» في مورد الجهل التقصيري، والتحقق في محله.

الثامنة: إطلاق الشرط في الرواية أي «فإن كان بينهم سترة 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 تدلّ على مفروضية الصلاة مع الحائل فاسدٌ كما لا يخفى.

التاسعة: إذا احتمل فساد صلاة الصفّ المتقدم فيجوز الاقتداء لا لما ذكره المحقق الهمداني من أن الاتصال الظاهري محفوظ، وبعد كشف الخلاف ينكشف بطلان جماعته لا أصل صلاته بل لأن صلاة الواسطة صحيحة بأصالة الصحة، فالأصل اتصال بواسطة من يصلي صحيحاً موجود وليس له كشف الخلاف فتصحّ جماعته حتى بعد كشف بطلان صلاتهم.

العاشرة: الحائل إذا كان قصيراً بحيث يكون حائلاً في بعض أحوال الصلاة كحال الجلوس أو السجود ففيه إشكال لا يترك معه الإحتياط، بل لا تخلو المانعية عن قوة لإطلاق الدليل.

الحادية عشر: قيل الصفّ المتقدم إذا لم يدخلوا في الصلاة ولكن كانوا مهتئين لها لا يقدر حيلولتهم فيجوز الاقتداء. ولكن يشكل ذلك في مثل الصلاة المعهودة من توالي الافتتاح في صلاة المأمومين، نعم إذا كانت الصلوات موافقة للنصّ الوارد في صلاة الجماعة من أنه إذا قال الإمام الله أكبر فيقول المأمومون الله أكبر دفعةً عرفيةً يمكن القول بمجرد التهيؤ حينئذٍ لاستظهار ذلك من النص، ولكن في أمثال صلواتنا اعتبار توالي الافتتاح لا يخلو عن وجه.



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 إذا قاموا بعد الاتمام بلا فصل ودخلوا مع الامام في صلاة أخرى بحيث يكون الفصل قليلاً ولا يصدق عليه الحيلولة عرفاً وكان النص منصرفاً عن مثله فتصح صلاة من يتصل بواسطتهم.

قوله «قده»: ولا تنعقد و الامام أعلى من المأمومين بما يعتد به كالابنية على تردد.

أقول: يستدل على ذلك بعدة أمور، (منها) صحيحة زرارة المتقدمة بدعوى أنّ المراد من الموصول في قوله «مالا يتخطى» مطلق البعد ولو من جهة العلو. وفيه: أنّ ظاهر الرواية اعتبار ذلك في الأرض المبسوطة. (ومنها) موثقة عمّار المتقدمة في اقتداء النساء خلف الدار بعد تخصيصها في صورة التساوي. (ومنها) موثقة أخرى له قال: سألته عن الرجل يصلي بقوم وهم في موضع أسفل من موضعه الذي يصلي فيه، فقال: إن كان الامام على شبه الدكان أو على موضع أرفع من موضعهم لم تجز صلاتهم، فإن كان أرفع منهم بقدر إصبع أو أكثر أو أقل إذا كان الارتفاع ببطن مسيل (في الكافي وبعض نسخ التهذيب) بقطع مسيل (في بعض آخر من نسخ التهذيب) بقدر يسير (محكي عن نسخة) بقدر شبر (محكي عن نسخة أخرى) فإن كان ارضاً مبسوطة وكان في موضع منها ارتفاع فقام الامام في الموضع المرتفع وقام من خلفه أسفل منه والأرض مبسوطة إلا أنهم في موضع منحدر فلا بأس - الخبر (١). والكلام في ذلك من جهات:

الاولى: دلالة هذه الموثقة على أصل الاعتبار في الجملة غير قابلة للمناقشة

لصراحتها في أنّ الامام اذا كان على شبه الدكان أو على موضع أرفع من المأمومين لم تجز صلاتهم، فما توهم من أنّ تهافت المتن موجب لعدم التعويل عليها حتى من هذه الجهة لا يرجع الى محصل.

الثانية: احتمال كون «وإن كان» وصلية مدفوع بأنّ الارتفاع بقدر الإصبع أو أكثر منه بيسير أو أقل لا يضر بصحة الجماعة بلا إشكال ولا خلاف، واحتمال كونها شرطية والجزاء محذوف 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 الأراضي المنحدرة، ومن هذا نستنتج أنّ حدّ العلوّ لم يعيّن في الموثقة بالنسبة الى الأرض المسطحة فلا بدّ من إيكال ذلك الى العرف، فإن فهم مداليل ألفاظ الروايات موكول إليهم، فلو صدق عندهم أنّ الامام على موضع أرفع من موضعهم تبطل الجماعة وإلا فلا.

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

وما قيل بأنّ الحدّ هو الشبر مبني على ثبوت نسخة الشبر ولم يثبت. وقد ظهر ممّا مرّحكّم ما لو كان الانحدار في الأرض شبيهاً بالتسليم ولا نظيل.



### قوله «قده»: ولو كان المأموم على بناء عالٍ كان جائزاً.

أقول: وجهه بعد الأصل و الإجماع عدّة من الروايات منها: ذيل موثقة عمّار السابقة قال: وسئل فإن قام الامام أسفل من موضع من يصلي خلفه. قال: لا بأس، وقال: إن كان رجلاً فوق بيت أو غير ذلك دكاناً كان أو غيره وكان الامام يصلي على الأرض أسفل منه جاز للرجل أن يصلي خلفه ويقتدي بصلاته وإن كان أرفع منه بشيء كثير. وذيلها يدل على صحّة الجماعة، وإن كان المأموم في موضع أرفع من الامام بشيء كثير فلا يحدّ ذلك بمثل الدكان والبيت ونحوهما، نعم لا بدّ من صدق الاتصال عرفاً بحيث يصدق الائتمام على ذلك، وإلا فلا تصحّ الجماعة.

قوله «قده»: ولا يجوز تباعد المأموم عن الامام بما يكون كثيراً في العادة.

أقول: أمّا أصل الاعتبار فمما لا إشكال فيه وقد ادّعي عليه الإجماع أيضاً من الخاصّة، مضافاً الى أنّ عدم التباعد في الجملة دخيل في مفهوم الاجتماع المطلوب في صلاة الجماعة كما ورد في بعض النصوص (١)، بل لا يبعد دخله في مفهوم نفس الجماعة، وكيف كان فلا اعتبار في الجملة لاحتياج الى البحث والاطالة.

و أمّا حدّ البعد فقد يقال بأنّه قدر ما لا يتخطى بقريئة صحيحة زرارة المتقدّمة في بحث الحائل، وإشكال على ذلك بلزوم الحمل على الاستحباب

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

بقريئة ذيل الصحيحة، وأجاب المحقق الهمداني - قدس سره - عن هذا الإشكال بالنقض والحل، أما النقص: فإنّ اللازم الالتزام بالوجوب بقريئة اعتبار عدم الحائل لزوماً، فإنّ وحدة السياق كما يمكن أن تجعل الذيل قريئة لحمل الصدر على الاستحباب كذلك يمكن أن تجعل حكم الحائل قريئة على الوجوب. وأما الحل: فإنّ الذيل لا يدلّ على الاستحباب فإنّ «ينبغي» غير متعلّقة بـ «لا يكون» 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: بأنّ المقطوع به خلاف ما في الصدر، فإنّ ظاهر الصدر اعتبار عدم التخطي بين الموقفين، وهذا ليس بواجب قطعاً فيحمل على الاستحباب، ولكن ظهور الصدر في الوجوب قويّ وحمله على الاستحباب بعيد، فإنّ حمل «ليس لهم بإمام» على نفي الكمال حمل لا يقبله العرف، والجمع العرفي هو الجمع المقبول والقول بالاجمال أولى من هذا الحمل.

فنقول: إنه كما يحتمل أن تكون الرواية في مقام اعتبار الحدّ بين الموقفين كذلك يحتمل أن تكون في مقام اعتبار الحدّ بين مسجد المأموم وموقف الامام ولا دليل على الأول إن لم نقل بأنّ الظاهر هو الثاني ولا سيما بقريئة الذيل، ومع احتمال الأمرين الرواية تنفي الجماعة فيما اذا كان البعد بين الموقف والمسجد بهذا المقدار وأما الأقلّ فالمانعية مدفوعة بالاصل، وعلى ذلك لا مجال للحمل على الاستحباب ولو لم نقل بأنّه بعيد كما قلنا، فدلالة الرواية على اعتبار عدم البُعد بين مسجد المأموم وموقف الامام تامّة.

بقي الكلام في الموثقة التي توهم معارضتها للصحيحة، وقد تقدّمت الموثقة في جواز اقتداء النساء من داخل الدار وإن كان بينهما وبين غيرهنّ جدار أو



طريق الذي يبعد أن لا يكون بقدر ما لا يتخطى حتى بين المسجد والموقف .  
وقال المحقق الهمداني - قدس سره - : إنَّ ظهور المؤثقة في جواز البعد أقوى  
من ظهور الصحيحة في الوجوب فتحمل على الاستحباب، وفيه: مع أنَّ الحمل  
على الاستحباب بعيد عن الفهم العرفي كما مرّ، وأنَّ المؤثقة لا إطلاق لها من  
جهة البعد لعدم كونها في مقام البيان من هذه الجهة، أنَّ الاقوائية ليست مناطاً  
في الجمع العرفي بين الروايات بل العرف حينئذ يرى المعارضة بين الصحيحة  
والمؤثقة، فإنَّ الاستفادة من الصحيحة حكم وضعي وهو اعتبار عدم البعد  
بذلك المقدار في الجماعة، والمستفاد من المؤثقة عدم الاعتبار وبينها معارضة،  
فلا بدّ من العلاج، والصحيحة ترجّح على المؤثقة من جهة السند أولاً ومن جهة  
موافقة المؤثقة للعامة ثانياً، فالأقوى هو الاعتبار بالحدّ المذكور، ومما يدلّ على  
الحكم والتفصيل بين الحدّ الاستحبابي والوجوبي صحيحة عبدالله بن سنان  
الدالة على أنَّ أقلَّ الحدّ مريض غنم وأكثره مريض فرس (١).

### فروع

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

الثاني: لو عرض البُعد في أثناء الصلاة وتدارك المأموم بلحوقه بالصف من دون تراخٍ أو ععاد من انتهت صلاته الى الجماعة بلا فصل فالظاهر بقاء القدوة لانصراف الدليل عن الشمول لهذه الصورة، ومع التنزل عن ذلك والقول ببطلان القدوة يمكن القول بجواز اللحوق بالصف وتجديد نيّة الجماعة في المقام وإن لم نقل بالعدول عن الانفراد بالائتمام في غيره، وذلك لما دلّ (١) على أنه لو عرض للامام مانع عن إتمام الصلاة يجوز للمأموم تحصيل الجماعة اذا فقدها في الأثناء.

الثالث: قد مرّ في مسألة الحائل حكم تكبير المأموم في الصف المتأخر عن الصف الأول عند اتصال الصفوف وتهيئتهم للصلاة قبل أن يكبر الصف الأول وأنه هل يكون الصف الأول من الحائل أو لا؟ والكلام هو الكلام من جهة البُعد أيضاً فلا يحتاج الى الاعادة.

الرابع: اذا شكّ في صحّة صلاة الصف المتقدم فلا يضرّ فصلهم لأصالة الصحّة والسيرة القطعية.

الخامس: تكفي صحّة 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 يترتب عليها آثار الصحّة، نعم لو كانت صلاة الصف المتقدم باطلة عند أهل الصف المتأخر لعدم قولهم بالاجزاء في صلواتهم حتى من جهة قاعدة «لا تعاد» فلا يجوز لهم الاقتداء لوجود الفصل بنظرهم.

السادس: لا يضرّ الفصل بالصبيّ المميّز ما لم يعلم بطلان صلاته، لمشروعية عباداته بل مطلقاً لانصراف أدلّة الفصل عن ذلك، وهذا ظاهر



قوله «قده»: ويكره أن يقرأ المأموم خلف الامام إلا اذا كانت الصلاة جهرية ثم لا يسمع ولا هممته.

أقول: المهم هو الجمع بين روايات الباب، فهنا صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالوا: قال أبو جعفر عليه السلام: كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: من قرأ خلف إمام يأتّم به فمات بعث على غير الفطرة (١). وهذه الرواية تدل على حرمة القراءة خلف الامام بدلالة واضحة، ولا يرد عليها ما يرد على الأخبار الناهية من أن النهي عقيب توهم الوجوب وهو لا يدل على أزيد من السقوط أو أن النهي إنما يكون غيرتاً للإنصات للمأمور به، لأن الرواية ليست بلسان النهي وظاهرها دخل القراءة في موضوع الحرمة بنحو الموضوعية لا الطريقية، فدلالة الرواية كسندها تامة وإطلاقها يقتضي عدم الفرق بين الصلوات الجهرية والإخفائية ويقتضي أيضاً عدم الفرق بين الركعتين الاولتين والأخيرتين، وإن أبيت وقلت بالإنصراف الى الأولتين تتم الاستدلال بالنسبة الى الأخيرتين بذيل صحيحة زرارة: فالأخيرتان تبعان للاولتين (٢)، ومورد الصحيحة وإن كان خاصاً وهو الصلوات الجهرية إلا أن الاستفادة من التفرع المذكور الكبرى.

فقد تحصل أن ما هو بمنزلة الأصل في المقام حرمة القراءة وإثبات الجواز يحتاج الى دليل.

فنقول: يكفي في إثبات الجواز في الصلوات الاخفائية روايه ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام: اذا كنت خلف الامام في صلاة لا يجهر فيها بالقراءة

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

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

حتى يفرغ وكان الرجل مأموناً على القرآن فلا تقرأ خلفه في الاولتين وقال: يجزيك التسبيح في الأخيرتين - الخبر (١). ودلالة الرواية على الجواز من جهة أن «يجزيك التسبيح في الأخيرتين» تدلّ على جواز التسبيح فيجوز تركه والإتيان ببذله وهو القراءة، وحيث إن الأخيرتين تبعان للاولتين لصحيفة زرارة المتقدمة نستكشف الجواز في الأولتين أيضاً، فنحمل النهي في «فلا تقرأ» على الكراهة. لا يقال: ظاهر رواية ابن سنان حرمة القراءة في الاولتين و الجواز في الأخيرين وظاهر صحيفة زرارة عموم تبعية الأخيرتين للاولتين 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 مورد الصحيفة أيضاً. لأننا نقول مورد صحيفة زرارة وإن كانت هي الصلوات الجهرية إلا أن حمل ما بعد التفريع «فالأخيرتان تبعان للاولتين» على خصوص المورد مستلزم للتكرار بلاوجه، بل التكرار بلسان الكبرى الموجب لإلقاء المخاطب في خلاف الواقع.

ولا يتوهم أن في جميع العمومات المخصّصة بدليل منفصل يلزم هذا الإشكال، فإن في تلك الموارد الجمع بين العموم والخصوص بحمل العام على الخاص يكون بمقتضى طبيعة جعل القانون فيجعل القانون بنحو العموم أولاً، ثم يبيّن تخصيصات ذلك، ولا ينطبق هذا الوجه على ما نحن فيه، فإن 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 الصحيفة غير قابل للتخصيص بخصوص الصلوات الجهرية، ودلالة «يجزيك» على الجواز كالنصّ



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 يتوهم أن استفادة عموم التبعية أيضاً من جهة مقدمات الحكمة لما ذكرنا من أن العموم المستفاد من الرواية غير قابل للتخصيص بموردها 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، ويكفي 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 الطبعة القديمة أضيف الى ابن سنان (يعني عبدالله). وفي الطبعة الجديدة اضيف 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 ابي عبدالله) لكن عبارة (يعني عبدالله) من صاحب الوسائل وليست في التهذيب هذه العبارة، فيبقى السؤال أولاً عن أنه لماذا تصرف صاحب الوسائل في الرواية باجتهاد نفسه؟ وثانياً بأنه هل هذا التفسير صحيح أولاً؟ وعهدة الجواب عن السؤال الأول على صاحب الوسائل - قدس سره - .

وأما الجواب عن السؤال الثاني: ففي جامع الرواة (في التهذيب في باب تلقين المحضرين عنه، عن محمد بن سنان و بكير، عن أبي عبدالله عليه السلام في باب القضاء والديات محمد بن عيسى، عن ابن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام في باب تلقين المحضرين من أبواب الزيادات. أقول: الظاهر أن روايته في هذين الموضعين عن أبي عبدالله مرسلة لبعدها زمانها والله أعلم) إنتهى

موضع الحاجة.

أقول: تاريخ وفاة محمد بن سنان عام ٢٢٠ على ما في جامع الرواة نقلاً عن ابن الغضائري وتاريخ قبض أبي عبدالله عليه السلام عام ١٤٨ على ما في نفس المهموم وغيره، والفرق ٧٢ سنة، وعلى هذا يمكن 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، فإن الراوي عن ابن سنان في الرواية صفوان، وهذا يروي عن عبدالله ومحمد، والمروي عنه وهو الامام الصادق عليه السلام أيضاً يمكن روايتها عنه على ما تقدم، فابن سنان في رواية التهذيب محتمل لشخصين عبدالله ومحمد، ولكن الصحيح أن ابن سنان عن أبي عبدالله منصرف إلى عبدالله فإنه من أصحاب أبي عبدالله عليه السلام وكثير الرواية عنه، مع أن محمداً أيضاً ثقة فلا أثر لهذا التردد وقد وثقه الشيخ المفيد - قدس سره - ولا يتم شيء مما قيل في ضعف روايته، مع أن رواياته معمول بها عند الأصحاب، فقد تحصلت تمامية الاستدلال بهذه الرواية على جواز القراءة في الركعتين الأخيرتين بل الاولتين في الصلوات الاخفائية، وهذا نرفع اليد عن عموم التحريم المستفاد من صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم بالنسبة الى الصلوات الاخفائية.

وهنا روايات استدلت بها المحقق الهمداني - قدس سره - وغيره بالنسبة الى الركعتين الاولتين من الاخفائية وهي: رواية المرافقي واليصرى عن جعفر بن محمد عليه السلام، وفي الرواية «وإن أحببت أن تقرأ فاقراً فيما يخافت فيه» (١) وسند الرواية ضعيف، اللهم إلا أن يدعى الانجبار كما ادعاه المحقق الهمداني - قدس سره - وقد عبر عن هذه الرواية بهذه العبارة: مارواه الشيخ بإسناده عن

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



إبراهيم المرافقي وعمرو بن الربيع البصري. وهذا التعبير خلاف الاصطلاح بينهم، فإنّ الرجلين هما الراوي المتصل بالمعصوم عليه السّلام والراوي الذي يروي الشيخ - قدس سرّه - عنه وله إسناد إليه أحمد بن محمّد بن سعيد بن عقدة، وكيف كان لا يبعد تمامية الاستدلال بهذه الرواية لتمامية دلالتها وانجبار ضعف سندها.

و خبر سليمان بن خالد لقوله عليه السّلام: لا ينبغي له (١) الظاهر في الكراهة، ولا يخفى ما في هذا الاستدلال، لعدم تمامية الظهور المدعى.

وصحيحة علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الركعتين اللتين يصمت فيهما الامام أيقراً بالحمد وهو امام يقتدى به؟ فقال: إن قرأت فلا بأس وإن سكّت فلا بأس (٢). قال المحقق الهمداني - قدس سرّه - إنّ الاستدلال مبني على مافهمه غير واحد من أنّ المراد بها الاوليين من الاخفائية، وفيه: أنّ الظاهر أنّ المراد بها الأخيرتين. إنتهى.

أقول: الظاهر من الرواية تعيين وظيفة الامام ولا ارتباط لها بوظيفة المأموم فالرواية اجنبية عن بحثنا فليتدبر. وإن لم نقل بأنّ هذا هو الظاهر فلا أقلّ من أنّه محتمل فيسقط الاستدلال، ومن غريب ما صدر من المحقق الهمداني - قدس سرّه - في هذا المقام دعواه أنّه ليس بالبعيد أن يدعى أنّ وقوع هذا النوع من التهديدات (الواردة في صحيحة زرارة الحاكية لقول الأمير عليه السّلام) في عرف أهل البيت عليهم السّلام من امارات الكراهة، فلاحظ الصحيحة وكلامه تتضح الغرابة.

ويدلنا على جواز القراءة في الصلوات الجهرية التي لم يسمع المأموم قراءة

(١) الوسائل: ج ٥، باب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، حديث ٨.

(٢) الوسائل: ج ٥، باب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، حديث ١٣.

الامام ولا هممته مضافاً الى الشهرة بل الاجماع المدعى، عدة روايات منها صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام لقوله عليه السلام: «إلا أن تكون صلاة تجهر فيها بالقراءة ولم تسمع فاقراً» (١). بعد ضميمه صحيحة عبيد بن زرارة عنه عليه السلام أنه إن سمع المهمة فلا يقرأ (٢). والأمر في «فاقرأ» لا يدل على الوجوب لوقوعه مقام توهم الحظر، مع دلالة صحيحة علي بن يقطين على الجواز لقوله عليه السلام «لا بأس إن صمت وإن قرأ» (٣) هذا حكم الركعتين الاولتين في الجهرية التي لم تسمع قراءة الامام حتى هممته، واما الأخيرتان من ذلك فكذلك للتبعية المستفادة من صحيحة زرارة المتقدمة، فلم يبق إلا الصلوات الجهرية مع سماع المأموم قراءة الامام ولو هممته. وما مر من صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم وضميمة صحيحة زرارة الدالة على التبعية تدلنا على حرمة قراءة المأموم فيها بلافق بين الركعتين الاولتين منها أو الأخيرتين، وليس في البين ما يعارض ذلك بل الروايات الواردة في الباب مؤيدة له ولو أغمضنا النظر عن دلالتها عليه.

نعم، هنا روايتان استدلت بهما المحقق الهمداني على الكراهة وهما: صحيحة ابن الحجاج قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصلاة خلف الامام أقرأ خلفه؟ فقال... إلى أن قال عليه السلام: «وأما الصلاة التي يجهر فيها فإنما أمر بالجهر لينصت من خلفه فإن سمعت فانصت - الخبر» (٤). 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 عز وجل يقول

- 
- (١) الوسائل: ج ٥، باب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، حديث ١.  
 (٢) الوسائل: ج ٥، باب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، حديث ٢.  
 (٣) الوسائل: ج ٥، باب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، حديث ١١.  
 (٤) الوسائل: ج ٥، باب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، حديث ٥.



للمؤمنين واذا قُرئ القرآن -يعني في الفريضة خلف الامام- فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون(١)

وقال في تقريب الاستدلال: أنّ الاستفادة من الصحيحتين أنّ النهي عن القراءة من جهة الأمر بالإنصات، بل ترك القراءة مأخوذ في الإنصات المأمور به وحيث إنّ الأمر بالإنصات استحبابي بالإجماع وغير الإجماع من القرائن الداخلية والخارجية فلا يكون النهي عن القراءة إلزامياً، ثمّ وجه الكلام إلى الآية الكريمة وأنه هل الإنصات محكوم فيها بالوجوب أو الاستحباب؟ وقال: إنّ ظاهر الأمر بالإنصات وإن كان هو الوجوب، إلا أنّ هنا روايتين(٢)، دالتين على أنّه رخص في الدعاء للمأموم وإن كان الامام يجهر بالقراءة فيحمل الأمر على الاستحباب، ثمّ احتمال إبقاء الأمر على ظاهره وارتكاب التخصيص في الآية الكريمة بإخراج الدعاء عنها، ثمّ أقام شواهداً على ترجيح الحمل على الاستحباب، ثمّ قال: بأنّ التخصيص من أهون التصرفات، وبالأخرة احتاط في ترك القراءة، هذا.

أقول: الظاهر من الرويتين وإن كان ما أفاده -قدس سرّه- من أنّ النهي عن القراءة من جهة منافاة القراءة للإنصات المأمور به إلا أنّ هذا لا يدلّ على كون النهي عن القراءة غير إلزامي، وذلك لأنّ المنافاة بين الإنصات والقراءة لا يقتضي إلا عدم الأمر بها معاً لا الأمر بأحدهما والنهي عن الآخر، فلوفرنا ورود النهي بغير المأمور به كما في المقام وكان ظاهر الدليل أنّ النهي من جهة المنافاة فلا بدّ من ارتكاب توجيه لذلك، والتوجيه مشترك بين كون النهي تحريمياً أو غيره.

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

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

و بعبارة أخرى: أنّ المنافاة بينها تقتضي عدم طلبها معاً، وهذا يجتمع مع الأمر بالإنصات وعدم الأمر بالقراءة ومع الأمر بالإنصات والنهي عن القراءة تنزهاً أو تحريماً، فالروايتان لا تدلان على خصوص النهي التنزيهي حتى تكونا دليلين على تقييد صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم وغيرها مما دلّ على التحريم، ثمّ إنه لا حاجة الى الاستشهاد بالرواية لحمل الآية على الاستحباب فإنّ الإنصات هو السكوت مستمعاً لا السكوت المطلق، والسكوت مستمعاً كنفس الاستماع المأمور به ليس بواجب قطعاً.

#### تنبيه «١»

قد مرّ أنّ حكم سماع المهمة حكم سماع القراءة لصحيحة عبيد بن زرارة المتقدمة، ولكن قد يقال بأنّ ظاهر صحيحة علي بن يقطين السابقة يعمّ صورة سماع المهمة، والروايات الآمرة بالقراءة لدى عدم السماع مخصوصة بما اذا لم يسمع أصلاً، فتخصّص الصحيحة وتحمل على صورة سماع المهمة، والنتيجة: وجوب القراءة اذا لم يسمع أصلاً والتخير اذا سمع المهمة، و أجاب المحقّق الهمداني - قدس سرّه - عنه بأنّ هذا الحمل تخصيص بالفرد الخفي وهو أبعد من حمل الأمر على الاستحباب، ثمّ قال: نعم لا يبعد أن يدعى انصراف الأخبار المشتملة على الأمر بالإنصات الى ما اذا سمع الكلمات وتنزيل النهي عن القراءة مع سماع المهمة على الرخصة في الترك دون الحرمة فيتجه هذا التفصيل فليتأمل، إنتهى .

أقول: جوابه عن الجمع بارتكاب التخصيص صحيح متين، لكن ما نفى عنه البعد في مقام الجمع إنّما يتمّ لو لم يكن هنا إطلاق دالّ على حرمة القراءة، ومع وجوده كما هو الصحيح - وقد مرّ - فالأصل هو الحرمة إلا ما أخرج بالدليل والخارج إنّما هو مورد عدم السماع، فلو قلنا بظهور ذلك فيما اذا لم يسمع المأموم



حتى المهمة فالإطلاق يقتضي الحرمة في مورد سماع المهمة، ولو قلنا بعدم الظهور واحتمل الأمران أي عدم سماع الكلمات وعدم سماع الصوت فالقدر المتيقن الثاني، ولا بد في مورد الشك من التمسك بالمطلق قضية للتمسك به في المقيد المجمل المرّد بين الأقل والأكثر، وعلى أي تقدير لا يجوز للمأموم القراءة لدى سماعه صوت الامام حال القراءة وإن لم يسمع الكلمات والحروف.

### تنبيه «٢»

لو سمع بعض قراءة الامام دون بعض فاحتمل المحقق الهمداني - قدس سره - احتمالات ثلاث واختار أن الأشبه الاجتزاء بما سمع والقراءة في ما لم يسمع.

أقول: إطلاق الدليل كما مرّ يقتضي حرمة قراءة المأموم، خرجنا عن ذلك إذا لم يسمع القراءة ولا إطلاق لدليل المخرج بالنسبة الى سماع البعض فلا بد من الأخذ بالمتيقن في هذا الدليل ويؤخذ بالمطلق في مورد الشك، والنتيجة حرمة القراءة حتى اذا سمع بعض قراءة الامام.

### تنبيه «٣»

قد مرّ أن مقتضى الجمع بين صحيحة زرارة الدالة على تبعية الركعتين الأخيرتين للاولتين وصحيحة ابن سنان الدالة على إجزاء التسبيح في الأخيرتين في الصلوات الإخفائية حرمة القراءة في الأخيرتين من الجهرية مع سماع صوت الامام والتخيير في الأخيرتين من الإخفائية وفيها من الجهرية اذا لم يسمع صوت الامام، فالتمسك بالأدلة الناهية عن القراءة بالنسبة الى المأموم والقول بسقوط القراءة والتسبيح كليهما لا يرجع الى محصل، كما أنّ التمسك بها لإثبات سقوط القراءة وتعين التسبيح مطلقاً لا يتم، فإنّ الجمع بين هذه الأدلة

والصحيحين يقتضي ما اخترناه من التفصيل، هذا.

ثم إن هنا روايتين متعارضتين وهما رواية معاوية بن عمارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القراءة خلف الامام في الركعتين الأخيرتين، قال: الامام يقرأ فاتحة الكتاب ومن خلفه يستبح - الحديث (١). ورواية سالم أبي خديجة فإن فيها: فاذا كان في الركعتين الأخيرتين فعلى الذين خلفك أن يقرأوا فاتحة الكتاب، وعلى الامام أن يستبح - الخبر (٢). وحمل المحقق الهمداني - قدس سره - الرواية الأخيرة على المأموم المسبوق، ثم قال: ولا أقل من الإجمال المانع من الاستدلال.

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

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

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

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

(٢) الوسائل: ج ٥، باب ٣٢ من أبواب صلاة الجماعة، حديث ٦.



لمكان التقية ممّا لا يؤدي إلى الفساد في الدين فإنّه جائز فكلمًا صدق عليه عنوان التقية جائز» (١). ولا تجب 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 ومماشاةً معهم، هذا بحسب الأدلة العامة.

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

والحاصل: أنّ ملاحظة عمومات التقية وخصوصاتها تدلنا على أنّ التقية واسعة ولا بد من العمل على وفق العامة في دار التقية ولا تجب الفرار والحيلة، بل لا يجوز في بعض الموارد اذا كان خلاف التقية والعمل على غير ما اقتضته التقية والإتيان بالواقع الأوّلي لعلّه باطل، فإنّ التقية دين ولا دين لمن لا تقية

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

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

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

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

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

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

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

له، فالعمل المذكور خارج عن الدين فيبطل، فتأمل.

بل يمكن أن يستفاد من بعض الروايات التنزيل الموضوعي اللازم منه تقييد الواقع، ففي رواية أبي الجارود قال: إنا شككنا سنة في عام من تلك الأعوام في الأضحى، فلما دخلت على أبي جعفر عليه السلام وكان بعض أصحابنا يضحى فسألت عنه عليه السلام فقال: الفطريوم يفطر الناس والصوم يوم يصوم الناس والأضحى يوم يضحى الناس (١). فإنه تنزيل موضوعي يدل على أن في مورد التقية الأضحى هو يوم يضحى الناس وإن كان واقعاً يوم التاسع، فلا بد من متابعة العامة في الوقوفين وفي أعمال منى بلا فرق بين العلم بالخلاف والشك بمقتضى أدلة التقية ولا سيما هذه الرواية، ومقاله استاذنا المحقق - مدظله - من عدم تصور التقية في أعمال منى خلاف هذه الرواية، مع أن فيها أيضاً يصدق التقية فإنها واسعة ولا يجب الصبر إلى الغد فإنها من الفرار عن التقية ولا يجب، وهذه الرواية تحمل مادّة على إفطار الامام عليه السلام يوماً من شهر رمضان تقيه معللاً بأن الإفطار والقضاء أحبّ عنده من أن يضرب عنقه على استحباب القضاء (٢)، فتدبر جيداً. والایراد في سند الرواية بأبي الجارود مندفع بأن الظاهر اعتبار رواياته لرواية كثير من الأكابر والأفاضل بل الفقهاء من الرواة كعبدالله 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 بأنه من الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام والفتيا في الأحكام الذين لا يطعن

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

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



عليهم ولا طريق الى ذم واحد منهم.

(ومنها) ما ذكره ابن الغضائري من اعتماد الأصحاب على ما رواه محمد بن بكر الارجني عنه الذي يعلم منه بالأولية اعتمادهم على رواية عبدالله بن مغيرة عنه في هذه الرواية، وكل ماورد في طعنه من الروايات ضعاف، مع عدم إمكان ماورد في بعضه، وفي جامع الرواة رواية أكثر من ثلاثين شخص عنه وفيهم الأكابر والفقهاء مع أنه أزيد من ذلك جزءاً، فلوقلنا بأنه من المتيقن اعتبار روايات أبي الجارود لم نقل قولاً جزافاً.

و المتحصّل من جميع ما ذكرنا عدم وجوب القراءة على المأموم المصلّي خلفهم اذا كان في مورد التقية، نعم يستحبّ ذلك ما لم يكن مخالفاً للتقية، وإلا فلا يجوز. وما أفاده المحقّق الهمداني - قدس سرّه - في الجمع بين روايات الباب من أنّ مادّة على لزوم القراءة ناظر إلى ما اذا لم تقتض التقية ترك القراءة ومادّة على سقوطها ناظر إلى صورة الاقتضاء لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ المفروض أنّ الاقتداء في مورد التقية ولا معنى حينئذٍ للقول بعدم اقتضاء التقية ترك القراءة، ويؤيد ما ذكرنا دلالة بعض الروايات (١) على الاكتفاء بمثل حديث النفس في بعض الصور، مع أنّ حديث النفس لا يعدّ من القراءة حتى بأدنى مراتب القراءة، وهذا تكليف استحبابي يدلّ عليه الجمع بين مادّة على الاجزاء كالعمومات وبعض الخصوصات، وهذه الروايات الظاهرة في لزوم القراءة أو حديث النفس.

قوله «قدّه»: و تجب على المأموم المتابعة للإمام.

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

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

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

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

(و ثالثاً) بالنبويّ انما جعل الامام ليؤتمّ به فاذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا - الخبر(٢). وفي بعض الطرق: فاذا كبر فكبروا واذا ركع... الخ. والاستدلال بهذه الرواية أيضاً لا يتم وإن فرض جبر سندها.

ولابدّ من بيان أمور: ١ - أنّ جعل الامام محتمل لكونه من الشارع تأسيساً ويحتمل كونه من المأموم مع إمضاء الشارع له وإن كان الظاهر هو الثاني، ولا ثمرة مهمّة للفرق وإن جعله بعض السادة الأعظم منشأ لترتب أثر عليه.

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

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

(١) صحيح مسلم: ج٤، ص ١٥١.

(٢) كنز العمال: ج٤، ص ٢٥٠ الرقم ٥٢٢٤.



٤ - اذا ظرفية مفيدة معنى الشرط فقوله «اذا ركع فاركعوا» يعني في زمان ركوع الامام فاركعوا.

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

٦ - الامتثال متأخر عن الأمر رتبةً لازماناً، ولذا لو علم الشخص بأن المولى سيأمره فيما بعد في زمان لا بد من امتثاله في نفس ذلك الزمان لا يكون معذوراً في ترك الامتثال، ولا يسمع عذره بأن ظرف الأمر مقدم على ظرف الامتثال.

٧ - ظاهر «اذا ركع فاركعوا» أن لا يتأخر المأموم عن الإمام ولا يتقدم عنه ولا يختص بصورة التأخر كما قيل، كما لا يختص بصورة التقدم كما احتتمل، قضية للإطلاق، فحاصل المعنى أنه في زمان ركع الامام فاركعوا بلا تقدم ولا تأخر، وقد مر أن الفاء والشرط لا يقتضيان الترتيب والتقدم الزماني.

٨ - لا يجب وقوع تكبير المأموم في زمان تكبير الامام جزءاً، بل ادعي وجوب تأخره عنه، ومع ذلك لا يضر التأخر الفاحش، وهذا مسلم موافق للنصوص.

٩ - الظاهر أنه ليس هنا إلا رواية واحدة، والاختلاف في طريق الرواية لا أن هنا روايتين إحداهما واحدة لجملة «فاذا كبر فكبروا» وأخرهما فاقدة لها، فحينئذ يحصل التردد في اشتمال الرواية لهذه الجملة وعدمه، والصناعة وإن اقتضت البناء على الاشتمال إلا أنها في مورد كان الطريق صحيحاً وهنا الرواية المشتملة عليها وردت بطريق عامي ولا يعلم اعتماد الأصحاب على الواردة بهذا الطريق، فالترديد باق.

١٠ - يظهر ممّا ذكرنا من الأمور عدم دلالة الرواية على أزيد من الاستحباب، فإن مراعاة العمل على وفق «اذا كبر فكبروا» أمر مستحب جزماً، فبوحدة السياق أولاً، والتفريع على الائتمام المنطبق على الجميع ثانياً، يعلم أن حكم المتابعة المذكور في الرواية استحبابي، على أن ظاهر جميع الخبر

الأمر بمراعاة عدم التقدّم وعدم التأخر وبيان مطلوبيّة كون أفعال المأمومين 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 مسنداً عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: إذا قمتم إلى الصلاة فاعدلوا صفوفكم وأقيموها وسوّوا الفرج، وإذا قال إمامكم الله أكبر فقولوا الله أكبر - الخبر (١).

١١ - قد ظهر ممّا مرّ أنّه لا دلالة للرواية على لزوم تأخير أفعال المأموم عن الإمام وإن قلنا بدلالاتها على لزوم المتابعة، فإنّ غاية ما يمكن أن يقال في وجه دلالتها على ذلك وجوه (منها) أنّ التفريع يدلّ على الترتيب، فلا بدّ من كون ركوع المأموم مثلاً عقيب ركوع الإمام. (ومنها) أنّ الأمر بالركوع مثلاً في النبويّ مشروط بركوع الإمام وما لم يتحقّق الشرط لا أمر بالركوع حتى يمتثل فلا بدّ من كون ركوع المأموم متأخراً عن ركوع الإمام قضية لتأخر الامتثال عن الأمر المتأخر عن شرط الأمر. (ومنها) أنّ الائتمام الذي جعل غاية لجعل الإمامة لا يتمّ إلا بذلك.

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



فيها، والمرجع ما استسناه من الأصل وهو البراءة بل الإطلاق المقامي .  
 ١٢ - قد ظهر ممّا مرّ أنّ ما جعله المحقّق الهمداني وجهاً ودليلاً على لزوم المتابعة في الأفعال وهو أنّ التبعية مأخوذة في مفهوم الائتتمام والاقْتداء وأسندته الى الشيخ الأعظم - قدس سرّه وإيده - خارج عن محلّ البحث، فإنّ الكلام في لزوم المتابعة بعد فرض صدق الجماعة وإن تخلف المأموم، ولذا ذكر في آخر كلامه أنّ الائتتمام قد يلاحظ بالنظر إلى مجموع الصلاة على سبيل الإجمال، وقد يلاحظ كونها فعلاً تدريجياً حاصلاً بمتابعة الإمام في أفعالها المتدرّجة، فلاحظ كلامه وتأمل فيه، وما هو دخيل في الجماعة هو الأول، وما هو محلّ الكلام هو الثاني.

١٣ - حكم التأخير الفاحش حكم التقديم حرفاً بحرف، فلو فرضنا أنّ التأخير كان بحيث أخلّ بهيئة الجماعة بحيث لا يرى أنّه مأموم مقتدي في الصلاة فتبطل الجماعة، ولو لم يكن كذلك فجردّ التأخير الفاحش لا يكون مضراً بصحة الجماعة ولم يحصل به إثم، وما استدلّ الهمداني - قدس سرّه - به من روايتين لا دلالة لهما، فلاحظ.

١٤ - لو بنينا على استفادة الوجوب من الرواية أو دلنا الإجماع أو الشهرة على الوجوب فهل الوجوب شرعيّ أو شرطيّ؟ أمّا الرواية فالظاهر منها الوجوب الشرطي للائتمام الذي جعل غاية لجعل الامامة، وأمّا أنّ الائتتمام هل هو واجب بوجوب شرعيّ أو شرط في صحة الجماعة فلا يعلم من الرواية، وأمّا الشهرة أو الإجماع فلم يقدّم على خصوص واحد منها، بل الأصحاب بين قائل بالوجوب الشرعي وقائل بالوجوب الشرطي، فلا يحرز أحدهما، فعلى كلا المبنيين نتردّد في ذلك، فلوقام دليل كالإجماع والشهرة على أحدهما كما ادّعي قيام الشهرة على الوجوب النفسي ينحلّ العلم الإجمالي، والا فيعلم إجمالاً بثبوت أحدهما، فلو بنينا على أنّ الشكّ في اعتبار شيء في الجماعة مورد

للاشتغال ينحلّ العلم الإجمالي حكماً ويثبت الشرطية للاشتغال وينفي التكليف بالبراءة، وعلى ما بيننا عليه من أنه مورد للبراءة فالأصلان متعارضان ولا بدّ من ترتيب آثار كلا الوجوبين، فمع التخلّف تجب الإعادة والتوبة.

وقد أفاد المحقق الهمداني - قدس سرّه - في المقام من أنّ الوجوب شرعي، وإن شئت قلت شرطيّ بالنسبة إلى الجزء لا الكلّ، وهذا - مع أنه قول بلا دليل - مناقضة في الكلام، ولا يستقيم مع ما بنى عليه من ظهور الرواية على الشرطية للانتماء للمعتبر في حقيقة الجماعة، فلاحظ. هذا كلّ بالنسبة إلى المتابعة في الأفعال، وقد تحضّب أنّ الصناعة تقتضي عدم الوجوب لا شرطاً ولا شرعاً إلا إذا كان التخلّف بمقدار يكون مغللاً بهيئة الجماعة، ومع ذلك الإجماعات المنقولة والشهرة والسيرة الخارجية تمنعنا عن الجزم بالحكم والإفتاء، فلا يترك الاحتياط بترتيب آثار الوجوب شرعاً، وأمّا الشرطية فلم تثبت جزماً.

وأمّا الأقوال فلا تجب المتابعة فيها ولو قلنا بوجوب المتابعة في الأفعال، وذلك لعدم قيام دليل في الأقوال، ولا يشملها ما ادّعي دلالتها على الوجوب في الأفعال، فإنّ الإجماع والشهرة لم تقم على الوجوب في الأقوال بل ادّعي الإجماع وقيام الشهرة على عدم الوجوب فيها، والنبويّ أيضاً منصرف عن المتابعة في الأقوال، وعدم جواز تكبيرة الاحرام قبل الامام ليس من باب وجوب المتابعة، بل من جهة أنه لا تنعقد الجماعة بانفراد المأموم بالتكبير، ولذا لا بأس بالتأخير الفاحش في تكبيرة الاحرام لا شرطاً ولا شرعاً، وهل يجوز المقارنة في التكبير، أو لا بدّ من التأخير في الشروع وإن كان الختم مقدّماً، أو لا بدّ من التأخير في الشروع والختم، أو لا بدّ من التأخير عن تكبير الامام جميعاً؟ الظاهر هو الأول لصدق الجماعة عليه، وقد مرّ عدم قيام دليل على المتابعة بمعنى الفصل الزمني فلا يمكن التمسك بقوله صلّى الله عليه وآله: «فاذا كبر فكبروا» على لزوم



التأخير، مضافاً إلى تفريع ذلك على الانتماء، فلا بد من ملاحظة أنه هل يصدق الانتماء أولاً يصدق؟ والظاهر صدق الانتماء بالمقارنة، بل يجوز المقارنة في الشروع ولو ختم المأموم مقدماً للصدق أيضاً.

وما توهم من أن المأموم 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 تفتتح بها بمعنى أن الصلاة أمر والتكبيرة خارجة عنها وتفتتح الصلاة بها نظير الباب والمفتاح، فالإمام والمأموم دخلا في الصلاة معاً بشروعها في التكبير مقارناً وإن كان ختم تكبير المأموم مقدماً على ختم تكبير الإمام.

وأما التسليم فلا بأس بتقدم المأموم على الإمام فيه، فإنه مضافاً إلى ما مر في مطلق الأقوال يكفي في الدلالة على ذلك صحيحة أبي المعز عن الصادق عليه السلام في الرجل يصلي خلف إمام فيسلم قبل الإمام قال: ليس بذلك بأس (١) فإنها مطلقة تشمل العمدة أيضاً، ودعوى الإنصراف إلى السهو - ولا سيما بملاحظة صحيحه الآخر (٢) الوارد في مورد السهو - ممنوع، فإن الإنصراف بدوي مع أن صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام في الرجل يكون خلف الإمام فيطيل الإمام التشهد فقال: يسلم من خلفه ويمضي لحاجته إن أحب (٣) وارد في مورد العمدة، ودعوى أن مورد الصحيحة مورد العذر فاسد، فإن الإطالة في التشهد ليست بمقدار يوجب العذر عن المتابعة، واحتمال أن تسليم المأموم في الرواية مع قصد الانفراد مدفوع بعدم دلالة الدليل على لزوم قصد الانفراد، هذا. مع أن صحة التسليم على القواعد وإن قلنا بوجود المتابعة شرطاً أو شرعاً،

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

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

(٣) الوسائل: ج ٥ باب ٦٤ من أبواب صلاة الجماعة 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»: فلو رفع المأموم رأسه عامداً استمر.

أقول: هذا هو الموافق للقاعدة، فإن ركوعه أو سجوده وقع موافقاً للأمر فيجزى، 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 لأنه 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 - للنهي عن ضده الخاص، فإن المنهي وإن كان هو الضد 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، والنهي على القول بالاقتضاء متعلق بهذا العنوان ولا يسري الى ذاك العنوان، مع أن القول بالاقتضاء باطل كما حقق في محله، مضافاً إلى أن رفع الرأس ليس من أجزاء الصلاة حتى توجب حرمة فساد الصلاة بفساد جزئها، بل هو مقدّمة للجزء وهو القيام بعد الركوع أو الجلوس بعد السجود.

وقد أشكل المحقق الهمداني - قدس سره - على الاستدلال بأن إعادة الركوع



أو السجود ليس من ايجاد الزائد الممنوع في الصلاة، بل إنهما يوجب إحداث وصف الزيادة في المتقدّم وهذا لا يكون مبطلاً، وذكر هذا في مواضع من كتابه، ولكن لا يخفى أنه لو سلّم هذا الكبرى، أي أنّ الممنوع ايجاد الزائد لا ايجاد وصف الزيادة في الجزء السابق لكن لا يرتبط بما نحن فيه، فإنّ المحرّم - على القول به - ليس إلا رفع الرأس لا الركوع أو السجود، فالركوع أو السجود وقع صحيحاً وإعادتهما من ايجاد الزائد وهو مبطل للصلاة.

فتحصّل: أنّ مقتضى القاعدة صحة الصلاة اذا رفع المأموم رأسه عامداً، وقد مرّ أنه لا دليل على وجوب المتابعة شرطاً للصلاة أو الجماعة لو لم نقل بعدم الدليل على الوجوب التكليفي أيضاً. وأما وجوب الاستمرار فأيضاً موافق للقاعدة، فإنّ ترك الاستمرار وإعادة الركوع أو السجود موجب لحصول الزيادة العمدية، بل زيادة الركن في إعادة الركوع، هذا بحسب القاعدة.

وأما الأدلة الخاصّة في المقام فمضافاً إلى الشهرة كما يظهر من كلماتهم، بل ادّعي على ذلك أنه مذهب الأصحاب: موثقة غياث بن إبراهيم قال: سئل أبو عبدالله عليه السّلام عن الرجل يرفع رأسه من الركوع قبل الامام أيعود فيركع اذا أبطأ الإمام ويرفع رأسه معه؟ قال: لا (١) بناء على ثبوت الإطلاق فيها بحيث تشمل صورة العمد أو تقيّد بهذه الصورة جمعاً، وإلا فلا دليل على ذلك، إلا أنه مقتضى القاعدة وموافق للشهرة. ثم إنه هل يكون للرواية إطلاق؟ وعلى تقدير ثبوت الإطلاق، هل يمكن تقييدها بصورة العمد أ ولا؟ فقد يدّعي أنّ السؤال عن الرفع قبل الامام، وأجاب الامام عليه السّلام بالنفي ولم يفصل بين صورة العمد وغيره، وهذا يدلّ على إطلاق الحكم لصورة العمد، وادّعى المحقق الهمداني - قدس سرّه - انصراف الرواية إلى غير مورد العمد. والإنصاف أنه لا

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة حديث ٦.

يمكن الاعتماد على أيّ من الدعويين، فإنّ ندرة وجود العمدة في التقدّم تكون موجبة لاحتمال الانصراف بل الظنّ به، ومع ذلك لا يمكن إحرز أنّ المتكلم في مقام بيان الإطلاق فنبقى في الشك في الإطلاق والانصراف ومعه إطلاقات أدلة مبطلية الزيادة محكمة، على أنّه لو فرضنا الإطلاق لا بدّ من حمل الرواية على نفي الوجوب وحمل الروايات الآتية على الاستحباب، فالنتيجة التخيير بين الاستمرار والاعادة وان كانت الاعادة مستحبة، فالاستمرار موافق للاحتياط، فإنّه على جميع التقادير لا بأس به، والحاصل أنّ وجوب الاستمرار لو لم يكن أقوى فلا أقلّ من أنّه أحوط.

قال المحقق الهمداني - قدس سرّه -: لا يقال: الإجماع على عدم وجوب الاستمرار في مورد السهو يختصّ بالموثقة بصورة العمدة، وتنقلب النسبة بين الموثقة والروايات الآتية الدالة على وجوب العود مطلقاً فتخصّص الروايات بالموثقة، فتحصل وجوب الاستمرار في مورد العمدة ووجوب العود في مورد السهو. لأننا نقول: إنّ الإجماع من قبيل المخصّص المنفصل الذي يجب ملاحظة النسبة بين المتعارضين قبل التخصيص به لا بعده، فلا بدّ من الجمع بين الموثقة والروايات بحملها على الاستحباب، وهذا لا ينافي الإجماع.

أقول: الظاهر أنّه لا بدّ من الالتزام بما يقتضيه انقلاب النسبة، فإنّ العرف لا يرى عموم لا يكرم الفساق مثلاً المبتلى بمخصّص مثل يستحبّ إكرام الجاهل الفاسق معارضاً لعموم أكرم العلماء، بل يرى قرينية المخصّص للإرادة الجدّية من العموم الأول، ويرى ذلك قرينة للإرادة الجدّية من العموم الثاني، هذا بحسب الكبرى، لكن في المقام لا يمكن القول به، فإنّ تخصيص الموثقة بالإجماع موجب للتخصيص المستهجن، فإنّ مورد التخلف العمدي نادر جدّاً، فلا يمكن رفع اليد عن عمومها لغير مورد العمدة، والنتيجة هو الحمل على الاستحباب، لكن الكلام في عمومها لمورد العمدة، وقد مرّ دعوى الانصراف



عنه في كلام بعض الفقهاء.

قوله «قده»: ولو كان ناسياً أعاد.

أقول: قد ظهر ممّا مرّ أنّ 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 السّلام قال: سألته عمّن يركع مع إمام يقتدي به ثمّ رفع رأسه قبل الإمام، قال: يعيد ركوعه معه (١). وبمضمونه خبر علي بن يقطين (٢). وكصحيحة الفضيل بن يسار أنّه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل صلّى مع إمام يأتّم به ثمّ رفع رأسه من السجود قبل أن يرفع الإمام رأسه من السجود قال: فليسجد (٣). وبمضمونها موثقة محمّد بن علي بن فضال (٤) الا أنّه عليه السّلام قال: أعد واسجد.

و الجمع بين هذه الروايات وموثقة غياث قد تقدّم، وقلنا بأنّه لا بدّ من حمل هذه الروايات على الاستحباب، قلنا بانصرافها الى غير العمد أو لم نقل، فإنّ السؤال في الموثقة وهذه الروايات بلسان واحد، فلو قلنا بالانصراف نقول في الجميع ولولم نقل لا نقول في الجميع، وعلى أيّ حال فالقدر المتيقّن من شمول هذه الروايات صورة غير العمد، وبما أنّه لا بدّ من حمل الأمر فيها على الاستحباب جمعاً فيحصل استحباب الإعادة فيما اذا رفع المأموم رأسه قبل الإمام ناسياً.

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

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

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

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

## تنبيهان

١ - لو قلنا بوجوب العود على الناسي فإن أخلّ به عمداً فهل تبطل صلاته؟ قولان مبنيان على استفادة الشرطية من الأوامر الواقعة في هذه الروايات أو استفادة التكليف منها. وقال المحقق الهمداني - قدس سره -: المتبادر 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 فغير محتمل مع الإتيان بوظيفة المنفرد وعدم الإخلال بها، والكلام إنما هو في صحة الجماعة وعدمها، وليس في الروايات شيء يعتمد عليه من أنّ الحكم فيها تكليفي أو شرطي، فإنّ احتمال كلّ من ذلك احتمال عقلائي، ودعوى التبادر ممنوعة، ولا بدّ من ملاحظة ما هو المرجع للشكّ في أنّ المجعول الشرطية أو التكليف المحض والمفروض عدم دليل اجتهادي صالح لإثبات أحدهما، وأصالة البراءة عن الشرطية تعارض أصالة البراءة عن التكليف، فتصل النوبة إلى الأصل الحكمي وهو استحباب بقاء القدوة وصحة الجماعة بلا مانع، والنتيجة موافق لعدم الشرطية والوجوب التكليفي.

٢ - لو رفع 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 سهوياً، وذلك لكون الإخلال بالذكر الواجب سهوياً فلا



يوجب البطلان، وقد مرّ صحّة الجماعة ولزوم الاستمرار في هذه الصورة. و أما في صورة كون الرفع سهوياً والترك عمدياً فهل يحكم ببطلان الصلاة أو يجب العود لتدارك الذكر الواجب، ومعه يحكم بصحّة الصلاة والجماعة؟ وجهان.

وهكذا في صورة كون الرفع والترك سهويين فلا إشكال في صحّة الصلاة والجماعة، لكن هل يجب العود لتدارك الذكر أو لا؟ ولو تذكّر بعد العود فهل يجب الذكر أو لا؟ الوجهان مبنيان على أنّ الركوع الثاني أو السجدة الثانية هل هما أمر مستقلّ وركوع أو سجود زائد مغتفر في الصلاة، أو أنّ الشارع ألغى الزائد واعتبر المصلّي بعد العود عائداً إلى ما كان فكأنّه في نفس الركوع الأول أو السجدة الأولى؟ فقد اختار المحقق الهمداني - قدس سرّه - الوجه الثاني، وادّعى أنّ المتبادر من الأمر بالعود والرجوع والاعادة ذلك .

أقول: ليس في الروايات كلمة العود و الرجوع، وإنما وردت في روايتين (١) منها يعيد وأعد، ولولم نقل بأنّ إعادة الركوع أو السجدة ظاهرة في أنّ المعادة اعتبرت مغايرة للمأتيّ به أولاً فلا أقلّ من عدم الظهور في خلافه، والحاصل أنّ كلا الوجهين محتمل في الروايات. ودعوى تبادر أحدهما عهدتها على مدّعياها، نعم ما اختاره من الوجه أمر مناسب ملائم للذوق، لكن دعوى التبادر بمجرد ذلك غير ممكن، ولا يمكن الإفتاء على شيء بمجرد أنّه مناسب للذوق وملائم للطبع، فلا بدّ من ملاحظة ماهو المرجع في مثل هذا الشك .

و الظاهر الفرق بين الصورتين، فع كون ترك الذكر عمدياً لا بدّ من العود والإتيان بالذكر الواجب، وإلا فتبطل الصلاة للإخلال بالذكر الواجب عمداً، ولكن لو أعاد وأتى بالذكر يحكم بصحّة الصلاة والجماعة

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

للإستصحاب، ولا مانع منه لتامة أركانه، فوجوب العود حينئذٍ عقلياً لإمكان إتمام الصلاة مع العود صحيحاً، وأما صورة كون ترك الذكر سهوياً فالأصل البراءة، ولا يجب العود، بل لا يجب الذكر لو عاد ثم تذكر، والله العالم.

قوله «قده»: و كذا لو أهوى الى ركوع أو سجود.

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

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

الثاني: الرفع المقدم على الامام لا يكون مبطلاً على حسب النص (١) 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 المأموم قبل إتمام الامام القراءة، وهذا مورد للإشكال من جهات:

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



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

(الثانية) القيام الواجب هو القيام بمقدار القراءة والمفروض إخلال المأموم 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 المأموم أحلّ بمتابعة الامام في القيام الواجب حال القراءة، ولكن هذا الاشكال لا يزيد عن إشكال الإخلال بالمتابعة في أصل الركوع.

(الرابعة) ركوع المأموم وقع في غير محله لأنه مترتب على القراءة، والمفروض عدم تمامية القراءة بعد، فهذا ركوع زائد مبطل للصلاة. وهذا الإشكال هو المهم في المسألة وبه يحصل الفرق بينها وبين السابقة، فإنّ الرفع ليس بجزء حتى يقال بأنّ الرفع قبل تمام الذكر من الزيادة المبطله لوقوعه في غير محله، فتحصل ممّا ذكرنا أنه لو أهوى إلى الركوع أو السجود عمداً فإن كان بعد القراءة يستمر ويصح الصلاة، ولو كان في أثناء القراءة تبطل الصلاة من جهة الزيادة المبطله.

و أما اذا كان سهواً فقد استدلت على وجوب الرجوع بمكاتبة ابن فضال إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام في الرجل كان خلف إمام يأتّم به فيركع قبل أن يركع الامام وهو يظنّ أنّ الامام قد ركع، فلمّا رآه لم يركع رفع رأسه ثم أعاد الركوع مع الامام، أيفسد ذلك عليه صلاته أم تجوز تلك الركعة؟ فكتب عليه السلام: تتمّ صلاته ولا تفسد صلاته بما صنع (١). والكلام يتمّ في هذا

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

الاستدلال بذكر جهات:

(الأولى) لا اختصاص للحكم بمورد الرواية وهو الظانّ بركوع الامام، بل الحكم يعمّ الناسي والساهي وغيرهما من المعذورين، للإجماع على عدم الفرق، واستفادة ذلك من الرواية من جهة الفهم العربي بإلغاء الخصوصية على تأمل في ذلك.

(الثانية) لا يستفاد من الرواية أزيد من جواز الرجوع فإنها في مقام بيان حكم القضية الواقعة ولم يبيّن فيها وجوب رجوع المأموم، ولكن ادعى المحقق الهمداني - قدس سره - عدم القول بجواز العود والاستمرار ومع ذلك هو بنفسه اختار الجواز وهذا يوهّم ما ادّعاه، مع أنّ أمثال هذه الاجماعات محصلها لا يكشف عن رأي المعصوم فضلاً عن منقولها، فإنّ المجمعين والناقلين كلّهم يجتهدون في دعواهم وفتواهم ولا سيّما مع احتمال اعتمادهم على نفس هذه الرواية، فالحقّ عدم استفادة الوجوب بل غاية ما يستفاد الجواز، والجواز في المقام ملازم للمحبوبية فيستحب العود للمتابعة.

(الثالثة) حكى عن بعض المتأخرين التفصيل بين الركوع والسجود، بوجوب الاستمرار في الثاني اقتصاراً على مورد النص في الحكم المخالف للأصل، ولكن المحقق الهمداني ادعى عدم القول بالفصل والقطع بالمناط، مع إمكان منع صدق الزيادة المبطلّة بهذه الزيادة التي أتى بها بقصد تدارك المتابعة وادعى انصراف الأدلّة عن مثل هذه الزيادة. وفيه: أنّ المفروض وقوع السجدة موافقاً للأمر والانطباق قهريّ والاجزاء عقليّ، فكيف لا يصدق على الثاني الزيادة مع أنّها عرفيّة مثل سائر الموضوعات، ودعوى الانصراف ممنوعة جداً، وأمّا دعواه القطع بالمناط، فقضية أبان - الذي توهم أنّ ما أتى به من الحكم إنّما هو من الشيطان - واردة في مورد القطع بالمناط، فالقياس باطل وإن كان في مورد القطع بالمناط، فإنّ السنّة اذا قيست محق الدين، وعدم إمكان الردع في مورد



القطع أمر لو سلمَ أجنبيّ عن هذا، ومحلّ الكلام فيه في الأصول، فلم يبق إلا دعواه الاجماع، ويمكن دعوى إلغاء الخصوصية عن الركوع عرفاً بحيث يستفاد من ألفاظ الرواية أنّ الحكم ثبت لتقدّم المأموم على الامام بلا خصوصية في الركوع، فليتأمل.

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

وقد يستدلّ على وجوب المتابعة بالنبويّ المتقدّم: إنّما جعل الامام إماماً ليؤتمّ به... الخ. ولكنّ الاستدلال بذلك لا يتمّ لما أفاده المحقّق الهمداني - قدس سرّه - من أنّ الرواية ليست في مقام بيان لزوم التبعية فيما يكون محلاً بصلاة المأموم نظير الركعة والركن الزائدين بل مطلق الزيادة، وما نحن فيه من إيجاد الزيادة فلا يشملها الدليل.

ثمّ إنه بناء على وجوب الرجوع فلو أخلّ به لا تبطل الجماعة، لا لما ذكره المحقّق الهمداني من أنّ الوجوب من جهة المتابعة وهو تكليفي لمامرّ من عدم دلالة الدليل على ذلك، بل لما ذكرنا من احتمال كلا الأمرين في الدليل، ولا يمكن استظهار أحدهما منه، وأصالة عدم الوجوب تكليفاً معارضة بأصالة عدم الوجوب شرطاً، فتصل النوبة إلى استصحاب بقاء القدوة وصحة الجماعة. نعم قد يقال بأنّه لو كان ذلك أثناء القراءة فلا بدّ من الرجوع لدرك القراءة وإلا تبطل الصلاة للإخلال بالقراءة عمداً.

وقال المحقّق الهمداني - قدس سرّه - في ردّه أنّه لو كان الركوع الأول هو الركوع الصلّاتي لكانت القراءة ساقطة لفوات محلّها ولو كان هو الملغى، والثاني هو الصحيح فالواجب الرجوع ولو بعد القراءة بل ولو وقع قصد الانفراد، ثمّ احتمال صحة الأول معلقة على عدم إلغائه، وبما أنّه لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب

لابد من الغائه لإمكان تدارك القراءة في محلها حينئذٍ بإلغاء الركوع. إنتهى  
ملخصاً، وفيه جهات من النظر:

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

٢ - لو كان صحة الركوع الأول معلقة على عدم إغائه، فع 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  
يفوت المحل على هذا الاحتمال.

٣ - لا معين لهذا الاحتمال ولا يتم بدليل، فما أفاده من «أنّ القول  
بالبطلان حينئذٍ مع موافقته للاحتياط لا يخلو من وجه» لا وجه له.

و التحقيق أن يقال: إنّ الركوع الأول وقع موافقاً للأمر فيسقط الأمر به،  
ولا وجه لتوهم أنه لا يحسب من الصلاة إلا بدليل الرجوع، ولا دلالة له على أنّ  
الأول ملغى بحكم الشارع، غايته الدلالة على لزوم المتابعة، وأما أنّ الأول  
ليس بجزء فلا، فعلى القواعد أنّ الأول وقع جزءاً للصلاة والثاني إما متابعة  
مخضاً، أو ركوع آخر للصلاة، أو توسعة في الركوع الأول أي عود فيه باعتبار  
الشارع كما ليس ببعيد عن الذوق، وشيء من ذلك لا يقتضي البطلان  
بالإخلال بالرجوع، واحتمال أنّ الثاني ركوع آخر للصلاة في هذه الركعة  
ركوعان بحكم الشارع، لا يوجب بطلان الصلاة بعدم الرجوع، أولاً: هذا  
احتمال مخض مدفوع بالبراءة.

و ثانياً: أنّ غاية ما يمكن أن يقال إنه بالمتابعة يكون الركوع الثاني أيضاً من  
الصلاة، لا أنّ 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 أن جزئيته تقتضي الإتيان به، لعدم الدليل على الجزئية مطلقاً، وكيف كان، الصلاة مشتملة على جميع أجزائها، واحتمال بطلان أصل الصلاة لا وجه له، واحتمال بطلان الجماعة يرتفع باستصحاب بقاء القدوة وصحة الجماعة، وغايته حصول الإثم 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؟ فلا بد 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 توسعة 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 للأجزاء العقلي، إلا أن تجويز الشارع إلغاءه والإتيان بالثاني يقتضي أن يكون الثاني أيضاً ركوعاً صلاتياً توسعة في الركوع الأول، لا بمعنى أنه رجوع في الأول بل بمعنى أنه يعامل معه معاملة الركوع الأول الواجب في الصلاة، فع 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 يتوهم أن لزوم معاملة الركوع الواجب يقتضي الإتيان بذكره، فإن المراد أن الشارع جعل توسعة في الركوع لا تضييقاً، وكيف كان فع عدم إمكان استفادة ذلك من الدليل اللفظي فالأصل العملي كافٍ في المقام كما ذكرناه.

قوله «قد» : ولا يجوز أن يقف المأموم قدام الإمام .

أقول: قد استدلت على ذلك بالاجماع، وقد ادعى أنه مستفيض نقله بل متواتر، وبالسيرة المستمرة الجارية على الالتزام بعدم تقدم المأموم على الامام في الموقف، و بأن الجماعة أمرتوقيني مأخوذ من الشارع ولا بد من الاحتياط حينئذ في موارد الشك، لعدم وجود إطلاق يرفع الشك، ولا أصل فيه إلا الاشتغال، وبأن الحكم معروف بين المتشرعة على وجه كاد أن يلحق بالضروريات، وبأنه علم أن هذه الكيفية المخصوصة بين المسلمين ملحوظة في الشريعة وليست من باب الاتفاق، وبالروايات الآتية الدالة على لزوم تقدم الامام فكيف بتقدم المأموم عليه، وبظهور لفظ الامام، وبخبر محمد بن عبدالله الواردة في تقدم الصلاة على قبر الامام عليه السلام فإن فيه: وأما الصلاة فإنها خلفه ويجعله الامام ولا يجوز أن يصلي بين يديه، لأن الامام لا يتقدم، ويصلي عن يمينه وشماله (١).

وعن الطبرسي في الاحتجاج عن محمد بن عبدالله الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام مثله، إلا أنه قال: ولا يجوز أن يصلي بين يديه ولا عن يمينه ولا عن شماله، لأن الامام لا يتقدم ولا يساوى (٢)، هذا. أما الإجماع في المقام فيمكن أن يخدش فيه، بأنه ليس إجماعاً تعبدياً، لاحتمال استناد المجمعين إلى سائر الوجوه ومنها الخبر المذكور.

وأما السيرة فلا تثبت جهة العمل وأنه وجوبي أو غير وجوبي، وما ذكر من أن السيرة جارية على الالتزام بذلك. فلو فرض كونها كذلك إلا أن السيرة

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

(٢) الاحتجاج: ج ٢ ص ٤٩٠ ط. بيروت.



ليست بحجة في الملتمزات، بل حجيتها إنما تثبت في جواز ما قامت عليه من العمل الخارجي، فإن وجه حجيتها أنها متصلة الى زمان المعصوم عليه السلام وفي منظر منه عليه السلام ولم يردع عنه فيستكشف أنه راض بذلك، وهذا لا يثبت إلا جواز نفس العمل الذي كان بمنظر منه عليه السلام.

وأما توقيفية الجماعة، فلا تنافي إمكان إثباتها بالإطلاق المقامي أو الرجوع في الموارد المشكوكة 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 الى دليل فإنه من الضروريات، ولكن هذا المقدار لا يكفي، لإمكان منع كون الحكم ضرورياً.

وأما الروايات التي ادعت دلالتها على لزوم تقدم الامام، فسيجيء الكلام فيها وفي دلالتها، وأنه لا تدل على اللزوم، فلم يبق إلا ظهور لفظ الامام المؤيد بخبر محمد بن عبدالله 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 الامام عليه السلام أن التعليل بـ «أن الامام لا يتقدم» لا يختص بمورد الخبر، فإنه ليس تعليلاً تعبدياً لعدم إمكان تعليل الشيء بنفسه، فإن الحكم المذكور في الرواية عدم جواز التقدم على قبر الامام، ولا يمكن أن يعلل هذا الحكم بجملة أن الامام لا يتقدم، فإنها نفس الحكم المذكور لا علة له، بل العلة إنما هي أمر ارتكازي وهو أن الامام الذي جعل لأن يتابعه المأموم كيف يتأخر عن المأموم، وهذا الأمر الارتكازي لا يختص بالامام الواجد لمنصب الإمامة فقط، بل عدم جواز التقدم على هذا الامام أيضاً من جهة إمامته المنافية لتقدم المأموم عليه، وهذا المعنى ينطبق على إمام الجماعة أيضاً فإنه إمام الجماعة والامام لا يتقدم.

و الحاصل: أن التعليل لو كان بأمر تعبدّي لأمكن أن يقال باختصاصه بمورده وهو الامام الواجد للمنصب، لكنّه لا يمكن لأنّ العلة على هذا يكون نفس الحكم، وأمّا لو كان بأمر ارتكازي - كما هو الصحيح - فالارتكاز أشمل من المورد، ولذا أيدنا ظهور لفظ الامام في ذلك بهذا الخبر، وإن شئت قلت: إنه لا يرى العرف من وقف مقدماً على شخص مقتدياً بذلك الشخص ومأموماً له، وعلى ذلك يحصل لنا دليلاً على المسألة (أحدهما) صحّة سلب الجماعة على مثل هذه الجماعة، فإنها مقومة بإمام ومأموم ولا يصدق على المأموم المتقدم أنه مأموم. (وثانيهما) الخبر المذكور، فإنّ التعليل فيه بأمر ارتكازي شامل لصلاة الجماعة أيضاً، وأمّا ما أفاده المحقق الهمداني - قدس سره - من المناقشة في دلالة الرواية، وعدم استناده الى ظهور لفظ الامام لقوله في ذلك كما يؤمى الدالّ على أنه لا يستند الى هذا الدليل، واستناده - قدس سره - إلى سائر الوجوه فلا يتمّ لما ذكرنا، بل لو لم يتمّ ما ذكرنا من الدليلين لا يمكن أن يثبت المسألة بدليل إلا بدعوى الضرورة، أو أنه لا اشكال في المسألة، وأمثال هذه الدعاوى مع أنها كمارتى. ثمّ إنه قد يستشكل على الاستدلال بالرواية بأنّ التعليل لا بدّ وأن ينطبق على مورده وبما أنّ الصلاة مقدّما على قبر الامام عليه السّلام لا يكون باطلاً، بل غاية أنّ التقدم على القبر حرام، والرواية أيضاً لا تدلّ على مزيد من ذلك مع أنه بحسب الفتوى أنه ليس بجرام أيضاً، فيعلم عدم انطباق التعليل على صلاة الجماعة إلا باعتبار الحكم التكليفي للتقدّم، فلا يمكن إثبات البطلان بهذا الدليل. ولكن هذا الاشكال مدفوع بأنّ التعليل بالأمر الارتكازي - وهو منافاة الإمامة مع التقدّم عليه - يدلّ على بطلان الجماعة فيما نحن فيه، وأمّا عدم البطلان في المورد من جهة أنّ الإمامة غير دخيلة في الصلاة بل إنما هي مؤثّرة في عدم جواز التقدّم على القول به، وبعبارة أخرى: ظهور التعليل في المنافاة بين الإمامة والتقدّم عليه، وتطبيقه على المورد ينتج حرمة التقدّم فقط ولا دخل لذلك



في أصل الصلاة، وتطبيقه على مسألتنا ينتج بطلان الجماعة لاقتضاء المنافاة ذلك كما لا يخفى.

إن قلت: يمكن تصوير أن يكون التعليل تعبدياً بأن يكون المراد منه حرمة التقدم على مطلق الامام، فليس في تعليل الشيء بنفسه.

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

هذا كله في حكم تقدم المأموم على الامام، وأما إذا كانا مساويين في الموقف فنسب إلى المشهور الجواز، بل عن التذكرة دعوى الإجماع عليه، ولكنها لا يتم لوجود الخلاف كما نسب إلى الحلبي - قدس سره - عدم الجواز، وكيف كان فلا بد من ملاحظة النصوص الواردة في الباب أولاً، فلو تم وإلا فنتمسك بالقواعد، فقد استدلت على القول بعدم الجواز ووجوب التأخر بما في خبر الحميري المتقدم من قوله: لا يساوي، وصحيحة ابن مسلم عن الباقر عليه السلام عن الرجل يؤم الرجلين قال: يتقدمهما ولا يقوم بينهما (١). وما دل على الأمر بتقديم إمام في مسألة ما لومات الامام في أثناء الصلاة أو حدث له مانع عن إتمامها ونظائر ذلك. ومادل على كيفية صلاة العراة من أن إمامهم يتقدمهم بركبتيه في صحيحة ابن سنان (٢)، ويتقدمهم إمامهم في مؤنقة إسحاق بن عمار (٣)، هذا. ولا دلالة في شيء من ذلك على وجوب تأخر

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٢٣ من أبواب صلاة الجماعة حديث ٧.

(٢) و (٣) الوسائل: ج ٣ باب ٥١ من أبواب لباس المصلي حديث ٢٠١.

المأموم على الامام.

أما رواية الحميري مع ضعف سندها معارضة بخبر محمد المتقدم، وأما سائر الروايات فكلها إلا صحيحة ابن مسلم التي نتكلم فيها واردة في مقام بيان أمر آخر غير حكم التقدم، مثل حكم الامامة عند عروض حادث للامام، والامامة في جماعة العراة، وليست هذه الروايات ناظرة إلى بيان نوع حكم التقدم وأنه وجوبي أو استحبابي، فيحمل الأمر بالتقدم فيها الى التقدم المشروع في الجماعة. وبعبارة اخرى: الروايات ناظرة إلى حكم آخر غير حكم التقدم، فالتقدم المذكور فيها أخذ مفروض الوجود، ولا دلالة للأمر بالتقدم الذي أخذ مفروضاً ومعهوداً على نوع حكمه وأنه وجوبي أو استحبابي.

و أما الصحيحة فأيضاً لا تدلّ على اعتبار تأخر المأموم وجوباً، لأنها بقرينة «لا يقوم بينهما» لا تكون بصدد بيان الحكم الإلزامي جزءاً، وإلا فأتى فرق بين القيام بينهما والقيام على طرفهما؟ وبعبارة أخرى: أنّ عطف «لا يقوم بينهما» على «يتقدمهما» يدلّ على أنّ الأمر المعتبر في الجماعة في المورد لا يتحقق إلا بالتقدم ولا يحصل بقيام الامام بينهما، وهذا إنما يتم إذا كان الأمر استحبابياً حتى يكون لذكر القيام بينهما وجهاً وهو توهم حصول الاستحباب بذلك، وإلا فلا خصوصية له، مع أنّ تقدم الامام بمقدار سقوط جسد المأموم في حال السجدة أمر مستحب يدلّ عليه ما مرّ في البحث عن اعتبار الخطوة ومانعيتها، وحينئذٍ فالأمر الوارد في الصحيحة بالجملة الخبرية «يتقدمهما» لو لم نقل بانصرافه إلى ما هو المعتبر في الجماعة وهو التقدم المستحب فلا أقلّ من إمكان منع ظهوره في الأمر بجنس التقدم حتى يقال بلزوم حمله على الوجوب. وبعبارة أخرى: الأمر بالتقدم الوارد في الجماعة التي لتقدم الامام حكم خاص لا يكون ظاهراً إلا في ما هو المعهود منه في الجماعة، فلا دلالة لشيء من ذلك في وجوب التأخر فيكفينا أصالة البراءة عن اعتبار التأخر، بل الإطلاق المقامي يرفع الشكّ بعد صدق



الجماعة، وكون أحدهما إماماً والآخر مأموماً في مورد التساوي. نعم قد استدلت على ذلك بعدة 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. ولكنته - قدس سره - اختار وجوب التأخر واستدل عليه بما ورد في كيفية صلاة العرأة من أن إمامهم يتقدمهم (١)، أو يتقدمهم بركبتيه ويجلسون ويركعون ويسجدون إيماء (٢).

وقال في تقريب الاستدلال ما محصله: أنه لو لم يكن التقدم واجباً وجاز التساوي لما كان للإمام وجه، فإنه مع التساوي يحصل الأمن من النظر بخلاف التقدم. ولا يخفى ما فيه فإنه أي دليل دل على أن وجه اعتبار الإيماء حصول الأمن من النظر، فلعل الوجه سترهم وعدم كشف عورتهم بسبب الركوع والسجود، فإن الستر الصلواتي أمر والستر عن الناظر المحترم أمر آخر، فقد تحصل أن المعتبر عدم تقدم المأموم على الإمام لا تأخره عنه، ومقتضى الدليل أن الشرط واقعي لا علمي، فلو أخل به ولو سهواً بطلت قدوته.

ثم إنه لو تقدم على الإمام ثم عاد إلى موقفه، فلو كان التقدم بمقدار لا يكون مضرراً بصدق عنوان الدليل وهو الإمام على المقتدى به، يصح صلاته وجماعته بلا تخلل الأفراد في البين، لعدم الدليل على ذلك حينئذٍ، وأما لو كان بمقدار مضر بصدق هذا العنوان فتبطل الجماعة، والعود يحتاج إلى دليل.

**قوله «قده»:** ولا بد من نية الائتتمام.

**أقول:** يقع الكلام في ذلك في جهات، الأولى: أن هذا الشرط فيه مقوم

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 المباني، فلوقلنا بأن الجماعة أمر شرعي مجعول من قبل الشارع تأسيساً، فن الواضح دخل النية في قوامها، ولوقلنا بأنها أمر عرفي أضاف الشارع إليها قيوداً وشرائط دخيلة في صحتها، فلا بد من ملاحظة الجماعة العرفية، فلوقلنا بأنها مجرد الاجتماع في الصلاة فالنية شرط لصحتها، ولوقلنا 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 الأخير لا يخلو عن قوة.

و أما الجهة الثانية: فاحتمال بطلان أصل الصلاة من وجوه: (الأول) ما قد يتوهم 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 المضي على أحكام الجماعة من دون نية الجماعة مبطل للصلاة، للإخلال بالواجبات حينئذ التي منها القراءة. (الثالث) نفس اقتران المصلي فعله بفعله غيره منافٍ للصلاة، لأنه 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 المتنوعة لماهية الصلاة في مقابل الفرادى، بل هي خصوصية موجبة لتأكد مطلوبية الطبيعة ولحوق 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، فتي لم تصح جماعة وقعت بنفسها فرادى، وإن لم يقصدها كذلك ما لم يخل بشيء فيها حال الانفراد. (وأما الثاني) فأخص من المدعى، بل اللازم منه



البطلان فيما لو أُخِلَّ بوظيفة المنفرد لا البطلان مطلقاً. (وأما الثالث) ففيه ما لا يخفى فقد تحصل أنّ أصل الصلاة حينئذٍ صحيحة وتقع فرادى ولا بدّ من الإتيان بوظيفة المنفرد فيها.

و أما الجهة الثالثة: فلا يعتبر في النية الإخطار في القلب كما هو الحال في سائر الموارد، بل يكفي مجرد وجود الداعي حال العمل بحيث لو سئل عنه أنك مشغول بأي نحو من الصلاة يكون جوابه جماعةً، ولا يكفي في النية مجرد قصد اقتران الصلاة بالصلاة فإنّ الجماعة أمر معنوي وربط بين المأموم والامام لا يحصل إلا بقصد الائتتمام، وإن شئت قلت: إنّ معنى قصد الجماعة قصد الائتتمام والاقتران، وهذا في المأموم.

ثمّ إنه هل يعتبر قصد الإمامة بالنسبة إلى الامام أم لا؟ لا ينبغي الإشكال في عدم الاعتبار، لا لما أفاده المحقق الهمداني - قدس سره - من أنّ أفعال الامام مساوقة لما يفعله المنفرد، فلا وجه لاعتبار تمييز أحدهما عن الآخر بالقصد. فإنّ اعتبار القصد أعمّ من أن يكون لاعتبار التمييز أو شيء آخر، بل لأنّ الجماعة وإن فرض أنها شرعية إلا أنّ مفهومها كسائر المفاهيم مفهوم عرفي، والعرف أنّما يرى اعتبار قصد المأموم للائتمام في الجماعة لا قصد الامام للإمامة فيها، وهذا ظاهر.

ثمّ إنه هل يعتبر قصد الامام للإمامة في الجماعة الواجبة نظير صلاة الجمعة أو المعادة على القول بها أم لا؟ الظاهر عدم الاعتبار كغيرها من أفراد الجماعات، بل لو قيد الامام نيته بكون صلاته بنحو الانفراد ولكن اقتدى المأمومون به تصحّ الصلاة جماعةً، لعدم الدليل على لزوم قصد الإمامة، وما توهم من عدم التمكن حينئذٍ من قصد التقرب إلا اذا قصد الإمامة ولو إجمالاً، أو أنّ الإلتفات الى أنّ الجمعة لا تصحّ فرادى ولا بدّ من تحقّقها جماعة مستلزم لقصد الجماعة، فلا يخفى ما فيه، فإنّ هذا المقدار لا يدلّ على اعتبار قصد الجماعة،

فلو لم يقصد الجماعة في مورد الجهل بحيث أتى منه قصد القرية وحصلت الجماعة باقتداء المأمومين تكون الجماعة صحيحة مع تحقق قصد القرية.

قوله «قده»: ولا بد من القصد إلى إمام معين، فلو كان بين يديه إثنان فنوى الائتتمام بهما أو بأحدهما ولم يعين لم تنعقد 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 الامام على أنه زيد فظهر عمرو، فع كون عمرو عادلاً تصح الجماعة، فإن الاقتداء علاقة خارجية بين المأموم وشخص الامام، والتوصيف والتسمية زائد على المقصود بالائتتمام 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 التفصيلات لا يرجع الى محصل، فلاحظ.

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، وتنقيح المناط أو الأولوية ليس إلا القياس الممنوع فالجماعة باطلة، وصحة أصل الصلاة

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٣٧ من أبواب صلاة الجماعة حديث ٢٠١.



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

### فرع «٢»

ذكر المحقّق الهمداني - قدس سره - أنه لو شكّ في أنّه هل نوى الائتتمام أم لا؟ بنى على عدمه، إلا أن يكون مشغولاً بأفعال الجماعة فلا يلتفت حينئذٍ إلى شكّه لكونه شكّاً في الشيء بعد تجاوز محلّه.

أقول: أمّا ما ذكره في المستثنى منه فصحيح، لأصالة عدم القصد، فلا بدّ من إتمام صلاته فرادى، وأمّا ما افاده في المستثنى فلا يمكن المساعدة عليه، فإنّ قاعدة التجاوز متكفّل 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 بلزوم 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، فاذا لم يكن قصد الجماعة مورداً للشكّ في المحلّ لا يكون مورداً للمساعدة أيضاً، مع أنّ لشمول القاعدة لموارد الشكّ في النية كلاماً مذكوراً في الفرع الأول من فروع العلم الاجمالي (والفرع في خاتمة مسائل الخلل في العروة الوثقى).

قوله «قده»: يجوز أن يأتَمَ المفترض بالمفترض وإن اختلف الفرضان.

أقول: تقدّم الوجه في جواز الائتمام في كل فريضة، ونتعرض 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 كلّها موافقة للقاعدة، 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 كالظهر والعصر، أو في الصنف كالأداء والقضاء، فيصحّ الائتمام في صلاة الصبح بالطواف وبالعكس، بل في صلاة الصبح بالآيات مع حفظ الائتمام والمتابعة وبالعكس، كلّ ذلك على القواعد.

قوله «قده»: والمتنفل بالمفترض وبالمتنفل، والمفترض بالمتنفل في أماكن.

أقول: قد تقدّم عدم مشروعية الجماعة في مطلق النوافل إلا ما خرج بالدليل وانحصار المشروعية في مطلق الفرائض، وأمّا ما اطلق عليه النافلة في هذه المسألة مثل المعادة والمأتيّ بها بعنوان الاحتياط الاستحبابي وأمثالهما فلو قلنا بجواز الجماعة فيها فليس من جهة تخصيص دليل عدم المشروعية في النوافل، بل وجهه انطباق عنوان الفريضة عليها وإن كان فعلاً مطلوباً بالأمر الاستحبابي، فإنّ المراد بالفريضة ذات الصلاة المتعلّق للحكم لا الصلاة مع تعلّق الحكم الوجوبي بها فعلاً، ولذا تجري أحكام الشكوك الواردة في الفريضة



في أمثال هذه الصلوات.

والحاصل: أنّ المراد من الفريضة ما يكون بالطبع بلا عروض عنوان غير نفسه عليه محكوماً بالوجوب كصلاة الظهر والعصر، وإن كان بالفعل محكوماً بالاستحباب كصلاة الظهر بالنسبة الى الصبي أو المعادة في بعض الموارد، فلو كانت الصلاة كذلك تترتب عليها الأحكام المترتبة على الفريضة كأحكام الشكوك ومشروعية الجماعة فيها، وليست الفريضة عنواناً للصلاة بلحاظ ترتب الوجوب عليها فعلاً، فإنّ الفريضة أمر والواجب أمر آخر، والنافلة شيء والمستحب شيء آخر، ولذا ذكرنا أنّ النافلة المنذورة ليست بفريضة ولو كانت واجبة، وعلى هذا تصح الجماعة في المعادة المستحبة والمتبرع بها عن الغير، وأما في موارد الاحتياط بالاعادة فحيث لا يعلم وجود أمر بها أصلاً فلا تصح الجماعة فيها، إلا اذا كان الاحتياط من جهة واحدة، وهكذا في صلاة الاحتياط اذا حصل الشك بالنسبة إلى الإمام والمأموم من جهة واحدة وإلا فلا تصح، وقد ظهر جواز الجماعة في صلاة العيدين وإن قلنا باستحبابها في عصر الغيبة، فإنّها فريضة وإن كانت مستحبة.

وأما صلاة الاستسقاء وصلاة الغدير فجواز الجماعة فيها مع كونها مستحبةً فمن جهة النصوص.

قوله «قده»: ويستحب أن يعيد المنفرد صلاته اذا وجد من يصلي تلك الصلاة جماعة، إماماً كان أو مأموماً.

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

مقتضى القاعدة في المقام وهي مسألة جواز الامتثال عقيب الامتثال وعدمه، فقد أفاد السيد الاستاذ -مدظله- أنّ الالتزام بالجواز إلتزام بالمتناقضين، فإنّ فرض الامتثال أولاً فرض حصول الغرض في الأمور به بإتيانه على وجهه، وفرض الامتثال الثاني عدم حصول الغرض بعُد وهما متناقضان، وقد يقال بأنّه بالامتثال يسقط داعويّة الأمر، فلا يعقل حينئذ الامتثال الثاني، ولكن التحفيق التفصيل بين ما لو كان الحكم المتعلّق بالطبيعة مستفاداً من لفظ دالّ عليه بالمفهوم الاسميّ وبين ما كان مستفاداً من الهيئة، ففي الأوّل يفصل بين الوجوب والاستحباب، فلوقال المولى: تجب الصلاة فعناه الإلزام بهذه الطبيعة، ومع الامتثال الأوّل يسقط الإلزام لا محالة، قضية لتعلّق الوجوب بالطبيعة ووفاء المأتيّ به بها، وهذا واضح لا يحتاج إلى برهان. ولوقال تستحبّ الصلاة فعناه أنّ هذه الطبيعة محبوبة عند المولى مبعوثاً إليها ندباً، وبما أنّ إطلاق هذا المعنى قابل للإلتطابق على الفرد الثاني أيضاً كالفرد الأوّل فالإطلاق يقتضي جواز التعبّد ثانياً بعد التعبّد الأوّل.

وأما لو استفدنا الحكم من الهيئة كما اذا قال المولى صلّ، فلا يخفى أنّ دلالة هذه الصيغة على الوجوب ليست بالوضع ولا بالإلتصاف ولا بالإلتطابق وجريان مقدمات الحكمة كما حقّق في محلّه، بل بحكم العقل على أنّها حجّة على الوجوب حتى يظهر خلافه، وبحكم العقلاء كافة على تماميّة الحجّة على العبد مع صدور البعث من المولى ولزوم إطاعة العبد ما لم يرد فيه الترخيص، وعليه لم يظهر من ذلك أنّ البعث إلزامي وأنّ داعي المولى على البعث الإرادة الحتميّة؛ بل حكم العقلاء والعقل على ذلك إنّها هو في مقام الامتثال بلا نظر إلى كيميّة الجعل، وبما أنّه يمكن في مقام الجعل أن يكون الداعي الى الجعل والغرض من البعث نحو الطبيعة الإلتزام والحتم بالنسبة الى الوجود الأوّل والندب بالنسبة إلى سائر الوجودات، وقضية الإطلاق أيضاً هذا المعنى، فلا بدّ



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

ومن غريب الأمر ما يقال: إنّ الامتثال عقيب الامتثال غير معقول ومع ذلك يتمسك بالروايات لإثبات استحباب الاعادة في مفروض المسألة، مع أنّ الإعادة إعادة تلك الطبيعة ويعلم من ذلك بقاء أمرها، ولا سيّما مع دلالة الروايات من أنّه تجعلها فريضة أو أنّ الله تعالى يختار أحبّها إليه (١) على أنّ الثاني أيضاً امتثال، والإشكال العقلي لا يندفع بالتعبّد كما لا يخفى، وأغرب من ذلك ما يظهر منهم في المقام أنّ المستفاد من الروايات تبديل الامتثال لا الامتثال بعد الامتثال، مع أنّ الظاهر منها الامتثال بعد الامتثال، مضافاً إلى أنّ تبديل الامتثال غير معقول جزماً، فإنّ الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه، والتحقيق ما ذكرنا من أنّ البعث نحو الطبيعة بإطلاقه باق بعد الوجود الأول ولا دليل على سقوطه بذلك، لاحتمال كون البعث نحوها بداعيّن طوليين، فمقتضي الإطلاق بعد هذا الاحتمال بقاء البعث، ولا يمكن إلاّ أن يكون استحبابياً، هذا بحسب كبرى المسألة.

وأما الصغرى فهنا أمران: (أحدهما) متعلق بطبيعة الصلاة (والآخر) بالجماعة فيها، والأمر الأول وإن كان إيجابياً إلاّ أنّه مستفاد من الهيئة، وإطلاقه يقتضي البقاء. والأمر الثاني استحبابي لا يسقط بالامتثال الأول كامراً، مع أنّ إطلاق هذا أيضاً يقتضي البقاء فالمعادة جائزة على القواعد، ففي جميع الصور المفروضة في المسألة تصحّ الصلاة والجماعة بحسب القاعدة، وإن لا يمكن استفادة ذلك إلاّ فيما ذكره الماتن - قدس سرّه - من روايات الباب،

(١) الوسائل: ج ٥، باب ٥؛ من أبواب صلاة الجماعة، حديث ١٠١٠١.

فلاحظ .

قوله «قده»: يعتبر في الامام الايمان والعدالة.

**أقول:** أصل اعتبار الأمرين في الجملة من ضروريات المذهب، فلا حاجة إلى إقامة الدليل عليه، ويكفي في ذلك من الروايات رواية علي بن راشد فإنّ فيها: لا تصلّ إلا خلف من تشق بدينه (١). وغيرها ممّا يكون بهذا المضمون أو مضمون آخر، إنّما الكلام في أنّ المعتبر نفس العدالة الواقعيّة، فلا تصحّ الجماعة اذا لم يكن الامام عادلاً واقعاً، فلا تصحّ إمامته إذا علم من نفسه عدم العدالة، أو أنّ المعتبر إحراز المأموم عدالة الإمام، فتصحّ إمامة غير العادل اذا كان المأموم معتقداً لعدالته، وإن علم الامام عدم عدالة نفسه.

أفاد المحقق الهمداني - قدس سره - أنّ الأخير هو الصحيح، لظهور «تشق بدينه» في أنّ المعتبر وثوق المأموم بدين الإمام، وأورد على نفسه بأنّ لازم ذلك أن لا يكتفى بالبيّنة لإثبات الشرط إذا لم يحصل بها الوثوق. وأجاب عنه: بأنّ الوثوق وإن كان دخيلاً في الموضوع، إلا أنّ الظاهر أنّه أخذ فيه على وجه الطريقيّة فتقوم مقامه سائر الطرق والأمارات.

ولكن لا يخفى أنّ هذا خلاف المتفاهم العربي من جملة «تشق بدينه» وأنّ الوثوق الموضوعي على وجه الطريقيّة بعيد عن الأنظار العرفية، بل أمر ذلك بنظر العرف دائر بين الطريقيّة والموضوعية، فاذا لم يمكن الالتزام بالموضوعية فلا بدّ من القول بالطريقيّة، وأنّ الشرط هو العدالة الواقعيّة، والوثوق طريق إليها، مع أنّ الضرورة قائمة على أنّ العدالة شرط في الجماعة، لا أنّ الشرط هو الوثوق

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



بالعدالة، وعلى هذا لا يصح إمامة من لم يعلم من نفسه العدالة، فلا يصح منه ترتيب آثار الجماعة من الرجوع في شكّه إلى المأموم مثلاً. نعم تصحّ صلاته فرادى لما مرّ من أنه كلما بطلت الجماعة فلو أتى بوظيفة المنفرد تصحّ الصلاة. ويجوز له التصدي للإمامة تكليفاً لعدم الدليل على حرمة والأصل البراءة، والمأموم إنما يعمل بحسب وظيفته فلو كان محرراً للإمامة امام يقتدى به وإلا فلا.

ثمّ إنّه لو أحرز المأموم عدالة الامام و اقتدى به ثمّ انكشف الخلاف فلو لم تكن صلاته مخالفة لوظيفة المنفرد بحسب الأركان، فلا إشكال في عدم وجوب إعادته الصلاة ويكفي فيه قاعدة «لا تعاد»، وأما لو أخلّ بالأركان فهل تجب الاعادة أو لا؟ الصحيح عدم الوجوب، وذلك لأنّ ظاهر جواز الصلاة خلف من يثق المأموم بدينه، المستفاد من الاستثناء في رواية علي بن راشد جواز الاكتفاء به وإن كان الشرط مفقوداً بحسب الواقع، ولذا نرى الإجزاء في كلّ مورد من موارد امتثال الأمر الظاهري الذي يكون بمثل هذا اللسان، نظير فامضه (١) كما هو في قاعدة التجاوز أو كن على يقين (٢) المستفاد من دليل الاستصحاب وغير ذلك، هذا مضافاً إلى ورود دليل في خصوص المقام الدالّ على إجزاء الصلاة خلف اليهودي معتقداً لعدالته، فلاحظ.

وأمّا ماهية العدالة: فهي عبارة عن الاستقامة في الدين، وإنّما تستكشف بمجرد حسن الظاهر من دون اعتبار الوثوق، بل ولا الظنّ بها واقعاً، والدليل على ذلك عدّة روايات التي منها صحيحة ابن أبي يعفور (٣) والصحيحة تدلّ على أنّ عدالة الرجل تعرف بأن تعرفوه بالستر والعفاف وكفّ البطن والفرج

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

(٢) الوسائل: ج ١ باب ١ من أبواب نواقض الوضوء.

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

واليد واللسان، وهذه الفقرة مبينة لماهية العدالة وهي الاستقامة في الدين، ثم جعل لذلك طريقاً وهو أن يكون الشخص ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك، وهذا هو حسن الظاهر، وأما مادّة على أنه «لا تصلّ إلا خلف من تثق بدينه» لا يدلّ على انحصار الطريق بالوثوق، فإنّ الظاهر منه أخذ الوثوق طريقاً لا موضوعاً، فيقوم مقامه سائر الطرق التي منها حسن الظاهر الدالّ عليه الصحيحة المتقدمة، ولذا يجوز الصلاة خلف من قامت البيّنة على عدالته وإن لم يحصل بها الوثوق بل الظنّ، هذا.

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

ثمّ إنّه قد يقال بكفاية الاسلام مع عدم ظهور الفسق في مقام إحراز عدالة الرجل، واستدلّ بعدة أمور لا يرجع شيء منها الى محصل، فلاحظ كلام المحقّق الهمداني - قدس سرّه - في ذلك.

ثمّ إنّه لا يعتبر في إحراز حسن الظاهر القطع به، بل المعتبر ما هو طريق عقلائي لإحراز مثله من كون ذلك معروفاً بين قبيلته وأهل محلّته، أو إحراز مواظبته على الطاعات في الجملة كحضور الجماعات، ويكون بحيث لو سألت حاله عن قبيلته وأهل محلّته لقليل في حقّه لا نعلم منه إلا خيراً، ويدلّ على ذلك جميع الأخبار الواردة في الباب (٢) ومنها الصحيحة المتقدمة.

ثمّ إنّه لا يعتبر في نفس العدالة ولا في طريقها اجتناب منافيات المروّة،

(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 السّلام «ساتراً لجميع عيوبه» في الصحيحة لا يريد منه إلا العيوب الشرعيّة وهي المعاصي، وهكذا سائر العناوين الواردة في الأدلّة، وهذا ظاهر.

ثمّ إنّه ظهر ممّا مرّ أنّه لا فرق بين ارتكاب الكبائر والصغائر في كونه مخلّاً بالعدالة، لخروج الشخص بذلك عن الاستقامة، وليس هذا أمراً دقيقاً لا يفهمه العرف من مفهوم العدالة، فلا وجه لما أفاده المحقّق الهمداني - قدس سرّه - من أنّ ارتكاب الصغيرة غير نافٍ لمفهوم العدالة عرفاً، نعم ورد في الصحيحة المتقدّمة في معرفة العدالة «ويعرف باجتناب الكبائر... الخ» ولكن هذا لا يدلّ على أنّ ارتكاب الصغيرة لا ينافي العدالة، بل غايته الدلالة 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 معمول في مورد الجهل والمفروض أنا نعلم بعدم العدالة.

والحاصل: أنّ هذه الجملة في الرواية بصدد بيان الطريق على العدالة لانفسها، 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 الصحيحة «كفّ البطن والفرج واليد واللسان» يدلّ على عدم الفرق أيضاً. نعم، لو أحرز بما مرّ من طريق الإحراز أنّ الشخص يجتنب الكبائر لا يعتبر التدقيق وإحراز أنّه هل يجتنب الصغائر أولاً، للدلالة الرواية على أنّ اجتناب الكبائر طريق إلى العدالة.

ثمّ إنّه لو شككنا في ذنب أنّه 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 سئل عن قبيلته أو أهل

محلته لقالوا فيه خيراً، فإنّ الطريق غير منحصر باجتناّب الكبائر، بل ظاهر الرواية كفاية هذا المقدار. نعم، لو شككنا في هذا أيضاً فلا يجوز ترتيب آثار العدالة، للشكّ فيها مع عدم قيام طريق إليها، فاذاً البحث عن تعداد الكبائر قليل الجدوى كما لا يخفى، مع عدم دلالة الروايات الواردة في ذلك على الحصر وما يستفاد من مجموعها أنّ الكبيرة ما اهتمّ بها المولى وعظّمها، وطريق إثبات ذلك بأمر مذكورة في المفصلات، فراجع.

قوله «قدّه»: والعقل وطهارة المولد والبلوغ على الأظهر.

أقول: يكفي في إثبات الأولين صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: خمسة لا يؤتمون الناس على كلّ حال، وعدّ منهم المجنون وولد الزنا (١). وفي الثالث خبر إسحاق (٢) وغيره. وهنا جهات من البحث ينبغي التكلّم فيها:

١ - مقتضى القاعدة صحّة الصلاة ومشروعية الجماعة في مفروض المسألة وإن قلنا بأنّ الأصل في الجماعة عدم المشروعية، فإنّ أدلّة الجماعة وإن لم يكن لها إطلاق من حيث القيود المعتبرة فيها، إلا أنّ إطلاقها من حيث الموضوع وهو المكلف لا كلام فيه، فدليل الجماعة مثبت لاستحباب الجماعة لكلّ مكلف بأصل الصلاة. وبعبارة أخرى معنى صحيحة زرارة والفضيل (٣) الدالّة على استحباب الجماعة في كلّ فريضة أنّ كلّ من هو مكلف بالفريضة يستحبّ أن يأتي بها جماعة، ولا ربط لذلك بأنّ الدليل من جهة القيود المعتبرة في الجماعة مطلقة أو مهملة، وهذا لعلّه ظاهر.

فحينئذٍ نقول: إطلاقات الأدلّة الأولية لصلاة الفريضة شاملة لكلّ من

(١) و(٢) الوسائل: ج ٥ باب ١٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث ٧١ و٧٠.

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



المجنون وولد الزنا والصبي، ولا دليل على اختصاصها بغيرهم، ولذا بنينا على مشروعية عبادات الصبي، وقلنا بأنّ الدليل على المشروعية هو نفس الإطلاقات الأولية، وحديث الرفع (١) لا يرفع أصل البعث لمخالفته للامتنان أولاً، ولوجود القرائن الداخلية والخارجية على أنّ المراد من الرفع رفع قلم السيئات والإلزامات لا غير ثانياً، وتوهم أنّ هذا منافٍ لبساطة معنى الأمر مدفوع بأنّ البساطة صحيح إلا أن هذا المعنى البسيط وهو البعث مشترك بين موارد الوجوب والاستحباب، وإنّما نستكشف الوجوب والاستحباب من المرحلة المتأخرة عن هذا الجعل، فلو أذن المولى في الترك نستكشف الاستحباب وإلا فالعقل يحكم بلزوم الامتثال من جهة تمامية الحجّة، وحديث الرفع هو الإذن في ترك الامتثال بلسان رفع القلم أي رفع قلم السيئات ورفع الإلزامات ورفع المؤاخذة، عباراتنا ستّى... الخ، فتدبر جيداً.

و الحاصل: أنّ إطلاقات أدلّة الفرائض شاملة للمجنون والصبي وولد الزنا، وبما أنّ أدلّة الجماعة دالّة على مشروعيتها لكلّ من هو مكلف بتكليف الفرائض، فيثبت استحباب الجماعة هؤلاء أيضاً بلافراق بين كونهم إماماً أو مأموماً، فيثبت جواز إمامة هؤلاء من نفس أدلّة مشروعية الجماعة، بملاحظة شمول الإطلاقات الأولية للفرائض لهم، هذا مع أنّه قد مرّ أنّ الأصل في موارد الشكّ في صحّة الجماعة الصحّة، ومن الغريب أنّ المحقق الهمداني - مع أنّه بنى سابقاً على أنّ الأصل في الجماعة البراءة - أفاد في المقام أنّ الأصل عدم المشروعية، وفيه: أنّ المقام أولى بأصالة المشروعية من غيره كما بيّنا وجهه.

٢ - لابدّ من إحراز المأموم وجود هذه الشرائط في الامام علماً أو بأمانة شرعية أو عقلانية، نعم لا يبعد دعوى بناء العقلاء على ترتيب آثار العقل

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

وطهارة المولد ما لم يعلم الخلاف، وهذا البناء لم يحرز في مورد الشك في البلوغ.  
 ٣ - هنا روايات تدلنا على جواز إمامة الصبي (١) وتعارض ما مر من الأخبار الدالة على عدم الجواز، ولكنها مخالفة لفتوى المشهور، مضافاً إلى أنها لا تخلو عن ضعف السند غير المنجبر بشيء وضعف الدلالة، مع أنه لو بنينا على المعارضة وعدم العلاج فيكفيها الأصل المتقدم.

قوله «قده»: أن لا يكون قاعداً بقيام.

أقول: وجهه مضافاً إلى أنه المشهور بل ادعي عليه الإجماع، مرسله الصدوق قال: قال أبو جعفر عليه السلام: إن رسول الله صلى الله عليه وآله صلى بأصحابه جالساً فلما فرغ قال: لا يؤمن أحدكم بعدي جالساً (٢). والسند منجبر بعمل المشهور، مضافاً إلى ما قيل من صحة مراسلات الصدوق إذا أسند الرواية إلى الإمام عليه السلام بمثل «قال».

وهل يمكن التعدي عن الرواية إلى المنع عن إمامة المضطجع بالقاعد، أو إمامة المضطجع على الجنب الأيسر بالمضطجع الأيمن؟ لا يبعد ذلك من جهة الفهم العرفي عن الرواية، لا تنقيح المناط كما قيل، فإنه قياس محض وإن حصل منه القطع، هذا والحكم مخالف للقاعدة، فإنه لا دليل على مزيد من اعتبار صحة صلاة الامام وإتيان المأموم بوظيفته وحصول الاقتداء، والشك في اعتبار مزيد من ذلك مدفوع بالأصل المحرر سابقاً في باب الجماعة، ودليل المتابعة لا يدل على لزوم متابعة المأموم فيما ليس بوظيفته الإتيان به كمن اقتدى في صلاة الصبح بظهر الامام مثلاً، فلا يتوهم دلالة دليل لزوم المتابعة على لزوم متابعة الامام في الركعتين الأخيرتين أيضاً، ومن هذا القبيل توهم أن دليل



المتابعة يقتضي تبعية المأموم لجلوس الامام وحيث لا يجوز له الجلوس فلا يجوز له الاقتداء.

وبعبارة أخرى: أنّ هنا قياس استثنائي وهو أنّه لو كان الاقتداء صحيحاً لوجب المتابعة وحيث لا تجب فلا يصح الاقتداء.

وهذا التوهم مدفوع (أولاً) بما ذكرنا من أنّ وجوب المتابعة إنّما هو في ما تكون وظيفة المأموم الإتيان به. (وثانياً) أنّ الملازمة بين صحّة الاقتداء ووجوب المتابعة كلياً ممنوعة، فإنّ المفروض عدم وجوب المتابعة في المقام، والأمر دائر بين أن يكون تخصيصاً في عموم وجوب المتابعة فيصح الاقتداء ولا تجب المتابعة، وأن يكون خارجاً عنه تخصّصاً بحيث لا يصح الاقتداء فلا تجب المتابعة، وأصالة العموم لا تثبت حال الفرد الخارج قطعاً وأنّ خروجه تخصّص لا تخصيص كما بين في محله، وقد أطل المحقق الهمداني - قدس سره - في إثبات أنّ الاصل في المقام عدم مشروعية الاقتداء، ومحصّله أنّ أدلّة لزوم المتابعة دالة على ذلك بالإلزام، وقد ظهر ضعفه.

قوله «قده»: وأن لا يكون أمياً بمن ليس كذلك.

أقول: المراد بالأمّي: من لا يحسن القراءة، ولا دليل في خصوص المقام، فلا بدّ من ملاحظة ما هو مقتضى القاعدة، فقد مرّ أنّ القاعدة تقتضي جواز إمامة المعذور بغير المعذور، ولكن قد يمنع عن ذلك في مفروض المسألة بأنّ الامام ضامن لقراءة المأموم، فلا بدّ من أن يأتي بها على حسب وظيفة المأموم حتى تسقط عن ذمته، وهذا إنّما يصحّ في ما اذا لم يأت المأموم بوظيفته مباشرة كما إذا لم يقرأ، أو كانت الصلاة جهريّة مع سماع صوت الامام، أو قلنا بأنّ السقوط حتى في الاخفائية عزيمة لا رخصة، وإلا فتسقط ذمته بالإتيان بالقراءة مباشرة، وما أفاده المحقق الهمداني - قدس سره - من أنّه لا بدّ من كون قراءة

الامام بنحو تكون مسقطاً لذمة المأموم ولو قلنا بأن سقوط القراءة عن المأموم رخصة لا عزيمة لا دليل عليه بل يشبه المصادرة كما لا يخفى، مع أنه لو سلم وجود عموم كذلك أي كلما كانت الجماعة صحيحة لكانت قراءة الامام مسقطاً، إلا أنه قابل للتخصيص في المورد، ومجرد وجود هذا الدليل والعلم بعدم المسقطية لا يوجب الحكم ببطلان الجماعة لاحتمال التخصيص، وأصالة العموم لا تجري في مثل المقام الذي يدور الأمر فيه بين التخصيص والتخصيص كما مر، وإنما تجري فيما إذا كان المكلف شاكاً في إرادة المولى، لا فيما إذا تردّد بين كون المراد المعلوم من جهة التخصيص أو التخصيص، فالصحيح صحة الجماعة في موارد جواز القراءة على المأموم ولزوم اتيان المأموم بالقراءة الصحيحة بنفسه، وأما في ما لا يجوز له القراءة فلا يصح الاقتداء، فإن المفروض عدم جواز الاعتماد على قراءة الإمام، وعدم جواز قراءته بنفسه، فلا يمكن الإتيان بالجماعة الصحيحة.

قوله «قده»: ويشترط في الامام الذكورة إذا كان المأموم ذكراً أو ذكراً واثناً، ويجوز أن تؤم المرأة للنساء.

أقول: يكفي في إثبات الاشتراط النبوي «لا تؤم امرأة رجلاً» (١) المنجبر بعمل المشهور، مع أنه لا خلاف في المسألة كما ادّعي، بل ادّعي عليه الإجماع، ويدلّ عليه أيضاً الروايات (٢) الدالة على جواز إمامة المرأة للنساء وفيها الصحاح، فإن الظاهر منها أن عدم جواز إمامتها للرجال مفروغ عنه. وأما وجه جواز إمامتها للنساء، فضافاً الى نقل الشهرة والإجماع، عدّة

(١) سنن البيهقي: ج ٣ ص ٩٠.

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



روايات منها موثقة سماعة قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن المرأة تؤمّ النساء؟ قال: لا بأس (١) وغيرها من الأخبار وفيها الصحاح أيضاً، وبإزاء ذلك عدّة من الروايات تدلّ على التفصيل بين الفريضة والنافلة، كصحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السّلام عن المرأة هل تؤمّ النساء؟ قال: تؤمّهنّ في النافلة وأما في المكتوبة فلا - الخبر (٢). وغيرها (٣).

وحمل صاحب الوسائل الطائفة الثانية على الكراهة جمعاً، وفيه: أنّ الظاهر من جملة «وأما المكتوبة فلا» بطلان الجماعة، وحمل الوضع على الكراهة لا معنى له. وحمل صاحب الحدائق - قدس سرّه - النافلة والمكتوبة على كونها صفة للجماعة لا للصلاة، وهذا كما ترى.

والمحقّق الهمداني - قدس سرّه - بعد أن ردّ علم الجملة الأولى منها وهي «تؤمّهنّ في النافلة» الى أهله، حمل الجملة الثانية على الكراهة، وقد عرفت ما فيه.

والصحيح أن يقال: (أولاً) لو فرضنا المعارضة واليأس عن العلاج، فتصل النوبة الى التخيير أو الرجوع الى القاعدة، فالقول بالجواز الموافق للمشهور عدل للتخيير وموافق للقاعدة كما مرّ. (وثانياً) الشهرة في طرف أخبار الجواز مرجحة لها. (وثالثاً) أنّ علائم التقيّة في الروايات المفصلة ظاهرة. (ورابعاً) أخبار الجواز مخالف للعامة فترجّح. (وخامساً) في روايات الجواز رواية تدلّ على الجواز في المكتوبة صريحاً وهي رواية الحسن بن زياد الصيقل وفيها: ففي صلاة المكتوبة أيومّ بعضهنّ بعضاً؟ قال: نعم (٤).

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

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

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

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

فابتلت روايات المنع بالمعارض في خصوص المكتوبة، وبعد التعارض المرجع عموم روايات الجواز، فإنّ مخصّصها مبتلى بالمعارض ولا يصلح للتخصيص حينئذٍ.

نعم لو قيل بأنّ تخصيص روايات الجواز بالنافلة تخصيص بالفرد النادر كما أفاده المحقق الهمداني - قدس سره - وغيره فيعامل مع جميع الروايات معاملة المعارضة بين المتباينات فلا يتمّ الجمع الأخير، وكيف كان في سائر الوجوه كفاية مع أنّ المسألة غير خلافية كما مرّ.

**قوله «قده»:** وكذا الخنثى ولا تؤمّ رجلاً ولا خنثى.

**أقول:** وجه جواز إمامتها للنساء ظاهر، وأمّا وجه عدم جواز إمامتها للرجال والخنثى فلعدم جواز التمسك بالعموم في الشبهات المصدقية للمخصّص، فإنّ أدلة الجماعة مجوّزة للإمامة في جميع الموارد، وقد خرجنا عنها بمادّة على عدم جواز إمامة المرأة لغيرها، والمقام شبهة مصداقية للمخصّص، ولكن هذا لو قلنا بأنّ الأصل الأولي يقتضي عدم مشروعية الجماعة، وإلا فكون المورد من الشبهة المصدقية لا يوجب بطلان الجماعة، فإنّ الأصل الجاري فيها يقتضي الصحة، وهذا كافٍ بعد عدم جواز التمسك بالدليل الاجتهادي، نعم لو قلنا بأنّ الأصل في الشبهات الموضوعية الاشتغال يتمّ ما قيل، ولكنّ المبني فاسد كما قرر في الأصول.

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

**أقول:** قد تقدّمت المسألة في إمامة الأمّي لغيره، ولا خصوصية لتلك المسألة إلا أنّ الأمّي يلحن في قراءته فلا وجه لإعادتها.



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

أقول: تقدّم الكلام في ما اذا ثبت أنّ الامام فاسق أو كافر، وأما لو تبين أنّه على غير طهارة بعد الصلاة، فضافاً الى أنّ عدم بطلان صلاة المأموم هو المشهور، بل ادعي عليه الإجماع، أنّه موافق للقاعدة أيضاً اذا لم يأت المأموم بما يكون مبطلاً لصلاته حتى بنحو الانفراد، مثل زيادة الركن أو الشكوك المبطلّة للصلاة، فإنّ مجرد الائتمام بل ترك القراءة، لا يكون مضرّاً بصحة الصلاة لقاعدة «لا تعاد»، نعم اذا أتى بركن زائد متابعة أو رجع إلى الامام في شكّه مع أنّه خلاف وظيفة المنفرد لا يمكن تصحيح الصلاة بهذه القاعدة، بل نحتاج الى دليل مثبت لصحة جماعته في مفروض المقام، ويترتب عليها آثار الجماعة الصحيحة وإن كان الامام فاقداً للشرط. ومما يمكن أن يستدل به لإثبات ذلك عدّة روايات وفيها الصحاح، منها صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال: سألته عن قوم صلّى بهم إمامهم وهو غير طاهر، أتجزر صلاتهم أم يعيدونها؟ فقال: لا إعادة عليهم تمت صلاتهم وعليه الإعادة - الخبر. (١) فإنّ ترك استفصال 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، فلاحظ.

ثمّ إنه لو ثبت أنّ الامام كان فاقداً للشرط غير ما تقدّم من العدالة والطهور فقد ظهر أنّ صحة الصلاة فيما اذا لم يخلّ المأموم بوظيفة المنفرد من زيادة ركن ونحوها على القاعدة، وأما اذا أخلّ بذلك فحيث إنّ بطلان الجماعة بل أصل

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

الصلاة موافق للقاعدة، وأثبتت الصحة يحتاج الى دليل مفقود في غير مورد الشرطين المذكورين، نلتزم ببطلان الصلاة، وإلغاء الخصوصية عن الشرطين ليس بمعلوم، بل تعدّي الحكم عنهما إلى غيرهما من إساء الحكم من موضوع الى موضوع آخر وهو القياس، واستفادة التعميم من جملة «فإنه ليس على الامام ضمان» في صحيحة زرارة (١) وجملة «فإنه تجزي عن القوم صلاتهم» في صحيحة الأخرى (٢)، كما في كلام المحقق الهمداني ممنوع، فإنهما لا تدلان على أزيد من صورة وجود شرائط صحة الصلاة بنحو الانفراد فلاحظ.

وقد ظهر مما مرّ أنه لو علم بذلك في أثناء الصلاة، فع عدم الإخلال بوظيفة المنفرد تصح الصلاة ويتّمها منفرداً، وإلا في مورد الإخلال بالشرطين لا يبعد استفادة الصحة من الروايات المتقدمة وإن كان الاحتياط في محلّه، وفي غيرهما لا بدّ من استثناء الصلاة، نعم لو حدث سبب البطلان في الأثناء لا يضرّ بصحة صلاة المأمومين مطلقاً، بل يمكنهم إتمام الصلاة جماعة باستنابة شخص آخر مكان الامام، على ما يستفاد من أخبار جواز الاستنابة فيما اذا عرض للامام ضرورة، بعد إلغاء الخصوصية عن مواردّها. نعم لا يمكن إلغاء الخصوصية عنها والقول بذلك فيما اذا حدث سبب البطلان باختيار الامام، لكن صحة أصل الصلاة بالنسبة الى المأموم على القواعد.

قوله «قدّه»: لا يجوز للمأموم مفارقة الامام بغير عذر، فإن نوى الانفراد جاز.

أقول: تقدّم الكلام في عدم جواز المفارقة في السابق في مسألة المتابعة في

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

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



الأفعال، فلا حاجة إلى الاعادة، وينبغي البحث هنا عن مسألة قصد الانفراد، فقد استدلّ على الجواز بأمر (منها) دعوى الاجماع على الجواز. (ومنها) أنّ الاصل في المستحبّ جواز رفع اليد عنه. (ومنها) فعل النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فإنه صَلَّى بطائفة يوم ذات الرقاع ركعة ثم خرجت من صلاته وأتمّت منفردة (١). (ومنها) ما ورد من جواز مفارقة الامام عند إطالته في التشهد (٢) وما ورد من جواز التسليم قبل الإمام (٣).

وشيء من ذلك لا يتمّ فإنّ المسألة خلافية، وجواز رفع اليد عن المستحبّ بقاء لا يثبت التلفيق، فإنّ رفع اليد عن الصلاة أو الصوم الاستحبابي في الأثناء معناه إبطاله بحيث لا يترتب عليه أثر من أوله إلى آخره، ورفع اليد في المقام معناه صحّة الجماعة الى حين قصد الانفراد وبطلانها بعده، وهذا المعنى لا أصل يثبتته، وفعل النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وهكذا الروايات الواردة في جواز المفارقة كلّها واردة في مورد العذر، مع أنّ جواز التسليم قبل الامام أجنبيّ عن المقام، فإنّ التسليم قبل الامام جائز حتى على القول بعدم جواز قصد الانفراد، بل حتى على كون المأموم باقياً على قصد الجماعة، لأنّ تقدّم المأموم على الامام في الأقوال جائز، ولا يخرج المأموم من الجماعة إلا بعد تسليمه فلا ارتباط بين المسألتين.

وبالجملة: ليس الكلام في جواز قصد الانفراد تكليفاً ولا وضعاً بمعنى كون صلاته منفرداً بمجرد قصد الانفراد وإن لم يستمرّ في صلاته بنحو صلاة المنفرد، بل الكلام في أنّه هل شرّع التلفيق بين الجماعة والفرادى 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 الجماعة حديث ٢.

(٣) الوسائل: ج ٥ باب ٦٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث ٣ و ٤ و ٥.

لا؟ فعلى الأول يصح إتمام الصلاة المنعقدة جماعة فرادى وبالعكس، إلا أن جواز العكس خلاف مظنة الاجماع. وعلى الثاني فحيث إن المفروض الاستمرار في الصلاة فرادى فلا يمكن الحكم بصحة الجماعة في الكل، فلا بد إما من القول ببطلان الجماعة أو بطلان أصل الصلاة، وهما مبنيان على وقوع الإخلال بوظيفة المنفرد وعدمه، وهذا المعنى في تحرير محلّ البحث يشمل جميع موارد وقوع الانفراد في الأثناء حتى مع عدم قصد الانفراد، والحاصل: البحث في مشروعية التلفيق 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 ما مر من تأسيس الأصل في الجماعة، فعلى القول بالإطلاقات المقامية أو أصالة البراءة في أمثال هذه الشكوك تثبت الصحة، وإلا فالأصل الاشتغال وعدم صحة الجماعة، وحينئذٍ فلو أخلّ بوظيفة المنفرد في الأركان والشكوك تبطل الصلاة أيضاً، وإلا فلا مانع من صحة أصل الصلاة فرادى، لما مر من أن بطلان الجماعة لا يستلزم بطلان أصل الصلاة.

إن قلت: إن قصد الإنفراد لو حصل في الأثناء فاستصحاب صحة الصلاة جار بلا مانع، وأما 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 الانفراد بما هو قصد كما مر، فإن مجرد هذا القصد لا يكون مخالفاً بالصحة بلا فرق بين حصوله في الأثناء أو من الأول، بل الكلام



إنما هو في مشروعية الصلاة ملفقة 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 بمجعل شرعي ولا بموضوع ذي حكم كما بنينا عليه في محله، مع أن أصالة عدم المشروعية ليست إلا الأصل المدعى جريانه في تمام موارد الشك في قيديّة شيء لصحة الجماعة، وقد أثبتنا فيما تقدّم أن الأصل يقتضي المشروعية، فالمسألة مبتنية 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، والصلاة والسلام على نبينا محمد وآله الطاهرين،  
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.  
و اغتتمت الفرصة وكتبت ما أفاد وعلقت عليه بعض الايرادات 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 - وجوبها تعييناً، ونتيجته عدم أجزاء الظهر عنها.
- ٢ - عدم مشروعيتها، ونتيجته عدم أجزاءها عن الظهر.



٣- وجوبها تخييراً بينها وبين صلاة الظهر، و نتيجته إجزاؤها عن الظهر وبالعكس.

وقد وقع الاختلاف بين العلماء في ذلك بعد اتفاهم 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 اتفاهم على ذلك والاختلاف نشأ بعد الشهيد -قدس سره-.

وأما القول بالتخيير فنسب 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 أساطين المذهب وكفلاء أيتام آل محمد (عليهم السلام) وحفاظ الشريعة، ولما فيها من الإضطراب والحشو الكثير، ولخالفتها لما في باقي كتبه من الوجوب التخييري.

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

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

بالوجوب التخييري كذلك ، أي يرى أنّ سنخ تشريع الجمعة هو الوجوب تخييراً. وقد صرح بذلك في جواب ما سألنا عنه ويظهر أيضاً في ضمن استدلاله على ما اختاره فإنّه يحمل الأخبار الدالة عنده على الوجوب على الوجوب التخييري، وليس هذا إلا الالتزام بالتخيير بحسب أصل الشرع أي حتى حال حضور الإمام (عليه السّلام) وبسط يده، فلم يعهد بين القدماء الا القول بالوجوب التعيني. أما عدم المشروعية فخالف لضرورة الدين وقد صرح هو به أيضاً.

و أما الوجوب التخييري فإسناده - دام ظلّه - الى الشهيد الثاني - قدس سرّه - في غير محلّه. فإنّ مختاره في سائر كتبه هو الوجوب التخييري في زمان الغيبة لا بحسب أصل الشرع، فإنّه صرح في الروضة أثناء كلامه في ذيل عبارة الشهيد الأوّل - قدس سرّه - «مع إمكان الاجتماع في الغيبة»: والحال أنّها في حال الغيبة لا تجب عندهم عيناً وذلك شرط الواجب العيني خاصة. وصرّح في آخر كلامه: ولولا دعواهم الإجماع على عدم الوجوب العيني لكان القول به في غاية القوة، فلا أقلّ من التخييري، مع رجحان الجمعة.

و كلامه صدرأً و ذيلأً ينادي بأنّه يريد اختيار الوجوب التعيني مع حضور الإمام، والوجوب التخييري في زمان الغيبة. فما اختاره - دام ظلّه - 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 أيضاً حتى حال عدم بسط يد الإمام، بل المراد منه هو التخيير في مرحلة الامتثال حال عدم بسط يد الإمام، فإنّ مبنى هذا القول إنّ صلاة الجمعة ولائياً، أي لا تجب عيناً إلا مع وجود الإمام أو من نصبه، ومع ذلك ثبتت المشروعية عند عدم وجود وليّ الامر بدليل. ومعنى ذلك اشتراط الوجوب



التعيني بوجود وليّ الأمر وإطلاق المشروعية، ويتضح هذا أزيد من ذلك إن شاء الله.

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

نعم يمكن أن يقال إنّ مراده -مد ظله- من هذه المحتملات هو الوجوب التعيني مطلقاً، وعدم المشروعية حال الغيبة، والوجوب التخيري مطلقاً، إلا أنه بعد الإغماض عن لزوم البيان حينئذٍ، وعدم معهودية الوجوب التخيري مطلقاً، يرد عليه بأنه لا ينحصر الأقوال حينئذٍ بما ذكر، بل هناك قول آخر وهو المشهور بين القدماء وهو القول بالوجوب التعيني 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 بالتخيير فلا بد من التكلّم في مقامين: (المقام الأول) نفي وجوبها تعيناً في قبال من زعم ذلك. (المقام الثاني) إثبات مشروعيتها في قبال القول بالحرمة. وهذا المقدار كافٍ في إثبات التخيير كما يظهر إن شاء الله.

أما المقام الأول: وهو نفي عينية الوجوب فيكفي فيه عدم الدليل عليه، فلا بد من بطلان أدلة القائلين بالوجوب التعيني.  
وقد أستدلوا على ذلك (أولاً) بالآية الكريمة. «يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم

خير لكم إن كنتم تعلمون» (١). 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.

و الجواب عن ذلك يظهر بأدنى تأمل: (أولاً) أن الآية الكريمة علق 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 غايته 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 طريقياً كفاثياً 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، ولكته قول بلا شاهد بعد الاحتمالات السابقة.



وأما ما اعترض على صاحب الحدائق من أنه لا يعرف وجهاً لاختصاص الأوامر القرآنية بالدلالة على الوجوب، وجهه وحدة الأمر والحاكم (المولى) فيها وتعددتها في غيرها، فإن وجه حمل الأوامر على الوجوب إنما يجري إذا كانت صادرة عن المولى بداعي البعث، كما هو كذلك في الأوامر الواردة في الكتاب الكريم في مقام بيان الأحكام.

وأما إذا كانت صادرة للإرشاد كما هو الشأن في أوامر المعصومين (عليهم السلام) في بيان الأحكام الشرعية فإنها صادرة عنهم (عليهم السلام) لحكاية أحكام الله تعالى لا في مقام إعمال مولويتهم (عليهم السلام) بل للإرشاد إلى أحكامه تعالى وهو المولى، فهي تابعة للمرشد إليها، نظير الأوامر الصادرة عن الفقهاء في مقام بيان الفتوى، ويسمى هذا النوع من الأوامر بـ«الأوامر الإفتائية» هذا هو الوجه، وإن كان فيه بحث، وقد بين هذا الوجه والذي العلامة - أعلى الله مقامه - في توجيه ما ذكره صاحب الحدائق - قدس سره - ونقلت عنه باسمه اداء لبعض حقوقه مع اعترافي بالعجز عنه فإنه قد دأب على تربيتي وتغذيتي بالاداب الدينية والعلوم الاسلامية وصرف نفسه ونفيسه لرعايتي وتقويمي ومع ذلك هومن جملة اساتذتي ومشايخي تغمده الله برحمته ورضوانه واسكنه بجبوة جنانه إنه سميع مجيب.

قال: (ثانياً) سلمنا لكن المذكور في الآية وجوب السعي وهو المشي السريع، ولم يقل بوجوبه أحد حتى القائلين بالوجوب التعييني. مضافاً إلى أن ترتب المشي السريع على النداء دال على أن المراد بذكر الله هو الخطبة، وإلا فلا وجه للسعي بمجرد النداء، مع أن الخطبة فاصلة بين الأذان والصلاة. 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» (١). 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 والاستحباب.

وبهذا ظهر أنه ولو كان المراد من ذكر الله هو الصلاة أيضاً لم نلتزم بأن المذكور في الآية وجوب السعي، لمكان كلمة خير. وأيضاً بهذا ظهر أنه لا يمكن التمسك لهذا القول بالآية 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 ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة» (٢) مضافاً إلى أن القيام هو القيام للخطبة لا للصلاة كما مر. فتحصل أنه لا تدل الآية الكريمة على وجوب صلاة الجمعة.

أقول: لو سلمنا أن الأمر في كلمة «اسعوا» دال على الوجوب فع ذلك لا تدل الآية على وجوب عقد صلاة الجمعة مطلقاً، فإنها في مقام الأمر بالسعي إلى صلاة الجمعة المنعقدة وليست 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 تدلّ على أصل التشريع سعةً وضيقاً إلا بالدلالة الاستلزامية، ولا إطلاق لهذا النحو من الدلالة فإنّ غايتها الدلالة على تشريع الجمعة إجمالاً لا تفصيلاً، فلا يمكن التمسك بإطلاق الآية لا 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 تحقق النداء يجب السعي. فعلم وجوب الحضور إلى مطلق صلاة الجمعة المنعقدة.

قلت: إنّ مورد نزول الآية الكريمة، وهكذا ذيلها «وتركوك قائماً» قرينتان على أنّ الآية ليست في مقام بيان الملازمة بين المقدم والتالي بل إنّها ناظرة إلى إثبات التالي على تقدير وجود المقدم الذي اخذ مفروض الوجود، وكم فرق بين الأمرين. وبعبارة أخرى: إنّ القرينتين تدلان على أنّ الآية في مقام بيان وجوب الحضور إلى الجمعة التي اخذت مفروض الانعقاد الملازمة بين الوجوب والانعقاد. وليس هذا من تخصيص عموم الوارد بقرينة المورد بل إنّ قرينة معيّنة لمصّب عموم الوارد، فليتدبّر.

وأما ما استدلّ به على عدم دلالة الآية الكريمة على الوجوب من قرينية مادة السعي على عدم إرادة الوجوب من الهيئة وقرينية «خير» على عدم الوجوب فإنّه من أفعال التفضيل ففيه 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 لعلّه نظير الأولوية في آية اولوا الأرحام تعيني.

وفي مجمع البحرين: أنه قديكون اسم فاعل لا يراد به التفضيل نحو «الصلاة خير من النوم» وما قال من عدم وجوب الحضور الى الخطبة غير مسلم، والبحث عنه موكول الى محله

قال: وأغرب من ذلك التمسك بآية اخرى وهي قوله سبحانه «حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى» (١). بتقريب أنّ 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 بما رواه الطبرسي - قدس سره - في تفسيره (٢). وهي رواية مرسلّة دالة على ذلك، ولكنها من جهة إرسالها، لا يعتد بها. مع أنه لو سلمنا ذلك وقلنا بأن المراد من الصلاة الوسطى ما يشمل صلاة الجمعة أيضاً فحينئذ تدلّ الآية على وجوب المحافظة على صلاة الجمعة إلا أنها أجنبية عن بيان شرائط وجوبها.

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

نعم يعلم من ذلك التشريع بالاستلزام، إلا أنّ غايته الكشف عن ذلك إجمالاً لا تفصيلاً، ولذا نقول: إنه لا إطلاق لهذا النحو من الدلالة التي نسميه بالدلالة الاستلزامية. فلا تدلّ الآية الكريمة على سعة وجوب صلاة الجمعة



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

قال: (وثنائياً) بالروايات، وهي كثيرة تبلغ حدّ التواتر ولو إجمالاً، فيعلم صدور بعضها إجمالاً مع أنّ عدة منها صحاح. نذكر جملة منها. (فمنها) صحيحة زرارة عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) قال: إنّما فرض الله عزّوجلّ على الناس من الجمعة إلى الجمعة خمساً وثلاثين صلاة منها صلاة واحدة فرضها الله عزّوجلّ في جماعة وهي الجمعة ووضعها عن تسعة (١) الخبر. وهذه الرواية صحيحة سنداً وتامة دلالة على أنّ صلاة الجمعة واجبة على جميع الناس عدا ما استثني فيها.

أقول: الرواية وإن كانت تامة الدلالة على الوجوب إلا أنه لا يستفاد منها الوجوب بالنسبة إلى عموم المكلفين (في خصوص صلاة الجمعة)، فإنها مشتملة على قيدٍ وهو (في جماعة). والاحتمالات في ذلك ثلاثة:  
الأول: وجوب تحصيل الجماعة.

الثاني: وجوب الحضور للجماعة بمعنى أنّ كلّ مكلف موظف بالحضور حتى تحصل الجماعة.

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

و بعبارة أخرى: إنّ الرواية وإن كانت دالة على وجوب صلاة الجمعة إلا أنّها دالة على الوجوب في جماعة. ولا يعلم من الرواية أنّ الجماعة قيد للواجب

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

أو الوجوب.

و بعبارة ثالثة: إنَّ «في جماعة» ظرف ولا يعلم أنَّها ظرف للفرض أو المفروض لو لم نقل بظهور العبارة في الأول. هذا. مع احتمال أن تكون الجماعة دالة على الفرد المجهول والا فلو كان الظرف حالاً عن الفرض لم يحتج الى «في»، فكلية «في» تقتضي كون الجماعة ظرفاً لا حالاً محضاً فيكون المراد أنه فرضها الله عزوجل في جماعة خاصة من الجماعات، فلا يستفاد الوجوب حينئذٍ من الرواية حتى مع إقامة الجمعة وتحقق الجمعة في زمان الغيبة، لعدم العلم بانطباق الجماعة المذكورة في الرواية على هذه الجماعة المنعقدة، فافهم.

على أنَّ الأدلة الدالة على المنصيبة تفسر الجماعة بالحكومة التفسيرية، هذا والمهم هو الإشكال الآتي، فلاحظ.

قال: نعم قد يناقش في ذلك: إنَّ 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.

أترى إمكان التمسك بإطلاق هذه الرواية لدفع ما شك في شرطيته وجزئيته لسائر الصلوات؟ ولكن المناقشة واردة على الأخذ بالإطلاق لدفع شرائط الأمور 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 بملاحظة الاستثناء الوارد في ذيلها فلو كان لوجوب الصلاة شرط آخر غير ما يفهم من ذيل الرواية لكان الموضوع عنهم عشرة لا تسعة فإذا الرواية بحسب الدلالة كسندھا 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 المكلف بالحضور كالبلوغ والعقل وغير ذلك من المذكورات. وأمّا غيرها ممّا 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 واجد الشرط أيضاً. فإنّ دخول الوقت أو الإقتدار على الخطبة ولو في الجملة شرط للوجوب يقيناً، ومع ذلك لم يذكر في الرواية.

و السّرّ 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، فتدبر جيّداً.

قال: (ومنها) حسنة زرارة عن أبي جعفر الباقر (عليه السّلام) قال: صلاة الجمعة فريضة والاجتماع إليها فريضة مع الإمام، فإن ترك رجل من غير علة ثلاث جمع فقد ترك ثلاث فرائض، ولا يدع ثلاث فرائض من غير علة إلا منافق (١).

(ومنها) صحيحة أبي بصير ومحمّد بن مسلم قالوا: سمعنا أبا جعفر محمّد بن عليّ (عليه السّلام) يقول: من ترك الجمعة ثلاثاً متواليات بغير

(١) الوسائل: ج ٥ باب ١ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها حديث ٨٠ و ١١٠.

علة طبع الله على قلبه (١). ولا بأس بدلالة الروایتين كسندهما فإنهما بالعموم تدلان على وجوب الجمعة على كل أحد.

أقول: (أولاً) الحسنة مشتملة على كلمة (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 لمحدور اللغوية 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 مجملاً. أتري أن ما بين الشرائط المعتبرة في الإمام ناظر إلى هذه الرواية بلسان التقييد أم يبين المراد منه بنحو التقييد ومن باب ضيق فم الركبة.

(ثالثاً) لو تنزلنا عن ذلك وقلنا إنه ظاهر في مطلق من يقتدى به إلا أن أدلة المنصبية على ماسيجيء الكلام فيها يعين المراد منه، وإنه ولي الأمر أو من نصبه. (رابعاً) أن الرواية غير ناظرة إلى بيان كيفية التشريع وشرائطه. وإليك تحليل الرواية:

أما صدرها «صلاة الجمعة فريضة» فلا يكون مسوقاً إلا لبيان أصل الشرع، فلا دلالة له حتى بالإطلاق على وجوب الجمعة على كل أحد، بل ليس ذلك مصباً للاستدلال عند المستدل أيضاً.

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



الحضور إلى مطلق صلاة الجمعة المنعقدة.

و أما الذيل: وهو «فإن ترك رجل... الخ» فيحتمل ثبوتاً أن يكون تفریعاً على الجملة الأولى أو على الجملة الثانية أو كليهما، فلو كان تفریعاً على الجملة الأولى يكون المراد من الترك هو ترك الإتيان بصلاة الجمعة. ولو كان تفریعاً على الجملة الثانية يكون المراد منه ترك الحضور إلى الجمعة المنعقدة. ولو كان تفریعاً على كلتا الجملتين يكون المراد منه أعم من ترك الحضور والإتيان. أما على الأول: فذيل الرواية ناظرة إلى رتبة الإمتثال وهو ترك الجمعة المفروضة، وهذا في الرتبة المتأخرة عن شرع الجمعة، وفي طول ذلك فلا تدلّ عليه إلا بالاستلزام، وقد ذكرنا أنّ الدلالة الاستلزامية لا إطلاق لها فلا تدلّ على إطلاق شرع الجمعة.

و أما على الثاني: فضافاً إلى أنّها ناظرة إلى مرحلة الإمتثال، لا تدلّ على أزيد ممّا 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 التقديرين. مضافاً إلى أنّ التفریع على الجملة الأولى فقط مستلزم للفصل بين المعطوف والمعطوف عليه، فلا بدّ إمّا من أن يكون التفریع على الجملة الثانية أو على كلتا الجملتين. أما التفریع على كلتا الجملتين فمستلزم لاجتماع اللحاظين، ولا أقلّ من أنّه خلاف الظاهر، فلا بدّ من أن يكون التفریع على الجملة الثانية فقط، وإن أبيت فلا أقلّ من عدم الدليل على التفریع على أزيد من الجملة الثانية، فإنّه القدر المتيقن والزائد مشكوك فيه، فلا تدلّ الرواية بحسب ذيلها أيضاً على أزيد من وجوب الحضور إلى الجمعة المنعقدة، ساكتة عن شرائط الإنعقاد.

فتحصّل أنّه لا إطلاق ولا عموم لهذه الرواية يدلّ على وجوب الجمعة على كلّ أحد حتى مع قطع النظر عن أدلة المنصبية. هذا وسنذكر المستفاد من

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

وقد ظهر ممّا ذكرناه أخيراً أنّ الرواية الأخيرة أيضاً غير ناظرة إلى مرحلة الجعل وتشريع صلاة الجمعة، بل هي ناظرة إلى المرتبة المتأخّرة عن التشريع وهي مرحلة الإمتثال، فهي مسوقة لبيان ما في طول التشريع فلا تدلّ على التشريع إلا بالاستلزام ولا إطلاق للدلالة الإستلزامية كما مرّ، فكيف تثبت بها كيفية التشريع.

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

قال: (و منها) صحيحة أبي بصير و محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السّلام) قال: إنّ الله عزّوجلّ فرض في كلّ سبعة أيّام خمساً وثلاثين صلاة، منها صلاة واجبة على كلّ مسلم أن يشهدها إلا خمسة: المريض والمملوك والمسافر والمرأة والصبي (١). وعموم هذه الرواية غير قابل للإنكار.

(و منها) صحيحة منصور عن أبي عبد الله (عليه السّلام) في حديث قال: الجمعة واجبة على كلّ أحد لا يعذر الناس فيها إلا خمسة: المرأة والمملوك والمسافر والمريض والصبي (٢). وهذه الرواية كسابقتها في الدلالة.

أقول: الرواية الأولى دالة على وجوب الشهود إلى الجمعة المنعقدة وليست في



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

و الرواية الثانية ليست في مقام بيان وجوب الجمعة على كلّ شخص، فإنّ ظهور الإستثناء في الاتّصال 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.

و بعبارة اخرى: إنّ الرواية ليست في مقام تشريع الجمعة بل إنّما هي في مقام بيان نفي وجوبها مطلقاً عن المذكورات، ودخل غيرها في الوجوب لا في مقام بيان وجوبها المطلق على كلّ احد، فهي بمثابة أن يقال: الجمعة الثابتة في الشريعة كيف كانت واجبة على كلّ احد غير ما استثنى، لا تقييداً بل تقييداً من جهة أنّ الرواية في مقام بيان ما في طول التشريع، فافهم واغتم.

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

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

و حاصل ما يقال في جميع هذه الروايات إنّها واردة في مورد حكم مترتب على التشريع فلا تدلّ على التشريع نفسه إلا بالاستلزام، والدلالة الاستلزامية لإطلاقها

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

و ليعلم أنّ دلالة هذه الروايات ولو بملاحظة مجموعها على الوجوب التعيني في الجملة غير قابل للإنكار فمع عدم الدليل على الوجوب التخيري مطلقاً كما هو كذلك على ما سيظهر، نلتزم بالوجوب التعيني إجمالاً. فما التزم به - دام ظلّه - أي الوجوب التخيري 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 لحملة على التخيري كما سيظهر إن شاء الله، وما يمكن الإلتزام بالتخير فيه ليست هذه الروايات ناظرة إلى حكمه، فتدبر جيداً.

قال: (الأول) إنّ صلاة الجمعة من المسائل التي تعمّ بها البلوى ومحتاج إليها جميع الناس عدا ما استثني في الروايات فلو كانت مثل هذه الصلاة واجبة تعيناً لبان وظهر ظهور الشمس في رابعة 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 السّلام) كانت جارية على ترك صلاة الجمعة مع أنّهم أجلاء وردت في حقهم مدائح كثيرة، فلو كانت صلاة الجمعة واجبة تعيناً للزم تجاهرهم بالفسق والعياد بالله.

أترى أنّ زرارة مع شأنه الجليل ومنزلته الرفيعة وهو الذي كان من أصحاب سرّ الإمام (عليه السّلام) وورد في حقّه ما هو غنيّ عن البيان كان تاركاً لهذه الفريضة مع وجوبها تعيناً ولا سيما بملاحظة أنّ عدة



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

أقول: هذان الوجهان لا يدلان على الوجوب التخيري بحسب أصل الشرع، بل غايتها الدلالة على عدم الوجوب التعيني في زمان عدم بسط يد الإمام. فإنهما دليلان لبيان، ولا إطلاق للدليل اللبّي، فعمل منشأ الوجهين منصبية الجمعة.

وبعبارة أخرى: إنه لو أراد بذلك أن الوجهين دالان على عدم التعيين 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 دل على أنه لو كان واجباً تعينياً مشروطاً ببسط يد الإمام لبان وظهر.

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

نعم دلالتها للوجهين على عدمه في زمان عدم بسط يد الإمام تمام ويظهر من الوجه الأول زائداً على ذلك عدم وجوب الحضور بعد الإنعقاد في زمان عدم بسط يد الإمام بنفس التقريب السابق، وتعرض لذلك إن شاء الله.

قال: ومما يدل على عدم الوجوب التعيني وثبوت التخيير نفس المعتبرتين وهما: صحيحة زرارة قال: حثنا أبو عبد الله (عليه السلام) على صلاة الجمعة حتى ظننت أنه يريد أن تأتيه. فقلت: نغدو عليك؟ فقال: لا، إنما عنيت عندكم (١). فإن الجمع بين ترك زرارة وحث الإمام يثبت التخيير.

وموثقة عبد الملك بن أعين عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: مثلك يهلك ولم يصل فريضة فرضها الله. قال: قلت: كيف أصنع؟ قال: صلوا جماعة (٢). والتقريب كسابقها.

ولا يمكن حمل المعتبرتين على إرادة حضور جمعة المخالفين بل ظاهر الروايتين إتيان الجمعة عندهم مع أن صلاة الجمعة معهم باطلة لفسق الإمام. فكيف تكون مثل هذه العبارة «مثلك يهلك ولم يصل فريضة فرضها الله» ناظرة إلى ذلك، فلا بد من حمل الروايات السابقة أيضاً على التخيير بقريئة هاتين المعتبرتين.

أقول: المعتبرتان وإن دلّتا على عدم الوجوب التعيني، إلا أنها غير صالحتين لإثبات الوجوب التخييري.

أولاً: إنها من الأدلة المنصية من جهة «نغدو عليك» و«كيف أصنع» والحث إنما هو بلحاظ ما بعد التشريع وفقدان الشرط وهو بسط يد الإمام فتدلان على أنه لو لم يكن من كان من شأنه الإقامة فالمكلف مرخص في تطبيق



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

ثانياً: الروايتان لا تدلان على الوجوب التخييري مطلقاً حتى مع قطع النظر عن المنصيبة. فإنّ الحثّ وهكذا صلّوا في مقام الجواب عن الكيفية ناظران إلى مرحلة الإمتثال وهو في طول التشريع، فلا يدلّان على سنخ التشريع.

ومن هنا يظهر أنّ الروايتين لا تدلان على الوجوب التخييري حتى حال عدم بسط يد الإمام أيضاً، بل غايته الدلالة على التخيير في مرحلة الإمتثال لا في مرحلة الجعل، فتكون النتيجة من ضمّ الأمرين المذكورين (أولاً وثانياً) اشتراط الوجوب وإطلاق المشروعية.

والحاصل: أنّه بملاحظة هذه الأمور في الرواية أي «ترك زيارة وأصحابه وهكذا عبدالمملك لصلاة الجمعة» و «ارتكازية المنصيبة عندهم المستفاد من الكلمتين - نغذوعليك - و - كيف أصنع -» و «حثّ الإمام للإتيان» يستكشف ما ذكرناه أي الوجوب المشروط والمشروعية المطلقة.

لا يقال: إنّ غاية ما يستفاد من الرواية المشروعية بالنسبة إلى زيارة وأصحابه وعبدالمملك، فإنّ الرواية في مقام بيان الترخيص في هذا المورد الخاص، فكيف يستكشف منها المشروعية المطلقة؟

لأنّنا نقول: إنّ الرواية ليست في مقام بيان الترخيص في المورد الخاص بل إنّها هي في مقام الكشف عن المشروعية الواقعية وتطبيقها على ذلك المورد، فإنّ الحثّ وهكذا تعبير «مثلك يهلك ولم يصلّ» يدلّان على سبق المشروعية والحثّ على متعلّقها بعنوان التطبيق، وهذا ظاهر. على أنّه لا يستفاد من الروايتين أزيد ممّا ذكرناه على القول بعدم المنصيبة أيضاً، فإنّها واردة مورد حكم آخر غير تشريع الجمعة كما ذكرناه. فالمستفاد منها جواز تطبيق الوظيفة ظهر يوم الجمعة على صلاة الجمعة حتى على القول بالمنصيبة.

و هذا يظهر من كلمة «صلاة الجمعة» في صحيحة زرارة ومن كلمة «فريضة فرضها الله» في مؤثقة عبد الملك ، ولازم هذا الإجزاء ولوقلنا بالمنصية فإنه بعد الانطباق كون الوظيفة واحدة بل كون الظهر والجمعة ماهية واحدة، كما يستفاد ممّا دلّ 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 إنّ الروایتين ناظرتان الى مرحلة الامتثال فلا تدلّان على مرحلة الجعل حتى على الوجوب التخييري في تلك المرحلة. بل غايته الدلالة على إطلاق المشروعية ويعلم من تطبيق الإمام (عليه السلام) صلاة الجمعة والفريضة على المأتيّ به ولا سيّما بملاحظة مادّة على أنّ الظهر والجمعة ماهية واحدة الاجزاء. ويعلم من أدلة المنصية اشتراط الوجوب التعيني. فالنتيجة اشتراط الوجوب وإطلاق المشروعية. ولازم ذلك التخيير في مرحلة الإمتثال عند عدم الشرط.

ولهذا 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 بمقتضى امتنانيته إنّما 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 ما ذكر، فإنّ دليل رفع القلم عن الصبي بمقتضى امتنانيته لا يدلّ على أزيد من رفع الإلزام بالنسبة إليه دون المشروعية التي تدلّ عليها إطلاق دليل الصلاة.

فبالنتيجة وجوب الصلاة مشروط بالبلوغ ومشروعيتها مطلقة، وهذا غير الوجوب التخييري، كما لا يخفى، بل هو أمرٌ آخر نعبر عنه بأشراط الوجوب وإطلاق المشروعية فكما لا يقال في مورد كون الوضوء حرجياً إنّ الواجب الوضوء أو التيمّم تخييراً وإن كان كلّ منهما صحيحاً مع الاتيان به، فكذا



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

قال: ومما يدل على ذلك استثناء كل من كان على رأس فرسخين عن المكلف لصلاة الجمعة في عدة من الروايات، فلو كانت الجمعة واجبة تعييناً لكان جعل الحد لغواً محضاً، بل كان تجب عليهم الإقامة في محلهم كغيرهم فإنه ليس المراد منهم المسافر، لجعلهم قسيماً للمسافر في مقام الإستثناء، ومن البعيد 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 بمقدار أقل الواجب، وهذا ظاهر.

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

بل لو تنزلنا عن ذلك وقطعنا النظر عن أدلة المنصبية فع ذلك هذه الروايات لا تدل على الوجوب التخيري، وهذا ظاهر. بل لا دلالة لها على نفي الوجوب التعيني على الإطلاق، فإن عدم الوجوب بالنسبة إلى من كان على رأس فرسخين لازم أعم لعدم الوجوب التعيني والوجوب المشروط مع عدم حصول شرطه بالنسبة إليه، فكيف يتمسك به لاثبات عدم الوجوب التعيني على الإطلاق حتى مع حصول الشرط، والمراد من الشرط هنا وجود ولي الأمر (الأعم من الامام أو من نصبه) وبسط يده للإقامة، كما لا يخفى.

قال: ومما يدل على ذلك الروايات الواردة في بيان وظيفة أهل القرى وأنهم يصلون الجمعة إذا كان من يخطب، وإلا يصلون الظهر أربع ركعات. فإنه لا ينبغي الاشكال في أن المراد ممن يخطب هو من يخطب فعلاً لظهور الوصف في الفعلية لا من كان من شأنه أن يخطب لأنه مضافاً إلى مخالفة الظاهر يكون التقييد في الرواية لغواً محضاً، فإنه ما من قرية إلا ولها إمام جماعة وهو يقدر على الخطبة ولو بمقدار أقل الواجب ومن شأنه أن يخطب.

بل لو فرضنا أن الجمعة واجبة تعييناً لكان اللازم على جميع المكلفين تعلم الخطبة فإن مقدمة الواجب المطلق واجبة، فلا وجه للتقييد، إلا بأن يكون المراد أنه يجب على أهل القرى حضور الجمعة على تقدير الإقامة فعلاً. وعلى تقدير عدم الإقامة يصلون الظهر.

ويدل على أن المراد ممن يخطب ليس مطلق من يقتدر على الخطبة، بل المراد منه هو من يخطب فعلاً، ترخيص الإمام في بعض الروايات في الاتيان بصلاة الظهر يوم الجمعة جماعة إن لم يكن هناك إمام يخطب. فلو كان المراد ممن يخطب مطلق من كان من شأنه أن يخطب، وكان انعقاد الجمعة على تقدير وجود من يقتدر على الخطبة واجباً تعيينياً لما صح إتيان الظهر بالجماعة لأن هذا من قبيل الإقتداء بالفاسق، فإنه على ما ذكرنا لا توجد قرية إلا ويوجد فيها من يقدر على الخطبة ولو بمقدار أقل الواجب. بل لو لم يكن فيها من هو كذلك للزم تعلم الخطبة عليهم،



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

١ - صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) قال: سألت عن اناس في قرية هل يصلون الجمعة جماعة؟ قال: نعم، ويصلون أربعاً إذا لم يكن من يخطب (١).

٢ - صحيحة عبدالله بن بكير قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن قوم في قرية ليس لهم من يجمع بهم، يصلون الظهر يوم الجمعة في جماعة؟ قال: نعم، إذا لم يخافوا (٢).

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

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

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

(٢) الوسائل: ج ٥ باب ١٢ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها حديث ١.

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

أقول: (أولاً) إنّ غاية ما يستفاد من هذه الروايات أنّ وجوب الجمعة مشروط بفعلية الخطبة. وأمّا شرائط فعليتها فلا يستفاد منها. فلو قلنا بالمنصبية كما هو المشهور فبحكومة أدلة المنصبية على هذه الروايات حكومة تفسيرية يعلم أنّ المراد ممّن يخطب هو وليّ 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 فعلية الخطبة في وجوب صلاة الجمعة لا شرائط الفعلية. فلا يمكننا التمسك بإطلاقها لدفع ما يحتمل كونه شرطاً في فعلية 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 تعيينه من دليل، فالروايات تصبح مجملة من هذه الجهة. وإن شئت فاعتبر في نفسك أنّ مادّة على شرائط الخطبة وقيودها هل هو مقيد لاطلاق من يخطب الواقع في هذه الروايات؟ أو هو معين للمراد منها؟

و الفرق بين الأمرين: أنّ وزان المطلق والمقيد -بالكسر- المنفصل عن المطلق وزان المقتضي والمانع، بخلاف ما سميناه بالمعين للمراد فإنه معين لحدّ المقتضي من الأول من باب ضيق فم الركية.

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

(رابعاً) لو سلّمنا تمامية هذه الروايات في الدلالة على ما أفاده -دام ظلّه- إلا أنّه بازاء هذه الروايات ما دلّ على اعتبار المصّر 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 تقام فيه الحدود» (١). فبالمقايضة 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 أنه آية مناسبة بين إقامة الحدود ووجود 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 ممنوع.

(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.

أما صحيحة محمد بن مسلم فهي ناظرة إلى بيان جواز صلاة الجمعة جماعة بالنسبة إلى أهل القرى والتنويع بالنسبة إلى الأتيان بالظهر والجمعة، وليست في مقام بيان إطلاق الوجوب وعدمه، وتوسّعه من حيث الشرط وعدمه. وهكذا صحيحة عبد الله بن بكير.

وأما موثقة سماعة فمضافاً إلى ما ذكر مشتملة على كلمة الإمام وقد مرّ ما يناسب أن يقال في ذلك. على أنّ الرواية وردت بمتون 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 صلّوا جماعة فيها». فلا يعلم وجود عبارة «يعني» إذا كان إمام يخطب» في الرواية. مضافاً إلى أنّها لو كانت في الرواية فليست

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

من كلام الإمام (عليه السّلام) لعدم إمكان تفسير الإمام كلام نفسه الشريف بجملة يعني. فلا بدّ من كونها من كلام الراوي ولا يمكن الإعتماد على ما فهمه الراوي مع عدم ذكر منشأ فهمه.

و ليس شيء من الروايات المشتملة على «من يخطب» أو ما بمعناه في مقام البيان من جهة توسّع ذلك وتضيّقه، على أنّ بعضها ناظرة إلى ما هو شرط للانعتاد لا الوجوب لوجود خمسة فيها، فراجع.

(سادساً) إنّ ما استفاده السيّد الاستاذ - دام ظلّه - مبنيّ على أن يكون كلمة «يخطب» خبر «كان» ولكن من المعلوم أنّ «كان» في الرواية ليست من أفعال الناقصة بل هي فعل تامّ بقرينة كلمة «من» الموصولة، فإنّ الموصول وصلته بمنزلة الكلمة الواحدة. فعني إذا كان من يخطب: أنّ من يخطب بوجوده تاماً شرط في وجوب صلاة الجمعة لا بوجوده ناقصاً أي في حال الخطبة، فالشرط هو الوجود لا الخطبة، وهذا إنّما يناسب إذا كان من يخطب عنواناً لشخص خاص بحيث يكون وجوده شرطاً في الوجوب. فعلى ذلك الرواية على خلاف المطلوب، وهو القول بالمنصية أدلّ.

نعم هذا البيان في «إمام يخطب» غير جارٍ إلا أن يعلم المراد منه ممّا ذكرنا في «من يخطب»، فتدبر جيّداً.

قال: بقي الكلام في بعض ما استدلت به على الوجوب التعييني لصلاة

الجمعة من الروايات.

الأول: صحيحة زرارة، قال: قلت لأبي جعفر (عليه السّلام): على من

تجب الجمعة؟ قال: تجب على سبعة نفر من المسلمين، ولا جمعة لأقلّ من خمسة من المسلمين أحدهم الإمام. فإذا اجتمع سبعة ولم يخافوا أمّهم



بعضهم وخطبهم (١).

فإن موضوع الوجوب هو طبيعي السبعة، فإذا اجتمع سبعة ولم يخافوا  
وجب أن يؤتمهم بعضهم ويخطبهم. ولكن الرواية لا تدلّ على الوجوب  
التعيني. فإنه لو كان المراد من الوجوب على السبعة أنّ السبعة شرط  
للصحة، أي لا تصحّ صلاة الجمعة إلا بوجود السبعة، فع أنّه خلاف  
الظاهر تكون الرواية معارضة لمادّة على أنّ الجمعة تصحّ من خمسة، ومنه  
ذيل هذه الرواية.

ولو كان المراد أنّ السبعة بوجودها شرط للوجوب فيكون بيان هذا  
الشرط من اللغو الواضح، فإنه ما من قرية بل وما من محلّ لا إقامة أحد  
إلا وتوجد فيها سبعة. نعم يمكن فرض عدم وجود السبعة بالنسبة إلى  
المسافر، ولكن الجمعة موضوع عنه فتتخصّر إفادة الشرط بفرد نادر،  
كالمرتاضين والساكنين في الجبال انفراداً، فإذاً يكون الشرط هو  
الاجتماع، وتنادي الرواية - صدرأً وذيلاً - بذلك. فإذا اجتمع سبعة  
تجب عليهم الجمعة، وحينئذٍ الرواية دالة على وجوب الحضور بعد  
الانعقاد. وأما بالنسبة إلى الاجتماع فنحكم بالوجوب التخيري لما  
ذكرناه ولأخذه في الموضوع في هذه الروايات شرطاً لوجوب الجمعة،  
وطبع كلّ شرط للوجوب ثبوت التخير بالنسبة إليه.

أقول: (أولاً) نختار أنّ السبعة بوجودها شرط للوجوب، والمحدور إنّما يلزم إذا

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 المسلعين ولا تجب على أقلّ منهم: الامام، وقاضيه، والمدعي حقاً،  
والمدعى عليه، والشاهدان، والذي يضرب الحدود بين يدي الإمام (١) دالة على  
أنّ السبعة هي سبعة خاصة. فإنّ الامام في هذه المعتبرة غير صادق إلا على  
المعصوم (عليه السلام) وتعدى عن ذلك بالمنصوب من قبله بالدليل، فملاحظة  
الروايتين تدلّ على المنصبيّة.

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

قلت: نلتزم بذلك ونقول: إنّ الواجب على غيرهم هو الالتحاق إلى هذه  
الجمعة، فإنّ الجمعة فريضة، والإجتماع إليها فريضة على ما في صحيحة  
زرارة، مضافاً إلى أنّ المحذور وهو ظهور الرواية في قصر الوجوب على السبعة  
المخصوصة يندفع بحمل من عدا الامام على الطريقية، وبيان أنّ الشرط ليس زائداً على  
وجود الامام وبسط يده وتمكّنه من إجراء الحدود فإنّ وجود هؤلاء من لوازم  
حضور الامام وبسط يده غالباً، فلا موجب لرفع اليد عن ظهور الرواية في دخل  
الامام في الوجوب. فالرواية الثانية يبيّن المراد من الرواية الاولى، وإنّ أحد  
السبعة المذكورة فيها هو الامام بشرط اقتداره وتمكّنه من إجراء الحدود.  
و الحاصل: أنّ الاضطرار إلى حمل الرواية على خلاف ظاهرها وهو الحصر  
لا يوجب حملها على خلاف ظاهرها وهو دخل الامام (عليه السلام) في الوجوب،  
فتدبر جيّداً.

(ثانياً) نختار شرطية الاجتماع إلا أنّ أدلة المنصبيّة حاکمة على ذلك،



فطبعاً بمقتضى حكومة أدلة المنصبية عليها يظهر دخل الشرطين في الوجوب: اجتماع العدد، ووجود صاحب الامر. كما أنّ هذا البيان يجري في سائر الشروط أيضاً، وحينئذٍ وجوب الاجتماع عند الشرط المذكور أي وجود الامام أو المنصوب من قبله يظهر من الأدلة الدالة على وجوب العقد إجمالاً كالمطلقات السابقة ومادّة على وجوب الاجتماع مع الامام كصحيحة زرارة المذكورة آنفاً. فينتج عدم وجوب الجمعة لا عقداً ولا حضوراً عند عدم وجود الامام (عليه السّلام) أو المنصوب من قبله ووجوبها حضوراً وعقداً عند وجود الشرط.

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

و أيضاً يظهر من روايات الخطبة أنّها ليست شأن كلّ أحد، فإنّها مشتملة على أمور: نظامي عالمي، والموعظة، والترغيب في الطاعة، والترهيب من المعصية، والتوقيف على «ما أراه» الخطيب الذي تبينه رواية العلل من أنّه الأمير، والإخبار بماورد من الآفاق. والخطبة الاولى مشتملة «على مايريد» الخطيب أن يعلمهم من أمره ونهيه مافيه الصلاح والفساد» -على ما في رواية العلل وفيها كلمة الأمير- أفيمكن الالتزام بأنّه إذا اجتمع مطلق السبعة ولو سبعة نفر من الذين لا يعرفون الهر من البرّ فقط يتمكّنون من التكلّم باتق الله واحسن، وقراءة سورة قل هو الله أحد مثلاً، يجب أن يؤمهم بعضهم ويخطبهم؟ أفلا يظهر من ذلك أنّ الخطبة شأن رجل بصير بالوضع العالمي، نافذ الرأي والارادة، قابل لتوقيف المستمعين على ما أراد، قابل لأن يعلمهم من أمره ونهيه.

ولعمري إنّ هذا واضح غاية الوضوح لمن تأمل في روايات الباب،

ولاسيما بما لحظته 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 التعييني.

و بعبارة صناعية: إنَّ البعض وإن كان مفهوماً كلياً قابلاً للانطباق على كل فرد، إلا أنه يخرج عن هذا الاطلاق والشمول بواسطة معطوفه وهو «خطبهم» ويسأل عن أنه من الخطيب، فارادة الجنس لا يمكن قطعاً لما ذكرناه فهو خطيب خاص ومعهود، وتعيين المعهود يحتاج إلى قرينة، فعلى الشك في المنصية لابد من التوقف لاجمال الدليل.

فحصل أنَّ الرواية لا تدلّ على الوجوب التعييني لصلاة الجمعة مطلقاً، ولا لوجوب الحضور بعد الإنعقاد مطلقاً، ولا للتخيير في العقد. أمّا على المنصية فواضح، وأمّا على الشكّ فيها فلا جملها من هذه الجهات حينئذٍ.  
(رابعاً) لوتنزلنا عن جميع ذلك وكتنا نحن وهذه الرواية فكانت النتيجة وجوب العقد عند اجتماع السبعة، فنفس اجتماع السبعة في محلّ ظهر يوم الجمعة موجب لوجوب إمامة بعضهم وخطبته إياهم، وهذا غير الحضور بعد الإنعقاد.

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

قال: الثاني: ما دلّ على أنّ صلاة الجمعة واجبة لا يعذر فيها أحد إلا من استثنى كصحيفة منصور السابقة، بتقريب أنّ عدم العذر لا يناسب الوجوب التخيري فلا بد من الالتزام بالوجوب التعييني.

و الجواب: إنَّ هذه الرواية دالة على وجوب الحضور بعد الانعقاد 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 تعيين الاستثناء بذلك عن وجوب العقد.

الثالث: ما دلّ على أنّ من ترك الجمعة ثلاث جمع متوالية 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 تخبيراً بحسب العقد من جهة الجمع بين الاطلاقات السابقة، والقرائن السالفة. وواجبة تعييناً بحسب الحضور بعد الانعقاد من جهة الروايات الواردة في بيان وظيفة أهل القرى المشتملة على كلمة «يخطب» وغيرها، ممّا قد عرفت. وبما ذكرنا ظهر الكلام في المقام الثاني أيضاً، وهو حكم الحضور بعد الانعقاد.

أقول: قد ذكرنا سابقاً أنّه لا يعلم تشريع الجمعة من هاتين الطائفتين إلا بالإستلزام، والدلالة الاستلزامية لا إطلاق لها، فإنّ الرواية في مقام بيان حكم آخر غير التشريع مترتب على التشريع، فلا تدلّ على سعة التشريع وضيقه. فكما لا يمكن التمسك بهذه الروايات لاثبات الوجوب التعييني 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 أنّها ليست في مقام بيان شرائط الانعقاد. فليس في البين حتى رواية واحدة تدلّ على وجوب الجمعة مطلقاً، لا عقداً ولا حضوراً، كما أنّه لا إطلاق يدلّ على الوجوب التخيري بحسب العقد مطلقاً.

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

ولا ينقضني تعجبي أنه ما الوجه في عدم تمسكه -دام ظلّه- بعدم وجوب الحضور بعد الانعقاد بما تمسك به أولاً في بيان القرينة على عدم وجوب العقد تعييناً من أنه لو كان حكم مثل هذه المسألة التي تعتم بها البلوى هو الوجوب كيف يمكن اختفاؤه على أحد، فضلاً عن اختفائه على المعظم من الأصحاب. فتحصل من جميع ما ذكرناه أنه لو قلنا بالمنصية كما هو المشهور ونقول به، ومدعي القطع بصراحة الأدلة في المنصية غير مجازيف، فبمقتضى الجمع بين مادّة على تشريع الجمعة وأدلة المنصية نحكم بوجوب 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 الظهر ومشروعيتها بالمعتبرين، وقد تقدّم بيان ذلك.

وأما لو لم نقل بالمنصية، وشككنا فيها فلا نتمكّن من استنتاج شيء من الأدلة لا الوجوب التعيني مطلقاً، ولا الوجوب التخييري للعقد، ولا الوجوب التعيني للحضور، وقد تقدّم أيضاً. نعم القدر المسلّم إجزاء الجمعة عن الظهر من جهة المعتبرين، وعند الشك لا بد من الرجوع إلى ما تقتضيه القاعدة ونبيّن إن شاء الله ولا بأس بالإشارة إلى ما ذكره المحقق الكركي هنا: وهو أنه ولو قلنا بالمنصية إلا أنّ الأدلة الدالة على ولاية الفقيه ولاية عامة، تدلنا على أنه ولي الأمر فهو منصوب من قبل الإمام، وقد حصل الشرط، فتجب الجمعة في زمان



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

إن ظاهر كلمة الإمام هو الامام بالفعل، وهو الحاكم الشرعي المبسوط اليد، وولي الأمر الإمام شأناً وهو من جعل له منصب الإمامة وإن لم يكن مقتدرًا ومبسوط اليد. ويدل على هذا بعد ظهور لفظ الامام، الروايتان الآتيتان: رواية طلحة بن زيد، ورواية محمد بن مسلم، فلاحظ.

فإننا وإن لا نقول بظهور الامام في إمام الأصل إلا أننا لا نقول أيضاً بظهوره لمطلق إمام الجماعة، بل نقول بظهوره في الامام بالفعل، وهو الحاكم الشرعي المبسوط اليد، 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 تعزبها الإسلام وأهله، وتدل بها النفاق وأهله، وتجعلنا فيها من الدعاة إلى طاعتك، والقادة إلى سبيلك، وترزقنا بها كرامة الدنيا والآخرة. آمين.

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

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

فلو أرادوا من ذلك الاستدلال على عدم الوجوب التعييني لأصل

العقد فهو مسلّم 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 منافٍ لإطلاق الروايات السابقة، وعلى مدعي الإشرط، الإثبات. وقد استدكّ على ذلك:

أولاً: بالإجماع، إلا أنه لا يحتمل الإجماع على عدم المشروعية لذهاب جمع من العلماء إلى الوجوب التخيري.

أقول: ظهر ممّا ذكرناه عدم وجود إطلاق يدلّنا على وجوب العقد، أو وجوب الحضور إلى الجمعة المنعقدة، فعلى ذلك على مدعي الوجوب الإثبات، وإلا فلا بدّ من الرجوع إلى مقتضى الأصل العملي. هذا لو لم يتمّ شيء من أدلة المنصية، كيف ودلالة الأدلة على المنصية كالنور على الطور، وكالشمس في ريعان الظهور.

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

ولا ينبغي الشكّ بعد التتبّع في كلمات القدماء قبل زمان الشهيد الثاني -قدس سرّه- في حصول القطع بالمنصية، ووجود الإجماع عليها بين القدماء.



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

قال: وثانياً: بقيام السيرة القطعية في زمان النبي صلى الله عليه وآله والائمة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين بتعيين إمام الجمعة. وهذا أقوى دليل على المنصيبة، والنتيجة عدم المشروعية عند عدم وجود الإمام أو المنصوب من قبله كزمان الغيبة.

ولكن هذا الوجه أيضاً ساقط، فنأين علمنا تحقق السيرة في زمان النبي صلى الله عليه وآله، وهكذا في زمان الائمة (عليهم السلام) على ذلك؟ بل ولم يعلم حتى تعيين شخص واحد من قبلهم لإقامة الجمعة. نعم كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يعين القضاة والولاة، إلا أن تعيين القاضي والوالي غير تعيين إمام الجمعة وإن قام بها القاضي والوالي أيضاً.

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 الحد معنى، لوجوب الإقامة عليهم أيضاً في محلهم. فإنه ليس المراد من ذلك المسافر لجعله في مقابل المسافر في الروايات، فهو مقيم في ذلك المحل ويوجد نوعاً في المحلات العدد المعترف في صلاة الجمعة، وهكذا من يقتدر على الخطبة ولو بمقدار أقل الواجب، فهذه الروايات تدلنا على اشتراط وجوب الجمعة بوجود الإمام أو المنصوب من قبله، وعدم المشروعية عند عدم الشرط موافق للقاعدة.

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

ورابعاً: أنّ إطلاق الوجوب مثير للفساد، فإنّه لا تقام في كل بلد إلا جمعة واحدة، فيقع التنازع في إمامة الجمعة، وربّما ينجرّ إلى القتل والقتال ونحو ذلك كما شوهد في الخارج أيضاً، ولكن هذا وإن كان لا بأس به إلا أنّه قرينة على عدم الوجوب التعييني فقط. أمّا على ما اخترناه من الوجوب التخيري فلا، لإمكان ارتفاع النزاع بتركهم الجمعة جميعاً. وأمّا بالنسبة إلى وجوب الحضور إلى الجمعة المنعقدة فبعد رعاية الشرائط المعتبرة في الامام - ومنها العدالة - لا يتحقّق نزاع أبداً. نعم يقع النزاع بناء على مذهب العاقمة من عدم اعتبار العدالة في الامام.

أقول: ما أفاده - دام ظلّه - من عدم تحقّق النزاع بملاحظة الشرائط المعتبرة في الإمام غير تمام، بل إثارة الفساد بالنسبة إلى ما بعد الانعقاد لعلّه أزيد منها بالنسبة إلى أصل العقد، وهذا ظاهر، والذي يسهّل الخطب عدم تسليم إثارة إطلاق الوجوب للفساد. فإنّ الفساد ليس مسبباً عن جعل الشارع، بل إنّما هو مسبب عن سوء اختيار المكلفين ولا دينيتهم. وإلا فمع ملاحظة الحدود الشرعية لا يجري نزاع أبداً. فلا محذور لجعل مثل هذا الحكم أصلاً، ويكفي لهذا الجعل أثراً عند تحقّق الفساد عصيان المقصرين في ذلك. نعم لا يترتب العقاب على



ترك الباقيين لكونهم معذورين فيه.

قال: وخامساً: بالروايات التي توهم دلالتها على اشتراط وجوب صلاة الجمعة بوجود الامام أو من نصبه.

(منها) رواية الصدوق في العلل و عيون الاخبار: بإسناده عن الفضل بن شاذان، عن الرضا (عليه السلام) قال: إنها جعلت الخطبة يوم الجمعة لأن الجمعة مشهد عام، فأراد أن يكون للأمر سبب إلى موعظتهم وترغيبهم في الطاعة، وترهيبهم من المعصية، وتوقيفهم على ما أراد من مصلحة دينهم ودنياهم، ويخبرهم بماورد عليهم من الآفاق (و) من الأهوال التي لهم فيها المضرّة والمنفعة، ولا يكون الصابر في الصلاة منفصلاً، وليس بفاعل غيره ممن يؤمّ الناس في غير يوم الجمعة. وأنها جعلت خطبتين لتكون واحدة للثناء على الله والتمجيد والتقديس لله عزّوجلّ، والاخرى للحوائج والاعذار والانذار، والدعاء، ولما يريد أن يعلمهم من أمره، ونبيه، مافيه الصلاح والفساد(١).

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

(١) عيون اخبار الرضا(ع): ج ٢، ص ١١٠، ب ٣٤، ح ١، علل الشرايع: ج ١، ص ٢٦٥، ب ١٨٢،

ح ٩، مع اختلاف يسير.

نصبه. ولكن هذا الاستدلال لا يتم.

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

أقول: الظاهر صحة طريق الصدوق إلى فضل بن شاذان، فإنه يروي عن عبدالواحد 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 أيضاً. وهنا قرائن يحصل من ملاحظة مجموعها الوثوق بحسن حالهما لا أقل. ويكفي هذا المقدار في صحة الرواية، وإليك القرائن المذكورة:

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

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

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

وأما 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 يعدّ من المدح.

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

ويؤيد ما ذكرنا تصحيح العلامة والشهيد والجزائري وصاحب المدارك للأول، ولا سيما بملاحظة مسلك الثلاثة الأخيرة المعروف في الروايات من أنهم صحيح أعلائي، وتصحيح العلامة والسيد الداماد والجزائري للثانية، فالظاهر صحة هذا الطريق.

قال: (ثانياً) الرواية لا تدلّ على المدعى، فإنّ ذكر الأمير وما لا يناسب إلا به لا يدلّ على اعتبار الأمير في الوجوب، بل ذكر ذلك من جهة طبع إمامة صلاة الجمعة، وعدم تحقّقها خارجاً لا شرعاً إلا من شخص بصير قابل للترغيب والترهيب لا من كلّ إمام جماعة. وبهذا يظهر الجواب عن الوجه الثاني والتمسك بجملة «ليس بفاعل غيره» فإنّها إشارة إلى ما في الخارج، لا إلى اشتراط المنصبية في إقامة الجمعة.

أقول: (أولاً) لا إطلاق يدلّنا على وجوب صلاة الجمعة مطلقاً لا حضوراً ولا انعقاداً كما مرّ، فعلى ذلك لا دليل على الوجوب بالنسبة إلى غير مفروض الرواية، وهو إقامة الأمير لهلاة الجمعة وإن لم تدلّ 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 أنّ

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

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

قال: (ومنها) موثقة سماعة: قال: سألت أبا عبد الله عن الصلاة يوم الجمعة، فقال: أمّا مع الإمام فركعتان، وأمّا لمن صلى وحده فهي أربع ركعات وإن صلّوا جماعة (١). بتقريب أنّ كلمة الامام تدلّ على الامام الأصل أو من نصبه، بقريضة ذكر «وإن صلّوا جماعة» في الرواية. فإنه 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 صلّوا جماعة». ووردت بطريق الكليني مشتملة على تفسير الامام بجملة يعني إذا كان إمام يخطب. فاذاً لا وجه لحمل الإمام على إمام الأصل أو من نصبه، بل المتعيّن هو حمله على ما ذكرناه من إمام صلاة الجمعة، وهو من يخطب، والتفسير وإن ورد من سماعة إلا أنه لا بأس بالأخذ به، ولو بقريضة سائر الروايات الدالة على ذلك.

أقول: هذه الموثقة وإن وردت بمتون أربعة مختلفة كما مرّ منّا أيضاً، فلا تدلّ على المنصبية إلا أنّنا قد ذكرنا عدم دلالتها على ما أفاده - دام ظلّه - 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 المنصبة الإحتمال الذي ذكره -مدّظله- في الإمام، فإنّ هذا الإحتمال لا منشأ له، بل الأمر دائرين كون الإمام المذكور في الرواية هو الإمام الأصل أو المنصوب من قبله أو مطلق من يقتدى به مع اقتداره على الخطبة، وهذا الاحتمال نشأ من الروايات المشتملة على من يخطب، وقد ذكرنا ما فيها بل وجه عدم الدلالة سقوط «وإن صلّوا جماعة» في بعض المتون الواردة في هذه الرواية، وإلا لكانت الدلالة تامّة، فلا تغفل.

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

ومرسلة الأشعثيات: أنّ الجمعة، والحكومة لإمام المسلمين (٢).

ومرسلة 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 أنّه في زمان الحضور إقامة الجمعة مختصة بهم، ولا يجوز لأحد مزاحمتهم في ذلك، وإطلاق الوجوب لا ينافي هذا.

وبهذا يظهر الجواب عن الاستدلال بما في الصحيفة السجّادية:

(١) دعائم الإسلام، ج ١، ص ١٨٢.

(٢) نفس المصدر السابق.

(٣) نفس المصدر السابق.

اللَّهَمَّ إِنَّ هَذَا الْمَقَامَ لَخَلْفَانِكَ قَدْ ابْتَزَوْهَا (١) فَإِنَّهُ لَا مَنَافَاةَ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ  
كَمَا ذَكَرْنَا.

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

(ثانياً) كيف يقال بعدم التنافي بين إطلاق الوجوب واختصاص الجمعة  
شراً بالامام؟ فإنّ معنى الإختصاص المستفاد من (ل) عدم جواز إقامة الغير  
للجمعة. وهذا منافٍ لإطلاق الوجوب، لو كان في البين إطلاق، فكيف بعدم  
ثبوته. فمع تمامية سند الصحيفة السجادية، كما هو المفروض في كلامه، يكفينا  
ذلك لإثبات المنصيبة.

قال: (ومنها) ما ورد من ترخيص أمير المؤمنين لعدم الإتيان  
بالجمعة في يوم اجتمع فيه العيد والجمعة. وهذا يدلّ على اختصاص  
الجمعة بالامام، والا فلم يكن لهذا الترخيص وجه. إلا أنّ الروايات  
الواردة في هذا الباب ثلاث:

الأولى: صحيحة الحلبي سأل أبا عبد الله (عليه السّلام) عن الفطر  
والاضحى إذا اجتمعا في يوم الجمعة فقال: اجتمعا في زمان عليّ  
(عليه السّلام)، فقال: من شاء أن يأتي إلى الجمعة فليأت، ومن قعد فلا



يضره، وليصل الظهر (١) الحديث.

وهذه الرواية غير دالة على ترخيص الإمام بعنوان أنه مختص به، بل تدل على أنه (عليه السلام) بين الحكم الكلي الواقعي، وصرف بيان الإمام (عليه السلام) أنه «من شاء يأتي إلى الجمعة فليأت، ومن قعد فلا يضره» لا يدل على أن الجمعة حق له، وأنه (عليه السلام) في مقام إعمال المنصب، فيخصص بظاهر هذه الرواية الأدلة الدالة على وجوب الحضور إلى صلاة الجمعة المنعقدة بغير يوم الجمعة التي وقع فيه العيد.

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

وهذه الرواية ضعيفة بحسب السند، فإن معلى بن محمد لم يوثق (بل ورد القدر في حقه)، ودالتها أيضاً قاصرة، لأنَّ صرف اشتغالها على كلمة الرخصة لا يدل على أنَّ الرخصة من قبل الإمام، بل لعلها هي الرخصة من الله. بل الظاهر من الرواية هو أنَّ الرخصة، رخصة واقعية، فتكون النتيجة كالرواية الأولى.

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

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

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

فإنه ينبغي للإمام أن يقول للناس في خطبته الأولى: إنه قد اجتمع لكم عيدان، فأنا أصليهما جميعاً، فمن كان مكانه قاصياً فأحب أن ينصرف عن الآخر فقد أذنت له (١).

وهذه الرواية ضعيفة سنداً فإن محمد بن أحمد بن يحيى أخذ هذا الحديث من كتاب محمد بن حمزة بن اليسع، رواه عن محمد بن الفضيل، وكلا الرجلين لم يثبت وثاقتها، مضافاً إلى أنها وإن دلت على أن الإمام يرخّص إلا أن التعبير بالرخصة في مقام بيان الواقع، لا في مقام الترخيص في ترك الجمعة المختصة به شائع، فلا دلالة لهذه الرواية على أن يزيد ما دلت عليه الروايتان السابقتان.

فمتحصّل من جميع ما ذكرناه، أن القول بالوجوب التعييني، والقول بعدم المشروعية كليهما باطلان. والحق هو القول الوسط، وهو الوجوب التخيري بحسب اصل العقد، ووجوب الحضور إلى الجمعة المنعقدة.

أقول: تحصل من جميع ما ذكرناه إلى حدّ الآن أمور، نذكرها بضميمة أمور أخرى لتتميم 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، وإلا فالمرجع 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 صحيحة زرارة وموثقة عبد الملك السابقتين. وليس هذا هو القول بالوجوب التخييري بحسب أصل الشرع حتى حال حضور الامام، كما يدعيه السيد الاستاذ، ولا الوجوب التخييري في زمان الغيبة، كما عليه بعض الفقهاء العظام. بل المراد منه هو إطلاق المشروعية وإجزائها عن الظهر، ولو من قبيل أجزاء غير الواجب عن الواجب لعدم ظهور الروايتين في مزيد 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 المنعقدة واجبة تعييناً، لعدم الدليل عليه، أي على وجوب الحضور إلى مطلق الجمعة المنعقدة (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 - .

(ومنها) القطع بعدم وجوب صلاة الجمعة في زمان الغيبة وعدم بسط اليد تعييناً لا عقداً ولا حضوراً، فإنّ المسألة ممّا تعمّ بها البلوى. فلو كان مثل حكم هذه المسألة هو الوجوب لبان وظهر ظهور الشمس في رابعة النهار والنار على المنار، كيف والمتقدمون من الأصحاب متسالمون على عدم الوجوب تعييناً حضوراً وعقداً.

(ومنها) معتبرة العلل على ما ذكرنا.

(ومنها) ما في صحيحة السجادية على ما مرّ.

(ومنها) المعتبرتان لزراعة وعبد الملك من جهة «نغدو عليك» و«كيف أصنع» لدلالة ذلك على أنّ مرتكز زرارة وهكذا عبد الملك المنصبية، ولا موجب لاحتمال غير ذلك، كاحتمال أن يكون مرتكزهم أنّ الامام يريد أن

يخطب فيصير مصداقاً لمن يخطب فعلاً، ولذا لم يحتمل ذلك أحد غير السيد الاستاذ -مدظله-، مضافاً إلى أن السؤال عن كيفية الصنع، لا يلائم هذا الاحتمال كما هو واضح.

هذا، و الروايتان دالتان على عدم وجوب الحضور إلى مطلق الجمعة المنعقدة، فإن الإمام في مقام حث زرارة وأصحابه وعبدالمك على صلاة الجمعة بأن يصلوها جماعة عندهم وبلد زرارة وأصحابه وعبدالمك والإمام (عليه السلام) كان محلاً واحداً، فإنهم من أصحاب الامام (عليه السلام)، بل من أصحاب سره. ومن المقطوع به عدم حضور الإمام في جمعهم بحيث يقتدي بهم لو أقاموها، فإنه مخالف لدلالة الرواية على الإتيان عندهم أولاً، وعدم قبول مثل زرارة وعبدالمك لاقتداء الإمام بصلاتهم، بل وعدم مناسبة لذلك بعد إمكان إقامة صلاة الجمعة كما هو المفروض، فيمكن إقامة الامام (عليه السلام) ولو سراً، واقتداء زرارة وأصحابه وعبدالمك به، ومع ذلك لا يقيم (عليه السلام) ويحثهم على صلاة الجمعة عندهم، فالجمع بين احث على صلاة الجمعة عندهم وعدم حضور الإمام في تلك الجمعة المنعقدة يدلنا على عدم وجوب الحضور إلى مطلق صلاة الجمعة المنعقدة.

(ومنها) 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 جزءاً، للزوم اللغوية في الكلام، لاستدراكه بقيد الاجتماع إليها، وعدم الموجب لاحتمال غيره، كمن يخطب فعلاً، الذي ادعاه السيد الاستاذ -مدظله- 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 وأدائها حديث ٨.



(ومنها) صحيحة عبدالرحمن بن سيابة عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: على الامام أن يخرج المحبوسين يوم الجمعة إلى الجمعة ويوم العيد إلى العيد، ويرسل معهم، فاذا قضاوا الصلاة والعيد ردهم إلى السجن (١).

و الدلالة بوجهين: (الأول) وحدة السياق بين الجمعة والعيد في الرواية، والمفروض أنّ الإمام في صلاة العيد هو وليّ الأمر. (الثاني) إخراج المحبوسين وردهم إلى السجن، فإنهما ليسا شأن غير إمام الأصل.

وما ذكره - دام ظلّه - سابقاً من أنّ هذا من باب تطبيق الرواية، على ما في الخارج والتكوين، لا من باب اشتراط الجمعة بوجود الامام قد عرفت مافيه، وأنه على القول بعدم المنصبية وإقامة واحد من العلماء العظام في هذا الزمان مثلاً للجمعة هل يخرج المحبوسين، وهل يقتدر عليه؟ فكيف يدعي أنّ هذا من باب تطبيق الرواية على ما في الخارج والتكوين، لا من باب التشريع.

نعم قد يقال: إنّ الامام المذكور في الرواية هو الامام الأصل، أو من يكون إخراج المحبوسين وردهم تحت سلطنته. فعلى 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 بالأمر، إلا أنّ هذا مسلّم على أن يكون المراد من الإمام المأخوذ في الرواية، هو الرئيس لا الإمام في صلاة الجمعة، فلو كان المراد منه هو الإمام فيها فتدلّ الرواية على المنصبية لدلالاتها على أنّ شأن إمام الجمعة إخراج المحبوسين وردهم إلى السجن. والظاهر من العدول عن التعبير بالأمر أو الرئيس إلى الإمام، ولا سيّما بمناسبة الحكم والموضوع، أنّ المراد من الإمام هو الإمام في الصلاة، والله العالم.

وهنا روايتان موثقتان ذكرناهما سابقاً، ولم يتعرض لهما السيد الاستاذ، وهما صريحتان في عدم الوجوب تعييناً في زمان الغيبة وعدم بسط اليد. وقبل بيانها نتعرض لبيان مقدمة مفيدة في جميع أبواب الفقه، وهي مشتملة على امور:

الأول: الحق عندنا عدم التعبد في شيء من الطرق والامارات، بل كلها كواشف عقلائية حاكية عن الواقع بنظرهم، ولو سلم ورود أمر باتباع امانة ما من الشارع، فهو إرشاد محض، وليس البرهان على ذلك أن الالتزام بالتعبد بلا موجب ثبوتاً كما عليه بعض أساتيدنا، بتقريب أن جعل الحجية للحجة عند العقلاء تحصيل للحاصل، وجعلها لما هو ليست بحجة عندهم يعد من اللغو. فإنه بلا ملاك يستدعي ذلك فيلزم الترجيح بلا مرجح، وهو قبيح، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ولا يقاس ذلك بالأحكام المجعولة، فإن الحجية هي الطريقية، وهي من الامور الواقعية لا الاعتبارية. والامور الواقعية غير قابلة للاعتبار، فلو صح اعتبار الطريقية لما هو ليس بطريق لصح اعتبار البرودة للنار والحرارة للثلج أيضاً. ومن هنا ظهر أن جعل الطريقية مستحيل، فإن اعتبار الموصل لا يمكن، والاعتبار المحض غير الطريقية، فافهم.

ووجه بطلان ذلك يظهر من بعض ما كتبناه في المقام الحاصل منه إمكان جعل الطريقية لما ليس بطريق تكويناً قابل للاعتبار طريقياً بنظر العقلاء، بحيث لولا جعل ذلك لما كان حجة. وتتم الكلام في محله، بل البرهان عدم الملزم له بحسب الإثبات، فإنه لا دليل على جعل الحجية لشيء من الامارات. وما ذكر في هذا الباب إما أجنبي عن المقام، أو مشتمل على ما ينادي بالإرشاد إلى بناء العقلاء، وتام الكلام في محله.

فما دار في الألسنة من أن المجمعول في الطريق هو تميم الكشف، أو إلغاء



احتمال الخلاف، أو تنزيل النفس منزلة العالم، أو تنزيل المؤدي منزلة الواقع، أو العلم التعبدي، أو غير ذلك مما يسمع، مجرد تعابير الذي يقال له بالفارسية (فرمايش محض) 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، وملتزم 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 حالهم في امورهم المعاشية، وفي محاوراتهم إنما هو اتباع ما يحصل منه الإطمئنان، وترتيب آثار الواقع على ما أدى إليه الوثوق.

الثالث: ضمّ الأمرين المذكورين ينتج، أنّ المدار في حجّة الروايات بحسب السند هو الوثوق بالصدور لا غير، فإنّ المهمّ هو تبوت الحكم بسبب الرواية، ولا عبرة بكون الراوي ثقة، وعدمه، (بالمصطلح الدارج).

نعم الوثوق بالراوي يورث الوثوق بالصدور، عند العقلاء. إلاّ أنّه لا ينحصر حصول مناط الحجّة وهو الوثوق بالصدور من الوثوق بالراوي. ولذا بنينا على أنّ استناد المشهور من القدماء جابر للسند، فإنّه موجب للوثوق بالصدور، ولا سيّما بملاحظة كثرة تورّعهم في الفقه، وشدة تحفظهم على عدم الأخذ بالروايات المجعولة، أو الواردة في غير مقام البيان، كما يظهر من التتبع في أحوالهم. بل نفس استناد المشهور بالرواية هو مقوم للوثوق النوعي، لا موجب له، فإنهم 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: إنّ الالتزام بذلك مستلزم للالتزام بحجّة الشهرة الفتوائية أيضاً. قلت: الشهرة إنّما تكون حجّة أي يحصل منه الوثوق إلى الواقع اذا لم تكن

مستندة إلى المباني النظرية المختلفة، وإلا فلا تتحقق الشهرة أصلاً، فإن كلاً يكذب الآخر لعدم حجية مبناه بنظره، والشهرة الفتوائية من هذا القبيل. نعم لو علمنا بأن مستند الشهرة الفتوائية أمراً واحداً نلتزم بحجيتها أيضاً.

وقد سمعت من بعض من يدافع عن القول بعدم الانجبار بأنه لعل أخذ المشهور بالرواية نشأ من حسن ظنهم بالسلف السابق فلا يعلم استنادهم إليها بما هي حجة. وهذا كما ترى بأن لا يجاب عنه أخرى. أفهل يجوز هذا النحو من الإتهام بهؤلاء العلماء العظام مع جلالة شأنهم وعلو مرتبتهم في المباحث العلمية ودقائقها؟ أفهل يعقل حصول الظن مما لا يورث الظن لمتعارف العقلاء؟ وهل يكون حسن الظن منهم بالقدماء، ناشئاً عن مجرد الوسوسة؟ أو ليس حسن الظن من هؤلاء لهؤلاء مستنداً إلى انكشاف ملكاتهم الفاضلة دقةً وورعاً وكمالاً، وغير ذلك لديهم.

وبنينا أيضاً على أن إعراض المشهور عن الرواية موجب لو هن الرواية المستلزم لطحها عقلاً، لا بمعنى الحكم بعدم صدورها حتى يقال: إن الرواية كلهم ثقات، بل بمعنى عدم إمكان التمسك بها لإثبات مدلولها، فإن هذه هي الغاية بنظر العقلاء، ومناطق الحجية غير حاصل. والحال هذا لكشف الإعراض عن خلل في جهة الصدور. وما يمكن أن يقال بأن الحمل على التقية له مقام مخصوص، وهو ما إذا عارضه دليل معادل له في الحجية مدفوع بعدم قيام دليل على الحصر، وتمام الكلام في محله.

الرابع: قال شيخ الطائفة في العدة: ميّزت الطائفة بين ما يرويه محمد بن أبي عمير وصفوان بن يحيى وأحمد بن محمد بن أبي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عمّن يوثق به وبين ما أسنده غيرهم ولذلك عملوا بمراسيلهم. انتهى موضع الحاجة من كلامه.

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



هؤلاء، ومعرفتهم بأنهم لا يروون 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 بملاحظة تراكم آراء الطائفة مع جلاله قدرهم علماً وعملاً، وعدم تصوّر الاقتراح في حقهم.

إن قلت: إننا نرى بالوجدان رواية هؤلاء عن الضعاف كرواية ابن أبي عمير عن أبي حمزة الباطني، وهذا يوهن ما ذكر.

قلت: إن أقوى ما تمسك به لو هن ما حكاه الشيخ عن عمل الطائفة ونظرهم، هو رواية ابن أبي عمير عن الباطني، إلا أن حاله معروف في الرجال، وأنه ذو حالتين، عدل عن الإستقامة أواخر عمره، ويروي عنه عدة من أصحاب الاجماع، ومنهم ابن أبي عمير حال استقامته. وإليك نص ما ذكره النجاشي في شرح حال الرجل: «روى عن أبي الحسن موسى (عليه السلام)، وروى عن أبي عبد الله (عليه السلام) ثم وقف».

ويظهر من هذه العبارة أن الوقف كان بعد ما روى عن أبي الحسن موسى (عليه السلام)، فع رواية ابن أبي عمير عنه لا بد لنا من الأخذ بالرواية لوجهين: شهادة الشيخ بأن الطائفة يرون أنه لا يروي إلا عن ثقة، وعدم وجود رواية واحدة من الباطني عن الرضا (سلام الله عليه). فإذاً جميع روايات الرجل حجة لثبوت وثاقته حال روايته لعدم رواية ابن أبي عمير وصفوان بن يحيى وأحمد بن محمد البنزطي إلا عن ثقة.

الخامس: الحكم بن مسكين المكفوف، لم يرد في حقه توثيق من القدماء، ولكن لم يرد في حقه طعن أيضاً. والحق وثاقة الرجل، وذلك يظهر بملاحظة هذه الامور:

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

- ٢ - أنه كثير الرواية ومقبولاً، و كونه صاحب كتب متعددة.
- ٣ - يروي عنه عدة من الأجلة و فيهم أصحاب الإجماع، كابن أبي عمير وعلي بن أسباط ومحمد بن حسين بن أبي الخطاب النهدي ومعاوية بن حكيم والحسن بن علي بن فضال وأحمد بن محمد بن أبي نصر والحسن بن محبوب.
- ٤ - حكم المحقق - قدس سره - بصحة رواياته.

و بعد ملاحظة هذه الامور يحصل الوثوق بحسن حال الرجل بل بوثاقته، وهذا هو مناط الحجية كما مرّ مضافاً إلى أنا 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.

السادس: طلحة بن زيد. لم يرد في حقه توثيق من القدماء، ولكن لم يرد في حقه طعن أيضاً. والحق وثاقة الرجل، وذلك يظهر بملاحظة هذه الأمور:

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

٢ - يروي عنه عدة من الأجلة، وفيهم أصحاب الإجماع، كمنصور بن يونس وإبراهيم بن هاشم ومحمد بن أحمد بن يحيى وصفوان بن يحيى وموسى بن بكر وعبدالله بن المغيرة ومنصور بن حازم وعثمان بن عيسى.

٣ - يظهر من المحكي عن الآقا باقر (البهباني) أنه كالكوفي عملت الطائفة بأخباره.

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

و السيد الأستاذ - مد ظله - أيضاً ملتزم بوثاقة الرجلين لا لما ذكرنا، بل لوجودهما في أسناد كامل الزيارات، وقد شهد ابن قولويه في أول هذا الكتاب



بأن جميع الروايات الواردة فيه قد وردت من الثقات.

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

١ - التعارض بين الرويتين إحداهما موافقة للعامة والاخرى مخالفة لها، مع وجود شرائط الترجيح بهذا المرجح، أي عدم إمكان الجمع الدلالي بينهما، وعدم وجود مرجح 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 معارضة عن الكذب، أو أنّ فيه ما يشهد بأنه خرج من جراب النورة.

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

الثامن: أنّ إجراء الحدود من الامور الولاية، أي ممّا هو مشروط بوجود الإمام (عليه السّلام) وإقامته ذلك، أو الحاكم الشرعي المبسوط اليد، والدليل عليه موثّق حفص بن غياث، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السّلام): من يقيم الحدود السلطان أو القاضي؟ فقال: الحدود إلى من إليه الحكم (١). فإقامة الحدود مربوط بالحاكم.

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

قلت: نعم وان كان الظاهر من الرواية أنّ المقيم هو الأعمّ 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 تنزّل الفقيه منزلة الإمام في الحكومة يلازم التنزّل في آثارها التي منها إقامة الحدود، إلا أنّ ظاهر الحاكم في الرواية هو الحاكم بالفعل، وليس هذا إلا في مورد بسط اليد، وكما أنّ ظاهر الرواية الآتية وهي رواية طلحة بن زيد أن الجمعة مشروطة بفعالية إقامة الحدود، ومن المعلوم أنّ فعليتها لا يمكن إلا إذا كان الحاكم الشرعي ولو كان هو الفقيه مبسوط اليد، فع عدم بسط اليد لا تقام الحدود ولا تجب الجمعة، وهذا معنى المنصبية. إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ في المقام روايتين دالتين على المنصبية، أي اشتراط الوجوب بوجود الإمام أو من نصبه.

(إحدهما) محمّد بن الحسن، بإسناده عن أحمد بن محمّد بن يحيى عن طلحة بن زيد عن جعفر عن أبيه عن عليّ (عليه السلام) قال: لا جمعة إلا في مصر تقام فيه الحدود (١).

أما السند: فبقريئة المزويّ عنه، وهو محمّد بن يحيى العطار، أحمد بن محمّد هو أحمد بن محمّد بن عيسى، وسند الشيخ إليه صحيح، وطلحة بن زيد ثقة، على ما مرّ، فالرواية موثقة.

وأما الدلالة: فظاهر الرواية اعتبار القيد في الجمعة: المصر، وإقامة الحدود. وقد ذكرنا أنّ إقامة الحدود من الأمور الولاية، والمشروط بأمر ولائي يسقط بإسقاط شرطه الساقط بانتفاء شرطه أيضاً. مضافاً إلى أنه قد مرّ من أنّ التحاكم بين هذه الرواية والروايات الواردة في بيان وظيفة أهل القرى الدالة على وجوب الجمعة عليهم عند وجود من يخطب يدلّ على المنصبية، فراجع.

وإن أبيت عن جميع ذلك، فلا أقلّ من ظهور الرواية في اعتبار فعالية إقامة الحدود في الجمعة، فتنتفي بانتفاء شرطها، فالجمعة منتفية إلا إذا كان هناك

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



حاكم شرعي مبسوط اليد مجرٍ للحدود، فبلسان الحكومة يقيّد جميع روايات وجوب صلاة الجمعة. فإذا كان أصل الجمعة مشروطاً بكون الحضور إلى الجمعة أيضاً مشروطاً لاشتراط الشهود بتحقيق الشهود إليه. فلا وجه لأن يقال: إنه لا مانع من اشتراط الانعقاد وإطلاق الحضور. نعم يمكن هذا ثبوتاً إلا أن في مقام الإثبات أخذت الجمعة موضوعاً لوجوب الاجتماع، فإن الجمعة فريضة والاجتماع إليها فريضة، وقد استشكلوا على ذلك بأمرين:

١ - ضعف السند. وقد عرفت الجواب عن ذلك.

٢ - أخذ المصر في موضوع الجمعة في الرواية (١) وهو موافق لمذهب أكثر العامة، فلا بدّ من حمل الرواية على التقية كما في الوسائل. قال الشيخ: هذا محمول على التقية لأنه موافق لأكثر مذاهب العامة. والجواب عن ذلك بوجوه:

الأول: أنه لا موجب للحمل على التقية.

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

قلت: (أولاً) هذا لو لم يمكن الجمع بينهما، وهو هنا ممكن، فإنه بحكومة الرواية الثانية على الأولى يستكشف أن أخذ القيد ليس من باب التباعد 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 التقية.

(و ثالثاً) سلّمنا ورود القيد الأول مورد التقية، إلا أنه لا موجب لحمل

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

القيد الثاني عليها ولا سيما بملاحظة عدم قائل بدخله في وجوب الجمعة من العامة. فالإنصاف الموافق للتحقيق تمامية هذه الرواية للدلالة على المنصية.

(و ثانيهما) محمد بن الحسن، بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن الحكم بن مسكين عن العلاء عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: تجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين (المؤمنين)، ولا تجب على أقلّ منهم: الامام وقاضيه، والمدعي حقاً والمدعى عليه والشاهدان والذي يضرب الحدود بين يدي الامام (١).

أما السند: فليس فيه من لم يوثق إلا الحكم بن مسكين، وقد عرفت أنه ثقة. و أما الدلالة: فظاهر الرواية دخل الإمام في الوجوب وهو الإمام الأصل بقرينة ما ذكر بعده. وقد حكى صاحب الحدائق - قدس سره - عن رسالة الشهيد الثاني - قدس سره - وجوبها في مقام الجواب عن الإستدلال بهذه الرواية نذكرها هو المهم منها:

١ - أن الخبر متروك الظاهر، لأن 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. فنستدل بالرواية على اعتبار اجتماع هؤلاء في الوجوب. مضافاً إلى أن حضور غيره خرج بالاجماع، فيكون هو المخصص لمدلول الخبر، فتبقى دلالة على ما لم يجمع عليه باقية، وليس مخالفة ظاهر أكثر مدلوله موجباً لطرح الرواية من رأس.

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

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



الإمام (عليه السّلام) فيه، ولعلّ ذكر الستة أعني غير الإمام (عليه السّلام) من باب أنّ حضور هذه الستة عند الامام من لوازم بسط يده وتمكّنه من رفق الامور وفتقه وإجرائه الحدود وقضائه، فإنّ حضور هذه الستة عنده من لوازم سلطته واقتداره، لا لخصوصية أشخاصهم في الموضوع. فعلى ذلك لا تجب الجمعة إلا إذا كان هناك حاكم شرعي، ووليّ دينيّ ذو سلطة واقتدار متصدّ لإدارة الحكومة الاسلامية، وكان الحاكم الشرعي متصدّياً للقضاء فعلاً، وتجري الحدود الشرعية فعلاً، ولا نريد من المنصبية إلا هذا المعنى.

٢ - أنّ مدلوله من حيث العدد وهو السبعة متروك أيضاً، ومعارض بالأخبار الصحيحة الدالة على اعتبار الخمسة خاصة.

و الجواب عن ذلك ظاهر، فإنّ الاستفادة من الأخبار اعتبار الخمسة في الانعقاد، والسبعة في الوجوب.

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

و الجواب عن ذلك أنّ النيابة بعد إعطاء المنصب إلى النائب مؤكّدة للمنصبية لا منافية لها.

٤ - لا ريب في أنّه ليس المراد من الرواية حصر متعلّق الوجوب في هذه السبعة، بمعنى السقوط عن غيرهم. فلا بدّ من حمل الرواية على أنّ اجتماع هؤلاء محقق لسائر الشرائط كعدم الخوف مثلاً، فإنّ هذا يقتضي بسط اليد وانتفاء الخوف، بخلاف ما لو اجتمعت سواهم. وبعبارة اخرى: أخذت السبعة في موضوع الوجوب في الرواية طريقاً لاموضوعاً.

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 حقّهم، فإنّ الجمعة فريضة، والاجتماع إليها فريضة مع الامام.

(وثنائياً) أنّ الجزم بعدم السقوط عن غيرهم لا يوجب حمل اجتماع جميع ذلك على الطريقية، بل لابدّ من ارتكاب خلاف الظاهر في الرواية، لما يندفع المحذور، وهذا يتمّ بالتحقّظ على ظهور الرواية في دخل الإمام في موضوع الوجوب، وحمل من عداه على الطريقية، وبيان أنّ الشرط حضور الإمام مع بسط يده، وتمكّنه من إجراء الحدود، فإنّ حضور هؤلاء عند الإمام من لوازم بسط يده وسلطته واقتراره غالباً، فيكون حاصل الرواية أنّ وجوب الجمعة مشروط بوجود الإمام، وتمكّنه من إجراء الحدود، كما في الرواية السابقة وموضوع الوجوب سبعة نفر من المسلمين، احدهم الإمام، كما في رواية محمّدين مسلم السالفة. وهذا يظهر عدم موجب لحمل ذلك على المثال، أو غير ذلك ممّا هو خلاف ظاهر الرواية. فالإنصاف الموافق للتحقيق تمامية هذه الرواية أيضاً للدلالة على مذهب المشهور، وهو القول بالمنصبية.

فتحصّل أنّ الجمعة أمر ولائي منصبّي لا تجب إلا مع إقامة وليّ الأمر ذلك ومع وجوده وتحقّق الشرائط تجب تعييناً، لا تخييراً. ولا دليل على وجوب الحضور إلى مطلق الجمعة المنعقدة، نعم لو أقي بها مع عدم إقامة من له المنصب يجزي 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 اللفظية.

لو قلنا: بأنّ مادّة على أنّ صلوات اليوميّة سبعة عشر ركعة لغير المسافر، له إطلاق بالنسبة إلى جميع الأيام كما هو كذلك، فالأمر واضح، فإنّ أصالة الإطلاق تقتضي الإتيان بأربع ركعات ظهر يوم الجمعة.

ولو صرفنا النظر عن ذلك، فلو كان طرفي الإحتمال الوجوب



التعييني لصلاة الجمعة والوجوب التخيري لها فالأمر دائر بين التعيين والتخير، والمرجع أصالة البراءة عن التعيين. ولو كان للاحتمال طرف آخر وهو عدم مشروعيتها، فأيضاً يرجع الى أصالة البراءة عن التعيين. ولو كان الاحتمال دائراً بين الوجوب التعييني وعدم المشروعية، فلو لم يحتمل عدم المشروعية بالنسبة الى صلاة الظهر أيضاً فيدور الأمر بين التعيين والتخير بالنسبة إلى الظهر، والمرجع أصالة البراءة عن التعيين. ولو احتملنا عدم المشروعية بالنسبة إليها فيتشكّل العلم الاجمالي، ولا بد من الجمع بينهما. هذا إذا لم نعلم بالوجوب التعييني لصلاة الجمعة في زمان الحضور، وإلا فلو بنينا على جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية يجري الاستصحاب، وإلا كما هو الحقّ عندنا فلا.

أقول: الحقّ عدم جريان الاستصحاب، وإن قلنا بالوجوب التعييني حال الحضور، فإنّ الشك في نسخ الحكم المستصحب وأنّه هل هو مطلق أو مشروط؟ فلا نعلم كيفية الجعل من الأوّل. فالوجوب المطلق غير متيقّن حدوثاً، ومطلق الوجوب وإن كان مجرى الاستصحاب، إلا أنّه 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 محرزاً بالوجدان.

وبهذا ظهر الوجه في عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، فإنّ الحكم في مرحلة الجعل لا شبهة في بقائها على نحو حدوثها مشروطاً، أو مطلقاً إلا من ناحية عدم احتمال النسخ المفروض عدمه وفي مرحلة الفعلية لا شك في البقاء، إلا مع الشكّ في الموضوع بالبيان المتقدّم. وقد ظهر بهذا البيان، أنّه ليس الوجه في عدم الجريان ما أفاده السيّد الأستاذ - دام ظلّه - من معارضة

الاستصحاب مع استصحاب عدم الجعل، لعدم جريان الاستصحاب لا في مرحلة الفعلية، ولا في مرحلة الجعل، فضلاً عن المعارضة بينهما، هذا أولاً. و ثانياً أنّ عدم الجعل ليس أثراً شرعياً، ولا موضوعاً لأثر شرعيّ، وعدم الحكم لازم عقليّ له، فلا يجري الاستصحاب فيه، واستصحاب نفس عدم الحكم في مرحلة الجعل لا يعارض استصحاب الحكم في مرحلة الفعلية، فإنّ المرحتين مرتبتان عقلاً. وكما أنّ استصحاب وجود الحكم في مرحلة الجعل، لا يثبت فعليته بالبيان المتقدم، كذلك استصحاب عدمه في تلك المرحلة لا يثبت عدمه في مرحلة الفعلية، فاستصحاب الوجوب في مرحلة الفعلية بلا معارض. وتفصيل الكلام في محله.

و حيث إنّ المحتملات ثلاثة (في زمان الغيبة): الوجوب التعيني للظهر، والوجوب التعيني للجمعة، والتخير بينهما، فيرجع إلى البراءة عن التعيين، والنتيجة هو التخير. و أمّا الأصل اللفظي فالحق كما أفاده، إلا أنّه يرفع اليد عن ظهور المطلقات في الوجوب التعيني للظهر، بما دلّ على جواز الاتيان بالجمعة والاكتفاء بها، قلنا بالمنصية أو لم نقل بها فالنتيجة هو التخير أيضاً.

و هنا طريق آخر لبيان الأصل اللفظي في المقام، وهو أنّ الظاهر من قوله (عليه السلام) في صحيح زرارة: وإنا وضعت الركعتان اللتان أضافهما النبي صلى الله عليه وآله يوم الجمعة للمقيم لمكان الخطبتين (١) وغيره من الأخبار المشتملة على تعليل سقوط الركعتين في صلاة الجمعة بوجود الخطبتين، كون المجعول الأوّل لظهر يوم الجمعة أربع ركعات كالظهر في سائر الأيام. ووضعت الركعتان في ذلك اليوم لمكان الخطبتين. فيكون وزان ذلك وزان دليلين: (أحدهما) عبام يدلّ على أنّ الوظيفة الأولية يوم الجمعة هي أربع ركعات.

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



(والثاني) ما يَخَصُّص ذلك بغير يوم الجمعة. فع الشك في التخصيص نتمسك بعموم العام، وهو القول بأصالة الأربعاء.

نعم من رأى عدم جواز التمسك في موارد الشك في التخصيص لما يرى من أن المخصَّص ينظر إلى العام بلسان تنوع موضوعه، فلا يمكنه الاستدلال بذلك، ولكن الحق المحقق في محلّه هو الجواز. فالأصل اللفظي يقتضي وجوب الظهر عند عدم بسط يد الإمام، وبضميمة ذلك إلى مادّة على مشروعية الجمعة مطلقاً يثبت التخيير بالمعنى الذي ذكرناه على البيان المتقدّم.

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

#### تنبيه

قد ذكرنا أنّ ما يستفاد من الروايات في حكم صلاة الجمعة هو اشتراط الوجوب التعييني 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: إنّ ما الفرق بين الوجوب التخييري للجمعة والظهر، وبين مشروعية الجمعة وإجزائها عن الظهر، وليس هذا الا مجرد تفتن في التعبير. قلت: الفرق بين الأمرين يظهر من تفصيل، وهو أنّ الحق المحقق في محلّه، أنّ الأحكام ولو كانت بعنوانها مجعولة إلا أنّ البعث والزجر أو اعتبار إيجاد الشيء أو تركه على ذمة المكلف حجة على الوجوب أو الحرمة، لحكم العقل بلزوم الخروج عن العهدة بالنظر إلى البعث والزجر، أو اعتبار المولى إيجاد الشيء وتركه على المكلف 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 الحرمة والكرهية سواء، والفرق إنما هو الإذن في ترك الإمتثال وعدمه الناشئ من عدم إرادة الإلزام ووجوده، وتمام الكلام في محله.

ومن هنا بنينا على شرعية عبادات الصبي على خلاف ما أفاده السيد الاستاذ - دام ظلّه - فإن أدلة التكليف بإطلاقها تشمل غير البالغين أيضاً، بحيث لو لم يكن هنا دليل الحاكم لالتزمنا بالوجوب بالنسبة إليه أيضاً، إلا أنه مع وجوده لا بد من الحكم بعدم الوجوب.

إن قلت: إن المعتبر المجهول أمر بسيط لا تركيب فيه حتى يمكن ارتفاع أحد جزئيه بدليل الحاكم وبقاء الجزء الآخر، فالمرتفع بذلك هو نفس ذلك الأمر البسيط، فدليل الحاكم يرفع أصل الاعتبار، فأين المشروعية بالنسبة إلى غير البالغ؟ قلت: إن المعتبر وإن كان بسيطاً، إلا أن الدليل الحاكم غير ناظر إلى ارتفاعه عن غير البالغ، فإنه وارد مورد الإمتثال، ورفع أصل الإعتبار لا مته فيه، بل خلاف الإمتثال جداً، فهو ناظر إلى الترخيص في ترك الإمتثال، والعقل بملاحظة أصل الإعتبار، وهذا الترخيص يكشف الاستحباب، فعبادات الصبي مشروعة. ولذا بنينا على خلاف مسلك السيد الاستاذ: أنه لو أقدم الصبي المميز بتكفين الميت أو تغسيله أو الصلاة عليه يسقط التكليف عن الباقي، لإطلاق دليل الاعتبار. والماهية واحدة، غاية الأمر الصبي مرخص في ترك الإمتثال دون غيره، وأما عدم أجزاء حجج الصبي عن حجة الإسلام إنما هو بالدليل الكاشف عن دخل البلوغ في سنخ الحكم (الالزامي) كما بينا في بحث الحج.

وقد ظهر بهذا البيان أن البلوغ شرط للوجوب فقط، لا للمشروعية، وأيضاً في موارد التكليف الحرجية، نلتزم باشتراط الوجوب وإطلاق المشروعية بعين



البيان المتقدم، ونحكم بصحة العبادة الحرجية.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ الجمع بين الأدلة الدالة على وجوب الجمعة إجمالاً وما دلّ على المنصية يقتضي اشتراط الوجوب التعيني بالإمام، أو من نصبه. ولو كُتبتنا نحن وهذه الأدلة فقط، لالتزمنا بعدم المشروعية بالنسبة إلى غير واجد الشرط، لعدم وجود إطلاق يدلنا على المشروعية المطلقة، إلا أنّ صحيحة زرارة وعبدالمك تدلنا على المشروعية بالنسبة إلى غيرهم أيضاً، لا من جهة ترخيص الامام (عليه السّلام) تشريعاً، بل من جهة كشف قوله (عليه السّلام) عن الواقع، فإنّه في مقام الإرشاد إلى الواقع، وهي الرخصة في التطبيق لا التشريع الفعلي. وقد مرّ ذلك.

هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى أنّ ترك زرارة وعبدالمك يكشف عن عدم الوجوب التعيني لصلاة الجمعة حينئذ. فحكم العقل بلزوم الخروج عن العهدة بإتيان الجمعة ساقط. وأيضاً أنّ الحثّ إنّما هو ناظر إلى مرحلة الإمتثال لا مرحلة الجعل، فمشروعية صلاة الجمعة مسلمة. وأمّا الوجوب التخيري فلا. فالنتيجة هو اشتراط الوجوب، وإطلاق المشروعية. فقد ظهر الفرق بين الوجوب التخيري وما ذكرناه من إطلاق المشروعية غاية الظهور.

وأمّا الإجزاء عن الظهر فن وجهين:

الأول: إنّها ماهية واحدة، لظهور مادّة على أنّه وضعت الركعتان لمكان الخطبتين على ذلك، فيجزى الإتيان بالجمعة عن الإتيان بالظهر ولو على نحو إجزاء غير الواجب عن الواجب، مثل إجزاء تغسيل الصبيّ للميت عن الواقع وإسقاط ذلك لتكليف البالغين.

الثاني: إنّ لسان صحيحة زرارة وموثقة عبدالمك هو تطبيق الوظيفة الفعلية على صلاة الجمعة ولازم ذلك الإجزاء عن الوظيفة كيف كانت.

والحمد لله ربّ العالمين.

## رسالة في التقيّة

### بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وآله الطاهرين،  
والسّلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، واللعن الدائم على أعداء آل محمّد  
أجمعين.

### التقيّة

وقبل الورود في أصل المطلب لا بدّ من تقديم أمور:  
الأول: التقيّة لغة هي تحفّظ الشيء عن أمر ما، كوقاية المال عن السرقة  
والطفل عن الغرق والكتاب عن الحرق. ومن ذلك التقيّة المصطلحة وهو تحفّظ  
النفس عن ضرر الغير بموافقته في قول أو فعل مخالف للحقّ كما عرفها الشيخ  
قدّس سرّه. بذلك. فليس في التقيّة جعل قبال المعنى اللغوي، مضافاً إلى أنّ  
الالتزام بذلك بلا ملزم ثبوتاً مع عدم الدليل عليه إثباتاً.  
وأمّا التعريفات الواقعة في كلمات العلماء لذلك فليست من جهة  
الالتزام بالوضع الجديد بل إنّها هي في مقام الإشارة إلى المصداق الخاص من  
التقيّة المعروف للأحكام الخاصّة.

الثاني: التقيّة ليست من العناوين المتأصّلة التي لها مطابق في الأعيان بل  
هي عارضة على الشيء كالفعل النحوي المسمّى بالحركة الفاعليّة في اصطلاح



المعقول، وحيث إنه ليس للحركة الفاعليّة جنس ولا فصل فليس لها عنوان منتزع من صميم ذاتها فلا يكون عنوان التقيّة عنواناً متأسّلاً بمعنى الانتزاع عن ذاتيات شيء ما حتى يكون التطبيق عليها بلحاظ ذلك، وإنّما تكون معنوّاً بالعناوين الخاصّة بواسطة الحيثيّات والإضافات كالأكل والشرب وغير ذلك. ثمّ إنّ تلك العناوين حيث تطرأ عليها بسبب الحيثيّات والإضافات الأوّليّة تسمّى بالعناوين الأوّليّة.

وأمّا ما قد ينطبق عليها من العناوين بعد تعنونها بالعنوان الأوّلي فيكون عنواناً ثانوياً لها، إذ هو في طول العنوان الأوّلي كالجهل في الأكل جهلاً والاضطرار في الشرب اضطراراً، والتقيّة في العبادة تقيّة من هذا القبيل، فالتقيّة من العناوين الثانوية الطارئة على الحركة الفاعليّة بعد عروض العناوين الأوّليّة عليها وفي طولها، ولذا قد يثبت العنوان الأوّلي بدون التقيّة، وقد تثبت التقيّة في غير مورد ذلك العنوان.

الثالث: يظهر بالتأمّل ممّا ذكرنا أنّه لا ملازمة بين ثبوت حكم ما على عنوان التقيّة وثبوته على معروضها وهو الشيء بعنوانه الأوّلي، بل الظاهر من كلّ دليل دلّ على ثبوت حكم على عنوان موضوع كون الموضوع بماله من العنوان معروضاً للحكم مستقلاً وبنفسه لا أن يكون سبباً لعروض الحكم على أمر آخر وإن كان هو الموضوع لا معنوّاً بذلك العنوان.

وعلى هذا فالظهور الأوّلي لدليل التقيّة يقتضي كونها واسطة لعروض الأحكام على عنوانها لا واسطة للثبوت فقط فيكون نفس العمل الواقع تقيّة محكوماً بالحكم، وعلى ذلك الأخير يحتمل في مقام الثبوت كون ما هو المجعول بدليل التقيّة بدلاً عن المأمور به ولو على نحو تنزيل المبائن منزلة المبائن كما يحتمل كون لسانه تقييداً للحكم الثابت على الشيء بعنوانه الأوّلي، وذلك أيضاً على أنحاء ثلاثة: رفع الحكم عن الموضوع المركّب بأجمعه، ورفع الحكم عن

مورد التعذّر فقط جزءاً أو شرطاً، ورفع الالتزام كما سيّضح إن شاء الله تعالى .  
 الرابع: و ليعلم أنّ أدلّة الحواكم مطلقاً سواء كانت ناظرة إلى أصل الشرع  
 أو الالتزام - على ما سيّجيء الكلام في ذلك - ترفع الحكم عن موردها لأنّ عنوان  
 الحاكم إنّما ينطبق على مورد معنونه فقط، فلسانه قاصر عن رفع الحكم عن غير  
 مورد انطباق عنوانه، فهو يرفع مورد عنوانه وهو مورد التعذّر فقط .

نعم لو بنينا على التنافر ثبوتاً بين بساطة الحكم الوارد على المركّب وتبعضه  
 بالنسبة إلى كلّ جزء منه بسبب الأعذار فلا محالة يرتفع أصل الحكم بارتفاع  
 بعضه للعدر، وحينئذ يكون ارتفاع الكلّ بارتفاع البعض بالاستلزام العقلي، وقد  
 دار في ألسنة القوم أنّ المركّب عدم بعدم بعضه، وهذا نسّميه بـ «وحدة  
 المطلوب» .

فلو دلّ دليل على ثبوت الحكم على الباقي كالميسور مثلاً فلا بدّ من الالتزام  
 بالتنزيل أو تشريع جديد طوي، إذ الحكم الأوّلي قد ارتفع بالعدر بالنسبة إلى  
 بعض متعلّقه واستلزم ذلك ارتفاع الحكم عن البقيّة، فيكون هذا الحكم  
 الثابت بالدليل حسب الفرض حكماً مغايراً مع الآخر.

و إنّنا لو بنينا على عدم التنافر وإمكان التبعض ثبوتاً فالإمكان الشبوتي  
 ملازم للوقوع لاقتضاء الظهور المحاوري ذلك، إذ هو مقتضى الجمع بين الدليل  
 المثبت للحكم الأوّلي المتعلّق بالمركّب والدليل الحاكم الرافع للحكم عن مورد  
 انطباق عنوان الحاكم . فرفع الحكم عن المعسور لا يستلزم رفع الحكم عن  
 الميسور، ونتيجة ذلك بقاء الحكم بالنسبة إلى البقيّة بنفس دليل الحكم الأوّلي  
 ولا يحتاج إلى دليل آخر مثبت له، فدليل الميسور يصبح موافقاً للقاعدة وتقريباً  
 لدليل الحكم الأوّلي لا تأسيساً لحكم جديد، وهذا نسّميه بـ «تعدّد المطلوب» .

فعلى ذلك لو دلّ دليل على رفع الحكم عن الباقي أيضاً كعقد الاستثناء في



حديث لا تعاد (١) فلا بدّ من الالتزام بوحدة المطلوب، ويكون هذا اللسان في الرتبة الثالثة، إذ مرتبة ثبوت الحكم للمركّب 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 السّلام «أقيموا الصلاة» إنّما هو في مرتبة جعل الحكم بالنسبة إلى جميع أجزاء الصلاة وشرائطها. وقوله عليه السّلام «لا تعاد» في مرتبة رفع الحكم عن جزء أو شرط منسيّ أو مضطرّ إلى تركه، ومرتبة قوله عليه السّلام «إلا من خمسة» في مرتبة سقوط الحكم عن البقيّة حين سقوطه عن تلك الامور التي نسمّيها بالأجزاء والشرائط الركنيّة ونجعلها عللاً لقوام الصلاة.

ثمّ لو فرض دليل رابع دالّ على عدم سقوط الحكم عن البقيّة حين سقوط الحكم عن تلك الامور أيضاً في مورد من الموارد - كباب صلاة الجماعة بالنسبة إلى زيادة ركوع مثلاً - نقول بأنّ هذا الدليل واقع في المرتبة الرابعة.

إذا عرفت ذلك فلاحظ لسان الموثّقة «التقيّة في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحله الله له» (٢) حتى ترى بأنّ هذا اللسان هل هو واقع في الرتبة الثانية كسائر الأدلّة الحاكمة أم الرابعة؟ وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله. هكذا أفاد بعض أساتيدنا ولكن لا يمكن المساعدة لتمام ما ذكره وبيان

ذلك :

(اولاً) بعد ثبوت الحكم بنفس الدليل الأوّلي بالنسبة الى موارد الاستثناء في حديث «لا تعاد» لانتحاج الى عقد الاستثناء حتى نجعل له رتبة محكمة 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) أنّ الاستثناء حدّ للمستثنى منه لا أنّه مثبت لشيء بعد الاستثناء، وما قيل من أنّ الاستثناء إخراج بظاهره لا يصحّ فإنّ قوله جاء القوم إلا زيد في مقام إثبات المجيء لمن عدا زيد لا عدم المجيء له، ولو فهم عدم مجيئه أيضاً ليس لدلالة الاستثناء على الإخراج، بل تحديد الجائي بغير زيد كاف لانفهام ذلك، فتدبر جيداً. وكيف كان فذيل دليل «لا تعاد» حافظ لإطلاق الدليل الأول لا أنّه مثبت لشيء.

(و ثالثاً) أنّ الركنيات أعمّ من ذيل «لا تعاد» ولا سيّما بملاحظتها في غير باب الصلاة كالحج، ولا دليل في مطلقها حتى يكون حكمها حكم موارد الاستثناء في حديث «لا تعاد»، فما أفاده من الترتيب بين دليل المأمور به وأدلة الحواكم لا يصحّ مع أنّه غير مفيد لما هو بصدد، على ما سيأتي الكلام فيه عند تعرضه إن شاء الله.

الخامس: لو لم يكن دليل الحاكم بلسان التنزيل وجعل بدلية الناقص مقام التامّ أو المبائن منزلة المبائن، بل كان بلسان التقييد ورفع الحكم الأولي عن مورد العذر فهل يرفع بذلك أصل الشرع أو الإلزام؟ فيه كلام، فالمتقدمون حيث كانوا ملتزمين بالتركيب في الحكم من الجنس والفصل، وأنّ الوجوب مركّب من رجحان الفعل مع المنع من الترك اختلّفوا في أنّه إذا ارتفع الوجوب هل يبقى الجواز أم لا يرتفع بارتفاعه؟ إلا أنّ مبنى هذا الاختلاف فاسد، فإنّ الحكم لو كان أمراً تكوينياً بمعنى أنّ طلب المولى أي تصديقه نحو البعث، فقد مرّ عدم تصوّر التركيب في الحركة الفاعلية سواء كان فعلاً جارحياً أم جانحياً.

و لو كان أمراً اعتبارياً بأن يكون مفاد الهيئة أي النسبة البعثية أو جعل المادّة على ذمّة المكلف اعتباراً أو البعث في مقام التشريع جعلاً من الشارع النافذ اعتباره أو غير ذلك من التعبيرات فبساطته أوضح من أن يخفى، لعدم واقع للأمر الاعتباري في عالم العين فضلاً عن تركّبه من الجنس والفصل، ولذا

توهم جمع من المتأخرين أنّ أدلّة الحواكم ترفع أصل الشرع، فإنّ الحكم الأوّلي قد ارتفع على الفرض ولا دليل على ثبوت حكم آخر للعمل العذري، إلا أنّ هذا أيضاً باطل ضرورة أنّ المجعول كما بيّنا في موضعه عبارة عن إيجاد البعث أو الزجر وإنشائهما وهو المنشأ لاعتبار أهل الاعتبار عنوان الطلب وما بمعناه في الوجوب والندب، وغيرهما كالابتعاد والتسخير مثلاً خارج عن هذا المفهوم عارض عليه بنحو الوصف المفاوق، فإنّ المجعول في مورد الوجوب والندب واحد من حيث الذات والحقيقة، ولا جزء لهذا الواحد إذ الجزئية نوع التركّب وهو لا جزء له حسب الفرض من عدم التركّب في الفعل النحوي، والوصف المقارن غير مجعول بل هو حكم العقل بلزوم تطبيق مراد المولى على الخارج ووجوب إطاعته فلو أذن الشارع في ترك الامتثال يحكم العقل بالاستحباب بخلاف عدم ترخيصه في ذلك فإنه يحكم بالوجوب.

وبعبارة أخرى: الوجوب عبارة عن حكم العقل بلزوم العمل في مورد الاعتبار مع عدم المؤمن، والاستحباب حكمه في مورد الاعتبار ووجود المؤمن. وحينئذٍ دليل الحاكم غير ناظر إلى الأحكام بهذا المعنى فإنه تقييد في حكم العقل ولا معنى له، وأمّا رفع أصل الاعتبار أي تقييد الدليل وتنويع متعلّق الحكم منافيّ للامتنان الذي مستفاد من مساق أدلّة الحواكم، واحتمال رفع استحقاق العقاب أيضاً ساقط لأنّ الحاكم بذلك هو العقل، فانحصر ورودها في مقام الترخيص والإذن في ترك الامتثال، وهذا تقييد في مورد حكم العقل لا في نفسه، ويكون من شأن الشارع ذلك فإنّ جعل الترخيص والتأمين إنما هو بيده، فهذا ترخيص بلسان الحكومة. وهذا ظهر شرعيّة عبادات الصبيّ بل المجنون أيضاً.

ومن الحواكم دليل التقيّة، وقد مرّ أنّ التقيّة كما أنّها معروضة للحكم وهو الوجوب كذلك سبب لعروض الحكم على الفعل، أي يكون دليلها



حاكماً على الدليل الأولي فتكون رافعة للإلزام لا لأصل الشرع، وهذا صححنا المسح على البشرة في مورد التقيّة وإن كان مخالفاً لها، وأجبنا عن الإشكاليين في المقام، الأول: أنّ جواز المسح على البشرة في مورد التقيّة مرفوع، فكيف يحكم بالصحة؟ الثاني: أنّ المسح على البشرة مخالف للتقيّة الواجبة فيحرم فيبطل. وقد ظهر الجواب عنهما. فإنّ المرفوع إنّما هو الإلزام لا أصل الشرع، والمسح على البشرة مخالف للواجب التطبيقي أي الاتقاء فن جهة المسح يصح ومن جهة مخالفة الاتقاء يحرم فالمسح صحيح بلا حاجة إلى الترتّب. نعم، يمكن تصوير البطلان من جهة عدم التمكن من قصد القربة، وهذا أمر آخر.

هذا ولكن كلّ ما ذكر مبنيّ على أن لا يكون الوجوب حكماً شرعياً بل هو حكم عقلي، والحكم الشرعي إنّما هو البعث أو اعتبار المادّة على ذمّة المكلف أو المشروعيّة، وغير ذلك من التعبيرات، وحيث إنّ رفع ما هو المجعول شرعاً منافٍ للامتنان فيكون وزان دليل الحاكم وزان المؤمن فلا يحكم العقل بالوجوب، وهذا ما نعني من رفع الالتزام، ولكن الصحيح أنّ الوجوب كسائر الأحكام الخمسة حكم شرعيّ مجعول ويختلف عن الاستحباب من جهة داعي المولى، فإنّ البعث بداعيّ الإلزام هو الوجوب وبداعيّ المحبوبة هو الندب.

نعم، توهم أنّ في رفعه خلاف الامتنان آت هنا أيضاً، لكن يدفع بأنّ الامتنان في جعل مفاد دليل الحاكم لا يقتضي كونه موافقاً للامتنان في الموارد الشخصية، بل الامتنان اقتضى جعل قانون وهو رفع الوجوب والإلزام عند طرؤ عنوان موضوع دليل الحاكم كالتقيّة مثلاً، وهذا لا يستلزم لزوم موافقة الرفع للامتنان في كلّ مورد من موارد تطبيق الدليل، ولذا لا نرى صحة الوضوء في موارد الوضوء الضروري والحرّجي، وإن حكم بعض الفقهاء بالصحة ولا سيما في مورد الحرج، بدعوى أنّ امتنانيّة دليل الحرج تقتضي رفع الإلزام لا المشروعيّة، فإنّ حديث الامتنان لا يقتضي أزيد من نفي الجعل في مورد الحرج،

فإذا انتفى المجمعول وهو الإلزام أو المشروعية أو الجزئية أو غير ذلك يحتاج إثبات غيره إلى دليل.

نعم، لا نضايق عن الالتزام بعدم رفع أصل الحكم المجمعول وكون الرفع بمعنى 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 التقيّة، فإنّ الظاهر من أدلتها نفي الأحكام الأولية وتبديلها بغيرها.

فالنتيجة أنّ العمل على خلاف التقيّة باطل لعدم الأمر به ومع جعل الشارع بدلاً عن الوظيفة الأولية لا بدّ من الإتيان به، ومع عدم الإتيان يحكم ببطلان أصل العمل من جهة فقد الجزء، فالمسح على البشرة في مورد التقيّة لم يشرع بأيّ كفيّة كانت شرعيّة المسح، والمسح على غيرها الموافق للتقيّة الذي اقتضى الدليل لزوم الإتيان بها يكون جزء للوضوء حينئذٍ، ومع تركه والإتيان بالمسح على البشرة يبطل الوضوء فإنّ الجزء فيه لم يؤثّر به وما أتى به ليس بجزء في هذا المورد.

والحاصل: أنّ الوجوب مجمعول قابل للرفع كما هو قابل للجعل، وظاهر دليل الحاكم رفعه ولا يلاحظ الامتنان في المورد الشخصي، بل إنّه في أصل جعل القانون، وعليه يحتاج أيّ حكم آخر ثابت في المقام من دليل على حدة.

السادس: هل يعتبر عدم المندوحة في تطبيق عنوان المأمور به على المأتي به تقيّة أم لا. وبعبارة أخرى: هل يعتبر في شمول إطلاقات التقيّة للمورد عدم التمكن من إتيان العمل في غير ذلك المورد فلا يجزي الإتيان بالفرد المنطبق عليه عنوان التقيّة عن المأمور به أو لا يعتبر ذلك فيكون المأتي به مشمولاً لإطلاق دليل التقيّة؟ وبما أنّ دليل التقيّة حافظ لإطلاق دليل الحكم وامتّم لموضوعه فيكون مجزياً عن المأمور به لكونه فرداً له حقيقة، وليعلم أنّ المندوحة تتصوّر على ثلاثة أقسام:



الأول: المندوحة بالنسبة إلى الأفراد الطوليّة وهو إمكان إتيان العمل في غير زمان الاضطرار وإمكان تطبيق المأمور به على الفرد الاختياري منه في الزمان المضروب ظرفاً له.

الثاني: المندوحة بالنسبة إلى الأفراد العرضيّة وهو إمكان إتيان العمل في غير مكان الاضطرار ولو في زمان الاضطرار وإمكان تطبيق المأمور به على الفرد الاختياري منه في مكان آخر غير مكان الاضطرار.

الثالث: المندوحة بالنسبة إلى حالات نفس المكلف 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 الطوليّة فقد قيل باعتبار عدمها في التقيّة، واستدلّ على ذلك بوجهين:

الأول: إنصراف دليل العذر عن مورد وجودها، بتقريب أنّ مصبّ الأدلّة العذريّة ما إذا كان العذر مستوعباً لجميع أزمنة إمكان إيجاد المأمور به، ويظهر ذلك من المحقق الهمداني - قدس سرّه - . ولكن دعوى الانصراف لا برهان عليه بعد إمكان اجتزاء المولى بهذا الفرد إمّا لوجود ملاك يناسب الاجتزاء بهذا الفرد علاوة عن كفايته في الوفاء بغرضه وهو محبوبيّة الاستباق الى العمل والإسراع في الامتثال، وإمّا لوجود ملاك في مرحلة الامتثال موجب للاجتزاء بهذا الفرد كمصلحة التسهيل مثلاً.

الثاني: - وهو العمدة - اقتضاء الأخذ بإطلاق دليل الحكم ذلك بتقريب أنّ متعلّق الحكم هي الطبيعة السارية وهي السعي القابلة للإنطباق على كلّ فرد من العمل في ظرف المأمور به زماناً ما بين المبدأ والمنتهى، ودليل العذر إنّما هو ناظر إلى تعذّر المأمور به، وما لم يكن العذر مستوعباً لم يكن المأمور به متعذراً، فالعذر في أوّل الوقت مع وجود المندوحة بعده غير مشمول لدليل الحاكم فيبقى

إطلاق دليل الحكم الدالّ على لزوم الإتيان بالعمل تامّ الأجزاء والشرائط على حاله.

ولكنّ هذا أيضاً لا يتمّ، فإنّ الأمور به إنّما هو الطبيعي الصالح للإنطباق على كلّ فرد، ومن الأفراد الفرد المتعذّر تطبيق الطبيعي التامّ عليه، فالتعذّر في أنّ التعذّر إنّما هو نفس الطبيعي الأمور به، والفرد بخصوصيته الفردية غير متعذّر لخروج المفردات عن دائرة الحكم نفيّاً وإثباتاً، وحينئذٍ لا يعقل تعلق الأمر به كتعلق دليل الحاكم به حرفاً بحرف، فالتعذّر هو الطبيعي المنطبق على هذا الفرد على نحو القضية الحينية لا بنحو يكون الزمان قيداً لمعلق العذر حتى يقال بأنّ المكلف غير مضطرّ إلى هذا الفرد الناقص.

وبعبارة أخرى: أنّ الإلتزام بعدم شمول دليل العذر للفرد المتعذّر مع وجود المندوحة مستلزم لتقييد دليل الحكم بغير ذلك الفرد أو تقييد دليل الحاكم بالعذر المستوعب، وكلاهما بلا موجب فالتحفظ على الإطلاقين يقتضي كون دليل الحاكم معممّاً لإطلاق دليل الحكم وحافظاً له، أي كون المأتيّ به عذراً مصداقاً للمأمور به مجزياً عنه وهو ما ذكرناه، والمتحصّل منه جواز البدار لأولي الأعدار ومنها التقية.

(وأمّا الثاني) وهي المندوحة بالنسبة إلى الأفراد العرضية فحيث إنّ مع وجودها لا يصدق عنوان الاضطرار والعذر على الطبيعة المأمور بها ولو حيناً ما، فلا بدّ من الإلتزام باعتبار عدمها في إتيان الفرد المتعذّر والاجتزاء به.

بيان ذلك: أنّ القدرة على امتثال التكليف صادقة ولو بالقدرة على إيجاد مقدماته، فإيجاد المقدّمة إعمال القدرة في سبيل إيجاد المكلف به لا تحصيل لها، فالمكلف العاجز عن امتثال التكليف في مكان خاصّ القادر على امتثاله في مكان آخر ولو بإيجاد مقدّمته بأن يذهب إلى ذلك المكان غير عاجز عن امتثال التكليف الاختياري ولو في مكان الاضطرار، إذ في ذلك المكان قادر على



امثال التكليف بايجاد مقدمته فلا يصدق عليه عنوان المضطرّ فلا تشمله أدلة الحواكم. نعم، لا يمكنه امثال التكليف بتطبيق الطبيعي الاختياري على الفرد الواقع في ذلك المكان، وهذا غير ضائر، فإنّ فردية هذا الفرد للطبيعي المأمور به سالبة بانتفاء الموضوع، وليس هذا تقييداً في دليل المأمور به، فإنّ المأمور به هو الطبيعي، والأمر به فعليّ بالنسبة إلى القادر والمفروض أنّ المكلف قادر على الامثال فخرج هذا الفرد عنه خروج تقيدي لا تقييدي، فافهم.

وقد ظهر ممّا ذكرنا الفرق بين وجود المندوحة في الأفراد الطوليّة ووجودها في الأفراد العرضيّة، فإنّه في الأوّل 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 بايجاد مقدمته، فإنّ مرور الزمان أمر غير اختياري للمكلف فهو عاجز عن الامثال الاختياري فيشمله دليل الحاكم.

نعم، بعد مرور الزمان تحصل القدرة على الامثال إلا أنّ الصبر إلى أن تحصل القدرة غير واجب بعد شمول دليل الحاكم للمورد، بخلاف الثاني لصدق القدرة على الامثال ولو في مكان الاضطرار فإنّه قادر على إيجاد المقدمة الاختيارية على الفرض.

و الحاصل: أنّ التحوّل من مكان إلى مكان أمر اختياري بخلاف مرور الزمان، فالتحوّل إعمال للقدرة والانتظار صبر إلى حصول القدرة طبعاً من دون دخل لقدرة المكلف في تحصيل تلك القدرة على المأمور به، وهذا الفرق يفصل بين المقامين.

وتوهم عدم كون الفرق فارقاً بعد كون المأمور به الطبيعي بما هو طبيعي، والمفروض التمكن من ايجاده في ضمن الفرد المقدور ولو بعد مضيّ زمان تحصل القدرة فيه بالطبع مدفوع بأنّه كيف لا يكون فارقاً بعد كفايته في صدق

الاضطرار الحيني في القسم الأول دون الثاني؟ ولذا ذكرنا في بحث التيمّم أنّ مقتضى القاعدة أنّه لو كان تحصيل الماء موقوفاً على إيجاد مقدّمات اختيارية له كحفر البئر أو تحصيل آلة النزع وغير ذلك يجب الوضوء ولا ينتقل الأمر إلى التيمّم، بخلاف ما إذا كان وجدان الماء موقوفاً على مضيّ زمان فإنّه يجوز على المكلف البدار فإنّه من أوّلي الأعذار. نعم، لا بد من الاحتياط في المبحث المذكور نظراً إلى وجود بعض الأخبار وفتوى الأختيار، وقد ظهر بذلك الحكم في (القسم الثالث) وهي المندوحة بالنسبة إلى حالة المكلف فلا بدّ من القول باعتبار عدمها لعدم صدق الاضطرار بالنسبة إلى الطبيعيّ ولو في زمان الامتثال.

نعم، يجوز اجتزاء الشارع بالفرد الاضطراري في القسم الثاني والثالث تهيلاً أو لمصلحة أخرى، إلا أنّه لا بدّ في إثبات ذلك من التماس دليل خاصّ لعدم شمول مطلقات أوّلي الأعذار له، وقد دلّ اخبار التقيّة على الاجتزاء في الثاني دون الثالث ويأتي إن شاء الله بيانه.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه قد يتمسك لإثبات الإجزاء في العمل الواقع تقيّة بوجه:

**الأول:** السيرة بتقريب أنّه لا إشكال في وقوع الاختلاف في يومي عرفة والعيد بين الشيعة والسنة من لدن أئمتنا المعصومين سلام الله عليهم أجمعين، كما أنّه لا إشكال في عدم تمكّن الشيعة من درك الوقوفين الواقعيين عندهم وكانوا يتبعون السنة في ذلك، ولم يعهد منهم إعادة الحجّ ولا من الأئمة عليهم السّلام الأمر بها، وهذا أقوى دليل على إجزاء العمل المأتي به تقيّة عن الواقع ولو كانت التقيّة في الأجزاء الركنيّة التي تتقوم بها الماهيّة المأمور بها. والجواب عن ذلك: أنّ الاستدلال بهذه السيرة موقوف على إثبات أمور:

(الأول) أنّهم كانوا يكتفون بما أتوا به من الحجّ في صورة العلم بالمخالفة،



وإلا فلا يدل ذلك على المدعى، فإنه يمكن أن يقال بأنّ الإجزاء في صورة عدم العلم بالمخالفة ثابت بالنص لا من جهة تطبيق عنوان التقية على المأتي به، والنص المدعى في المقام هو رواية أبي الجارود - وسيأتي التعرض لها - ولكنها مطلقة بالنسبة إلى صورتي العلم بالمخالفة وعدم العلم بها، فلو كانت حجة معتبرة تكون بنفسها دليلاً على الإجزاء في الحجج. ولا يخفى أنّ ما ذكر من الأمور لا تدفع السيرة المدعاة وهي أقوى دليل على المطلوب.

(الثاني) أنّ ذلك كانت سيرة من كان مستقراً عليه الحجج أو الصرورة مع استطاعته بعد ذلك، وإلا فعدم الإعادة ليس إلا من جهة السلب بانتفاء الموضوع وهي الاستطاعة.

(الثالث) أنهم لم يدركوا حتى الاضطراري من أحد الموقفين، وإلا فعدم الإعادة من جهة ذلك الجزء الركني وهو الوقوف ولو اضطراراً.

(الرابع) أنه قد عرض ذلك على الامام عليه السلام، أو كان بمرأى منه ولم يردعهم عن ذلك، وإلا فصرف قيام السيرة لا تدل على التشريع.

الثاني: عقد الاستثناء في صحيحة ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: لا دين لمن لا تقية له، التقية في كل شيء إلا في النبيذ والمسح على الخفين (١). بتقريب أنّ ذكر المسح على الخفين في المستثنى، وظهور الاستثناء في الاتصال يدل على عموم التقية للأحكام التكيليفية والوضعية، ولا معنى لشمول ذلك للموضع إلا برفع الجزئية أو شرطية ما اضطر إلى تركه أو رفع مانعية ما اضطر إلى فعله، وهذا معنى الصحة ويلزمه الإجزاء قهراً. والجواب عن ذلك: (أولاً) أنّ عدم جريان التقية في المسح على الخفين الذي هو مركز الاستدلال غير مفتى به بين الأصحاب ومخالف للنصوص، فلا بد من حمل ذلك

(١) الوسائل: ج ١١ باب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبها حديث ٣.

على أن عدم جريان التقية في المسح على الخفين إنما هو من جهة خروج ذلك عن التقية موضوعاً أي لم يضطر أحد خارجاً إلى ذلك ، والامر كذلك أيضاً، فإن العامة لم يذهبوا إلى وجوب المسح على الخفين بل يرون غسل الرجل عدلاً له. نعم، يجوزون المسح على الخفين. فبناء على عدم منافاة غسل الرجل ومسحه كما هو الصحيح ففي جميع الموارد المندوحة موجودة فلا يمكن الاكتفاء بغسل الرجل فكيف بالمسح على الخفين.

(ثانياً) لو سلمنا دلالة الرواية على الإجزاء إلا أنه لا يكون شأنها أزيد من سائر الأدلة الحاكمة، وقد نقلنا سابقاً عن بعض أساتيدنا أن ما دل على لزوم الإعادة في فرض الاخلال بالأجزاء الركنية التي قوام الماهية بها ولم تتحفظ صورتها النوعية إلا بها حاكم على ذلك، فلا يمكن التمسك بعقد الاستثناء لهذه الرواية لإثبات الاجزاء في صورة الاخلال بالأجزاء الركنية ولكن لم يمكن المساعدة له، وقد مر الوجه فيه ويأتي ان شاء الله أيضاً.

الثالث: عقد المستثنى منه للرواية السابقة وصحيفة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: التقية في كل شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله (١). بتقريب أن ظهور «في» في الظرفية أي التقية منطبقة على كل شيء، ولا معنى لذلك إلا اذا كان الشيء ذاحكاً عند المخالف، فيكون مفاد الرواية أن كل شيء د. حكم عندهم فهو ظرف للتقية، أي كل ما كان مصداقاً للشيء بما له من الحكم ينطبق عليه عنوان التقية، فلو اضطر إلى شرب النبيذ لوجود المخالف ينطبق عليه عنوان التقية فيحله، ولو اضطر إلى إتيان الصلاة متكثراً تنطبق عليه التقية فتجب وتصح، فظهور الرواية في تطبيق عنوان التقية على العمل المتق به - لمكان في - دال على ثبوت حكم ذلك العمل حال التقية، فلو كان العمل

(١) الوسائل: ج ١١ باب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبها حديث ٢.



ذا حكم تكليفي ووقع الإضطرار إلى تركه يرتفع بالتقيّة، ولو كان ذا حكم وضعي كالماهيات المركّبة يثبت بالتقيّة كما ذكرناه من المثال.

وقد ظهر بذلك أنّ هذا الكلام جارٍ بالنسبة إلى الأجزاء الركنية أيضاً للظهور الإطلاقي للرواية في التطبيق، غاية الأمر أنّ تطبيق عنوان التقيّة على العمل المتقي به في غير مورد الركنيات ملازم للتنزّل بخلاف موارد تلك الأجزاء فإنّه ملازم للتنزيل، وغير خفي أنّ هذا لا يلازم الجمع بين اللحاظين التنزيل والتنزّل، لأنّ كلّ ذلك من اللوازم القهرية للتطبيق ولا يحتاج إلى أيّ لحاظ.

و الحاصل: أنّ ظهور الرواية في التطبيق يدلّ على الإجزاء في الركنيات وغيرها وإن كان التطبيق قد يلازم التنزيل وقد يلازم التنزّل قهراً لا لحاظاً، والجواب عن ذلك: أنّه لو كنّا نحن و«التقيّة في كلّ شيء» صرفاً لأمكننا الالتزام بذلك، إلا أنّ ذيل هذه الرواية وهو «فقد أحله الله» يدلّ على أن وزان ذلك وزان سائر الأدلّة الحاكمة أي يكون بلسان الترخيص في إتيان العمل العذري فقط، وبعبارة أخرى أنّه يحتمل أن تكون جملة «فقد أحله الله» خبراً للتقيّة فيكون الظرف وهو «في كلّ شيء» لغوياً، ويحتمل أن يكون الظرف هو الخبر فيكون مستقراً، وعلى كلا الاحتمالين تدلّ الرواية على الترخيص في تطبيق المأمور به على العمل المتقي به فقط.

(أمّا) على الأول فواضح لعدم الدلالة على تطبيق عنوان التقيّة على العمل كي يقال أنّ التطبيق فرع التشريع، بل غاية الدلالة على أنّ التقيّة محلّلة. (و أمّا) على الثاني فالرواية وإن كانت دالّة على التطبيق إلا أنّها لا تدلّ عليه بلحاظ ما للعمل من الحكم عند المخالف، بل تدلّ عليه بلحاظ ما يظهر من الذيل وهو الترخيص والتحليل، فإنّ جملة «فقد أحله الله» مفسّرة للظرف، فافهم جيّداً.

فالمحصّل من الرواية على كلا الاحتمالين أنّ التقيّة محلّلة ومرخّصة لكلّ

شيء، وهذا هو ما ذكرناه من أنّ وزن هذه الرواية وزان سائر الأدلة الحاكمة، فلا تشمل الركنيات على مبنى بعض أساتيدنا 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 المبنى الجواب عن تقريب آخر للاستدلال وهو الأخذ بإطلاق دليل الحاكم وهو العقد المستثنى منه «التقيّة في كلّ شيء» ولو مع قطع النظر عن التطبيق، فإنّه دالّ على جريان التقيّة في كلّ شيء ولو في الأجزاء الركنية، فإنّه حيث أنّ لسان دليل الحاكم لسان التقيّد لا التنزيل والمفروض على هذا المبنى أنّ هذا اللسان محكوم بمثل ذيل حديث «لا تعاد» فإنّه في الرتبة المتأخّرة عن ذلك ولذا لا يمكن الأخذ بالإطلاق لإثبات الأجزاء في الأجزاء الركنية.

و لكن قد مرّ عدم إمكان المساعدة على هذا المبنى، فإنّ الرواية وإن دلّت على أنّ التطبيق بلحاظ ما يظهر من الذيل وهو التحليل إلا أنّ ظهورها في أنّ التطبيق بهذا اللحاظ في كلّ شيء غير قابل للانكار فتشمله جميع الأجزاء والشرائط حتى الركنيات.

و أمّا التقريب الثاني الذي ذكره في الجواب عن الوجه الثاني أيضاً فخدوش (أولاً) ذيل حديث «لا تعاد» لا يدلّ على الاستثناء في الأجزاء الركنية 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 استفاد من الأدلة الأولية.

و بعبارة أخرى: عقد الاستثناء في حديث «لا تعاد» حافظ لإطلاق الأدلة الأولية لا أنّ له بنفسه إطلاق، ونتيجة ذلك شمول المستثنى وهو «لا تعاد» بالنسبة



إلى غير ماورد في الاستثناء وأما في موارد الاستثناء فالدليل الأول باق على إطلاقه، وعلى هذا التقريب يظهر حكومة دليل التقية على ذلك حتى في الركنيات، فتدبر جيداً.

الرابع: موثقة سماعة (١) قال: سألته عن رجل كان يصلي فخرج الامام وقد صلى الرجل ركعة من صلاة فريضة؟ قال: إن كان إماماً عدلاً فليصل أخرى وينصرف ويجعلها تطوعاً وليدخل مع الامام في صلاته كما هو، وإن لم يكن إمام عدل فليبن على صلاته كما هو ويصلي ركعة أخرى ويجلس قدر ما يقول: «أشهد أن لا اله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله» ثم ليمت صلاته معه على ما استطاع فإن التقية واسعة وليس شيء من التقية إلا وصاحبها مأجور عليها إن شاء الله.

وتقريب الاستدلال على الاجزاء مطلقاً حتى في الركنيات بهذه الرواية الشريفة من وجوه ثلاثة:

(الأول) مفهوم كلمة «ما استطاع» فإنها ليست ناظرة الى بيان وجوب إتمام الصلاة مهما أمكن أي العقد الايجابي للقضية، فإن المتكفل لبيان هذه الجهة نفس الأدلة الأولية، فبيان هذه الجهة في الرواية غير محتاج إليه بل لغو محض، فإنها في مقام بيان سعة التقية وحكمها لا التحفظ على الإطلاقات وتأكيدها، فهذه الكلمة ناظرة إلى العقد السلبي للقضية وهو الترخيص في ترك ما لم يستطع من إتمامه بسبب التقية بلسان تطبيق الوظيفة على الناقص وهذا معنى الاجزاء، وبإطلاقه يشمل الركنيات أيضاً.

(الثاني) التعليل الوارد في الرواية للحكم المذكور، وهو «فإن التقية واسعة» فإنه لا شبهة في أنه ليس ناظراً إلى العقد الايجابي للقضية بل سعة

التقيّة لا تناسب إلا الترخيص في ترك المعسور، وحيث إنّ الرواية واردة في بيان تطبيق الوظيفة على الميسور نستكشف الأجزاء، وبالإطلاق نلتزم به في الركنيات أيضاً.

(الثالث) ذيل الرواية الدالّة على ترتّب الأجر على التقيّة، وحيث إنّ مورد التقيّة في الرواية هو تطبيق الوظيفة على العمل المتقّى به فلا بدّ من ترتّب الأجر على ذلك، وهذا لا يستقيم إلا مع صحّة العمل وإجزائه عن الواقع، فإنّه لا معنى لترتّب الأجر على العمل الباطل. وبعبارة أخرى: أنّ ذيل الرواية دليل إنّي على صحّة التطبيق، وبعد الإنطباق لا بدّ من الالتزام بالأجزاء فإنّه عقلي، وبالإطلاق نلتزم بذلك في الركنيات أيضاً. وذكر السيّد الاستاذ أنّ شيئاً من هذه الوجوه لا يتمّ.

أولاً: لو سلّم جميع ذلك فإنّ ذيل حديث «لا تعاد» حاكم على ذلك فلا يمكن الالتزام بالأجزاء في الركنيات، اللهمّ إلا أن يقال إنّ ترتّب الأجر على التطبيق يكشف إنّما عن صحّة التطبيق فيدلّ على تنزيل المأتي منزلة الواقع، ومع التنزيل يكون الأمر بالعكس أي حديث المنزلة حاكم على حديث «لا تعاد» لا العكس.

وقد مرّ بيان ذلك وقلنا: إنّ الأدلّة الأولية بإطلاقها شاملة لوجوب الاتيان بالميسور في مورد الاضطرار إلى ترك بعض الأجزاء والأدلّة الحاكمة كلّها يرفع الحكم عن مورد الاضطرار، فقاعدة الميسور موافقة للقاعدة، فأدلّة الميسور على فرض تماميتها حافظة للإطلاق ومؤكدة له، فلودلّ دليل على عدم الأجزاء في مورد ما يكون هذا الدليل في الرتبة الثالثة وحاكماً على الحاكم، ولكن هذا في ما إذا كان دليل الحاكم الأول بلسان التقييد ورفع الحكم عن مورد الاضطرار لا بلسان تنزيل المطبقّ عليه منزلة الواقع وكفايته عنه، وإلا فهذا مترتب على مثل ذيل «لا تعاد» ولذلك ترى صحّة الصلاة في مورد ازدياد



الركن في باب صلاة الجماعة، وفي ما نحن فيه أيضاً الأمر كذلك فإن لسان الرواية هو التطبيق والتنزيل كما عرفت.

ثانياً: لا نسلم أن تكون الرواية بلسان التطبيق والتنزيل بل المسلم عدمه، فإن التنوع في الرواية بين كون الامام عدلاً وبين كونه غير عدل، ونقل النية إلى النفل في الأول دون الثاني يدلنا على أن الاقتداء في الثاني صوري وهو مأمور بإتمام صلاة نفسه معه على نحو يشبه عليهم.

ويدل على ذلك أيضاً إضافة الصلاة بالضمير الراجع إلى المصلي في «ثم ليتم صلاته معه» والجلوس بقدر الشهادتين، فإن ذلك يدل على لزوم الإتيان بالعمل ولو استعجالاً على نحو مشبهه، 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 الاتمام بجميع الأجزاء، غاية الأمر على نحو مشبهه عليهم، فعلى ذلك جملة ما استطاع ناظرة إلى لزوم حفظ الواقع مهما تيسر وسقوط ما لم يستطع عن التنجز إلا أن السقوط بالتقية كالسقوط بسائر الأعذار تعبدي تنجيزي للواقع فيكون في رتبة سائر الحواكم على ما أسلفنا ويكون أدلة الركنيات حاكمة عليه قهراً، فلوم تكن تلك الجملة ناظرة إلى العقد الايجابي لم يكن التعبير قياسياً كما أن التعليل وإن كان ناظراً إلى السقوط إلا أن المراد منه أن باب التقية واسع، أليس مما يفر منه!! وهل هو إلا كسائر الأعذار!!

وأما ما ذكر في الوجه الثالث من أن ترتب الأجر يدل على صحة التطبيق والتنزيل منزلة الواقع فغير صحيح، فإن ترتب الأجر مستلزم لكون التقية مشروعة لا لكونها مشرعة، فلا تدل الرواية على التطبيق وتنزيل الناقص منزلة التام حتى لا يمكن تقييدها بمثل ذيل «لا تعاد» بل الأمر بالعكس، فإنها في مقام بيان الاهتمام بالعمل وإتمامه على ما هو عليه غاية الأمر على ما استطاع،

ومن البديهيّ أنّ القدرة شرط للتنجّز، والعجز مسقط له.  
والحاصل: أنّه لم يثبت بهذا الدليل أنّ وزان التقيّة غير وزان سائر  
الحكومات بحيث لم يمكن تقييدها بغير الركنيّات.

أقول: قد مرّ أنّه ليس لدليل الركنيّات ترتّب على دليل الحاكم بحيث  
يكون حاكماً على الحاكم، فإنّ ذيل «لا تعاد» استثناء عن السابق والاستثناء  
محدّد لحكم المستثنى منه لا أنّه مثبت لحكم آخر في مورده، بل حكم مورد  
الاستثناء يستفاد من نفس الدليل الأوّل، فالاستثناء في ذيل «لا تعاد» وسائر  
الركنيّات - لو كان لها أيضاً - دليل حافظ لإطلاق الدليل الأوّل فيرد عليه  
دليل الحاكم لا أنّه يرد على دليل الحاكم، فتدبر جيداً.

الخامس: الروايات الدالّة على محبوبيّة التقيّة أو العبادة سرّاً أو أنّ التقيّة من  
الدين التي يستكشف فيها تطبيق العبادة أو الدين على العمل المتقى به، ولازم  
ذلك التنويع في العبادة عبادة خبائية أو سرّية وهي الواقعة في مورد التقيّة،  
وعبادة غير خبائية وهي الواقعة في غير هذا المورد، ولازم ذلك التنزيل ولو بنحو  
تنزيل المبائن منزلة المبائن أي تنزيل العبادة الخبائية الواقعة تقيّة منزلة الواقع  
وهو العمل التام جزءاً أو شرطاً فلا تكون أدلّة الركنيّات حاكمة على ذلك حتى  
على تلك المبيني، فهذه الروايات دالّة على إجزاء العمل المتقى به عن الواقع ولو  
كان فاقداً للأركان أو مشتملاً على زيادة الركن، إلا أنّه لا بدّ من ملاحظة هذه  
الروايات ودلالاتها حتى يظهر الحال ونذكر المهمّ منها:

(الأوّل) رواية معلّى بن خنيس قال: قال لي أبو عبد الله عليه السّلام: يا  
معلّى اكرم أمرنا ولا تدعه فأنّه من كتم أمرنا ولا يذيعه أعزّه الله في الدنيا وجعله  
نوراً بين عينيه يقوده إلى الجنّة، يا معلّى إنّ التقيّة ديني ودين آبائي ولا دين لمن  
لا تقيّة له، يا معلّى إنّ الله يحبّ أن يعبد في السرّ كما يحبّ أن يعبد في العلانية



والمذيع لأمرنا كالجاحد له (١) ويقع الكلام في هذه الرواية تارة من جهة السند وأخرى من جهة الدلالة.

أما من جهة السند فقد يقال: إن معلّى بن خنيس لم يوثق بل هو مذيعة لأمرهم عليهم السّلام 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 السّلام. نعم، كان ينشر فضائلهم ويبينها حتى في مورد التقيّة ولذا أمره الامام عليه السّلام بالإخفاء والعبادة سرّاً لا أمراً مولويّاً بل إرشادياً إلى أنه يُقتل كما في بعض الروايات، بل يُعلم من استرحام الامام - بعد قتل معلّى - له أنّ هذا التظاهر والإذاعة ليس أمراً محرماً وإن صار سبباً لقتله أيضاً كما في مورد قتل ميثم. فالإنصاف أنّ ما ذكر قدحاً للرجل فهو مدح له، على أنّ المعبر في باب حجة الرواية الوثيقة في القول لا في العقيدة وملاحظة أحوال المعلّى إن لم تشهد بوثاقته في العقيدة والقول تشهد بوثاقته في القول، فالرواية من جهة السند لا بأس بها.

نعم، لا دلالة للرواية على الاجزاء فإن «التقيّة ديني ودين آبائي» لا تدلّ إلا على مشروعية التقيّة، فإن ذكر العنوان في الموضوع دالّ على دخله في الموضوعية، فالتقيّة بنفسها لا من جهة انطباقها على الحركة الفاعلية دين، وأين هذا من التقيّد فضلاً عن التنزيل. وأما «يعبد في السرّ» فأيضاً لا تدلّ إلا على المشروعية، فإنّ الاستفادة من ذلك أنّ السرّ ظرف للعبادة لا قيد لها بحيث تنوع العبادة إلى نوعين سرّي وغير سرّي.

وحاصل ذلك: أنّ الله تعالى يحبّ أن يعبد في حالة الخفاء، وبما أنّ العبادة اخذت سابقة على وقوعه في ذلك الظرف فتدلّ الرواية على محبوبة العبادة

(١) الوسائل: ج ١١ باب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبها حديث ٢٣.

التامة في السرفهي على خلاف المقصود أدلّ.

(الثاني) صحيحة هشام بن سالم على الصحيح، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ما عبّد الله بشيء أحبّ إليه من الخبء. قلت: وما الخبء؟ قال: التقيّة (١). وقد ظهر الاستدلال بهذه الرواية تقريباً وجواباً من رواية المعلّى، فإنّ الرواية لا تدلّ على أزيد من مشروعية التقيّة.

أولاً: إنّ أخذ العنوان في الموضوع ظاهر في دخله فيه فلا تدلّ الرواية على حيثية تطبيق العنوان.

وثانياً: إنّ الخبء ظرف للعبادة على ما يظهر من الرواية السابقة لا قيد لها فلا تدلّ الرواية على التنوع.

(الثالث) رواية الكندي: إياكم أن تعملوا عملاً غير به، فإنّ ولد السوء يعيّر والده بعمله، كونوا لمن انقطعتم إليه زيناً ولا تكونوا علينا شيناً، صلّوا في عشائهم وعودوا مرضاهم واشهدوا جنازهم ولا يسبقونكم إلى شيء من الخير فأنتم أولى به منهم والله ما عبّد الله بشيء أحبّ إليه من الخبء. قلت: وما الخبء؟ قال التقيّة (٢). وتقريب الاستدلال والجواب كالرواية السابقة، مضافاً إلى أنّ الأوامر الواردة في هذه الرواية كلّها أخلاقية بقريته صدرها، فلا يمكن التمسك بهذه الرواية للالتزام بالتنوع أيضاً.

(الرابع) الروايات الكثيرة الواردة لبيان أنّه: لا دين لمن لا تقيّة له (٣) ولا إيمان لمن لا تقيّة له. بتقريب أنّ هذه الروايات ظاهرة في أنّ التقيّة مشرّعة ومنوّعة للدين إلى نوعين، وهذا هو التنزيل. ولكن لا يخفى ما في ذلك فإنّ 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 و٣.



التقية من الدين لا يستلزم كونها مشرعة بل هي لازمة لمشروعيتها، فالحقّ أنّه لا دلالة لهذه الروايات أيضاً على التنزيل.

السادس: الروايات الخاصة بالواردة في الأبواب المختلفة ومنها في باب صلاة الجماعة.

(فنها) صحيحة حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: من صلّى معهم في الصف الأول كان كمن صلّى خلف رسول الله صلّى الله عليه وآله في الصف الأول (١). بتقريب أنّ مقايسة القيدين وهو الاقتداء في الصف الأول مستلزم لمقايسة المقيدين، فالرواية تدلّ التزاماً على أنّ الصلاة معهم كان كالصلاة خلف رسول الله في الصحّة والإجزاء، فإنّ الصلاة خلفه صلّى الله عليه وآله صحيح جزماً فكذلك الصلاة مع المخالف، وهذا يدلّ بإطلاقه على الإجزاء في الركنيات وغيره، فالإقتداء لهم في صلاة الجمعة مجز عن الظهر ولو فات منه أركان.

(ومنها) رواية حفص البختري عن أبي عبد الله عليه السلام: يحسب لك إذا دخلت معهم وإن كنت لا تقتدي بهم مثل ما يحسب لك إذا كنت مع من تقتدي به (٢). فإنّ المراد من «لا تقتدي» نفي صحّة الاقتداء بقريئة الدخول معهم وجملة «من تقتدي به» فإنّ المراد منها صحّة الاقتداء جزماً، فالرواية تدلّ على أنّ الاقتداء لهم صحيح مجز عن الواقع ويحسب للانسان، وبالإطلاق يدلّ على الإجزاء في الركنيات أيضاً.

(ومنها) صحيحة ابن سنان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام إلى أن قال: - ثمّ قال: عودوا مرضاهم واشهدوا جنازتهم واشهدوا لهم وعليهم وصلّوا معهم في مساجدهم (٣). وهذا أمر بتطبيق الصلاة على الواقع معهم في

مساجدهم فتدلّ على الإجزاء ولو في الأجزاء الركنيّة.

ولكنّ هذه الروايات لا تدلّ على الإجزاء بالنسبة إلى العمل الواقع تقيّة أبداً فإنّ مقايضة الصلاة مع المخالف والصلاة خلف رسول الله صلى الله عليه وآله أو ترتّب الثواب على الدخول في الصلاة معهم أو الأمر بالصلاة معهم في مساجدهم أو في عشائرهم - كما في بعض الروايات - غير ظاهرة في ذلك ، بل من المحتمل بل المطمأن به - على ما يظهر إن شاء الله - أن تكون هذه الروايات ناظرة إلى مرغوبيّة العبادة الواقعة مع المخالف في نفسها بحيث يكون العنوان واسطة في العروض والحيثية تقييدية، لا مرغوبيتها بعنوان تطبيق الوظيفة عليها بحيث يكون عنوان التقيّة واسطة في الثبوت، والحيثية حيثية تعليلية.

ولا تدلّ هذه الروايات على أزيد من مطلوبية العبادة معهم. وإن شئت فلاحظ الروايات الآتية الواردة في باب استحباب إيقاع الفريضة قبل المخالف أو بعده وحضورها معه، فإنّه بعد البناء على عدم تصوّر الامتثال عقيب الامتثال أو البناء على إمكان الإعادة في مورد الإجادة فقط كما بنى عليه المحقق الهمداني - قدس سره - . ودلالة هذه الروايات على أن لا يكتفي بالصلاة مع المخالف وأن يؤتي بالفريضة قبل المخالف أو بعده نستكشف أنّ مطلوبية الصلاة معهم ليست من باب تطبيق الوظيفة على الواقع معهم بل من باب مرغوبية نفس الشركة معهم في العبادة وإراءتهم أن يعبد معهم، وإلا فما معنى الأمر بالجمع بين العبادتين والأمر بالرغبة في ذلك؟ فلو كان الفرد الكامل هو الواقع لا عن تقيّة فتطبيق الوظيفة على الواقع عن تقيّة لغو، ولو كان الفرد الكامل هو الواقع عن تقيّة فتطبيق الوظيفة على الواقع لا عن تقيّة لغو، فلا يستقيم الأمر بالجمع إلا بأن يقال: إنّ الوظيفة هو العمل التامّ الواقع لا عن تقيّة، والدخول معهم إنّما هو مرغوب في نفسه مطلوب بجماله. وإليك بعض هذه الروايات:

١ - صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السّلام أنّه قال: ما منكم





٤ - رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: إنّي أدخل المسجد وقد صلّيت فأصليّ معهم فلا (ولا) أحسب بتلك الصلاة. قال: لا بأس، فأما أنا فأصليّ معهم وأريهم أنّي أسجد وما أسجد (١). وهذه أيضاً كسابقها في الدلالة على محبوبية العبادة معهم ولو بنحو الاشتراك في الصورة.

فتحصّل من جميع ذلك: أنّ غاية ما يستفاد من هذه الروايات هي مطلوبية الدخول في مساجدهم وفي صلواتهم وإراءتهم الموافقة معهم، وأين هذا من الترخيص في تطبيق الواجب على الماتّي به معهم حتى يستكشف منه الإجزاء.

نعم، للخصم أن يقول: أنّه في مفروض الروايات المندوحة موجودة فلا يقاس بذلك مورد عدم وجود المندوحة. إلا أنّ المقصود من بيان هذه الروايات إثبات أنّ مادّة على مطلوبية الصلاة معهم أو الصلاة في عشائرتهم لا تدلّ على مزيد من مفاد هذه الروايات، وأنّ الشركة معهم في عباداتهم مطلوبة مرغوبة، فإنّه على مدّعي الإجزاء الإثبات، ولا نريد بذلك بيان المعارض للروايات السابقة بعد تسليم دلالتها، بل المراد بيان عدم دلالة الروايات السابقة على الإجزاء. نعم، هنا عدّة روايات تدلّ على الإجزاء عند سقوط بعض الأجزاء أو الشرائط نعم ليس فيها رواية ناظرة إلى الركنيّات والإجزاء فيها.

ولكن قد مرّ أنّ حكومة دليل العذر على دليل الحكم الأوّلي يقتضي الإجزاء مطلقاً، فعدم الإجزاء في مورد كالركنّيات يحتاج إلى دليل، ولا دليل في شيء من مواردّها. نعم، حديث «لا تعاد» بمقتضى ذيلها لا يدلّ على الإجزاء إلا بالنسبة إلى غير موارد الإستثناء، ففي موارد الاستثناء لا دليل على

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث ٨.



الإجزاء، وإطلاق دليل الحكم يقتضي عدم الإجزاء لأن الاستثناء دال على عدم الإجزاء حتى تصل النوبة إلى التماس حاكم على الذيل، مع أنه يمكننا استظهار الاطلاق من هذه الروايات أيضاً، فتأمل فيها جيداً. وعلى هذا حكومة مطلقات التقية الآتية على الأدلة الأولية بلا محذور فإنها في عرض أدلة الاعدار بلا وساطة دليل خاص للركنيات، ولا بأس بالإشارة الى بعض ذلك:

(فنها) صحيحة علي بن يقطين، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يصلي خلف من لا يقتدى بصلاته والامام يجهر بالقراءة؟ قال: اقرأ لنفسك، وإن لم تسمع نفسك فلا بأس (١). هذه الرواية تدل على سقوط صفة القراءة وهو الجهر في مورد التقية.

(ومنها) صحيحة أبي بصير، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: من لأقتدي الصلاة، قال: افرغ قبل أن يفرغ فإنك في حصار، فإن فرغ قبلك فاقطع القراءة واركع معه (٢). هذه الرواية تدل على سقوط بعض القراءة في مورد التقية.

(ومنها) مصحح بكير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الناصب يؤمننا، ماتقول في الصلاة معه؟ فقال: أما إذا جهر فأنصت للقراءة واسمع ثم اركع واسجد أنت لنفسك (٣). وهذه الرواية تدل على سقوط القراءة في مورد التقية رأساً.

(ومنها) 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 (٤). ولكن هذه الروايات لا تدل على الإجزاء في الركنيات، إلا أن يقال

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٣٣ من أبواب صلاة الجماعة حديث ١.

(٢) و ٣ و ٤) الوسائل: ج ٥ باب ٣٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث ١ و ٣ و ٥.

ظاهر هذه الروايات ولا سيّما الأخيرة إنّ الصلاة مع المخالف جماعة حقيقة ولها أحكام الجماعة كسقوط القراءة عن المأموم، 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 مرّ الدليل وتقريبه. نعم، يستكشف بملاحظة الروايات الواردة في هذا الباب اهتمام الشارع بإتيان العمل بتمام الأجزاء والشرائط ولزوم التحفظ على ذلك مهما أمكن حتى في المستحبات فكيف بالأجزاء الركنية، وإليك بعض مادّة على ذلك من الروايات:

(منها) مصتحح إبراهيم بن شيبه، قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السّلام أسأله عن الصلاة خلف من يتولّى أمير المؤمنين عليه السّلام وهو يرى المسح على الخفين أو خلف من يحرم المسح وهو مسح، فكتب عليه السّلام إن جامعك وإياهم موضع فلم تجد بدأ من الصلاة فأذن لنفسك وأقم، فإن سبقك إلى القراءة فسبح (١). وهذه الرواية تدلّ على الاهتمام بإتيان العمل التام حتى مع الأذان والاقامة في مورد حدوث الاضطرار بالطبع، فكيف بالركنيات وبمورد حدوث ذلك بالاختيار.

(و منها) صحيحة الحلبي أو حسنته عن أبي عبدالله عليه السّلام قال: اذا صلّيت خلف إمام لا يقتدى به فاقراً خلفه سمعت قراءته أو لم تسمع (٢). وهذه الرواية تدلّ على لزوم التحفظ على القراءة كيف كان. ويدلّ على ذلك الروايات الأخرى يظهر بالمراجعة، وما ذكرنا يكفي لما نحن بصدد.

قال السيّد الاستاذ: لو سقط الدليلان من الجانبين يرجع الأمر إلى مقتضى



القاعدة وهو الإجزاء بالنسبة إلى غير الركنيات تحفظاً على إطلاق دليل الأول بالنسبة إلى سائر الأجزاء أي الباقي بعد ارتفاع بعضها بالعدر وعدم الإجزاء بالنسبة إلى الركنيات لحكومة دليلها على دليل الحاكم على الإطلاق.

أقول: قد مرّ أنّ مقتضى القاعدة الإجزاء مطلقاً على ما مرّ من التقريب مع أنّ الجمع بين الأدلة يقتضي حمل الطائفة الأخيرة على الاستحباب وشدة الاهتمام ولا تصل النوبة إلى التساقط، واستحباب إتيان العمل التام لا يستدعي مزيد من الاستحباب في الركنيات وغيرها.

السابع: الروايات الواردة في باب الصوم من أنّ الفطريوم يفطر الناس وفيها أنّ الأضحى يوم يضحي الناس. بتقريب أنه لا إشكال في أنّ الوقوف منسك في الحج متقوم بزمان خاص كما في بعض النصوص، ويمكن خاص كما يظهر من بعضها الآخر، بحيث لو أخلّ بذلك ولم يحصل في ذلك الزمان أو في ذلك المكان لم يحصل الوقوف، فإنّ وقوع الوقوف في الزمان المعين. وهكذا وقوعه في المكان المعين مقوم للوقوف وركن له، وهذه تدلّ على كفاية الوقوف في غير زمانه الخاص في مورد التقية، فإنّ كون الأضحى يوم يضحي الناس يستلزم عدم اعتبار كون الوقوف في زمانه الواقعي بالدلالة الالتزامية، وبإلغاء الخصوصية نستكشف منها الإجزاء في الركنيات مطلقاً، هذا بالنسبة إلى الأضحى.

وأما بالنسبة إلى الفطر فقد وردت عدّة روايات دالة على ما ذكر، وظهرها جواز الافطار في ذلك اليوم وكونه فطراً بالتنزيل وهذا معنى الإجزاء، ولكن لا بدّ من ملاحظة الروايات والتأمل في مفادها حتى يظهر الأمر.

تعرّض السيّد الاستاذ للروايات وناقش في جميعها ونحن نذكرها مع تلك المناقشات ونحيب عنها بعد بيان تمامها:

(منها) موثقة عيسى بن أبي منصور قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام

في اليوم الذي يشك فيه. فقال: يا غلام اذهب فانظر أصام السلطان أم لا. فذهب ثم عاد. فقال: لا، فدعا بالغداء وتغدينا معه (١).  
 وتقريب الاستدلال ما مرّ من أنّ جواز الافطار في يوم أفطر السلطان ظاهر في أنّ ذلك اليوم فطر ولو بالتنزيل، ولكن لا يخفى ما فيه:  
 أولاً: الرواية في نفسها ساكتة عن الإجزاء وعدمه بمعنى لزوم القضاء وعدمه.

وثانياً: قد أخذ الشكّ في الموضوع، فكما يحتمل أن يكون الافطار في يوم أفطر السلطان من جهة التنزيل يحتمل أيضاً كون إفطار السلطان امانة على ثبوت الهلال والافطر في طرف الشكّ لولم نقل بأنّ التحقق على ظهور أخذ الشكّ في الموضوع في الاختصاص، ولم نقل أيضاً بأنّ طبع هذا الأمر الطريقيّة، ولا ظهور للرواية في ثبوت التنزيل فتكون جملة، مضافاً إلى أنّ معتبرة أبي الجارود قال: سمعت أبا جعفر محمّد بن عليّ عليهما السّلام يقول: صم حين يصوم الناس وافطر حين يفطر الناس، فإنّ الله جعل الأهلّة مواقيت (٢). دالّة على الطريقيّة لعدم ملاءمة التعليل الوارد فيها إلا مع ذلك، فإذا الرواية غير دالّة على الإجزاء ولا ستيماً مع العلم بالمخالفة.

(ومنها) مرسلّة داود بن الحصين عن أبي عبد الله عليه السّلام أنّه قال - وهو بالحيرة في زمان أبي العباس -: إني دخلت عليه وقد شكّ الناس في الصوم وهو والله من شهر رمضان، فسلمت عليه فقال: يا أبا عبد الله أصمت اليوم؟ فقلت: لا - والمائدة بين يديه - قال: فادن فكلّ. قال: فدنوت فأكلت. قال: وقلت: الصوم معك والافطر معك. فقال الرجل لأبي عبد الله عليه السّلام: تفطر يوماً من

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

(٢) مستدرک الوسائل: ج ١ باب ٩ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث ١.



شهر رمضان؟ فقال: اي والله أفطريوماً من شهر رمضان أحب اليّ من أن يضرب عنقي(١).

و تقريب الاستدلال ظاهر فإِنَّ قوله عليه السّلام: «الفطر معك» ظاهر في التنزيل، فلا بدّ من القول بالاجزاء.  
والجواب: أولاً: الرواية مرسلة.

وثانياً: أنّها ساكتة عن حكم القضاء والاجزاء، وأمّا قوله عليه السّلام «الفطر معك» فهو وارد مورد التقيّة، ولا يمكن إجراء الأصل في الجهة هنا ولو مع الشكّ في ذلك، فإنّ الكلام وارد في ذلك المورد، والعرف والعقلاء لا يرون ورود مثل هذه العبارة في هذا المورد بداعي الجدّ، ولا سيّما بملاحظة ذيل الرواية الدالّة على أنّ الافطار في يوم أحبّ إليه عليه السّلام من أن يضرب عنقه، فع ورود الرواية في مثل هذا الحال كيف يمكن استنباط التنزيل مع عدم ذكر الاجزاء وعدمه فيها؟

(ومنها) مرسلة رفاعة عن أبي عبدالله عليه السّلام، قال: دخلت على أبي العباس بالحيرة. فقال: يا أبا عبدالله ما تقول في صيام اليوم؟ فقال: ذاك إلى الامام، إن صمت صمنا وإن أفطرت أفطرتنا. فقال: يا غلام عليّ بالمائدة. فأكلت معه وأنا أعلم والله أنّه يوم من شهر رمضان. فكان إفطاري يوماً وقضاؤه أيسر عليّ من أن يضرب عنقي ولا يعبد الله(٢). و تقريب الاستدلال ظهور «إن أفطرت أفطرتنا» في التنزيل والاجزاء.

والجواب: - بعد الإرسال و ورود هذه الجملة مورد التقيّة ولو لم نقل بورود الكبرى وهي ذاك إلى الامام في ذلك المورد، ولذا قد يتمسك لإثبات نفوذ حكم الحاكم في ثبوت الفطر بهذه الرواية- إنّ الرواية دالّة على خلاف

(١ و٢) الوسائل: ج ٧ باب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث؛ و ٥.

المطلوب، فإنها تدلّ على ثبوت القضاء وإن كان محمولاً على الاستحباب جمعاً إلا أن الكلام في نفس الرواية.

(ومنها) موثقة خلاد، قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام: دخلت على أبي العباس في يوم شكّ وأنا أعلم أنه من شهر رمضان وهو يتغذى. 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: فدنوت فأكلت وأنا والله أعلم أنه من شهر رمضان(١).

وتقريب الاستدلال والجواب قد ظهر ممّا تقدّم فإنّ إفطاري بإفطارك وارد مورد التقية، مع أنّها ساكتة عن حكم القضاء وغاية ما يستفاد من الرواية جواز الافطار عند إفطار الرجل، وهذا لا يلزم التنزيل.

(ومنها) معتبرة أبي الجارود، قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام إنّنا شككنا سنة في عام من تلك الأعوام في الأضحى، فلمّا دخلت على أبي جعفر عليه السّلام وكان بعض أصحابنا يضحّي فقال: الفطر يوم يفطر الناس، والأضحى يوم يضحّي الناس، والصوم يوم يصوم الناس(٢).

وتقريب الاستدلال وجوابه ظهر ممّا مرّ لسكوت 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 الطريقيّة بل الجزم بها من جهة نفس هذه المعتبرة أو رواية أبي الجارود السابقة، فهذه الروايات أيضاً لا تدلّ على الإجزاء في الركنيات.

أقول: هذه الكيفيّة التي عامل الاستاذ مع هذه الروايات كيفية دفاعية عن مطلب مفروض لا كيفية التدقيق في الروايات وتحقيق مفادها فكأنه بيّن



الروايات بداعي النقاش فيها لا بداعي فهم أمر ما منها، مع أنّ شيئاً من المناقشات التي ذكرها ليس بشيء، فإنّ ضعف السند أو الإرسال في بعضها منجبرة، مع كفاية ما هو صحيح السند، والسكوت عن القضاء بعد التنزيل في بعضها يدلّ على عدم لزومها مثل الرواية الأخيرة، فإنّ قوله عليه السّلام «الفطر يوم يفطر الناس» صريح في التنزيل ولازمه سقوط القضاء، والجمع بينها ومادّل على ثبوت القضاء كمرسلة رفاة يقتضي الحكم باستحباب القضاء، وما ذكر من أخذ الشك في موضوع الرواية الأخيرة وموثقة عيسى يوجب عدم دلالة الرواية على الاجزاء لاحتمال الطريقية أغرب من سابقه، فإنّ الشك في مورد الرواية لا في موضوع حكمها، مع أنّه لا يحتمل جواز الافطار أو التضحية عند الشك اذا لم تكن عن تقيّة، فالموجب للافطار والتضحية هو التقيّة لا جعل طريق في مورد الشك ولو كان شيء معمولاً في مورد التقيّة بهذا اللسان لا يمكن إلا تنزيل العمل المتقى به منزلة الواقع وكفاية عنه.

وأعجب من جميع هذه المناقشات ما ذكره في مرسله داود ومرسلة رفاة والرواية الأخيرة من ورودها مورد التقيّة فلا يمكن التمسك بها، فإنّ ما نحن بصدده إثبات حكم مورد التقيّة فلولم نتمكن من أخذ الحكم من الروايات الواردة في مورد كان الامام في تقيّة فمن أين يمكننا أخذه؟

و الحاصل: إنّ كون الامام في مورد التقيّة بعينه موضوع مسألتنا وعمله في مورد التقيّة حجّة لنا ولا موجب لحمل كلامه عليه السّلام على التقيّة، فإنّ التقيّة في تطبيق الكلام لا أصل الحكم المستفاد منه، فتدبر جيّداً.

الثامن: الروايات الواردة في بيان حسن المعاشرة معهم ولا سيّما مع الأمر بالصلاة في عشائرتهم، فإنّ هذه الروايات بالدلالة الالتزاميّة تدلّ على الاجزاء.

و الجواب (أولاً) أنّه لا يعلم من الروايات أنّ الأمر بالصلاة في عشائرتهم

هو الأمر بتطبيق الوظيفة عليها بل غايته أن يستفاد منها محبوبية نفس الدخول في عشايرهم والصلاة معهم وحسن معاشرتهم، وقد ظهر سابقاً أنّ الروايات الدالة على ذلك دلّت على لزوم إتيان الصلاة قبله أو بعده، وهذا لا يلائم الإجزاء ولا سيما على القول بعدم تصوّر الامتثال عقيب الامتثال، وفصلنا سابقاً بما لا مزيد عليه، وإنّما خصصناه بالذكر (ثانياً) من جهة حيثية الاستدلال، فإنّ الحيثيتين هنا وفي السابق مختلفة، فلاحظ.

التاسع: أنّ أدلة مشروعية التقية كافية لإثبات الإجزاء في العمل المتقى به، فإنّ المشروعية تستلزم ذلك، ألا ترى أنّ مشروعية التقية في مورد شرب النبيذ يستلزم ارتفاع الحرمة عنه، فيعلم أنّ مشروعية التقية في كلّ مورد مستلزماً لما يناسبها في ذلك المورد وليس في العبادات إلا الصّحة والإجزاء.

وبعبارة أخرى: أنّ تطبيق عنوان التقية على العمل - بما لها من المشروعية - دالّ على تنزيل العمل المتقى به منزلة العمل الصحيح بالدلالة الاستلزامية، وهذا معنى الإجزاء، ولا فرق فيما ذكرين الركنيات وغيرها. والجواب: أنّ هذا النحو من الدلالة أي الدلالة الاستلزامية متوقّفة على دوام الملازمة أو غلبتها، مثلاً أنّ عفو الدم بمقدار أقلّ من درهم في البدن أو اللباس في الصلاة يستلزم عفو محلّ الدم بالدلالة الاستلزامية، فإنّه لو لم يكن المحلّ معفوّاً عنه مع الملازمة الغالبية بين ثبوت الدم ونجاسة محلّه به للزم اللغو في مثل هذا الجعل أي عفو الدم لعدم وجود أثر له غالباً، ولكن لا ملازمة غالبية بين مشروعية التقية وإجزاء العمل المتقى به، فليس لهذه الروايات مثل هذا النحو من الدلالة.

العاشر: أنّ كثرة أخبار التقية والاهتمام بها في الروايات دالة على الإجزاء، فإنّ أصل المشروعية لا تحتاج إلى هذا الاهتمام وهذه الأخبار الكثيرة، فملاحظة 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 أعم للإجزاء، بل ذكرنا سابقاً أن أصل العنوان بما هو مرغوب فيه عند الشارع، والقياس بأخبار من بلغ فيه مافيه، فإن تلك الأخبار أيضاً لا تدل على الاستحباب، والتفصيل في محله.

قال السيد الاستاذ: فتحصل من جميع ما مرّ أنه لا دليل على الإجزاء في الركنيات، فإننا وإن نقول بأن مقتضى الاطلاق الأولي الإجزاء إلا أن أدلة الركنيات حاکمة على ذلك، ولا يمكن التمسك بهذه الروايات لإثبات الإجزاء في الركنيات.

أقول: قد مرّ عدم وجود أي دليل في الركنيات حتى يكون حاكماً على مادّة على الاجزاء، وأنا وإن لنقول بأن مقتضى الاطلاق الأولي الإجزاء إلا اذا كان لدليل حكم الطبيعة إطلاق وعدم وجود إطلاق لأدلة الإجزاء والشرائط إلا أننا نقول بأن نفس مادّة على الإجزاء في غير الركنيات بعينها يدل عليه في الركنيات أيضاً، وقد علقنا بعض ما هو أدلّ من غيره على الموارد المناسبة التي تعرّض لها الاستاذ، ولم نصرّ على المناقشة في كلامه في سائر الموارد لا للارتضاء 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 بالصلاة الواقعة معهم في جمعهم بعد تماميتها، بتقريب أنه لوجاز الاكتفاء بما يقتدى بهم لكان إضافة

(١) الوسائل: ج ٥، باب ٢٩، من ابواب صلاة الجمعة وآدابها.

الركعتين أو الإتيان بأربع ركعات زائداً، ولا سيما بناء على عدم إمكان الامتثال بعد الامتثال، فمن 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 أنّ موضوع دليل الحاكم هو العذر بالنسبة إلى المأمور به، وهذا يصدق بالعذر في آن مع تجديد 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 وان وجدت المندوحة بالنسبة إلى تلك الأفراد، فمن عدم الصحة في باب صلاة الجمعة مع تحقق العذر في آن الإتيان بالصلاة والصحة في سائر الموارد يستكشف عدم الإجزاء في الركعتين.

ولا يتوهم أنّ هنا مورد وجود المندوحة حال العمل، فإنّ الظاهر من الروايات خلاف ذلك بل الظاهر منها تطبيق الوظيفة على ما يؤتى معهم تقيّة وتتميمها بالركعتين أو الإعادة، فالمورد من قبيل وجود المندوحة بعد العمل لآحاله، ونشير إلى روايتين في هذا الباب:

(الأولى) موثقة حمران وهي كالصحيح لوجود صفوان في السند عن أبي عبدالله عليه السّلام (في حديث) اذا صلّوا الجمعة في وقت فصلّوا معهم ولا تقومون من مقعدك حتى تصلي ركعتين آخرين، قلت: فأكون قد صلّيت أربعاً لنفسي لم أقتد به، فقال: نعم (١).

(الثانية) صحيحة زرارة على الصحيح. قال: قلت لأبي جعفر عليه السّلام:

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٢٩ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها حديث ١.



إن أناساً رووا عن أمير المؤمنين عليه السّلام أنّه صلّى أربع ركعات بعد الجمعة لم يفصل بينهما بتسليم، فقال: يازرارة إنّ أمير المؤمنين عليه السّلام صلّى خلف فاسق فلما سلّم وانصرف قام أمير المؤمنين عليه السّلام فصلّى أربع ركعات لم يفصل بينهما بتسليم. فقال رجل إلى جنبه: يا أبا الحسن صلّيت أربع ركعات لم تفصل بينهما، فقال: (أما) أنّها أربع ركعات مشبّهات، وسكت، فوالله ما عقل ما قال له (١).

و المتحصّل من هذا الاستدلال أمور ثلاثة: استحباب الدخول معهم في صلواتهم. الإجزاء بالنسبة إلى غير الركنيّات عند عدم إمكان التحفّظ عليها. عدم الإجزاء بالنسبة إلى الركنيّات.

ولكنّ المتحصّل ممّا أسلفناه الإجزاء مطلقاً ويكفيه معتبرة أبي الجارود السابقة الواردة في الأضحى، بل استفيد الإجزاء من غيرها أيضاً كروايات الإفطار وغيرها، وأمّا ما استدلّ به لعدم الإجزاء في الركنيّات من روايات باب صلاة الجمعة فلا يتمّ.

أولاً: أنّه ليس وزان هذه الروايات بأزيد من وزان الروايات السابقة الدالّة على ثبوت الإتيان في الأجزاء غير الركنية المحمولة على الاستحباب.

ثانياً: أنّ صلاة الجمعة لها خصوصية حيث إنّها منصبية ولائية لا يقاس غيرها بها.

ثالثاً: أنّ الجمع بينها وبين غيرها بحملها على الركنيّات وحمل غيرها على غيرها جمع تبرّعي لا شاهد عليها.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أنّه هل يكون مناط شرع التقيّة في موردها وجود الضرر الحالي

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٢٩ من أبواب صلاة الجمعة وادابها حديث ٤.

الفعلي الشخصي أو يعمّ الضرر الاستقبالي والشأني والنوعي أيضاً؟ ظاهر بعض الأخبار الأول، كقوله عليه السّلام: إن كان عنده آخر فعل أو إن جامعك معهم مورد لم تجد بداً من الصلاة معهم فأذن لنفسك وأقم (١) أو الروايات التي اخذ الخوف فيها موضوعاً للتقيّة (٢). إلا أنّ هذا الظهور لهذه الروايات محكوم بما دلّ على أنّ التقيّة لأجل صيانة النفس أو الاخوان المؤمنين أو الامام أو الدين، فإنّ العلة تعمّم.

فيستفاد من ذلك أنّ الضرر النوعي أيضاً يكفي في مشروعية التقيّة، كما أنّه محكوم بما دلّ على أنّه ليس متّاً من لم يجعلها شعاره ودثاره مع من يأمّنه لتكون سجيّته مع من يحذره (٣). فإنّ المستفاد من ذلك عموم المناط للضرر الشأني الاستقبالي أيضاً، مضافاً إلى أنّه لا ظهور للطائفة الأولى أصلاً، فإنّها واردة في مقام بيان حكم آخر مترتب على التقيّة لا في مقام بيان مناط ثبوت التقيّة.

الثاني: أنّه تفرّق التقيّة عن سائر الأعذار بكفاية ثبوت العنوان حال العمل في مشروعية التقيّة 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 التقيّة كما مرّ هو ذلك، وهذا تظهر الثمرة في الأمرين الآتين.

الثالث: أنّه هل تختصّ مشروعية التقيّة بكون من يتقى منه مخالفاً أو تعمّم غيره من الكفّار والمعاند للحقّ وغيرهما؟ فالمشهور على الأول، وقد استدلّ بأمر ثلاثة:

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٣٣ من أبواب صلاة الجماعة حديث ٢.

(٢) الوسائل: ج ١١ باب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبها حديث ٦ و ١١.

(٣) الوسائل: ج ١١ باب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبها حديث ٢٨.



(الأول) أنّ إطلاقات مشروعية مثل لا دين لمن لا تقية له (١) أو التقيّة في كلّ شيء (٢) أو التقيّة في دار التقيّة واجبة (٣)، أو غير ذلك كلّها مسوقة لبيان شرعها من دون نظر إلى عموم من يتقى منه أو خصوصه، فلا يمكن الأخذ بها لا لإثبات العموم ولا لإثبات الخصوص، إلا أنّ الحكم على خلاف القاعدة يقتصر على المتيقن من ثبوته وهو كون من يتقى منه مخالفاً فقط.

(الثاني) الانصراف، بدعوى أنّ أخبار التقيّة كلّها صدرت في زمان شوكة المخالفين فهي منصرفة إلى مشروعية التقيّة منهم.

(الثالث) الصرف، بدعوى أنّ الوارد في بعض أخبار التقيّة هو الأمر بالخلطة والمعاشرة معهم والضمير راجع إلى المخالفين وقد صرح في بعضها، فهذه القرائن يستفاد مصبّ إطلاقات التقيّة، وأنها واردة في خصوص التقيّة من المخالفين. إلا أنّ شيئاً من ذلك لا يصلح لإثبات الاختصاص.

(أما الأول) فلاخذ عنوان التقيّة في موضوع الإطلاقات والحكم يدور مدار موضوعه، فنع عموم الموضوع كيف يختصّ الحكم ببعض أفراده؟ وبعبارة أخرى: أنّ الروايات مسوقة لبيان المشروعية لما صدق عليه عنوان التقيّة ومعه لا مجال للأخذ بالقدر المتيقن.

(وأمّا الثاني) فلعدم صلاحية ما ذكر لكونه منشأ للانصراف.

(وأمّا الثالث) فلعدم ثبوت عقد سلبى لما ورد في خصوص التقوى من المخالفين ومعه لا وجه لتقييد مطلقات التقيّة، هذا مع أنّ في بعض الروايات ما يدلّ على العموم كما ورد في تفسير ذلك مثل أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم

(١) الوسائل: ج ١١ باب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبها حديث ٢٢.

(٢) الوسائل: ج ١١ باب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبها حديث ٢٢.

(٣) الوسائل: ج ١١ باب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبها حديث ٢١.

وفعلهم على غير حكم الحقّ وفعله (١) وما اشتمل على قصّة إبراهيم عليه السّلام وأنه اتقى في قوله: إني سقيم. أو قصّة يوسف وأنه اتقى في قوله: أيتها العير إنكم لسارقون (٢)، فتأمل.

الرابع: أنه هل تختصّ مشروعية التقية بمورد جهل المتقى منه بمذهب المتقى أو تعمّ مورد العلم أيضاً؟ ظهر ممّا ذكرناه العموم، فإنه أخذت عنوان التقية موضوعاً لأدلة مشروعيتها فتدور المشروعية مدار ثبوت هذا العنوان، والتقية بمعنى التحفظ عن الضرر فتعمّ صورة العلم والجهل كليهما، إلا أنه قد يدعى الاختصاص ويستدلّ على ذلك بأمور:

١ - ظاهر خبر ابن أبي يعفور: اتقوا في دينكم واحجبوه (٣). أن التقية مختصة بمورد حجب الدين وإلا فلا يكون معنى للأمر بالحجب.

٢ - ظاهر جعل المقابلة بين التقية والإذاعة في المستفيضة الدالة على أن الحسنة التقية، والسيئة الإذاعة (٤). أن التقية مختصة بمورد عدم الإذاعة وإلا فلا وجه للمقابلة.

٣ - ظاهر ما عبّر فيها عن التقية بالخباء (٥) اختصاص التقية بمورد الخباء، إلا أن شيئاً من ذلك لا يصلح لتقييد المطلقات السابقة.

(أولاً) لعدم وجود عقد سلبيّ في هذه الروايات يدلّ على أنه لا تقية في غير مورد الحجب أو الإذاعة أو الخباء، وذكر التقية في مورد الحجب وعدم الإذاعة والخباء في الروايات من باب التطبيق على المصداق الغالب لا من باب الاختصاص بذلك المصداق.

(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) 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» (١). فإن المورد مورد العلم كما يشهد له الأمر بالبراءة منه وقتل أبوي عمّار لعذم البراءة.

و لكن يمكن الجواب عن ذلك بأن أخبار البراءة واردة مورد قلب الإيمان إلى الكفر بحسب الظاهر فلا يمكن الاستدلال بها للتقية في مقام العمل، وفي ماذكرناه 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 دائمية؟ بمعنى أنه هل يختص ترتيب آثار العمل المتقى به عليه بزمان ثبوت العنوان أو ترتب عليه بعد زوال العنوان أيضاً؟ مثاله هل يكون الوضوء الناقص الواقع تقية مطهراً مادام بقاء التقية فقط أو يكون مطهراً مطلقاً بحيث تبقى الطهارة بعد ارتفاع التقية أيضاً؟

فنقول: إن الأثر المنظور فيه إما أن يكون عقلياً كالأجزاء بالنسبة إلى العمل العبادي الواقع حال التقية أو يكون شرعياً كالطهارة والحدث على القول بكونها أثراً شرعياً.

فعلى (الأول) لا معنى للمشروعية الحينية أبداً، فإن المأتي به إما أن يكون فرداً واقعياً للمكلف به - على القول بأن عنوان التقية حيثية تحليلية للحكم - أو يكون فرداً تنزيلياً له - على القول بأنها حيثية تقييدية لذلك - . وفي كلا الفرضين الانطباق قهري والإجزاء عقلي، فلا معنى للأجزاء حين التقية أصلاً. وعلى (الثاني) فإما أن يكون أثر العمل المترتب مناقضاً أو مضاداً للأثر

الثابت قبل العمل كالطهارة المترتبة على الوضوء المناقضة لعدم الطهارة أو المضادة للحدث الثابتين قبل الوضوء بسبب النوم ونحوه أو يكون مخالفاً له كالإباحة المترتبة على الوضوء الناقص تقيّة على القول بها والحدث.

أما على (الأول) فلا تتصوّر المشروعية الحينية أيضاً، فإنّ المأتيّ به بنظر الشارع موضوع للأثر الراجع للأثر السابق، وعود الأثر السابق بعد ارتفاع العذر يحتاج إلى موضوع جديد.

نعم، تتصوّر المشروعية الحينية على الثاني، فإنّ الأثرين مجتمعان حال التقيّة، ويمكن بقاء الأثر الأول بعد ارتفاع التقيّة مع زوال الأثر الثاني بارتفاعها.

ولا بأس بتتميم الكلام في الوضوء الناقص حال التقيّة. فنقول: لو بنينا في باب الطهارة على أنّ الطهارة والنجاسة والطهارة والحدث من الأمور الواقعية وكشف عنها الشارع كما بنى عليه الشيخ الأعظم - قدس سره - يدخل المقام في الصورة الأولى التي فرض فيها كون الأثر عقلياً وقلنا إنّ الحينية لا معنى لها حينئذٍ. ولو فرضنا أنها ليست من الأمور الواقعية بل إنّها هي اعتبارية محضة فمع ذلك لا يتصوّر فيها الحينية، لدخول المقام حينئذٍ في الصورة الثانية التي فرض فيها كون الأثر الشرعي مناقضاً أو مضافاً للأثر السابق على العمل. وما قد يقال من أنّ الوضوء الواقع تقيّة ليست بطهارة واقعاً بل إنّها هو مبيح فقط لا يرجع إلى محصل، فإنّ عروض عنوان التقيّة على الوضوء يوجب فردية الوضوء المأتيّ به للمكلف به موافقاً للقاعدة، فإنّ فردية الميسور بعد ثبوت العسر بالنسبة إلى المعسور للواقع موافق لها سواء كان منشأ رفع الحكم عن المعسور عموم الاضطرار أو خصوص التقيّة، مضافاً إلى أنّ الالتزام بالإباحة موجب للتقييد في اشتراط الصلاة بالطهارة ولا وجه له، فالصحيح بقاء أثر الوضوء الناقص الواقع حال التقيّة بعد ارتفاعها وعدم وجوب إعادته بزوالها، فافهم.



أقول: أما ما بنى عليه الشيخ الأعظم - قدس سرّه - من كون الطهارة والنجاسة والطهارة والحدث من الأمور الواقعية، فقد بنى الفقهاء في باب الطهارة على خلافه وكونها اعتبارية محضة، وأما توهم الإباحة التي يلزم من الالتزام بها التقييد في أدلة اعتبار الطهارة في الصلاة فلم يعهد من ذهب إليها بهذا المعنى، بل ما يظهر من الكلمات أنّ مراد من قال بالإباحة هو الطهارة الحينية، فالنزاع في أنّ الوضوء العذري أو التيمّم رافع أو مبيح هو النزاع في أنّ ذلك طهارة حينية أو دائمية، وأما ما ذكر في وجه عدم تصوّر الحينية في الصورة الثانية التي فرض فيها كون الأثر الشرعي المترتب على العمل مناقضاً أو مضاداً للأثر السابق على العمل من ارتفاع الأثر السابق باللاحق، وعوده يحتاج إلى موضوع فلا يمكن المساعدة عليه، فإنّ الباب باب الاعتبار وهو سهل المؤونة فيمكن اعتبار الموضوع السابق لأثره مطلقاً، ومع تخلّل الموضوع الثاني في الأثناء يعتبر ثبوت الأثر الثاني مادام بقاء موضوعه، ويلزمه انقطاع الأثر الأول في البين فقط، فالأثر الثابت بعد ارتفاع الأثر الثاني بارتفاع موضوعه مستند إلى الموضوع السابق، ومن هذا القبيل إجارة المستأجر العين المستأجرة بعض مدة إجارته في وسط تلك المدة فإنّه بعد انقضاء هذا البعض من المدة تعود ملكية المنفعة للمستأجر الأول لا بسبب جديد بل بسبب سابق وهي الإجارة الأولى، ويمكن أن يعتبر الشارع كون النوم مثلاً موضوعاً للحدث مطلقاً، ويعتبر أيضاً رفع ذلك الحدث بالطهارة العذرية مادام العذر فقط مع ارتفاع الطهارة بزوال العذر بحيث يكون الحدث اللاحق مستنداً إلى النوم السابق، ولا محذور يتصوّر في ذلك بوجه. فللنزاع في أنّ الطهارة العذرية هل هي طهارة مادامية أو دائمية مجال.

و بعد الفراغ عن إمكان اعتبار كلتا الصورتين ثبوتاً لا بدّ من ملاحظة دليل الإثبات على كيفية الاعتبار، ومع عدم تقييد الدليل بشيء منهما يكون إطلاق

دليل الحاكم حاكماً على دليل المحكوم، فالنتيجة بقاء الطهارة بعد ارتفاع التقية، ولذا أفتوا في الوضوء على الجبيرة أو الغسل عليها أيضاً على بقاء الطهارة مع برء المحلّ. نعم، ترتفع الطهارة في التيمّم بوجود الماء بالدليل. ونختم الرسالة ببعض ما أفاده استاذنا المحقق مدظله في رسالته.

### ختامها مسك:

١ - قسم التقية باعتبار التقية خوفاً والتقية مداراة وقال: المراد بالتقية مداراة أن يكون المطلوب فيها نفس شمل الكلمة ووحدها بتحبيب المخالفين وجرّ مودّتهم من غير خوف ضرر كما في التقية خوفاً. ويمكننا إرجاع هذا القسم إلى القسم الأول وهو التقية خوفاً، فإنّ مطلوبة تحبيبهم ووحدة الكلمة بيننا وبينهم إنّما هولترتب الضرر بواسطة التفرّق والعداوة بين فرق المسلمين على نفس المتقي أو اخوانه المؤمنين بل يمكن ترتب ذلك على حوزة الاسلام، وإلا فنفس وحدة الكلمة من دون ترتب أيّ ضرر بواسطة التفرّق لا تكون مطلوبة، فالتقسيم بهذا الاعتبار من تقسيم التقية خوفاً إلى قسمين، والمداراة إنّما يكون محبوباً اذا كان في تركها خوف تفرّق المسلمين وتسلّط الكفار عليهم كأمثال زماننا.

وعلى هذا: الدليل على مشروعية القسمين وإجزاء العمل المتقى به عن الواقع دليل واحد ولا نحتاج إلى تجزئتهما وجعل عنوان لكلّ منها وإقامة دليل مستقلّ لكلّ منها كما فعله - مدظله - فلاحظ كلامه الشريف وتدبر فيه جيداً، فإنّه نافع جداً واستفاد الإجزاء من أدلة التقية، والحقّ معه وهو مع الحقّ.

٢ - قال في بعض كلماته: وليعلم أنّ الاستفادة من تلك الروايات صحّة العمل الذي يؤتى به تقية سواء كانت التقية لاختلاف بيننا وبينهم في الحكم كما في المسح على الخفّين والافطار لدى السقوط أو في ثبوت الموضوع الخارجي كالوقوف بعرفات اليوم الثامن لأجل ثبوت الهلال عندهم، والظاهر عدم



الفرق بين العلم بالخلاف والشكّ ، ومما يشهد لترتب أثر التقيّة في الموضوعات وأنّ الوتوفين في غير وقتها مجزيان أنّه من بعد رسول الله صلى الله عليه وآله إلى زمان خلافة أمير المؤمنين ومن بعده إلى زمن الغيبة كان الائمة وشيعتهم مبتلين بالتقيّة اكثر من مائتي سنة، وكانوا يحجّون مع أمراء الحاجّ من قبل خلفاء الجور أو معهم، وكان أمر الحجّ وقوفاً وإفاضة بأيديهم لكونه من شؤون السلطنة والامارة، ولا ريب في كثرة تحقّق يوم الشكّ في تلك السنين المتمادية، ولم يرو من الائمة عليهم السّلام ما يدلّ على جواز التخلف عنهم أو لزوم إعادة الحجّ في سنة يكون هلال شهر ذي الحجّة 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 أنّه لو وقع ذلك منهم ولو مرة أو أمروا به ولو دفعة لكان منقولاً إلينا لتوفّر الدواعي به، فعدم أمرهم به ومتابعتهم لهم أوّل دليل على إجزاء العمل تقيّة ولو في الخلاف الموضوعي، وهذا ممّا لا إشكال فيه ظاهراً.

إنّما الإشكال في أنّه هل تثبت الموضوعات الخارجية بحكم حاكمهم مع الشكّ في الثبوت فيكون حكمهم كحكم حكام العدل؟ أو يجب ترتب آثارها عليها ولو مع العلم بالخلاف؟ أو لا تترتب ولا تثبت مطلقاً؟ الظاهر هو الأخير لأنّ عمومات التقيّة وإطلاقاتها لا تفي بذلك، لأنّ مثل قوله: التقيّة في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم. أو قوله: التقيّة في كلّ شيء إلا المسح على الخفين. ظاهر في إجزاء العمل على وجه التقيّة لا لثبوت الموضوع تبعداً 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 السّلام إنّنا شككنا سنة في عام من تلك الأعوام في الأضحى، فلمّا دخلت على أبي جعفر عليه السّلام وكان بعض أصحابنا يضحّي فقال:

الْفَطْرُ يَوْمٌ يَفْطُرُ النَّاسَ، وَالْأَضْحَى يَوْمٌ يَضْحَى النَّاسَ، وَالصُّومُ يَوْمٌ يَصُومُ النَّاسَ. وَالظَّاهِرُ مِنْهُ أَنَّ يَوْمَ يَضْحَى النَّاسَ يَكُونُ أَضْحَى وَيَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ آثَارُ الْمَوْضُوعِ وَقَعاً وَبِالْقَاءِ الْخُصُوصِيَّةِ عَرَفَافاً يَفْهَمُ الْحُكْمَ فِي سَائِرِ الْمَوْضُوعَاتِ الَّتِي تَتَرْتَّبُ عَلَيْهَا الْآثَارُ الشَّرْعِيَّةُ.

فَحِينئِذٍ إِنْ قَلْنَا بَانَ التَّعَبُّدُ لَا يَنْسَابُ وَلَا يَكُونُ مَعَ الْعِلْمِ بِالْخِلَافِ يَخْتَصُّ بِمُورِدِ الشُّكِّ فَيَكُونُ حُكْمُ حُكَّامِهِمْ كَحُكْمِ الْحَاكِمِ الْعَدْلِ، وَإِنْ قَلْنَا بَانَ بِمَبْلَاحِظَةِ وَرُودِهِ فِي بَابِ التَّقِيَّةِ- يَتَرْتَّبُ الْأَثْرَ حَتَّى مَعَ الْعِلْمِ بِالْخِلَافِ، فَحِينئِذٍ يَقْتَدِ إِطْلَاقَهُ بِالرَّوَايَاتِ الْوَارِدَةِ فِي قَضِيَّةِ إِفْطَارِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَقِيَّةً عَنِ أَبِي الْعَبَّاسِ فِي يَوْمٍ يَعْلَمُ أَنَّهُ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ قَائِلاً: إِنْ إِفْطَارِي يَوْمَافٍ وَقَضَاءَهُ أَيْسَرُ عَلَيَّ مِنْ أَنْ يَضْرِبَ عَنِّي وَلَا يُعْبَدُ اللَّهُ. لَكِنْ إِثْبَاتُ الْحُكْمِ بِمِثْلِ رِوَايَةِ أَبِي الْجَارُودِ الضَّعِيفِ غَيْرِ مُمْكِنٍ فَتَرْكُ الصُّومِ يَوْمَ الشُّكِّ تَقِيَّةً لَا يُوجِبُ سَقُوطَ الْقَضَاءِ عَلَى الظَّاهِرِ، وَهَذَا بِخِلَافِ إِتْيَانِ أَعْمَالِ الْحَجِّ عَلَى وَفْقِ التَّقِيَّةِ، فَإِنَّ مَقْتَضَى إِطْلَاقِ أدَلَّةِ التَّقِيَّةِ إِجْزَاؤُهُ حَتَّى مَعَ الْعِلْمِ بِالْخِلَافِ كَمَا يَصِحُّ الْوَضُوءُ وَالصَّلَاةُ مَعَ الْعِلْمِ بِكُوفِهَا خِلَافَ الْوَاقِعِ الْأَوَّلِيِّ.

أَقُولُ: كَمْ فَرَقَ بَيْنَ مَنْ عَبَّرَ عَنِ هَذِهِ الرِّوَايَةِ بِالصَّحِيحَةِ كَالِاسْتِذَاذِ فِي مَا تَقَدَّمَ وَسَيَدْنَا الْاسْتِذَاذِ الْمُحَقِّقِ فِي هَذَا الْكَلَامِ بِقَوْلِهِ بِمِثْلِ رِوَايَةِ أَبِي الْجَارُودِ الضَّعِيفِ. وَالْحَقُّ أَنَّ الرِّوَايَةَ مَعْتَبَرَةً، فَإِنَّ أَبَا الْجَارُودِ كَانَ ذَا حَالَتَيْنِ حَالَةَ اسْتِقَامَةٍ وَحَالَةَ قَلْبٍ كَمَا يَظْهَرُ مِنْ مَرَاجَعَةِ حَالِهِ وَالرِّوَايَةَ الْوَارِدَةَ فِيهِ وَغَيْرِهَا. وَالظَّاهِرُ صُدُورُ هَذِهِ الرِّوَايَةِ عَنْهُ حَالَ اسْتِقَامَتِهِ لِذِلَالَةِ نَفْسِ الْمَوْضُوعِ عَلَى ذَلِكَ أَوَّلًا.

وَثَانِيًا الرَّوَايَةَ عَنْهُ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، وَمَنْ الْمُطْمَآنَ بِهِ أَنَّهُ لَا يَرُوي عَنْهُ حَالَ قَلْبِهِ، بَلْ نَفْسُ وَجُودِ صَفْوَانَ فِي السَّنَدِ كَافٍ لِاعْتِبَارِ السَّنَدِ، بِنَاءً عَلَى كُوفِ أَصْحَابِ الْإِجْمَاعِ فِي السَّنَدِ كَافِيًا لِاعْتِبَارِهِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى مَنْ بَعْدَهُمْ، وَكَيْفِ



كان الاطمئنان حاصل بعدم كذب أبي الجارود في هذه الرواية فالرواية معتبرة تثبت الموضوع في حال التقية كماثال زماننا، فاللازم متابعتهم في الوقوفين وسائر الأعمال، فإنّ الأضحى يوم يضحى الناس، ولازم هذا التنزيل الإجزاء والسقوط، بل في الصوم أيضاً بنينا على السقوط واستحباب القضاء للجمع بين مادّة على التنزيل ومادّة على إفطار أبي عبدالله عليه السّلام تقية قانلاً: إنّ افطاري يوماً وقضاءه أيسر عليّ من أن يضرب عنقي.

نقلنا هذا الكلام بعينه عن الرسالة الشريفة للسيد الاستاذ حول التقية لأهمية الموضوع وكون المسألة محلاً للابتلاء جدّاً في زماننا في الحج، وملاحظة أنّ وجه تفصيل السيد الاستاذ في المناسك وغيره بين الوقوفين وأعمال منى بلزوم متابعتهم فيها ولزوم إحراز الواقع فيها غير صحيح.

(أولاً) لوجود التعبّد في الموضوع كما تدلّ عليه المعتبرة، بل وغيرها ممّا ورد في الصوم بعد ملاحظة عدم الفرق قطعاً بين الموارد، والالتزام بالتعبّد والتنزيل في الصوم دون الحجّ بلا وجه.

(و ثانياً) نفس ما استدلّ به لزوم المتابعة في الوقوفين من بناء الاثمة عليهم السّلام طول السنين المتبادية عليها تدلّ على لزوم المتابعة في أعمال منى أيضاً، ضرورة أنّه لو وقع منهم خلاف ذلك ولو مرة أو أمروا به ولو دفعة لكان منقولاً إلينا لتوقّر الدواعي به، فعدم أمرهم به ومتابعتهم لهم أدلّ دليل على إجزاء العمل تقية ولزوم متابعتهم في أعمال منى أيضاً كالوقوفين حرفاً بحرف.

٣- تعرّض السيد الاستاذ المحقق -مدّ ظلّه- لمسألة لم نتعرّض لها وهي هل

ترك التقية مفسد للعمل أو لا؟

أفاد أنّ مقتضى القواعد صحتّه لأنّ الأمر بالتقية لا يوجب النهي عن العمل، ونسب إلى الشيخ الأعظم -قدّس سرّه- التفصيل بين الموارد ففي مثل السجدة على التربة مع اقتضاء التقية تركه حكم بالبطلان لكونه منهيّاً عنه وفي مثل ترك

التكفير حكم بالصحة لعدم اعتباره في المأمور به، واعترض عليه بما أفاده قبل ذلك من أنّ الأمر بالتقية لا يوجب النهي عن العمل حتى في الصورة الأولى.

أقول: لو كان الدليل على الإجزاء مادلاً على الترخيص والتحليل في مورد التقية كقوله: التقية في كلّ شيء اضطرّ اليه ابن آدم فقد أحله الله. فالحقّ مع ما أفاد وأجاد، فإنّ الأمر بالتقية لا يدلّ على النهي عن العمل الصادر عن غير تقية، والتحليل لا يوجب رفع اليد عن الحكم الأولي فلا دليل على بطلان العمل.

ولو كان الدليل على ذلك أدلة الاعذار وقلنا بأنّ التقية أيضاً منها فالعمل المتقى به عمل عذري، فالمسألة تبني حينئذٍ على أنّ دليل الحاكم في مورد الاعذار هل يدلّ على كفاية العمل العذري أو يدلّ على تبديل الوظيفة بذلك مثل ما يقال من أنّ الرفع في دليل الرفع واقعيّ أو ظاهري، فلا بدّ من ملاحظة لسان دليل الحاكم، ولا مجال لدعوى التبديل إذا كان الدليل إطلاقاً دليل الاعذار كما لا يخفى.

ولو كان الدليل على ذلك ما يكون بلسان التنزيل كالمعتبرة في الصوم والحجّ فالظاهر فساد العمل عن غير تقية فإنّ لازم التعبد في الموضوع هو التعبد بالآثار، فلزم ترتيب الآثار على الموضوع المتعبد به وإلا يفسد العمل، فلو خالف التقية وأتى بالوقوفين الواقعيين لا يمكن الحكم بصحة حجّه، فإنّ لازم القول بأنّ الأضحى يوم يضحي الناس أن يكون الوقوف بوقوفهم والوقوف غير وقوفهم لغواً.

والحمد لله ربّ العالمين.



## رسالة في اللباس المشكوك

### بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين،  
ولعنة الله على أعدائهم أجمعين الى يوم الدين.

الكلام في اللباس المشكوك كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه  
و الأقوال في المسألة عديدة: عدم الجواز على الاطلاق، نُسب إلى المشهور.  
الجواز على الاطلاق، نُسب إلى المحقق القمي -قدس سره- ومال إليه صاحب  
المدارك -قدس سره- أيضاً. التفصيل بين الشرطية والمانعية، كما ذكره صاحب  
الجواهر -قدس سره- أي لو قلنا بشرطية كون اللباس مما يؤكل لحمه في الصلاة  
فلا بد من إحراز الشرط، ومع الشك يحكم ببطلان الصلاة. ولو قلنا بمانعية  
كون اللباس من غير ما أكل اللحم فلا بد من إحرازه للحكم بالبطلان، ومع  
الشك يحكم بالصحة. بل ذكر المرحوم النائيني -رحمه الله- في رسالته المفردة في  
المشكوك أنّ مبنى 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 جارٍ على كلا الوجهين. والتفصيل  
بين اللبس من أول الصلاة وفي الأثناء ففي الأول لا يجوز دون الثاني.  
وهناك تفاصيل مبنى 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 ونفى الاشكال في الجواز في الثاني.

ثم إن الجواز في المقام ليس تكليفاً متعلقاً بذات العمل، فإنه لا يحتمل كون لبس ما لا يؤكل لحمه محرماً من المحرمات الإلهية، بل إما أنه وضعي بمعنى المضي والنفوذ الملازم للصحة أو تشريعي من جهة الاستناد إلى الشارع الملازم لها أيضاً.

ثم إنه هل الجواز في المقام ظاهري بمعنى أن الحكم به يتوقف على إجراء القواعد والاصول، ومع انكشاف الخلاف بعد ذلك لابد من إعادة الصلاة بناء على القول بعدم الإجزاء في الأحكام الظاهرية؟ أو واقعي بمعنى أن الحكم به غير متوقف إلا على نفس الدليل الدال على الواقع، ولا موضوع لإعادة فيه حتى مع انكشاف الخلاف؟ أو ظاهري بحسب الابتداء وواقعي بحسب جواز الاكتفاء بمعنى أنه لا يحكم به إلا بملاحظة أصل جارٍ في المقام، ولا يحتاج إلى إعادة ولو انكشف الخلاف بعد العمل في الجملة؟

ذكر المحقق القمي - رحمه الله - في بعض أجوبة مسأله 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 فع الجهل يحكم بصحة الصلاة واقعاً فإنها واجدة لجميع شرائطها فاقدة لجميع موانعها.

و منع ما ذكره ظاهر، فإن التبادر والانصراف ممنوع، والألفاظ وضعت للمعاني الواقعية من دون دخل العلم وغيره من الحالات النفسانية فيها، ولذا ذكر المرحوم النائيني - رحمه الله - أن الجواز ظاهري، ونحتاج في ذلك إلى إجراء أمانة أو أصل، وبنى على لزوم إعادة بعد انكشاف الخلاف، وحكمه هذا



مبني على عدم شمول حديث «لا تعاد» (١) لمورد الجهل، بل كون مورده السهو فقط، فإن الحكم بالإعادة وعدمها موقوف على عدم اقتضاء الخطاب الأولي للفعل كما في النسيان، وإلا ففي مورد الجهل نفس الخطاب الواقعي شامل له ويقتضي العمل على وفقه تماماً فلا معنى لأن يقال للجاهل أعد أو لا تعد. ولكن لا يخفى أن خطاب الجاهل بعد العمل بذلك الخطاب لا محذوفه أبداً، وفي الروايات عبر بذلك كثيراً حتى في مورد العمل كمن تكلم في صلاته متعمداً أعاد صلاته (٢). هذا في الجاهل القاصر.

وأما في المقصر، فإن كان ملتفتاً حال العمل فلا يشمل 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 لو فرض شمول إطلاق الحديث له يخرج عنه في مورد العمد بالدليل. وأما الجاهل المقصر الغير الملتفت فيمكن أن يلتزم بخروجه أيضاً عن الدليل لامن جهة عدم شموله له بظاهره بل لأمر آخر، وهو أنه لو لم يكن خارجاً عنه يختص مادّة على لزوم إعادة الصلاة عند الإخلال بها شرطاً أو جزء بمورد العمد فقط، وهذا تقييد بفرد نادر، فتأمل. فالمتحصل مما ذكرنا أن الجواز في المقام ظاهري أي يحتاج إلى اجراء الاصول، ومع انكشاف الخلاف بعد العمل لاحاجة الى الإعادة واقعاً فيما إذا وقعت المخالفة عن عذر، وإلا تجب الإعادة بل لا تجري الاصول 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 الوضوء، حديث ٨

(٢) الوسائل: ج ٤، باب ٢٥، من أبواب قواطع الصلاة، حديث ٢٥٠.

الشرطية والمانعية وإن قلنا بأن الأول مجرى الاشتغال والثاني مجرى البراءة، وهذا ظاهر. وأما ما يقال من أن نفس الشك في المانعية كافٍ في البناء على عدمها بلا حاجة إلى إحرازها أو إجراء أصل فيها وذلك من باب قاعدة المقتضي والمانع فمدفوع صغرى وكبرى، أما الكبرى فلا تتم هذه القاعدة لعدم الدليل عليها لا لفظياً ولا لبيئاً ببناء العقلاء، وأما الصغرى فلو تمت القاعدة فإنها تتم في موارد المقتضي والمانع الحقيقيين، وأما 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 إن الشرط أو المانع في المقام لابد وأن يكون أمراً اختيارياً فإنه مأخوذ في الأمور به ولو تقييداً لا قيداً، ولا يمكن تعلق الأمر إلا بما يكون اختيارياً بجميع قيوده حتى تقيده بشيء ما، فحرمة أكل الحيوان أو عدم حليته، وحليته أو عدم حرمة أجنبيته عن ذلك، بل المعقول كونه شرطاً وقوع الصلاة في محلل الأكل أو غير محرم الأكل، والمعقول كونه مانعاً وقوعها في محرم الأكل أو غير محلل الأكل، فلا فرق بين استفادة حرمة الأكل عن الدليل أو عدم حليته، ولا فرق بين استفادة حلية الأكل عنه أو عدم حرمة، وإن التزم بعض الأساطين بالفرق بأن الأولين ظاهران في الشرطية والآخرين في المانعية، وقد ظهر ضعفه.

ثم إنه لا يعقل كون أحد الضدين شرطاً لشيء والآخر مانعاً عنه. (أما تكوينياً) فإن المانع أمر يزاحم مقتضي الشيء عن التأثير بعد تمامية أجزاء علته سوى عدم هذا المانع، ولا يعقل اتصاف شيء بالمانعية ما لم تتم تلك الأجزاء، فعلى ذلك مع وجود الضد الذي فرض أنه شرط ينتفي الضد الآخر لا محالة، فأين المانع؟ ومع عدمه ووجود الضد الآخر فلا يتصف هذا الموجود بالمانع لعدم وجود شرط تأثر المقتضي، فكون أحد الضدين شرطاً تكوينياً والآخر مانعاً



كذلك غير معقول. (وأما اعتباراً) فما أنه ليس تأثير ولا تأثير في الاعتباريات، بل ما اعتبر وجوده في الأمور به شرط له، وما اعتبر عدمه فيه مانع عنه لا بد من ملاحظة إمكان الاعتبار وعدمه، والحق أنه لا يمكن اعتبار الشرطية لأحد الضدين والمانعية للآخر مطلقاً. أما في الضدين لا ثالث لهما فأحد الاعتبارين يغني عن الآخر فأحدهما لغو، وأما فيما له ثالث فاعتبار الشرطية يغني عن اعتبار المانعية وإن لم يكن اعتبار المانعية مغنياً عن اعتبار الشرطية.

ووجه الإغناء أنه مع وجود ما اعتبر شرطاً ينتفي الآخر لا محالة ومع عدمه يبطل العمل لعدم شرطه فجعل المانعية يصبح لغواً محضاً، ووجه عدم الإغناء في العكس فإن نتيجة جعل المانعية لأحد الأضداد ترك هذا الضد حال العمل، ولا يلزم وجود ضد معين له في هذا الحال، فإن المفروض الأضداد متعددة بخلاف ما لو لم يكن في البين ثالث، فإن ترك الضد المانع يلزم وجود الضد الآخر.

ثم إنه هل يستفاد من الأدلة الشرطية أو المانعية؟ فيه كلام بين الأعلام، والمستفاد من كثير من الروايات - وفيها الصحاح - المانعية صريحاً. إلا أنه قد يتوهم من جملة الروايات الشرطية.

(منها) ذيل مؤثقة ابن بكير التي هي العمدة في أدلة الباب: «لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره ممّا أحلّ الله أكله» (١). ووجه استفادة الشرطية غير ظاهرة، ذكر المرحوم النائيني - قدس سره - أن المستفاد من صدر الرواية المانعية «فالصلاة في وبره... 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 الاصول العملية. وقد يقال بأن الصدر دالّ على المانعية في غير الساتر بقريئة بعض المذكورات كالبول والروث والذيل دالّ على الشرطيّة في الساتر، فإنّ عمومه لغير الساتر غير معقول فإنّه ليس شرطاً بنفسه، فلا يعقل كونه من المأكول شرطاً حتى على فرض الوجود أي اللبس، لأنّه إمّا 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 يجاب عن ذلك بمثل ما يجاب عن الإشكال المعروف في القضايا الحملية بأنّ المشروط له نفس اللبس لا بشرط، وهذا يمكن اشتراطه بكونه من المأكول. ودقيق النظر يقتضي عدم استفادة الشرطية من الرواية، فإنّ ظاهر الصدر المانعية والذيل الذي ادعي أنّه ظاهر في المانعية مشتمل على كلمة الاشارة «تلك» والمشار إليه ليس نفس الصلاة الشخصية لفسادها على أي حال وغير قابلة للتعدد حتى يحكم بفسادها بوجه وصحّتها بوجه آخر فهي إمّا طبيعي الصلاة بجنسها أو نوعها كصلاة الفجر أو غيره.

أما الصلاة الواقعة في أجزاء الحيوان التي هي مورد الرواية، فعلى الأول يمكن دعوى استفادة الشرطية من الذيل، إلا أنّه خلاف الظاهر، فإنّ السؤال عن الصلاة في الفمك وغيره من الحيوان فلا بدّ من كون الاشارة الى ذلك، ونتيجة الصدر أنّ الصلاة في الحيوان قسمان قسم في المأكول وقسم في غير المأكول، والقسم الثاني منها فاسد، فلا بدّ في الحكم بالصحة من وقوع الصلاة على نحو القسم الأول، وهذا أمر واقعي غير محتاج إلى الجعل، وجملة الذيل إنّما هي مشيرة الى نفس هذا الأمر الواقعي، وليس في مقام بيان اشتراط الصلاة بوقوعها في محلّ الأكل، فأصل ظهور الذيل ممنوع فضلاً عن وقوع المعارضة والعلاج.



و هنا بعض روايات اخرى يمكن الاستدلال بها على الشرطية ولا تخلو إماماً من الضعف في السند أو الدلالة، وتعرف حالها ممّا ذكرنا، فلا نطيل. ثمّ إنه لو شككنا في أنّ المعتبر هل هو الشرطية أو المانعية ولم يمكننا الاستفادة ذلك من الروايات، فقد يقال إنّ الشكّ في الشرطية يوجب الشكّ في التكليف الزائد، والأصل البراءة عن ذلك. ولكن ضعفه ظاهر فإنّ كلاً من الشرطية والمانعية يوجب التضييق بالنسبة إلى المكلف، ويلزم التكليف الزائد والأصل البراءة، فالحقّ أنّ العلم الاجمالي بثبوت أحد الحكيم - الشرطية أو المانعية - يقتضي العلم بالبراءة والخروج عن عهدة ذلك فالأصل الاشتغال، والأصلان المذكوران إماماً غير جارٍ أو معارض على الخلاف في جريان الأصل في أطراف العلم الاجمالي.

ثمّ إنّ عنوان حرمة الأكل المأخوذ في الروايات هل هو معرف إلى العناوين الذاتية الثابتة للحيوانات كالأسد والأرنب وغير ذلك؟ أو أنّه أخذ موضوعاً للحكم بما هو عنوان حرمة الأكل؟ مال المرحوم النائيني - قدس سره - إلى الأول، ولكن لا يمكن المساعدة عليه فإنّ ظاهر كلّ عنوان مأخوذ في لسان دليل دخله في الموضوعية وثبوت الحكم له.

و أيضاً هل يكون المأخوذ في لسان دليل الحرمة الطبيعية والشأنية التي هي ثابتة للحيوان بطبعه وفي ذاته أو الحرمة الفعلية التي قد تختلف باختلاف الأشخاص والحالات والأزمنة، فإنّ لحم الغنم حلال بطبعه ولكن أكله حرام في نهار شهر رمضان مثلاً، أو لحم الأرنب حرام بطبعه ولكنّه حلال في حال الضرورة مثلاً؟ ظاهر الدليل الأول، فإنّ إسناد حرمة الأكل إلى الحيوان ظاهر في أنّه لا بدّ وأن يكون الحيوان بطبعه محرم الأكل، وعروض 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 لو لم يكن هذا العنوان الطارئ قابلاً للزوال كالموطوءة والجدي المسترضع من الخنزيرة، بل يعم ذلك وما كان قابلاً له كعنوان الجلل الذي هو قابل للزوال بالاستبراء، فإن الإطلاق يقتضي ذلك، فإنه قبل الاستبراء حيوان محرّم الأكل. ولم يرض المرحوم النائي - قدس سره - بذلك مع أنه في باب النجاسات ذهب إلى أن بول محرّم الأكل وخره نجس ولو كانت الحرمة ناشئة من الجلل، أخذاً بإطلاق «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» (١) والحال أن المسألتين من واد واحد.

والحاصل: أنّ عنوان محرّم الأكل من جهة أخذه في الرواية يعلم أخذه موضوعاً لا طريقاً، ومن جهة إضافته إلى الحيوان يظهر ثبوت الحكم بما لو كان الحيوان محرماً ولو لعارض قابل للزوال أو غير قابل له، لكن لا بد وأن يكون هذا العارض على نحو يمكن إسناد الحرمة إلى الحيوان كالوطيء والجلل. وأما لو لم يكن كذلك كالإفطار في نهار شهر رمضان أو الضرورة مثلاً، فلا.

وبعبارة أخرى: أنّ القابل لتعلق الحرمة أو الحلية به الذي هو فعل المكلف أكل الحيوان في المقام، لكن تعلق الحرمة أو الحلية به إما من جهة خصوصية في الحيوان بطبعه أو لعارض عليه أو خصوصية في الأكل بطبعه أو لعارض عليه، المأخوذ 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 الخنزيرة 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 إنه هل اعتبار المانعية أو الشرطية راجع إلى الصلاة أي يعتبر في الصلاة أن تقع في محلل الأكل أو لا تقع في محرم 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، والثمره تظهر بينها في التفصيل بين إمكان التمسك بالأصل لو كان اللبس في الأثناء بخلاف ما لو كان من الأول في الأخيرين دون الأول على بعض المباني، وسيجيء الكلام في جريان الاصول العملية في المشكوك.

و الكلام هنا في صغرى المسألة، وأن الاعتبار راجع إلى أي من المذكورات. والتحقيق أن الاعتبارين الأخيرين غير معقول، فإن الشرط والمانع ما يكون دخيلاً في متعلق الأمر تقييداً لا تقييداً، فلا بد وأن يكون تحت اختيار المكلف وراجعاً إلى فعله، فعلى ذلك لا بد من أن يقال إن الاعتبار راجع إلى نفس الصلاة.

نعم يمكن تصوير الاختلاف في مركز الاعتبار، أي يقال إنه هل المعتبر في الصلاة كونها واقعة في كذا أو عدم كونها واقعة في كذا؟ أو المعتبر فيها كون المصلي لابساً لكذا أو عدم كونه لابساً لكذا؟ 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 نفسها، لكن الاستفادة من موثقة سماعة «ولا تلبسوا منها شيئاً تصلون فيه» (١) أن مركز الاعتبار المصلي، وإن كان ظاهر

(١) الوسائل: ج ٣ باب ٥ من أبواب لباس المصلي حديث ٣.

مؤثقة ابن بكير (١) أنه هو الصلاة، إلا أنه بالدقة يكشف عن أن المراد منها أيضاً الأول نظير ما في مؤثقة سماعة.

الكلام فيما يقتضيه الأصل في اللباس المشكوك : ويقع أولاً فيما تقتضيه الأدلة الاجتهادية، ثم ما تقتضيه الاصول العملية.

### أما الأدلة الاجتهادية

فقد استدلت على جواز الصلاة في اللباس المشكوك بوجوه:

الأول: ما ذكره المحقق القمي - قدس سره - وهو أن المستفاد من أدلة الاعتبار أنه ينحصر بمورد الإحراز فقط، ويدفعه اطلاقات دليل الاعتبار كمؤثقة ابن بكير وسماعة المتقدمة، والألفاظ موضوعة لنقل المعاني الواقعية، والإحراز وعدمه خارج عن دائرة المعنى.

الثاني: وهو عمدة ما يمكن الاستدلال به لذلك، الأخذ بإطلاقات أو عمومات جواز الصلاة في أي لباس، والتقيد بعدم كون اللباس من غير المأكول وإن كان ثابتاً، إلا أن حجية دليل المقيّد مشروطة بإحرازه صغرى وكبرى، ومع عدم الإحراز - كما في المقام للشك في صغرى ذلك الدليل فيه - يتمسك بإطلاق دليل الأول أو عمومه للشك في تخصيصها أو تقييدها بغير المقام.

و الجواب عن ذلك ظهر في الاصول في بحث العموم والخصوص في التمسك في الشبهات المصدقية للمخصص من أن الشك في صغرى المخصص وإن كان موجباً لسقوط دليل المخصص عن الحجية إلا أنه لا حجية للعموم أيضاً في ذلك، فإنه مخصص بعنوان المأخوذ في المخصص واقعاً، فدائرة العام وإن كانت شاملة للمصداق المشكوك فيه بحسب الإرادة الاستعمالية إلا أنه بعد فرض تخصيص

(١) الوسائل: ج ٣ باب ٢ من أبواب لباس المصلي حديث ١.



العام بعنوان المخصص والشك في انطباق المخصص على المشكوك فيه وعدمه لا يمكن إحراز أن دائرة العام بحسب الإرادة الجدوية شاملة له فيسقط العام عن الحجية فيه.

و بعبارة اخرى: المعتبر عند العقلاء في أصالة العموم هو ما اذا كان الشك في التخصيص والإخراج، وأما إذا علم بالتخصيص والإخراج ولم يعلم انطباق المخصص والخارج فلم يعهد من العقلاء التمسك بها، وتام الكلام في محله.

الثالث: ما يظهر من بعض كلمات المحقق القمي -رحمه الله- أيضاً وهو أن فعلية الحكم موقوفة إلى الوصول فما لم يصل الحكم لم يكن فعلياً. نعم في الوضعيات الفعلية لا تدور مدار ذلك، إلا أنه في الأحكام التكليفية حيث إن البعث أو الزجر يكون بداعي الانبعاث أو الانزجار ولا يتحقق إلا بالوصول فلا بد في فعليتها ذلك، وفي المقام أن دليل عدم جواز الصلاة في غير المأكول كموثقة سماعة «لا تلبسوا منها... الخ» إنما هو بلسان النهي والزجر فلا بد في فعلية مدلوله الوصول، والمفروض أن الموضوع مشكوك فيه، فدليل المانعية ساقط عن إثباتها فيه، فنتمسك بالإطلاقات لإثبات الصحة.

والجواب: (أولاً) أن دليل مانعية لبس غير المأكول لا ينحصر بما هو بلسان الزجر كموثقة سماعة بل ظاهر موثقة ابن بكير المانعية وهي من الوضعيات. (وثانياً) لو سلم ما ذكر فيما لو كان التكليف بداعي الانبعاث والانزجار لا نسلّمه فيما لو كان بداعي الإرشاد إلى الشرطية والمانعية وغيرهما من الأحكام الوضعية، والمفروض أن النواهي الموجودة في المقام وأمثاله ليست بنواهي نفسية بل كلّها إرشادية إلى ذلك.

(وثالثاً) أن المبنى فاسد فإن اشتراط فعلية الحكم بالوصول بعد تسليم أن الوصول غير مأخوذ في موضوعه خلف، فإن فعلية الحكم دائرة مدار وجود موضوعه، ولذا يقال إن الاحتياط حسن حتى في مورد عدم وجوبه، فلو لم يكن

الحكم فعلياً في فرض عدم الوصول لم يكن موضوع للاحتياط فضلاً عن حسنه. نعم الوصول معتبر في تنجز التكليف، أي المكلف معذور في مخالفة التكليف الغير الواصل، وأين هذا من دخله في موضوع الحكم وفعليته؟

(و رابعاً) أنّ ما ذكره تقريب آخر عن الشبهة المصدقية فإنّ التكليف بحسب الكبرى واصل وإنّما الشك في الصغرى وانطباق ذلك التكليف على مورد الشك، وحينئذٍ وإن لا يمكن التمسك بدليل التكليف لإثبات فعليته في مورد الشك إلا أنه لا يمكن التمسك بالإطلاقات أيضاً لإثبات الصحة لعدم جواز التمسك بالعموم والإطلاق في الشبهات المصدقية.

(و خامساً) 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 أنّ الكراهة والمبغوضية الواقعية التي يكشف عنها إطلاق دليل المانعية ولوقبل الوصول ساقطة، وتكفي نفس الكراهة الواقعية لحكم العقل بلزوم الامتثال. نعم في موارد الشبهات المصدقية يختلف الحال والكلام فعلاً مع قطع النظر عنه.

بيان ذلك: أنّ ظاهر أدلة التكاليف المشتمة على الأمر والنهي هو البعث والزجر، والبعث إذا كان بداعي الالتزام فهو وجوب وإلا فندب وكذا الزجر إذا كان بداعي الالتزام فهو حرمة وإلا فكراهة، هذا في مقام الثبوت.

وأما في مقام الإثبات فالبعث والزجر حجة على المكلف إلا إذا ثبت الترخيص من الشارع. وأما ما بنى عليه سيدنا الاستاذ -مدّ ظلّه- من أنّ الأمر والنهي دالّان على اعتبار شيء على ذمة المكلف لا يتم. نعم في مثل (لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) (١) يمكن دعوى ذلك، وأما في موارد

(١) آل عمران: ٩٧.



الأوامر والنواهي فلا. نعم في المرتبة السابقة على البعث والزجر لابد من تعلق المطلوبة أو المبعوضة الواقعية بالفعل، وإذا علم المكلف بتلك المطلوبة أو المبعوضة يجب عليه الجري على طبقه بحكم العقل وإن لم يكن في مورده بعث أو زجر لجهة من الجهات.

و بنينا أيضاً في مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي أن الجمع بين البعث والزجر الواقعيين والترخيص في الظاهر مستحيل، فإن 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 أن الحكيم ليسا بمتضادين بالذات فإنها اعتباريان، والتنافي بحسب المبدأ وهو اجتماع المصلحة والمفسدة غير موجود في الجمع بين الظاهري والواقعي، والمفروض أن التنافي بحسب المنتهى ومرحلة الامتثال أيضاً مفقود لأن في ظرف امتثال الحكم الظاهري الواقعي غير ثابت، وفي ظرف ثبوته لا موضوع للحكم الظاهري لا يمكن المساعدة عليه، فإن البعث والزجر وهكذا الترخيص في مرحلة الانشاء مسبوقه بمبادئ خاصة منها داعي الالتزام 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 بلزوم الاحتياط عقلاً، لعدم ثبوت حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بالمعنى الذي يريد من البيان في مورد الشك في التكليف ولا سيما في الشبهات الموضوعية.

نعم لا بد من تقييدها بغير مورد العجز عقلاً، فإن 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 المحقق - مدظله - لا تصحح 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 بقيد التكثّر في العمومات والسريان في الإطلاقات، ولذا يجب على جميع الأفراد بحيث يكون كلّ منهم مكلفاً بتكليف نفسه لا بتكليف الآخرين، والتكثير والسريان بحيث يشمل العاجز-مضافاً إلى كونها لغواً لعدم ترتّب أثر عليه في الخارج- غير معقول لعدم انقذاح الداعي في محله، فتكليف العاجز بمعنى البعث والزجر قبيح عقلاً بل مستحيل بخلاف الجاهل.

نعم بحسب الأدلة الشرعية علمنا أنّ الجاهل معذور في مقام الامتثال، وقد ذكرنا أنّ الجمع بين البعث والزجر والمعذورية في مقام الامتثال غير ممكن، فلا بدّ من رفع اليد عن ظهور الأدلة الواقعية في البعث والزجر بالنسبة إلى الجاهل أيضاً كالعاجز، إلا أنّه 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 المبعوضيّة الواقعيّة بَعْدُ 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.

و نتيجة ما ذكرنا إجزاء الأمر الاضطراري عن الواقع بل لا واقع له غير الحكم في مورد الاضطرار حتى يبحث عن الإجزاء. نعم يمكن البحث على مبني تعدد المراتب المطلوبة، وتمام الكلام في محله، بخلاف الأمر الظاهري فإنّه لا يجزي عن الواقع، والعقل يحكم بلزوم الجري على تلك المطلوبة أو المبعوضيّة الثابتة بالاجماع والضرورة، ونتيجته لزوم الامتثال ولو قضاء، فإنّ القضاء وإن كان بأمر جديد إلا أنّ ظاهر دليله أنّ مطلوبة 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 عامّة للجاهل والعاجز لوجود المقتضي وعدم المانع. نعم حيث إنه قد يجعل ذلك استقلالاً وقد يجعل تبعاً فلا بدّ من ملاحظة لسان الدليل، فع كونه بلسان البعث والزجر فالنتيجة وإن كان جعل الشرطية والجزئية مثلاً إلا أنّها منتزعان من مدلول ذلك الدليل وهو البعث نحو شيء في شيء آخر أو لشيء آخر، فيجري فيه ما ذكرنا في التكليف النفسية.

و حاصل ما ذكرنا أنّ ما بنى عليه المحقق القمي - رحمه الله - من عدم فعلية الشرطية أو المانعية يتمّ بالنسبة إلى نفس البعث أو الزجر الراجع إلى اللبس مع بقاء أصل المطلوبية أو المبعوضة ولو قلنا بالمعدورية في الترك .

\* \* \*

### وأما الاصول العملية

فقد يستدلّ على ذلك بقاعدة الحلّية بتقريب أنّ الشكّ في اللباس مسبّب عن الشكّ في أنّ الحيوان المأخوذ منه ذلك هل هو حلال أكل لحمه أو حرام أكل لحمه، وكلّ شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه. فبجريان هذا الأصل ينقح موضوع جواز الصلاة وهو لبس محلّ الأكل أو عدم لبس محرمه.

وقد أشكل المرحوم النائيني - قدس سرّه - على ذلك بوجه:

الأول: أنّ قاعدة الحلّية إنّما تجري في شيء له واقع شكّ في حلّيته وحرّمته وفي المقام لا شكّ كذلك، فإنّ الحيوان المأخوذ منه اللباس مردد بين فردين محلّ الأكل جزماً ومحرم الأكل قطعاً، وعنوان أحدهما لا واقع له حتى يحكم بحلّيته فلا يجري الأصل. ولكن لا يمكن المساعدة على ذلك فإنّه لا مانع من

جريان الأصل في هذا النحو من التردد، فإن المفروض وقوع الشك في الحيوان المأخوذ منه اللباس ولو كان طرفاً الشك محكومين بحكم جزماً، فنشير إلى ذلك الحيوان ونقول: إن هذا المردد بين كونه غنماً أو أرنباً شك في حليته وحرمة فهو حلال، كما إذا وجدت قطعة لحم شك فيها كذلك، وهنا وإن أخذ اللباس من أحد الحيوانات غير الموجودين بالفعل لكن يمكن الإشارة المذكورة، كما لا يخفى.

الثاني: أن عنوان الحل والحرمة في روايات اللباس قد أخذ مشيراً إلى العناوين الواقعية كالأسد والأرنب والغنم والبقر وهكذا، فعلى ذلك ما هو موضوع للروايات غير جارٍ فيه الأصل لعدم الشك في شيء منها وما هو مجرى الأصل وهو ما أخذ منه اللباس على إهماله ليس بموضوع للروايات. وقد تقدم ما يمكن الجواب به عن ذلك، وهو أن ظاهر العناوين المأخوذين في الروايات دخلهما في الموضوع على النحو الموضوعية لا الطبقية فلا يجوز الصلاة في محرم الأكل ويجوز في محلل الأكل، والمفروض الشك في حلية المأخوذ منه اللباس وحرمة والأصل الحلية.

الثالث: أن المأخوذ في الروايات الحرمة والحلية الطبعيتان لا الفعليتان، وقاعدة الحلية إنما تثبت الحلية الفعلية في مورد الشك لا الطبقية إلا على القول بالأصل المثبت. وهذا جواب متين فإنه لا ملازمة بين الحرمة الفعلية وعدم جواز الصلاة، فإن الصلاة في صوف الغنم صحيح وإن لم يُدك والثابت هو الملازمة بين حرمة أكل الحيوان بطبعه وعدم جواز الصلاة ولذا الصلاة في أجزاء الأرنب لا يصح وإن كان مذكياً.

ومن هنا يعلم أنه لو بُني على جواز التمسك بالاستصحاب في الأعدام الألفية وجريان استصحاب عدم التذكية مع ذلك لا يمكن التمسك باستصحاب عدم التذكية لإثبات عدم جواز الصلاة، فإن ما ثبت استصحاب عدم التذكية هي الحرمة الفعلية لا الطبقية للحيوان، وما هو موضوع لعدم جواز



الصلاة هي الطبيعية. نعم لو كان الأصل مثبتاً للحلية الطبيعية في مورد مثل مورد الشك في حصول الجلل في الحيوان المحلل أكله لقلنا بجريانه وجواز الصلاة فيه، إلا أن المقام ليس كذلك كما هو ظاهر.

وقد يستدل على ذلك أيضاً بقاعدة الطهارة، لكن طهارة الحيوان لا يلزم حلية أكله، بل ومع الملازمة لا يثبت الأصل ذلك إلا على القول بالأصل المثبت.

وقد يستدل عليه أيضاً باستصحاب عدم الحرمة الثابتة لكل شخص قبل بلوغه. ويرد على هذا الاستدلال أيضاً ماورد على الاستدلال بقاعدة الحلية، فإن عدم الحرمة المستصحية حينئذٍ حكم فعلي لهم لا طبعي للحيوان، واستصحاب عدم الحرمة الفعلية بالنسبة إلى الشخص لا يثبت أن 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، فإنه في الثاني أيضاً يمكن إجراء ذلك الاستصحاب فيقال إن هذا الحيوان مردد أمره بين كونه داخلياً في المحلل أكله أو داخلياً في المحرم أكله فيشك في حرمة وحليته فيستصحب عدم حرمة.

وقد يستشكل على هذا الاستصحاب من وجوه ذكرها المرحوم النائيني

- قدس سره - :

الأول: أن موضوع الأثر في المقام هو عدم الحرمة النعتي، وهو غير متيقن

سابقاً، فإنه لا يعلم عدم حرمة الحيوان في الشريعة المقدسة سابقاً حتى يستصحب. وما هو المتيقن سابقاً لعدم المحمولى وليس بموضوع للأثر، والتمسك باستصحاب عدم المحمولى لإثبات عدم النعتي مثبت فلا يجري هذا الاستصحاب. والجواب عن ذلك أن الأحكام الثابتة في الشريعة المقدسة لم تجعل من أول انعقادها بل إنَّها جعلت تدريجاً، فنعلم أن في أول انعقاد الشرع لم يجعل الحرمة للحيوان فيستصحب عدم الجعل في نفس الشرع، فالمستصحب عدم النعتي والمفروض أنه الموضوع للأثر.

الثاني: أن الأصل المذكور معارض لأصالة الإباحة فإنَّ كلاً من الحرمة والإباحة حكمان مجموعان حادثان مسبوقةً بالعدم.

والجواب عن ذلك: (أولاً) ظهر ممَّا تقدم، فإننا نعلم بإباحة أكل الحيوان في أول الشرع فالمستصحب هو الإباحة لاعدمها. (وثانياً) أن موضوع الأثر في المقام حرمة الأكل وعدمها كما مرَّ في بيان ما يستفاد من مؤثقة ابن بكير لا إباحته وعدمها، فالاستصحاب غير جارٍ في الإباحة في نفسه.

الثالث: أن موضوع الأثر هو الحرمة الفعلية لا الإنشائية، والفرق بينهما أنه في الثاني مقام جعل الحكم والأول مرحلة المَجْعول ووجود الموضوع، فاستصحب عدم جعل الحرمة ليس له أثر، والحرمة الفعلية غير متيقن سابقاً فإنه ليس زمان عُلم فيه عدم حرمة الحيوان بعد وجوده، واستصحب عدم الجعل لا يثبت عدم الفعلية إلا على القول بالأصل المثبت.

قال السيد الاستاذ في الجواب عن ذلك: إنَّ مقام الجعل والمَجْعول لا يغيّر الحكم ولا ينوعه إلى نوعين، بل الحكم في مرحلة الفعلية هو الحكم في مرحلة الجعل. غاية الأمر أنه في مرحلة الجعل جعل على الموضوع، ولولم يكن موجوداً بالفعل والموضوع في مرحلة الفعلية موجود بالفعل، فالموضوع الموجود محكوم بالحكم من الأول حتى قبل وجوده لعدم دخل وجوده في موضوعيته. فعلى ذلك



يمكن الاشارة إلى الموضوع الموجود ويقال إن هذا لم يجعل له الحرمة أي لم يكن محرماً في الشرع والآآن كما كان.

أقول: إن جعل الأحكام وإن كان على نحو قضايا الحقيقية وبنحو القانون وفعليّة وجود الموضوع غير دخيل فيه، إلا أن جريان الاستصحاب لا تثبت ترتب المستصحب على الموضوع الموجود بالفعل إلا على الإثبات، فعدم جعل حرمة الأكل للحيوان المشكوك حكمه أمر وترتبه على الموجود أمر آخر، وإن أراد ما هو ظاهرٌ أخير كلامه من أن موضوع المستصحب نفس الموجود، وبالإشارة يقال إن هذا لم يجعل له الحرمة والآآن كما كان. ففيه أن عدم جعل الحرمة لهذا - أي الموجود - معلوم لا يحتاج إلى الاستصحاب، فإن الحكم لم يجعل على الفرد الموجود جزءاً، ولا شك في ذلك حتّى يستصحب، لكن عدم جعل الحرمة للموجود لا ينفي عدم فردية الموجود للموضوع وعدم انطباق المجعول على الموجود. والصحيح أن هذا الاستصحاب أيضاً لا يفيد وإن بنى عليه السيّد الاستاذ - مدّ ظلّه - وقال بأنّه يجوز الصلاة في المشكوك من جهة تنقيح موضوعه باستصحاب عدم الحرمة.

ثمّ إنه على تقدير جريان الاستصحاب لا فرق فيه بين القول بالشرطية والمانعية، فإنّه 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 بأنّه كما أنّ جعل الأحكام الاستقلالية تدريجي جعل الأحكام الضمنية أيضاً كذلك، فإنّه يقال إن هذا اللبس لم يكن مانعاً للصلاة في زمان هذا الشرع والآآن كما كان، ولا يجري هذا الاستصحاب بناء على الشرطية، كما هو ظاهر.

هذا ما تمّ به السيّد الاستاذ - مدّ ظلّه - كلامه في هذا الاستصحاب وبنى عليه. ولكنتك خبير بأنّه إذا وصلت النوبة الى استصحاب عدم المانعية تكفي

لإثبات جواز الصلاة في المشكوك نفس أدلة البراءة حتى في الشبهة الموضوعية بلا حاجة إلى الاستصحاب حتى يرد عليه بأن عدم مانعية الموجود غير متيقنة سابقاً وعدم المانعية بنحو القانون لا يثبت فردية الموجود لموضوعها وترتبها عليه. والصحيح جواز الصلاة في المشكوك فإن مانعية المشكوك أو شرطية غيره مشكوك، والأصل البراءة، ولا نحتاج إلى إثبات أي أمر آخر حتى يقال بأنها مثبتة، فإن ماتمت الحجّة عليه وهو أصل الصلاة قد أتى بها وما احتمل دخله فيها لم تقم حجّة عليه ومرفوع وهذا معنى صحّة الصلاة المأتي بها، وتعرض لذلك إن شاء الله فيما سيأتي.

ثم إن السيد الاستاذ - مدّ ظله - أفاد فرعاً في المقام لا يجري عليه استصحاب الحرمة الذي جرى بنظره على الفرع السابق، وتمسك فيه باستصحاب عدم الأزلي وصرف عنان كلامه فيه. ونحن أيضاً نتبع ما أفاده لنرى أنه هل يمكن المساعدة لما بنى عليه أو لا؟

قال: ولا يخفى أنّ الاستصحاب المذكور إنما يتمّ فيما إذا علم بكون اللباس من أجزاء الحيوان، فلوتردد أمره بين كونه من محرّم الأكل أو من القطن مثلاً لا يجري استصحاب عدم الحرمة، فلا بدّ لإثبات الجواز من التمسك بأصل موضوعي آخر وهو أصالة عدم جزئية هذا اللباس للحيوان المحرّم 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 عدّة أمور:

الأول: أنّ موضوع الحكم - الأعمّ من المتعلّق - قد يكون بسيطاً وقد يكون مركّباً من أمرين أو عدّة أمور، أمّا (الأول) فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه إذا تمّ فيه أركانه. وأمّا (الثاني) فجريان الاستصحاب في نفس المركّب عند



تمامية الأركان فيه أيضاً كذلك ، وأما لو فرضنا حصول العلم ببعض أجزائه -الأعم من الشرائط- والشك في الباقي فهل يمكن إجراء الأصل في المشكوك فيه وإحراز الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل أم لا؟ المشهور والمعروف إمكان ذلك ، وقد يقال إن الأصل الجاري في الجزء المشكوك فيه معارض بأصالة عدم حصول المركب عند فقدان ذلك الجزء. لكنّه فاسد جزماً لأن موضوع الحكم لو كان العنوان المأخوذ من الأجزاء بحيث تكون الأجزاء محصلاً له ، فع أنه خارج عن الفرض -فإن الكلام فيما إذا كان الموضوع مركباً لا بسيطاً- لا يجري الأصل في الجزء المشكوك فيه لعدم ترتب أثر عليه فضلاً عن وقوع المعارضة بين الأصليين. ولو كان الموضوع ذوات الأجزاء بأسرها فأصالة عدم المركب لا معنى لها، فإن المركب محرز على الفرض بضم الوجدان إلى الأصل ، فالأصلان لا يجريان في مورد واحد حتى تقع المعارضة بينهما.

وقد ذكر المرحوم النائيني -قدس سره- في مقام الجواب عن الشبهة بأن الأصل الجاري في الجزء حاكم على الأصل الجاري في المركب حكومة الأصل الجاري في السبب على الأصل الجاري في مسببه. ولا يتم ما ذكره بوجهه، فإن السببية وإن كانت صحيحة إلا أنها غير شرعية ومعه لا حكومة إلا بناء على جريان الاصول المثبتة، ولا نقول به.

أقول: لو كانت بين الجزء والمركب سببية شرعية كالطهارة والصلاة فما ذكره النائيني هو الصحيح، وإلا فلا يمكن تصديق السيد الاستاذ بما ذكره من أن أصالة عدم المركب لا معنى لها مع جريان الأصل في الجزء، فإن 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 جريانها في مورد واحد حتى تقع المعارضة بينهما، بل نفس العلم بعدم جريان أحد الأصليين كافٍ في وقوع المعارضة بينهما، فتدبر جيداً. نعم أصالة عدم

المركب غير جارية في نفسه لعدم ترتب أثر شرعي عليها فتبقى 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 والصلاة، ومثال الثالث كوجود الوارث وموت المورث. وأما لو كان الموضوع مركباً من جوهر وعرضه القائم به فهل يجري الأصل في ذلك أم لا؟ فليعلم أن تركيب الموضوع من العرض ومحله لا يمكن إلا اذا أخذ العرض ناعثاً في محله، أي كون المأخوذ في الموضوع الاتصاف بكذا لا بما ذكره المرحوم النائيني - رحمه الله - من أن انقسام المعروض كزيد مثلاً باتصافه بالعرض كالقيام وعدمه يقدم على انقسام العرض بكونه قائماً بالمعروض وعدمه، فلا بد من أخذ الاتصاف في المعروض، وإلا فيقع التهافت بين إطلاق المحل وثبوت 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 ووجود في غيره بل له وجود واحد والاختلاف إنما هو بالحفاظ، فلولو حظ 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 متصفاً بذلك، فإنه لو كان العرض مع ذلك مطلقاً لزم الخلف، فإن المعروض ليس محلاً 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، وأما مع عدم السبق بذلك لا يمكن إثبات الاتصاف باستصحاب محمولي فإنه من الأصل المثبت، فلو شككنا في عمى زيد وعدمه أي اتصافه بعدم البصر وعدمه مع عدم وجود حالة سابقة معلومة له كذلك لا يمكن اثبات اتصافه بالعمى باستصحاب عدم البصر له فإنه 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 التقييد بذلك، ولا يعقل الإهمال في هذا المقام لأن هذه الخصوصية إما هي معتبرة في الموضوع أو المتعلق أولاً، فالأول التقييد والثاني الإطلاق، وأما في مقام الإثبات فيمكن 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 المأخوذ في المخصص 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، فبما أن الإهمال في مقام الثبوت غير معقول نستكشف من التخصيص أن الجذب في العام متحقق في غير مورد التخصيص، والارادة 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 ومحلّه لابد من أن يؤخذ العرض ناعياً، فإن وجود العرض في نفسه عين وجوده لغيره هذا إذا كان التركيب من الذات ووجود العرض، وأما 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 محض، فلو أخذنا ناعتاً كما في القضايا المدولة 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 أخذه ناعتاً على نحو ربط السلب وموجبة معدولة، وهذا يظهر عدم تمامية جملة ممّا ذكره المرحوم النائيني - رحمه الله - في هذا المقام فراجع كلامه - أعلى الله مقامه - .

وقد ظهر بما ذكرنا أنّه فيما إذا كان الموضوع مركّباً من الذات وعدم اتصافه بالعرض يجري استصحاب عدم الاتصاف ويلتئم الموضوع بصمّ الوجدان إلى الأصل، فإنّه كما أنّ الذات مسبوق بالعدم كذلك اتصافه بالعرض أيضاً مسبوق بالعدم، فأركان الاستصحاب تامّة، بخلاف ما لو أخذ العدم فيه على النحو الناعتية، فلا يجري الاستصحاب فيه إلا إذا كان لنفس الاتصاف بالعدم حالة سابقة، وإلا فلا يجري الاستصحاب فيه ولا يمكن إثباته بجريان الاستصحاب في العدم المحمولي، كما لا يخفى، هذا.

وقد فصل بعض الأعاضم بين ما لو كان موضوع الحكم المركّب من العرض ومحلّه على النحو المركّبات الناقصة التقييدية كزيد العالم فيجري الاستصحاب عند الشكّ فيه لو كان مسبوقاً بالوجود أو في عدمه لو كان مسبوقاً بالعدم، بخلاف ما لو كان من قبيل الجمل الخبرية التامة التي يؤخذ الموضوع فيها مفروض الوجود كزيد 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 لا بدّ من أخذه كذلك بالنسبة إلى عدم ذلك أيضاً، فلا يمكن جريان استصحاب العدم



حينئذٍ لعدم العلم بسبق عدم العرض مع كون الموضوع مفروض الوجود. و لكن لا يتم شيء مما أفاده - قدس سره - أمّا في المركبات التقييدية فهي وإن كان الأمر فيها كما ذكره من امكان جريان الاستصحاب إلا أنها خارجة عن محلّ الكلام، فإنّ محلّ 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 مسبقاً بحالة سابقة. وأمّا في الجمل الخبرية فما ذكره من أنّ عدم البديل للشيء في مرتبة نفس الشيء لا يتم، لأنّ نقيض وجود الخاص عدم الخاص لا العدم الخاص، أي نقيض عدالة زيد ولو أخذ ناعتياً عدم اتصاف زيد بها لا اتصاف زيد بالعدم، والمفروض أنّ عدم النعت أمرٌ أزلي له حالة سابقة يجري فيه الاستصحاب.

و الحاصل: أنه لو أخذ الموضوع مركباً من الذات وعدم اتصافه بالوصف يمكن إجراء الاستصحاب في العدم، ويلتزم الموضوع حينئذٍ بضمّ الوجدان إلى الأصل، بخلاف ما لو أخذ مركباً من الذات واتصافه بالعدم أو اتصافه بعرضه - كما هو قضية الأخذ مركباً من العرض ومحلّه - فلا يمكن إجراء الاستصحاب إلا إذا كان لنفس الاتصاف أو لعدمه حالة سابقة، ولا يمكن إثبات الاتصاف بالعدم باستصحاب عدم الاتصاف 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.

ففي محلّ كلامنا - وهو اللباس المشكوك فيه - يمكن إجراء استصحاب عدم كونه من غير المأكول لالتزام الموضوع بضمّ الوجدان وهو اللباس والأصل وهو عدم كونه كذلك بناء على مانعية لبس غير المأكول للصلاة، وأمّا 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 المأخوذ من غير المأكول، وحيث إننا استفدنا من الروايات المانعة فيجري الاستصحاب بلا اشكال. هذا ما استفدنا من كلام السيد الاستاذ - دام ظلّه - في الدرس ونقلناه بطوله .

ولنا كلام آخر من سيدنا الاستاذ المحقق - مدّ ظلّه - استفدناه من الدرس أيضاً نقله في هذا المقام، ويستفاد منه عدم جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية حتى بنحو استصحاب عدم الاتصاف، وعليه استصحاب عدم انتساب المرأة إلى قریش أو استصحاب عدم اتصاف اللباس بكونه من غير المأكول أيضاً لا يجريان. والحقّ معه - مدّ ظلّه - فلاحظ مانقله من كلامه تعرف حقيقة مرامه إن شاء الله .

قال في بيان أدلة لزوم المعاطاة ونقلنا عنه في التقريرات ولم يتعرّض هو - دام ظلّه - عن ذلك في كتابه (كتاب البيع): ولا بأس بجرّ الكلام إلى استصحاب عدم تأثير الفسخ وملاحظة الحال في الأعدام الأزلية، وهل يجري الاستصحاب فيها أم لا؟ وقبل الورود في ذلك لابد من ملاحظة وضع القضايا السالبة لتوقفه عليه، ونبين القضايا الحملية الموجبة أولاً استطراداً لما فيها من الفائدة .

فاعلم أنّ المعروف بين المحققين - خلفاً عن سلف - أنّ القضية مركبة من الموضوع والحمول والنسبة، لكن لما تفحصنا عن ذلك وفتشنا القضايا على اختلافها حملاً ومحمولاً إيجاباً وسلباً ما وجدنا لا في الخارج ولا في القضية المعقولة ولا في الملفوظة ما يكون نسبة بين المحمول والموضوع، إلا في القضايا الموجبة التي لوحظ فيها النسبة بين الأمرين وسميناها بالقضايا الحملية المؤولة نحو: زيد في الدار وعمرو على السطح وغير ذلك، بلا فرق بين الخارج والمعقولة والملفوظة، ولذلك يعبر عن تلك النسبة في هذه القضايا بجرّ من الحروف .



و الدليل على ما ادعينا من أن القضايا الحملية الحقيقية فاقدة للنسبة أن طرفيها متحدان في الخارج بالضرورة بل الحمل حقيقة عبارة عن الهوهوية والاتحاد، والنسبة لا يعقل قيامها إلا بالمنتسبين، فمع فرض الاتحاد خارجاً والحكم بالهوهوية 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 أن النسبة قائمة بالمنتسبين والحمل عبارة عن الهوهوية. فالقول بوجود النسبة في القضايا الحملية خارجاً خلف ومناقضة، ولذلك ترى أنه في أمثال هذا التركيب من القضايا: زيدٌ زيدٌ، الوجود موجود، الله - جلّ جلاله - موجود أو عالم، زيد موجود، لا يعقل وجود النسبة بين عقديها في الخارج، فإنّ الالتزام به إلّزام بمغايرة الشيء ونفسه والالتزام بأصالة الماهية والالتزام بزيادة الصفات عن الباري والشرك تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فليكن الأمر في الهليات المركبة مثل زيدٌ قائمٌ كذلك أيضاً بعين البيان، هذا بحسب الخارج.

و أمّا المعقولة و الملفوظة فهما حاكيان عن الخارج فوجود النسبة فيها دون الخارج مستلزم لعدم تطابق الحاكي والمحكي، وهذا كبطلانه ظاهر. وعبارة اخرى: أنّ الحاجة إلى تفهيم الواقعيات و تفهّمها اقتضت وضع الألفاظ لمدايلها، فلا بدّ من ملاحظة الواقع وما هو المتكلم بصدد بيانه، ففي مثل القيام لزيد الواقع هو الربط بين العرض والجوهر القائم به، فهنا عارض ومعرض وعروض، كلّ منها مدلول لدالّ لفظي، وحيث إنّ هذا المقدار غير كافٍ للدلالة على تصديق المتكلم بالربط، ولذلك ترى عدم دلالة موضوع هذه الجملة (القيام لزيد ثابت) على ذلك وضعت الهيئة للدلالة عليه ونسّميه بالدلالة التصديقية، فهنا نسبة وطرفاها والتصديق بثبوتها لها ولكلّ منها دالّ وليس في البين حمل إلا بالتأويل والاستمداد من كون الرابط، وفي مثل زيدٌ

موجوداً أو الله موجوداً أو عالمُ الواقع ليس إلا الاتحاد بين العنوانين المنتزعين أو المدركين، فلو أُريد من ذلك زيد له الوجود أو الله - جلّ جلاله - له الوجود أو له العلم فهي خلاف الواقع وخلاف ما كان المتكلم بصدده بيانه، مع أنه يلزم من الأول زيادة الوجود عن الماهية وأصالتها كالوجود، ومن الثاني أن يكون الباري - جلّ اسمه - معروضاً لعوارض قد بُرهن فساد كلّ منها في محله، وهكذا الحال في الحمل الأولي الذاتي كحمل الحدّ على المحدود وما كان كذلك من الحمل الشائع كحمل الذاتيات على الشيء.

وأما في موارد الهليات المركبة كزيد قائم فالأمر أيضاً كذلك وإن لم يلزم منه تلك الاستحالات، فإنّ الواقع هو الاتحاد لا الربط بين الموضوع والمحمول والمتكلم في مقام بيان هذا الاتحاد والهوية، فلو أخذت النسبة بينها في الملفوظة تكون خلاف الواقع، ففي هذا القسم من الحمل الذي هو الحمل الحقيقي موضوع ومحمول ولكلّ منهما دالّ والهيئة دالّة على الهوية التصديقية، وفي مثل زيد القائم الهيئة دالّة على الهوية التصورية.

أقول: تمييزاً لما استفدته ممّا أفاده - مدّظله - : إنّ الهيئة غير دالّة إلا على التصديق بمفاد الجملة وهي مشتركة بين جميع ما أفيد من القضايا ويعبر عنها بـ «أست» بالفارسية، كما أنّها موجودة في القضايا السالبة أيضاً مع أنه لا هوية فيها، وأمّا الاتحاد والهوية فيفهم من مقام الحمل الذي موجود في زيد القائم أيضاً، فهنا دوالّ أربعة: زيد، والقائم، والحمل، والهيئة، وهذا بخلاف القسم الأول، فإنّ الحمل غير موجود هناك بل الموجود فيه الربط والنسبة.

فتحصّل 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 بأن الحمل أيضاً قسم من النسبة وهي النسبة الاتحادية فإنها تدلّ على اتحاد العنوانين المتغيرين بحسب المفهوم خارجاً لم يكن به بأس، والجهات في القضايا الموجهة كزيد كاتب بالامكان راجع إلى هذا المعنى من النسبة والشك والظن والقطع متعلق بها أيضاً، ولعلّ القوم أيضاً أرادوا بالنسبة ذلك فيصبح النزاع لفظياً. وعلى أي تقدير لابدّ من التفصيل المذكور الذي أفاده -مدّ ظلّه- فإنّ القسم الأول ممّا أفاد لا حمل فيه إلا مؤوّلاً والأمر ظاهر.

وهنا نكتة لا بأس بالتنبيه بها وهي أنّ المحكي بالقضية ليس هو الخارج أو الواقع، فإنّه قد لا يكون للقضية واقع أصلاً بل في نفس القضية يحكم بعدم الواقع كالقضايا السالبة والموجبة المعدولة المحمول، بل المحكيّ بها هي المفاهيم فمحكيّ زيد مفهومه، كما أنّ محكيّ شريك الباري أيضاً مفهومه، لا ارید من المفهوم الوجود الذهني بل ارید منه ما هو منسلخ عنه قابل للانطباق عليه الذي قد يعتبرون عنه بالماهية، ولذا يقال إنّ الألفاظ موضوعة للمفاهيم والوجود الخارجي أو الذهني غير دخيلين في الموضوع له، فزيد قائم قضية مركبة ممّا دلّ على مفهوم زيد وهو الموضوع ومادّ على مفهوم القائم وهو المحمول، وممّا دلّ على اتحادهما وهو الحمل ومادّ على التصديق بالحمل وهي الهيئة.

وأما خصوصية الخارجية فيفهم من المقام بمعنى أنّه مع إمكان تطبيق أجزاء القضية على الخارج ووجود المصداق لها خارجاً العقلاء 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. وهذا أيضاً يمكن تصوير النسبة الاتحادية، فإنّ المفهومين المحكيين متغيران، فليتدبّر.

ثمّ قال -مدّ ظلّه- هذا حال القضايا الموجبة، وأمّا السوالب فلا نسبة في شيء منها، أمّا في الهليات البسيطة كزيد ليس بوجود والقضايا السالبة المحصّلة

السالبة الموضوع كالعنقاء ليس بأبيض فلا واقع لشيء من طرفيها أصلاً فضلاً عن النسبة بينهما، بل مفادها سلب تحقق الشيء في الأول وسلب الوصف من باب سلب الموصوف في الثاني، ففرض وجود النسبة واقعاً خلاف الواقع بل خلف.

و أمّا في الهليات المركبة كزيد ليس بقائم والقضايا العملية المؤولة كزيد على السطح فسالبتها يمكن بوجهين (أحدهما) أن تكون من باب سلب الموضوع وقد ذكر حاله. (وثانيهما) أن تكون سالبة محققة الموضوع. ففي ذلك لا واقع لأجزاء القضية إلا لموضوعها، وأمّا المحمول أو النسبة فلا، وفرض وجودهما -مضافاً إلى أنه خلاف الواقع- خلف، ولا يتوهم أن السلب أيضاً نسبة، فإنّ السلب نفي الههوية في الأول ونفي النسبة في الثاني، فكيف يعقل أنها نسبة؟ مضافاً إلى أنّ النسبة قائمة بالمنتسبين والمفروض انتفاء أحدهما، بل لو فرض وجودهما تنقلب السالبة موجبة، هذا حال القضية الواقعية.

و أمّا المعقولة والملفوظة فقد عرفت لزوم تطابقهما والواقع، فلا يمكن اشتماهما على النسبة، وأمّا الطرفان فيهما وإن كان لا واقع لشيء منها في الهليات البسيطة والسوالب السالبة الموضوع ولا واقع لأحدهما في السوالب المحققة الموضوع لكنّهما مدركان في المعقولة وملفوظان في اللفظية لا للحكاية عن وجودهما خارجاً بل لتعلق السلب بهما للحكاية عن عدم التحقق خارجاً موضوعاً ومحمولاً فقط في الثاني.

أقول: قد عرفت -مما ذكرنا سابقاً- وجود الحكاية هنا أيضاً، فإنّ المحكي هو المفهوم مع قطع النظر عن الوجود والسلب أيضاً متعلق بذلك، وسلب التحقق خارجاً أو سلب الههوية في الخارج أو سلب النسبة في الخارج يُعلم من المقام بالمعنى المتقدّم. نعم لا ينبغي الإشكال في عدم اشتمال السالبة للنسبة، فإنّ نفي النسبة أو الههوية في طرف المباينة 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 يخفى.

ثم قال -مدّ ظله- : والحاصل إن الموجبة على قسمين: (الأول) ما كان مفادها الحمل والهوهوية. (والثاني) ما كان مفادها النسبة بين العرض ونحوه ومحلّه. والسالبة على قسمين: (الأول) ما كان مفادها سلب الهوهوية. (والثاني) ما كان مفادها سلب النسبة، وشيء من هذه القضايا غير مشتمل على النسبة إلا القسم الثاني من الموجبات.

وأما القضايا الموجبة المعدولة أيضاً حكمها حكم الموجبات فإنّ المعبر من القضايا المعدولة ما كان المنفيّ فيها من باب العدم والملكة فلا يقال للجدار أنه لا بصير، ولو أريد هذا المفاد يلتقى بالسالبة التحصيلية أي الجدار ليس له البصر، فعلى ذلك أن له حظاً من الوجود فيمكن جعلها محمولاً للقضية الحملية أو موضوعاً لها أو طرفاً للنسبة في الحملية المؤولة. فقد علم أنّ وضع الحكاية في الموجبات تختلف وضعها في السوالب، وفي الأول الحكاية عن أمر واقع في نفس الأمر بخلاف الثاني فإنّ الحكاية فيه عن عدم التحقق في الواقع ونفس الأمر. وبهذا ظهر أنّ مناط الصدق في القضايا الموجبة والسالبة هو موافقة القضية وصفحة الوجود، لكن تختلف الموجبة عن السالبة بأنّ المحكي في الأول أمر له واقع في صفحة الكون وباعتبار توافقه مع ذلك الواقع وعدمه يتّصف بالصدق والكذب بخلاف الثاني، فإنّ المفروض أنه لا واقع له في صفحة الكون وباعتبار توافقه مع ذلك وعدمه أي خلوص صفحة الوجود عنه وعدمه يتّصف بهما، هذا حال القضايا.

فلنرجع إلى ما كتنا بصدد ب انه -وهو جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية كاستصحاب عدم قرشية المرأة للحكم بعدم تحيئها بعد خمسين- فنقول: إنّ موضوع الحكم الذي هو المستصحب يتصوّر على أنحاء ثلاثة:

١ - المرأة المتصفة بغير القرشية بحيث تكون القضية المشكّلة عن ذلك قضية ايجابية معدولة المحمول وهي المرأة غير القرشية.

٢ - المرأة التي ليست بقرشية بحيث تكون القضية المشكّلة عن ذلك قضية ايجابية سالبة المحمول وهي المرأة هي التي ليست بقرشيتة.

٣ - من لم تكن قرشية بحيث تكون القضية المشكّلة 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 أنّ الأخيرين لا يكونان موضوعاً للحكم، فإنّ الحكم مترتب على المرأة مع رؤيتها الدم، فانحصرت الاحتمالات على أنحاء ثلاثة، أمّا الأولان فعدم جريان الاستصحاب فيها ظاهر لفقد الحالة السابقة فيها، فأبى زمان كان وكانت المرأة غير قرشية أو التي ليست بقرشية حتى يحكم ببقاء ذلك؟ وأبى 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 فإنه أبى زمان كانت المرأة موجودة ولم تكن قرشية؟ بل هي سالبة بسلب الموضوع والقضية المشكوكة سالبة مع فرض وجود الموضوع، فالقضيتان متغايرتان فلا يجري فيها الاستصحاب. ولو قيل بجريان استصحاب الأعمّ لا يمكن إثبات الأخصّ إلا على القول بالأصل المثبت، فالاستصحاب في هذا القسم إمّا غير جارٍ أو مثبت.

أقول: قد يتوهم أنّ هذا لو كانت القضية المتيقنة قضية سلبية بسلب الموضوع وهي المرأة لم تكن بقرشية والمفروض أنّها لم تكن فلم تكن قرشية، لكن إذا شكّلنا قضية سالبة موضوعها المرأة الموجودة بالفعل فتتحد القضيتان.



والحاصل أنه لا فاصل بين الوجود والعدم، فلو لم يمكننا أن نقول هذه المرأة الموجودة كانت متصفة بالقرشية فلا محالة يصح لنا أن نقول هذه المرأة الموجودة بالفعل لم تكن قرشية سابقاً فالآن أيضاً ليست بقرشية.

ولا يتوهم أن عدم كون هذه المرأة قرشية سابقاً من باب عدم الموضوع فإن هذا هو منشأ السلب وإلا فأركان الاستصحاب تامة على ما ذكرنا. ولكن هذا غفلة عن دقيقة وهي أن القضية المتيقنة فيما ذكر وهي أن المرأة الموجودة بالفعل لم تكن قرشية سابقاً أي قبل وجوده ليست بقضية سالبة تحصيلية بل هي قضية موجبة سالبة المحمول، بخلاف القضية المشكوكة فإنها سالبة تحصيلية مع فرض وجود الموضوع فاختلفت القضيتان، فلا يجري الاستصحاب على هذا التوهم أيضاً.

هذا ما استفدناه من كلام سيدنا الاستاذ المحقق -مدّ ظلّه- ولا يحتاج إلى أي توضيح وبيان وإقامة دليل وبرهان، فإنّ الشمس بازغة بالعين والبصر. وظهر ممّا أفاده -مدّ ظلّه- عدم جريان الاستصحاب في المسألة المبحوث عنها -وهي مسألة الصلاة في اللباس المشكوك- فإنّ ظاهر الدليل أنّ اللباس المفروض الوجود إذا كان من الحيوان المحرّم أكل لحمه موجب لبطلان الصلاة، وإذا لم يكن كذلك لا يوجب البطلان فلا يجري الاستصحاب مع هذه الحالة، فإنّ 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.

وحينئذٍ لو استظهرنا من الأدلة أنّ اعتبار عدم لبس غير المأكول راجع إلى اللباس فالمرجع هو البراءة أو الاشتغال على كلام يأتي إن شاء الله. ولو استظهر منها أنّ الاعتبار راجع إلى الصلاة فلا بدّ من التفصيل بين اللبس في الأثناء

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، وإلا فالمرجع 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 الاستفادة من الأدلة ذلك أي رجوع الاعتبار إلى المصلي فيجري الاستصحاب ويحزبه صحة الصلاة لوجود شرائطها وتمامية اجزائها وفقد موانعها ولو بالأصل.

ثم لو قلنا بأن الاعتبار راجع إلى الصلاة فهل يجري الاستصحاب التعليقي لإثبات عدم اقترانها بلبس غير المأكول لو كان اللبس من الأول أم لا؟ ذكر المرحوم النائيني - 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 - مدّ ظلّه - : إن ما ذكره من منع الاستصحاب التعليقي في الأحكام هو الصحيح فإن الحكم في مقام الجعل متيقن لا شك فيه وفي مرحلة المجهول 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 جزئي 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 متين، ووجهه أن الأثر الشرعي تترتب



على الوجود الحقيقي لا التقديري، فع عدم وجود الموضوع سابقاً إلا تقديراً لا أثر للمستصحب، وإثبات أثر الوجود الحقيقي باستصحاب وجود التقديري مثبت، ففي مقامنا وقوع الصلاة في غير المأكول وصحتها من آثار الوجود الحقيقي للصلاة لا التقديري، فلو قيل هذه الصلاة لو وقعت سابقاً لكانت واقعة في المأكول أو لم تكن واقعة في غير المأكول والآن كما كان لم يثبت إلا ترتب الأثر على الوجود التقديري وأما الحقيقي فلا، وأيضاً ما ذكره من أن الموضوع في مثال العصير متبدل صحيح، لأن الموضوع هو غليان عصير العنب لا غليان أمر آخر، والمفروض أن الزبيب لا ماء له فلا عصير والغليان إنما يعرض الماء الخارجي حينئذ، ولا نريد من تبدل الموضوع مغايرة العنب والزبيب فإنهما أمر واحد، إنما الإشكال فيما ذكره من أن المقام أيضاً من هذا القبيل، فإن الموضوع للصحة فيه هو طبعي الصلاة، والطبعي لو وجد سابقاً لم يكن واقعاً في غير المأكول وكان صحيحاً والآن كما كان فالموضوع غير متبدل، فوجه عدم جريان الاستصحاب فيه - ولو سلم جريانه في الأحكام - مامر من أن الأثر غير مترتب على الوجود التقديري.

أقول: أما ما ذكره من الحرمة المتحققة سابقاً على تقدير الغليان ليس بحكم شرعي بل ليس إلا الملازمة بين مقارنة جزئي الموضوع وبين الحكم ففيه إشكال ظاهر، فإن الملازمة أمر والحكم على تقدير وجود الموضوع أمر آخر والأول عقلي والثاني شرعي، كما لا يخفى.

و أما ما ذكره من أن الموضوع في مسألة العصير غليان عصير العنب لا غليان أمر آخر فهو وإن كان صحيحاً إلا أن موضوع الاستصحاب غير موضوع الدليل، فلو أشرنا إلى الزبيب المغلي وقلنا بأن 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 نتيجة 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 يختلف موضوع الاستصحاب وموضوع الدليل. وأما ما قال من عدم المغايرة بين الزبيب والعنب وأنها أمر واحد فليس عرفياً ولعله ظاهر.

ولا بأس بالتعرض لما أفاده سيّدنا الاستاذ المحقق -مدّ ظلّه- حول الاستصحاب التعليقي بمناسبة في المعاطاة نقلنا عنه في التقريرات، وما أفاده نافع جداً في مسألتنا وغيرها، قال: قد يكون التعليق شرعياً وقد يكون عقلياً، وفي الأول إما أن يكون المجعول الحكم المعلق على شيء، أو سببية المعلق عليه للحكم، أو الملازمة بين المعلق عليه والحكم، فعلى الأول لا مانع من جريان الاستصحاب في الحكم المعلق مع تمامية أركانه، وتوهم الإثبات مندفع بأن وزان هذا الاستصحاب وزان الاستصحاب التنجيزي في الأحكام، فكما أنّ استصحاب الحكم التنجيزي لا يكون مثبتاً بعد تحقق موضوعه وينطبق الحكم المستصحب على ذلك الموضوع قهراً كذلك الاستصحاب التعليقي أيضاً غير مثبت بعد تحقق المعلق عليه بل الانطباق هنا أيضاً قهري، وأما على الثاني والثالث فاستصحاب السببية والملازمة وإن كان صحيحاً في نفسه -لجعلها-، إلا أنّ ترتب المسبب وهو الحكم على السبب بعد تحققه أمر عقلي لا يثبت الاستصحاب، وإن شئت فطَبَّقْ ما ذكر على المثال المعروف في الباب وهو أنّ العصير العنبي إذا غلى ونشّ يحرم فإنّه بعد صيرورته زبيباً يجري فيه الاستصحاب على الأول ولا يجري بناء على الأخيرين.

لا يقال إنّ موضوع النصّ العنب والمفروض أنّه انقلب زبيباً فلا يجري الاستصحاب بناء على الأول أيضاً ولو قيل بأنّها واحد فيشملة النصّ بلا حاجة الى الاستصحاب. فإنّه يقال إنّ موضوع النصّ وإن كان منقلباً إلا أنّ موضوع



الاستصحاب لم ينقلب، فإنّ في ظرف اليقين بعد ضمّ كبرى تعليقية وهو النصّ إلى صغرى وجدانية وهي «هذا عنب» يحصل ان هذا إذا غلى يحرم فموضوع الاستصحاب «هذا لا عنب» وهو باقٍ في ظرف الشكّ. ولا يتوهم أخذ عنوان عنب في هذا، فإنّ موضوع الصغرى هذا لا هذا العنب وإلا لزم أخذ المحمول في الموضوع وهو مستحيل، هذا إذا كان التعليق شرعياً.

و أمّا إذا كان عقلياً كما إذا ورد أنّ العصير المغلي يحرم الراجع عند العقل إلى تعليق وهو أنّ العصير إذا غلى يحرم، فوجه عدم جريان الاستصحاب حينئذٍ لإثبات الحكم ظاهر لاستلزامه الإثبات، فإن موضوع الحكم وهو العصير المغلي لازم عقلي للحرمة التقديرية، ولا فرق فيما ذكرنا بين الاستصحاب في الأحكام كما مرّ والاستصحاب في الموضوعات، كالماء إذا بلغ حجمه كذا فهو كَرّ أو الماء البالغ أشباراً معلومة فهو كَرّ (المثال الأول للتعليق الشرعي والمثال الثاني للتعليق العقلي). هذا، وحيث إنّ في مسألتنا التعليق غير شرعي فلا يجري فيه الاستصحاب التعلقي، هذا تمام الكلام في التمسك بالاصول المحرزة.

و أمّا الاصول غير المحرزة فهل المقام مجرى البراءة أو الاشتغال؟ التحقيق الأول فإنّه من الشكّ في التكليف المردد بين الأقلّ والأكثر والمورد من قبيل الشكّ في التطبيق والشبهة في الموضوع الخارجي، وقد ثبت في الاصول أنّ الشبهات الموضوعية للتكليف المشكوك فيه مجرى البراءة كما أنّ المرجع في دوران الأمرين الأقلّ والأكثر الارتباطيين أيضاً ذلك.

أمّا الأول فلأنّ تنجز التكليف متوقف على ضميمة كبرى شرعية إلى صغرى وجدانية فع إحراز الصغرى مع الشكّ في الكبرى يرجع إلى البراءة، كما أنّه مع إحراز الكبرى والشكّ في الصغرى أيضاً كذلك.

وبعبارة أخرى حيث إنّ القضايا المتكفّلة لإثبات الأحكام الشرعية قضايا كلية وقانونية لا يمكن إحراز شمولها للمورد وتوجّهاها إلى المكلف 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 ما جعل 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 المجعول شرطية وقوع الصلاة واللباس المأخوذ من الحيوان المحلل أكل لحمه فلا يمكن إجراء البراءة، فإنّ الشك راجع إلى الامتثال لا الانطباق. نعم لو كان أصل جارياً في الموضوع ولو استصحاب عدم الأزي على القول به بحيث يحرز به وجود الشرط تصح الصلاة لإحراز شرطه بالأصل، وإلا فالمرجع الاشتغال.

وأما الثاني فلأنّ العلم الاجمالي بوجود 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، فالأمر دائر 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، والصلاة على سيدنا محمد وآله الطاهرين، والسلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، واللعن على أعداء آل محمد أجمعين الى يوم الدين.

### الكلام في حديث الرفع

روى المرحوم الشيخ الصدوق - رحمه الله - في الخصال بسند عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: رفع عن أمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة (١). 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 لمبنى سيدنا الاستاذ - مدظله - وإلا فلا يمكن الاعتماد عليها في مقام الافتاء بحكم شرعي.

(١) الخصال: ج ٢، باب ٩، حديث ٩. وجامع احاديث الشيعة: ج ١، باب ٨ من ابواب

وهنا رواية أخرى دالة على رفع الستة (١) ذكرها سيّدنا الاستاذ في المجلّد الثالث من التنقيح في مسألة الاضطرار إلى شرب النجس ووصفها بالصحة، وعدل عن ذلك في الدورة الأخيرة في بحث الاصول وقال في سندها قطع لعدم تمامية السند بحسب طبقة الرواة. وكيف كان فيكفينا في صحة الرواية اشتهارها بين الأصحاب.

أصل: هل الرفع ظاهري أو واقعي أو هنا تفصيل بين ما لا يعلمون وغيره؟ أفاد سيّدنا الاستاذ - دام ظلّه - 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 والسهو بل الإكراه في بعض موارد عقلي والدليل إرشاد الى ذلك. وهكذا يظهر من استاذنا المحقق - مدّ ظلّه - أن مقتضى حكومة دليل الرفع على الأدلة الواقعية اختصاص الحكم المجعول فيها بغير موارد هذه العناوين.

أقول: الظاهر أن حديث الرفع لا يرفع الأحكام الواقعية، بل الاستفادة منه العذر عند مخالفتها في الموارد المذكورة فيه ولنا قرائن على ذلك:

١ - كون الحديث امتنائياً، والامتنان لا يقتضي رفع الحكم الواقعي، فلو أكره على الافطار في شهر رمضان وتحتمل الضرر المتوقع به ولم يفطر لا مئة في الحكم ببطلان هذا الصوم وسقوط أمره بالإكراه، بل المئة لا يقتضي أزيد من جعل المكلف في عذر عند مخالفة الواقع.

٢ - ظاهر الدليل أن الرفع من جهة عروض عنوان ثانوي على الواقع الأولي وبما أن كل عنوان مأخوذ في دليل الحكم ظاهر في موضوعيته للحكم، فتكون

(١) جامع أحاديث الشيعة، ج ١، باب ٨ من ابواب المقدمات، حديث ٣.



النتيجة ثبوت حكمين في المورد حكم أولي 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 الاكراه 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، وهكذا حكمهم بثبوت بعض الكفارات حتى في مورد الاكراه بل النسيان، فليراجع.

و أما ما أفاده سيدنا الاستاذ -مدظله- من أنه لا موجب لرفع اليد عن ظهور الرفع في الرفع الواقعي ففيه (أولاً) لا بد له من الالتزام بالرفع الواقعي في الشبهات الموضوعية أيضاً، والقول باختصاص الحرمة بالمعلوم الخمرية مثلاً بعين الدليل، والتصويب المستحيل أو الباطل هو التصويب في الأحكام لا في الموضوعات. (وثانياً) قد عرفت أن الرفع الواقعي خلاف الظاهر بالوجوه المتقدمة.

و أما ما ذكرنا في وجه ما أفاده من أن العقل حاكم بما ذكر والحديث إرشاد الى ذلك قلت: (أولاً) لو كان الأمر كما ذكر لما صح الامتنان ولما كان ذلك مختصاً بهذه الأمة. (وثانياً) العقل غير حاكم بالرفع في غير مورد العجز عن غير اختيار وفي مورد أيضاً لا يحكم بالرفع واقعاً بل يحكم بالمعذورية في مخالفة الواقع، وأما في غير ذلك فلا مانع عقلاً من وجوب تحمّل الضرر في مورد الإكراه أو الاضطرار وإيجاب التحفظ في مورد النسيان لئلا يحصل. ووجوب الاتيان بما لا يطاق فإن عدم الطاقة غير العجز والاول بمعنى المشقة الشديدة التي يمكن طرؤ مرض أو ضرر بل موت على المتحمّل لهذه المشقة. والثاني لا

يمكن الايجاد في مورده. نعم الامتان يقتضي جعل اللطيف المتان عباده في عذر عند طرور هذه العناوين.

ويؤيد ذلك بل يؤكده 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 عذري، بمعنى أن الحديث يرفع العناوين ادعاء، والمصحح لذلك عدم الالتزام في الايتان بالواقع كيف كان فكأنه لم يكن واقع، والمكلف معذور من قبل الشارع في مخالفته. وان 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 المكلف في العذر في مخالفة الواقع.

ففي الكلام ادعاءان (أحدهما) في إطلاق الرفع مع أنه لم يرفع واقعاً. (وثانيهما) تعلق الرفع بالعناوين مع أنها غير قابلة للرفع، ويكفي ما ذكرنا في تصحيح كلا الادعاءين. ومن هنا ظهر أن المناسب للاستعمال كلمة الرفع لا الدفع، فلا تصل النوبة الى توجيه هذا الإطلاق بما ذكرنا ولا سيما المرحوم النائيني - قدس سره - مع أن فيه مافيه فلاحظ، ولا حاجة الى ما أفاده استاذنا المحقق - مدظله - من أن الرفع بلحاظ شمول خطاب القانون للموارد وغير ذلك مما أفادوا فيه.

إن قلت: جعل المكلف في العذر إنماتم في الأحكام التكليفية، وأما الأحكام الوضعية فلا معنى لذلك فيه وإطلاق الدليل يشمل كلا الحكيمين، فلا بد من الالتزام بالرفع واقعاً ولو في الجملة.

قلت: الأحكام الوضعية على أنحاء: (منها) ما هو مترتب على المعاملات بعد تحققها كالملكية والزوجية ونحو ذلك لا الصحة والفساد لعدم قابليتها



لجعل فانها امران انتزاعيان عقلاً كما حقق في محله. (ومنها) ما هو مترتب على الذوات لا الأفعال بحيث تكون الأفعال واسطة لثبوت الحكم الوضعي لموضوعه نظير نجاسة الملاقي للنجس أو لا تكون الأفعال دخيلة في ذلك كنجاسة الأعيان النجسة. ومن هذا النحو من الأحكام الوضعية جنابة الشخص عند عروض أحد أسبابها أو ضمان الشخص عند عروض سببه. (ومنها) ما هو مترتب على الأفعال حتى في باب التكليف وهو الشرطية والجزئية والمانعية. أما النحو الاول فخارج عن حديث الرفع بالكلية. أما في ما لا يعلمون فواضح لعدم التقييد في مورده قطعاً. وأما في الاضطرار الى المعاملة فلا يصح التمسك برفع ما اضطرروا إليه للحكم بفسادها لما في الرفع من خلاف المتة. وأما في الإكراه إليها فلا اعتبار الرضا والطيب المعاملي فيها، فدليل تنفيذها مقيد بنفسه بالرضا والطيب المنافي للإكراه، فلا تصل النوبة الى حكومة دليل الرفع على أدلة التنفيذ.

و أما ما أفاده سيّدنا الاستاذ في مكاسبه من أن دليل الرفع واعتبار الرضا وارادن في مرتبة واحدة على الأدلة المطلقة أو العامة الدالة على تنفيذ المعاملات ففيه:

(أولاً) دليل الرفع متكفل ببيان حكم ثانوي في طول الحكم الأولي كما هو ظاهر من لسان الرفع المتعلق بالعناوين، ودليل اعتبار الرضا يقيد أدلة التنفيذ بالنسبة إلى الحكم الأولي، فكيف يمكن القول بأنها في مرتبة واحدة؟

(وثانياً) عمدة الدليل على تنفيذ المعاملات بناء العقلاء وسيرتهم فيها والمعتبر منها عندهم ما كان عن رضا مالكة والأدلة العامة كلها منصرفة الى المعتبر عند العقلاء، فاذاً ليس لنا عام أو مطلق يقيد بدليل الرضا، بل لا دليل على اعتبار الرضا في المعاملات غير ما ذكرنا. أما دليل عدم حلية مال الغير إلا بطيبة نفس منه فغير ناظر الى المعاملات، ودليل التجارة عن تراخيص لا مفهوم له

فإن القيد غالبى، وتمام الكلام في محله. فأفاده بعض المحققين في حاشيته على المكاسب من أن حديث رفع الإكراه مختص بباب المعاملات، ورفع الاضطرار مختص بباب العبادات غير تمام. وأما سائر العناوين فما يمكن فرضها في المعاملات ليس إلا الخطأ والنسيان، ومعهما لا مقتضى لترتب الأثر على المعاملة للإخلال بموضوعها بهما فإن حديث الرفع دال على رفع الشيء لا إثباته. ورفع الشرطية والجزئية بالنسبة الى ترتب الأثر لا يمكن بالنسبة الى ماهو شرط أو جزء في الموضوع بنظر العقلاء لفقد الموضوع. وأما بالنسبة الى ما هو دخيل فيه شرعاً ففي فرض نقص الشرط أو الجزء فالمأثي 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 خطأ أو نسياناً، فتأمل، مع انه يمكن تصوير الرفع بمعنى العذر في ذلك كما لا يخفى.

و أما النحو الثاني فأيضاً خارج عن حديث الرفع. أما بالنسبة الى ما لا يعلمون فواضح. وأما بالنسبة الى ما اضطرروا إليه وما اكرهوا عليه والخطأ وما لا يطيقون فلا تعلقها بالأفعال لا الذوات، فما يمكن أن يرفع بها لا حكم له وما له حكم لم تعلق به شيء من هذه العناوين. وأما 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 موردهما وتعلق الجهل والنسيان به، فلا معنى للقول بتقييد الواقع بغيرهما.

و أما 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.



أصل: لو اضطر المكلّف الى ترك جزء أو شرط من المركب أو إيجاد مانع في فرد أو اكره على ذلك أو نسي أحدها فترك الأولان أو أوجد الأخير وهو كذا في مورد الخطأ والجهل فهل يحكم بالإجزاء عند كشف الخلاف أولاً؟ ظهر ممّا تقدم من أن الرفع في هذه الموارد عذري لا واقعي، أن مقتضى القاعدة عدم الإجزاء في شيء من هذه الموارد، فإن قضية تقييد المطلقات بأدلة الأجزاء والشرائط والموانع الجزئية المطلقة أو الشرطية المطلقة أو المانعية المطلقة والعذر لا ينافي في ترك الواقع فالأمور به لم يوت به والمأتي به فاقد للقيّد المعترف فيه فلا دليل على سقوط الأمر بذلك، ومن هنا يعلم أنه لا يمكن إثبات الإجزاء إلا بدليل آخر غير حديث الرفع نظير لا تعاد (١) في الصلاة.

وقد أفاد سيّدنا الاستاذ -مدظله- من أنه لا بدّ من التفصيل بين مورد الجهل وغيره دليلاً والقول بعدم الإجزاء في كليهما. أمّا وجه عدم الإجزاء في مورد الجهل من جهة أن الرفع في مورد ظاهره ولا دليل على الإجزاء في موارد الأوامر الظاهرية مع كشف الخلاف. وأمّا وجه عدم الإجزاء في غير ذلك، فإن رفع الشرطية أو الجزئية أو المانعية وإن كان واقعياً إلا أن حديث الرفع لا يمكنه إثبات الأمر بالفاقد بنفس رفع القيّد. وبعبارة أخرى أنّ الشرطية والجزئية والمانعية وإن كانت مجعولة إلا أنّ جعلها بتبع منشأ انتزاعها وهو الأمر بالمركب لعدم تعدد الأمر في المركبات كما هو المفروض، فمع رفع الشرطية أو الجزئية أو المانعية يسقط الأمر لا محالة، فلا بدّ من إثبات الأمر بالباقي من إقامة دليل.

وقد أفاد استاذنا المحقّق -مدظله- في مورد الجهل أنّ لسان الرفع يقتضي الإجزاء نظير قاعدة الطهارة، فلو صلّى مع لباس شكّ في طهارته ونجاسته بالبناء على الطهارة لقاعدتها يجزي ذلك وإن انكشف الخلاف بعد ذلك، فإن

(١) جامع أحاديث الشيعة، ج ١، باب ١ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة، حديث ١.

لسان دليلها يقتضي حكومتها على أدلة اشتراط الصلاة بطهارة اللباس، فتكون النتيجة اشتراطها بالأعم من الطهارة الواقعية والبنائية. وفي المقام لسان رفع الجزئية يقتضي الاكتفاء بفاقد الجزء في المورد. وفي باقي العناوين أن حكومة دليل الرفع على أدلة الأجزاء والشرائط والموانع تقتضي اختصاص الجزئية وغيرها بغير مورد طرّو هذه العناوين، ففي موردها لا دليل على تقييد المطلقات الأولية، فالقاعدة تقتضي الإجزاء بلا حاجة الى حديث لا تعاد. 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 مبتني 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 أنّ مقتضى القاعدة عدم الإجزاء مطلقاً، وأما لو فرضنا تقييد الواقع في غير مورد الجهل من سائر العناوين فالحق كما أفاده استاذنا المحقق - مدظله - ووجهه ما بيته.

وأما ما أفاده سيّدنا الاستاذ من عدم الدليل على إثبات الأمر بالفاقد بعد رفع القيد بالحديث فإنّما يتم لو تعلق الأمر بالمركب بأمر واحد، وأما مع تعلق الأمر بنفس الطبيعة وبيان قيوده وشرائطه بدليل آخر فلا، فإن مقتضى دليل القيود وإن كان القيدية المطلقة إلا أنه يقيد بدليل الرفع فلا دليل على القيدية في مورد العناوين، والإطلاقات محكمة. وأما في مورد الجهل فالحق مع سيّدنا الاستاذ - مدظله - فإن المفروض عدم الاتيان بالواقع والمأتي به موافق للأمر الظاهري فقط ولا معنى للقول بأن لسان الدليل يقتضي التعميم في الواقع مع الالتزام بعدم التصويب. ففي موارد العلم باشتراك الجاهل والعالم في الحكم الواقعي لا بدّ من الحكم بعدم الإجزاء. نعم في موارد إمكان الاختلاف نظير



المثال في قاعدة الطهارة نبي على الأجزاء، ولا محذور 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 -مدظله- 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 طروأحدها والحكم بصحة العمل في الأولى وعدمها في الثانية.

وأما في مورد إيجاد المانع فلا فرق بينها، ويحكم بالصحة في جميعها. ووجه ما أفاد أن نسيان الجزء مثلاً أو إيجاد المانع يرفع أثر المنسي وهو وجود الجزء والمانع وهو الجزئية والمانعية فيصح العمل بترك الجزء أو إيجاد المانع نسياناً. وأما لو أكره على ترك الجزء فالمكروه عليه التارك ولا أثر للتارك بما هو غير البطلان ووجوب الإعادة وهما عقليان لشرعيتان فلا يمكن الحكم بصحة العمل حينئذ، بخلاف ما لو أكره على إيجاد المانع فإن المكروه عليه وهو إيجاد المانع يرفع أثره وهي المانعية، فيصح العمل حينئذ. وقد أفاد -مدظله- أنه لا فرق في ما ذكرنا بين العبادات والمعاملات لو كان المنسي الجزء أو الشرط الشرعيتان لا الاعتباران بنظر العقلاء في قوام ماهية المعاملة أو دخيلان في ترتب الأثر بنظرهم، وهكذا 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 الأجزاء في جميع ذلك وإن كان المكلف معذوراً في مخالفة الواقع في موارد العناوين. نعم لودل دليل على الأجزاء في مورد نتمسك به ونحكم بالصحة والأجزاء بلا فرق بين ما ذكر أيضاً.

و أيضاً يظهر عن بعض الأعاضيم - قدس سرهم - اختصاص الرفع بالامور 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 المحقق - دام ظلّه - بأنه لا مانع من تعلق الرفع بالامور العدمية إذ الرفع رفع إدعائي لا حقيقي والمصحح له ليس إلا آثار ذلك العدم وأحكامها، كما أن المصحح لرفع الامور الوجودية هو آثارها وأحكامها، وأنت خبير بأن كلاً من الاستدلال والإيراد مبنيان على كون الرفع واقعياً، ومع كون الرفع عذرياً فلا مجال لذلك البحث، فإن حصل الحديث على هذا المبنى أنه عند طرؤ أحد هذه العناوين المكلف معذور في مخالفة الواقع، ولا فرق في ذلك بين الوجودي والعدمي. هذا وإن كان الحق على ذلك المبنى مع استاذنا، ولكلامه بقية يرجع الى التقريرات.

أصل: ذكروا أن المرفوع في الموارد المذكورة هو آثار العناوين المأخوذة طريقاً الى معنوياتها وأما الآثار المترتبة على نفس العناوين فغير مرفوع قطعاً بل لا يعقل رفع تلك الآثار بما يوجبها.

وفصل استاذنا المحقق بين الرفع في الموارد الثلاثة الأخيرة وماعداها والتزم برفع آثار المعنويات 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 الطريقية وإن لزم منه التفكيك إلا أنّ هذا المقدار ممّا لا بدّ منه. بل يمكن أن يقال: إن الرفع قد تعلق في الجميع بعناوين نفسية حسب الارادة الجدّية 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 ومآله الى جعل العذر في مخالفة الواقع فإنّ هنا دعاءان (أحدهما) في نفس إطلاق الرفع (وثانيتها) في إسناد الرفع الى الذات ومصتحح كليهما عدم ايجاب التحفظ أو عدم ايجاب الاحتياط كما مرّ، وتؤكد ذلك بعض الروايات الواردة في الصفات الذميمة ما لم يظهرها الشخص في الخارج الدالة على العفو عنها. وهذا لا يصحّ إلا اذا كان الواقع في مورد العفو موجوداً. ومما يؤيد كون الرفع عذرياً وحدة السياق بين الثلاثة وغيرها ولا تتمّ الوحدة إلا بذلك، فإن الرفع الواقعي لا يمكن إلا بإسناده الى الثلاثة نفسياً والى غيرها طريقياً. وما أفاده من وحدة السياق بحسب الإرادة الجدّية أجنبيّ عن ذلك، فإن السياق إنما يلحظ في الإرادة الاستعمالية لا الجدّية، والإرادة الاستعمالية في الثلاثة نفسية وفي غيرها طريقية ومما يؤيد ذلك أيضاً وحدة السياق بين ما لا يعلمون والنسيان وغيرهما بناء على تعميمهما للأحكام، فإن الرفع فيها عذريّ قطعاً وإلا يلزم الدور وإن ابيت فلا أقلّ من لزوم التصويب.

أصل: ذكر بعضهم إن الرفع في ما لا يعلمون مختصّ 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 الاستحالة المذكورة من جهة استحالة 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 حقيقي والى الفعل مجازي ولا يمكن الاسناد بكلا النحوين بإسناد واحد. أجاب عن ذلك سيّدنا الاستاذ بأن المحذور إنما هو في الرفع التكويني لا التشريعي فإنه حقيقي في الفعل أيضاً. وذكر في بيان المراد من الرفع التشريعي أنه تشريع رفعاً في مقابل التشريع وضعاً فكما أن

الحكم قابل للتشريع وضعاً قابل للتشريع رفعاً غايته أن الرفع في المقام ظاهري ونتيجته الترخيص الظاهري، ولا منافاة بين اجتماع الحكيم واقعي وظاهري كما حقق في محلّه. وفيه - بعد تسليم الرفع التشريعي - أنه في الحكم من الوصف بحال نفس الموصوف وفي متعلق الحكم من الوصف بحال متعلقه ودعوى استحالة جمعها في إسناد واحد من جهة عدم الجامع بين الأمرين. وصرف ردّ مجازي إلى الحقيقة لا يدفع المحذور.

وأجاب عنه ثانياً: بأن الإسناد حينئذٍ ليس بحقيقي ولا بحقيقي ومجازي، بل مجازي لأن النتيجة تابعة لأحسن المقدمتين نظير الماء والميزاب قد جريا، فإن إسناد الشيء إلى أمرين جمعاً بهذا النحو إسناد إلى غير ما هو له. وفيه أنّ هذا أيضاً لا يدفع الاستحالة المذكورة، فإن الكلام ليس في كيفية الإسناد بل في إمكانه.

أجاب بعض الأعاظم - قدس سرهم - عن ذلك بأن المرفوع في جميع التسعة إنما هو الحكم الشرعي والاضافة إلى الأفعال الخارجية لأجل تعلق العناوين بها، وإلا فالرفوع فيها هو الحكم الشرعي وهو الجامع بين الشبهات الموضوعية والحكمية، وبمجرد اختلاف منشأ الشبهة لا يقتضي الاختلاف فيما أسند الرفع إليه. وقد أشكل عليه استاذنا المحقق - مدظله - بأن مناط الإشكال إنما هو في الإسناد بحسب الإرادة الاستعمالية، فإن الإسناد إلى الحكم إسناد إلى ما هو له دون الإسناد إلى الموضوع فلا بد أن يراد في جميعها الموضوع حتى يصح الإسناد المجازي في الجميع، فكون المرفوع بحسب الجدة الحكم الشرعي لا يدفع الإشكال. وقد أجاب هو عن الإشكال بما أجاب به شيخه الاستاذ العلامة بتقريب أن المتكلم ادعى قابلية رفع ما لا يقبل الرفع تكويناً، ثم أسند الرفع إلى جميعها حقيقة، وبعبارة أخرى جعل كلّ العناوين بحسب الادعاء في رتبة واحدة وصنف واحد في قبولها الرفع وأسند الرفع إليها 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 متعلّقان بالحكم الواقع في الكبرى فالشبهة الموضوعية لا ترجع الى الشبهة في الحكم بل إنما هي الشبهة في الموضوع والشبهة في انطباق الحكم عليه وكلاهما أمر واحد فإن الجهل بالخميرية بمجرد لا يكون مشمولاً لحديث الرفع إلا بأن يكون للخمر حكم كالحرمة، فالشبهة في الحقيقة في أن هذا مصداق لموضوع الحرمة أم لا. وإن شئت فعبر بأن الحرمة المجعولة على الخمر منطبقة على هذا أم لا. فالشبهة الموضوعية هي الشبهة في الموضوع والانطباق لا في نفس الحكم.

و أما ما أشكل عليه استاذنا المحقق فليت شعري 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 تعلق بغناوين نفسية في الجميع بحسب الإرادة الجدّية فالسياق واحد ولا تفكيك. فإن مرحلة الإسناد هو مرحلة السياق فإما هما يلحظان بحسب الإرادة الاستعمالية أو بحسب الإرادة الجدّية. والصحيح أنها بحسب الإرادة الاستعمالية لا بأن يستعمل اللفظ في الإسناد بل الإسناد يتحصّل من مقال المتكلم باستعمال جميع مفردات كلامه في معانيها، ولذا قد يكون استعمال المفردات كلّها حقيقياً والإسناد مجازي، ويجيء زيادة توضيح لذلك إن شاء الله.

ولا يخفى أن الإيراد الصحيح على ما ذكره بعض الأعاظم ما ذكرنا لا ما أفاده استاذنا المحقق، فإن الحكم في موارد الشبهات الموضوعية غير مشكوك فيه، فإن الكبرى مسلّمة على الفرض، والشك في الصغرى وإن أوجب الشك في النتيجة إلا أنه راجع الى الشك في الانطباق لا الجعل، فالحكم غير مرتفع حتى بحسب الإرادة الجدّية. وأما وجه شمول الدليل لموارد الشبهات الموضوعية

فيجيء الكلام فيه، وأنه هو وجه الشمول لموارد الشبهات الحكمية بعينه. وأما ما أجاب به استاذنا المحقق عن الإشكال فهو منافي لما أفاده هو بنفسه في مبحث حديث الرفع من أن الرفع ادعائي في ما لا يعلمون نظير نفي الحرج والضرر في أدلتها، 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 لو ذكر الجميع في الكلام بعنوان مستقل، وأما 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 اللحاظ إلا لحاظ نفس المعنى ومن المعلوم أن المعنى في «ما لا يعلمون» أمر واحد فكيف يمكن ادعاء قبوله للرفع لينطبق على الموضوعية وعدم الادعاء لكونه شاملاً للحكمية.

إن قلت: إن الموصول مشير إلى الذوات ولو كانت الحيشية تعليلية يدور الرفع مدارها وليست نكته للرفع، والذوات أمور متعددة بعضها قابلة للرفع حقيقة وبعضها ادعاء ويجمعها المتكلم بعنوان عام ويسند الرفع إليه حقيقة. وبالجملة الأمر الواحد غير قابل للادعاء وعدمه لكن المعنى في «ما لا يعلمون» لا يكون واحداً إلا إذا كانت الحيشية تقييدية بحيث يكون المفهوم ملحوظاً اسماً وأما لو لوحظ حرفياً كما هو الحق في الموصولات فالمعنى متعدد.

قلت: كون الموصول من قبيل أداة الإشارة مسلم، لكن ليس معنى هذا أن المتكلم بالموصول يلحظ الذوات أولاً تفصيلاً ثم يجمعها بعنوان واحد بل معناه تعلق الرفع بالذوات الملحوظة إجمالاً حال الكلام، فالملاحظ في هذا الحال ليس إلا أمراً واحداً غايته إجمال للتفصيل المتعلق به الرفع حقيقة، وفي هذا اللحاظ لا يجتمع الادعاء وعدمه، وهكذا الكلام في صدر الحديث. وهو «رفع عن امتي تسعة» فكيف يجتمع الادعاء وعدمه في التسعة في هذا اللحاظ الاجمالي؟



و الصحيح في الجواب ان يقال: أما بناء على مسلكتنا من كون الرفع عذرياً لا واقعياً فليس في البين إسناد واقع في محله فإن الحكم أيضاً غير مرفوع كالموضوع غاية ادّعي أنه مرفوع ومصحح الادّعاء في مورد النسيان والخطأ والثلاثة الأخيرة عدم إيجاب التحفظ وفي ما لا يعلمون عدم إيجاب الاحتياط وفي الإكراه والاضطرار وما لا يطبقون عدم إيجاب تحمل الضرر والجامع عدم إيجاب الاهتمام في مقام الامتثال للآتيان بالواقع، فإسناد الرفع الى الحكم والموضوع كليهما على نسق واحد ادّعائي والمصحح ما ذكر. وأما بناء على مسلكتهم من كون الرفع في غير ما لا يعلمون واقعياً فليس في ما لا يعلمون إسناد واقع في محله، ولو قلنا بشموله للأحكام فإنهم لا يلتزمون بالرفع الواقعي في مورده، فالرفع ادّعائي والمصحح مأمّر - نعم بالنسبة الى نسيان الحكم - الكلام في محله لرفع الحكم المنسي واقعاً، وهذا خارج عما نحن بصدده وهو شمول ما لا يعلمون للشبهات الحكمية، وهل الإسناد في النسيان في محله أولاً؟ فالتحقيق أن يقال أنه مركّب من الإسناد في محله ومن الإسناد في غير محله. وهكذا في صدر الحديث إسناد الرفع الى التسعة مركّب من الإسناد في محله وهو إسناد الرفع الى الحكم المنسي ومن الإسناد في غير محله وهو ما عداه. وذلك فإن المجازي في الإسناد يغير المجاز في الكلمة وهذا ظاهر، وفي المقام المجاز المدعى إنما هو في الإسناد كما لا يخفى. وحينئذ، نقول: لو قلنا بأن الماء جرى فقد استعملنا الكلمتين والهيئة في معناها، وإسنادنا في محله، وهذا هو الإسناد الحقيقي. ولو قلنا بأن الميزاب جرى فقد استعملنا الكلمتين والهيئة في معناها كالسابق، والإسناد في غير محله، وهذا هو الإسناد المجازي. ولو قلنا بأن الميزاب والماء قد جريا. فالكلمات كلّها قد استعملت في معناها. وبما أنه اسند الجري إلى أمرين: الماء والميزاب والإسناد الى أحدهما في محله والى الآخر في غير محله فلا بد من الالتزام بأن الإسناد حقيقي ومجازي. لا يقال: الإسناد واحد فكيف

يتصف بوصفين؟ فإنه يقال: الاسناد ليس معنى الهيئة حتى يقال إن الهيئة أمر واحد بل الاسناد ما يوجد المتكلم من استعمال الكلمات في معانيها، وهذا قد تعلق بأمرين أحدهما حقيقي والآخر مجازي. وهكذا في ما نحن فيه فلو قال بأنه رفع الحكم الاسناد كاستعمال في جميع الكلمات حقيقي. ولو قال بأنه رفع الفعل الاسناد مجازي بخلاف الاستعمال، وأما لو قال رفع الحكم والفعل فالاسناد حقيقي ومجازي والاستعمال حقيقي. ولا محذور في ذلك، والإيراد المذكور بأنه لا يمكن كلا النحويين باسناد واحد خلط بين مقام الاستعمال والاسناد فإن الاسناد لبتاً 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 عذري، 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 ادعائي يحتاج الى مصحح، والمصحح رفع الآثار الواقعية على الفرض، ومصحح الادعاء في ما لا يعلمون رفع ايجاب الاحتياط كما مر 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. وأما اذا ذكر بعنوان عام إجمالي كالنسيان أو التسعة فلا يلحظ المتكلم حال الاسناد إلا هذا المعنى الاجمالي الملحوظ بنعت الوحدة لا الكثرة وفي هذا اللحاظ إما أن يدعى او لا، ومع الادعاء فإما أن يدعى بالكيفية الواقعة في ما لا يعلمون أو بالكيفية الواقعة في غيره. والجمع بين هذه الامور في لحاظ واحد لا يمكن، وهذا مما يدل على أن الرفع عذري في جميع الموارد، فإن الادعاء ومصحح الادعاء في الجميع واحد



- كما مرّ- اللهم إلا أن يقال إن الملحوظ حال الكلام إنما هو نفس معاني المفردات وما هو بصدد بيانه. وأما وجه تصحيح الاستعمال فلا يلزم لحاظه حال الاستعمال والادعاء في مرتبة سابقة على الاستعمال والاسناد، فيمكن ادعاء المتكلم كل من الكثرات بنحو مناسب له، ويلحظ هذه الكثرات بعنوان إجمالي عام ملحوظ بنعت الوحدة، ففي مقام لحاظ المصحح الكثرات ملحوظة بنعت الكثرة وفي مقام لحاظها بنعت الوحدة لا نحتاج الى لحاظ المصحح. فحينئذ الاسناد يتّصف بالحقيقي والمجازي معاً باعتبار الكثرات الملحوظة قبله، وبالمجازي باعتبار الوحدة الملحوظة حاله، وعلى ذلك الإشكال بعدم تصوير الجامع بين هذه الامور أيضاً من دفع. فإنه بعد لحاظ رفع ما لا يعلمون بمصحح رفع ايجاب الاحتياط ورفع الحكم المنسي واقعاً ورفع موضوع المنسي وسائر العناوين بمصحح رفع الآثار يمكن أن يقال رفع النسيان، وهكذا رفع التسعة كما هو ظاهر، ولكنتك خير بأن هذا النحو من الكلام يناسب المعتميات والمحاورات العرفية، فلو لاحظنا الحديث بالنظر العرفي لا يمكننا حملها على ما ذكر، وهذا شاهد على أن الرفع عذري في الجميع.

٣- أن مفهوم الرفع يقتضي أن يكون متعلقه ثقيلاً، والثقل هو الفعل ولا ثقل في الحكم نفسه. أجاب سيّدنا الاستاذ عن ذلك بأنه كما يصحّ إسناد الرفع الى الفعل لكونه ثقيلاً كذلك يصحّ الاسناد الى الحكم لكونه سبباً موجباً له.

أقول: لو قلنا بأن متعلق الرفع هو الفعل لكانه من الواضح عدم تعلقه بالفعل الواقع في الخارج كما هو كذلك في جميع الأحكام والمتعلقات والموضوعات، بل متعلق الحكم وموضوعه ليس إلا نفس الطبيعة. نعم اختار سيّدنا الاستاذ -مدظله- تبعاً لشيخه الاستاذ -قدس سرّه- أن موضوعات الأحكام هي الوجودات وفي مقام الانشاء لاحظها الجاعل مفروض الوجود

وجعل الحكم للموجود وفسر القضية الحقيقية بذلك ، وإن مآل كل قضية حقيقية الى شرطية وبنيا على ذلك استحالة اجتماع الأمر والنهي في موارد التركيب الاتحادي، ولكن جميع ما ذكرناه خلاف التحقيق فإن المتكلم بقضية الخمر حرام لا يلحظ في مقام التكلم إلا نفس معاني مفردات هذه القضية، وفرض الوجود أجنبي عن مفاد هذا الكلام بالكلية، بل لا يعقل لحاظ غير معنى الكلام حين الكلام لعدم تحقق مبادئ اللحاظ الا بالنسبة الى معنى الكلام، بل الحكم في مقام الانشاء مترتب على نفس العنوان ومرحلة الفعلية هي مرحلة انطباق الحكم لوجود موضوعه.

وأما ما فسرا القضية الحقيقية به وإن يمكن استفادته من كلام بعض الفلاسفة إلا أنه ليس بصحيح. والموضوع في القضية الحقيقية والخارجية العنوان، غاية الأمر أن أفراد الموضوع في الخارجية منحصرة بالموجود بخلاف القضية الحقيقية، فإن أفراد موضوعها غير منحصرة بذلك بل يعتم الموجود وما يوجد فيما بعد، ولذا لا يمكن أن يقال في متعلقات الأحكام «على اصطلاحهما» مثل الصلاة واجبة ما ذكرناه مع أن هذه القضية حقيقية بلا إشكال، فلو كان الموضوع فيها الوجود يلزم الأمر بالحاصل وهو مستحيل. ومما ذكرنا ظهر أن اجتماع الأمر والنهي جائز فإن متعلق الحكم العنوان والخارج مجمع العنوانين ولا يسري الحكم من متعلقه الى غيره، وتام الكلام في محله.

فلو اكره أحد على شرب الخمر مثلا فلا يقال إن شرب الخمر الواقع في الخارج مرفوع بحيث لا ينطبق الحديث على المورد قبل تحقق الشرب، ولذا يحكم بجواز الشرب حتى قبل تحققه، فنفس طبيعة شرب الخمر مرفوع بما أنها مكروه عليها. وعليه أي ثقل في نفس الطبيعة على المكلف 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 ما يوجب



الثقل والموجب هو الالزام. ولذا قلنا بأن إسناد الرفع الى الفعل يحتاج الى العناية والادعاء، على أن الرفع في عالم التشريع هو رفع الأمر التشريعي يوجب الثقل، وهذا لا يناسب الموضوع، فلو كنا نحن ونفس إسناد الرفع لقلنا باختصاص الحديث بالشبهات الحكمية إلا أن القرينة الداخلية في غير ما لا يعلمون والداخلية والخارجية في ما لا يعلمون دللتنا على اختصاص الرفع بالموضوعية في الأول وبشموله له في الثاني على ما مر.

٤ - أن الرفع و الوضع متقابلان يتواردان على مورد واحد، ومتعلق الوضع إنما هو الفعل أو الترك على ذمة المكلف. فلا مناص من كون متعلق الرفع كذلك فيختص الحديث بالشبهات الموضوعية. وأجاب سيدنا الاستاذ -مدظله- عن ذلك بأن هذا إنما يتم اذا كان ظرف الرفع أو الوضع ذمة المكلف. وأما اذا كان ظرفه الشرع كما هو ظاهر الحديث كان متعلقهما هو الحكم لا محالة، فيكون المرفوع هو الحكم.

أقول: (أولاً) هذا منافٍ لمبناه -دام ظله- من أن الالزامات الشرعية ليس إلا اعتبار شيء على ذمة المكلف، والرفع في عالم التشريع أيضاً هو رفع هذا الاعتبار فظرف الرفع أيضاً الذمة. وعليه لا بد من أن يجيب الاستاذ عن الإشكال بأن الموضوع في الشبهات الحكمية أيضاً هو الفعل أو الترك على ذمة المكلف، فهذا لا يوجب اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعية.

(و ثانياً) إن أصل وضع الفعل أو الترك على ذمة المكلف لا نعقل له معنى إلا بأن يعتبر في الذمة نظير الدين كآلية الكريمة «لله على الناس حج البيت» (١) وهذا لا يوجب اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعية كما ترى في الآية الكريمة، وأما جعل الحكم فليس مرتبطاً بذمة المكلف، أما في مرحلة

جعل القانون فظاهراً، وأما في موارد الشبهات الموضوعية فلم يوضع فيها حكم بالخصوص حتى يقال بأن في هذه الموارد وضع الفعل أو الترك على الذمة، بل الشبهة في طول الوضع وفي المرتبة المتأخرة عنه، فالجهل بالخمزية لا يوجب قلب ما هو المجعول واقعاً من حرمة شرب الخمر (الغير المتعلق بالذمة كما هو مفروض الإشكال) الى وضع آخر وهو وضع الترك الى الذمة حتى يرفع.

و الحاصل: أن 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 تقريب الإشكال بوجه يسلم من بعض هذه الإيرادات، وهو أن في مورد الشبهة الحكيمة تعلق قلم الوضع بالحكم نفسه، وفي مورد الشبهة الموضوعية وإن لم يوضع حكم بالخصوص إلا أنه لو وضع شيء لوضع الفعل أو الترك على الذمة وبما أن الوضع ظاهر في ذلك والرفع في ما يقابله فيختص الرفع بالشبهات الموضوعية. وهذا مخدوش طرداً وعكساً، فإن في مورد الحكيمة قد يتعلق الوضع بالحكم كعمدة الأحكام، وقد يتعلق بالفعل كالحج، هذا تنجيزاً، وأما تعليقاً فأيضاً كذلك لإمكان أن يقال فيها لو وضع لوضع الحكم أو الموضوع، وأما في مورد الموضوعية فلم يجعل حكم بالخصوص كما مر. وأما قضية التعليق فكلا الأمرين ممكن لأنه يمكن أن يقال فيها إنه لو وضع لوضع الفعل على الذمة، أو لوضع الحكم على الفعل فلا محصل لأصل الإشكال ولا لما سلمه سيدنا الاستاذ - مدظله - .

و الصحيح في الجواب أن يقال: إن هذا الإشكال لو لم يكن دليلاً على اختصاص الحديث بالشبهات الحكيمة لا يكون دليلاً على اختصاصه بالشبهات الموضوعية، فإن الشبهة في الموضوع هي الشبهة في صغرى فعلية الحكم (كالشبهة في أن هذا خمر) والشبهة في الحكم هي الشبهة في الكبرى (كالشبهة في حرمة الخمر) والنتيجة في كلا الموردین الشبهة في حرمة هذا. والوضع إنما هو في



الكبرى وبنحو من المسامحة في النتيجة. وأما في الصغرى فلا وضع كما هو واضح فلو لاحظنا الوضع في الكبرى يكون الحديث مختصاً بالشبهات الحكيمية، ولو لاحظنا الوضع في النتيجة ولو بنحو من العناية يعمّ الحديث لكلا الموردين، فتأمل، حتى لا يتوهم أن المرفوع في الشبهات الموضوعية على هذا الحكم لا الموضوع فإن عموم الحديث لكلا الموردين بلحاظ الحكم غير عمومه لرفع الحكم بل الظاهر من الحديث رفع المشتبه والمصتحح لإسناد الرفع الى الموضوع المشتبه رفع الحكم على ما مرّ هذا. ولا يخفى أنّ ما ذكرنا في الجواب عن الإشكاليين (٤٠٣) إنما هو على مبنى القوم من كون الحديث ناظراً الى رفع الحكم، أما على مسلكتنا من أنّ الرفع عذري والإسناد في كلتا الشبهتين الموضوعية والحكيمية يحتاج الى مصتحح الادعاء، والمصتحح رفع ايجاب الاحتياط، فالجواب عنها أظهر من أن يخفى لأن المرفوع حقيقة ليس هو الفعل حتى يقال بأن رفع الفعل يناسب الشبهة الموضوعية بل المرفوع حقيقة ايجاب الاحتياط والموصول كما هو صالح للانطباق على الفعل صالح للانطباق على الحكم وإسناد الرفع الى كلا الأمرين يحتاج الى المصتحح بلا فرق بينهما، والثقل إنما هو في ايجاب الاحتياط لا الفعل نفسه والموضوع ليس هو الفعل أو الترك على الذمة بل إنما هو ايجاب الاحتياط فكذلك الموضوع على تفصيل ظهر ممّا تقدّم.

والحمد لله رب العالمين.





## رسالة في فروع العلم الإجمالي

### بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة على سيدنا محمد وآله الطاهرين، واللعن على أعدائهم أجمعين الى يوم الدين.

### الكلام في فروع العلم الإجمالي

ونقدم أقسام الخلل الواقع في الصلاة، وبيان بعض أحكامها بنحو الاختصار، فإنه لا يخلو عن المناسبة والفائدة، وقبل بيان ذلك لا بأس بالتعرض لصحیحة زرارة الدالة على القاعدة المعروفة بـ «لا تعاد» وموارد شمولها وموارد عدم شمولها، وأنه هل يكون من باب الصرف أو الانصراف.

روى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود. ثم قال: القراءة ستة والتشهد ستة ولا تنقض الستة الفريضة (١).

مقتضى إطلاق الصحیحة عدم الفرق بين جميع الصور من العمد والسهو والجهل. وما يقال: من أنه لابد من تقييدها بغير العمد - وإلا تنافي الصحیحة أدلة الأجزاء والشرائط والقواطع والموانع، فإنه لو لم يكن العمل باطلاً حتى في

(١) الوسائل: ج ٤ باب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة حديثه.

مورد الخلل العمدي فما معنى الجزئية وغيرها- مدفوع.  
 أولاً: النقض بغير العمد أيضاً، إلا أن يلتزم بالتقييد واختصاص الجزئية  
 والشرطية مثلاً بمورد العمد فقط، والمفروض عدم الاختصاص للاجماع وظواهر  
 الأدلة.

وثانياً: لا منافاة أبداً لإمكان مطلوبة الأجزاء والشرائط وغيرها بنحو  
 تعدد المراتب المطلوبة، فيصح العمل عند وجود الخلل وإن لم يشتمل على  
 المرتبة الكاملة من المطلوبة التي كان اللازم تحصيلها أيضاً. وتفصيل الكلام  
 في محله.

وقد يقال بانصراف الصحيحة عن صورة العمد.  
 والجواب: أن الانصراف بدوي ولا منشأ لدعوى الانصراف. فعلى ذلك  
 لو كنا نحن وهذه الصحيحة لكانت عارضة لأدلة الأجزاء والشرائط والقواطع  
 والموانع. فلو كان في أدلتها قيد العمد يحكم ببطلان الخلل العمدي، وإلا  
 فيحكم بالبطلان مطلقاً، فإن تلك الأدلة بالنسبة إلى حديث «لا تعاد» خاص  
 بالنسبة إلى العام، إلا أن يجمع بينها بتعدد المراتب المطلوبة، ولكن هذا الجمع  
 إنما يتصور في موارد أدلة الأجزاء والشرائط وغيرها، التي تكفلت لبيان الجزئية  
 والشرطية وغيرها محضاً. وأما في مثل أدلة القواطع التي ذكر فيها لزوم الإعادة  
 بفعل القاطع فلا يمكن هذا الجمع، فتدبر.

ولكن وردت في باب القراءة، صحيحة زرارة عن أحدهما عليهما السلام،  
 قال: إن الله تبارك وتعالى فرض الركوع والسجود، والقراءة سنة، فن ترك  
 القراءة متعمداً أعاد الصلاة ومن نسي فلا شيء عليه (١).  
 فيعلم من هذه الصحيحة أن ترك الفريضة مبطللة عمداً وسهواً، وأما ترك

(١) الوسائل: ج ٤ باب ٢٧ من أبواب القراءة في الصلاة حديث ١.



السنة مبطله عمداً لا سهواً فيقتد بذلك ذيل صحيحة «لا تعاد» من أنه لا تنقض السنة الفريضة.

فالنسبة: أنه لا تنقض السنة الفريضة اذا حصلت بلا عمد، فقيدت صحيحة «لا تعاد» بغير العمد. وحينئذٍ لو ترك الجزء أو الشرط، أو وجد المانع من دون عمد لا تعاد قضية لحكومة الصحيحة على أدلتها. والجواب عن اشكال المنافاة، فرغنا عنه بإمكان تعدد المراتب المطلوبة.

وأما اذا كان الإخلال عمدياً، فيحكم بالبطلان لوجهين: (الأول) صحيحة زرارة المتقدمة الدالة على أن ترك السنة متعمداً مبطله.

(الثاني) إطلاق دليل الجزئية والشرطية وغيرهما، فإن ظاهره الدخل مطلقاً بحيث لم يمتثل التكليف من دون الإتيان به، والمفروض أنه لا حاكم عليه، بخلاف صورة غير العمد، فتدبر جيداً.

ويقع الكلام في أقسام خلل الصلاة، وهي إما بنقيصة أو زيادة، وكل منها إما عمدي أو جهلي أو سهوي.

أما النقيصة العمدية، فقد أفاد المحقق الهمداني - قدس سره - أن من القضايا التي قياساتها معها بطلان الصلاة بذلك لعدم تمامية الأمور 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 المطلوبة، يمكن جعله بنحو يكون دخيلاً في تمام المطلوب بحيث يكون الأمور به مطلوباً بنحو تعدد مراتب المطلوبة، مع أنه لو قلنا بذلك على القواعد إلا أنه للشارع الاجتزاء بالفاقد، غاية الأمر في مقام الإثبات يحتاج إلى دليل، فلنقتل أن يدعي أن دليل «لا تعاد» يشمل صورة العمد أيضاً، ولكن لا خلاف في

البطلان بالخلل العمدي، مع أن «لا تعاد» مقيّد بغير العمد بقريئة سائر الروايات، وإن كان دعوى الانصراف الى غير العمد بلاوجه. وقد انقذ 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 والشرائط، ولزوم اللغوية في جعل الجزئية والشرطية، فلا بد من الالتزام بالتيقيد فيه، والقدر المتيقن من التقييد إخراج العمد عن مورده، فلا بدّ 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.

(وثالثاً) يستفاد من ملاحظة الأدلة الدالة على كيفية الصلاة في مورد السهو أو الاضطرار بترك الأجزاء والشرائط وفواتها في بعض الموارد، كباب القضاء إن جعل الأجزاء والشرائط كلها إلا الأركان بنحو تعدد المراتب.

فالحق ما مرّ من أنّ مقتضى الصناعة أولاً الأخذ بإطلاق أدلة الأجزاء والشرائط لو كان لها إطلاق، والحكم بالبطلان على تقدير الخلل، إلا أنّ «لا تعاد» يثبت الصحة، وبما أنه مقيّد بغير العمد في مورد العمد يحكم بالبطلان دون غيره، ولا بأس بذكر وجه التقييد بغير العمد. ففي صحيح زرارة علل عدم لزوم الإعادة في غير الخمسة، بأنه: لا تنقض السنة الفريضة. وفي صحيح محمد بن مسلم: القراءة ستة فن ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاة (١).

(١) الوسائل: ج ٤ باب ٢٧ من أبواب القراءة في الصلاة حديث ٢.



فيستفاد من التفرع أن كل سنة حكمه هكذا فيقيّد صحيح زرارة بغير العمدة بهذه القرينة.

ثم إن الماتن بيّن محل النقص، واختار بالآخرة أن المحل باقٍ حتى يدخل في الركن، فإنه مع التدارك وتحصيل الترتيب في ما إذا ترك جزء واشتغل بغيره لإشكال الإلزام من جهة الزيادة، وهذا ليس من إيجاب الزائد، بل هو من قبيل إيجاب وصف الزيادة في المتقدم. ولكن يرد عليه بأن الجزء المأتي به قبل التدارك ليس بجزء وقد أتى به بهذا القصد فهو من إيجاب الزائد بالفعل، وتوهم أن اتصافه بالزائد موقوف على كون العمل ناقصاً بالجزء السابق، ولازمه كون البطلان مستنداً إلى النقص، فبالنقص يبطل العمل في المرتبة المتقدمة فليس من إيجاب الزائد، فلزم من اتصافها بالزيادة عدم الاتصاف، مستدفع بأن الأمر دائرين النقص الفعلي (لوم يتدارك) والزيادة الفعلية (لوتدارك)، 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 الثانوي بملاحظة حديث «لا تعاد» المخصّص بغير العمدة عدم لزوم الإعادة في غير موارد المستثنى، بلا فرق بين كون الخلل للجهل حكماً أو موضوعاً أو سهواً أو نسياناً، 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، وقد مرّ أن ظاهر نفس الحديث ثبوت الجزئية والشرطية.

٢ - إطلاق العمدة في صحيحة محمد بن مسلم، الدالة على لزوم الإعادة بترك القراءة عمداً، الشامل لصورة الجهل (والجواب) أنّ 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 واختصاصها بصورة العلم، والثاني ممتنع، فلا بد من تقييد الحديث وإلحاق الجاهل بالعامد. (والجواب) أما عن الأول، فبما مر من أن ظاهر الحديث الإطلاق، حتى بالنسبة إلى العمد فضلاً عن الجهل، والتقييد بغير العمد من جهة الدليل الخارجي وهو صحيح محمد بن مسلم، وأما عن الثاني، فبما مر 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» لحكومته على أدلتها.

٤ - ما أفاده الميرزا النائيني - 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 كالتقييد بالعالم في الاستحالة، لكن لما كان الإهمال في الواقع غير معقول، فالواقع إما مقيد ذاتاً، أو مطلق كذلك، وكل من التقييد والإطلاق لا بد من إثباته بدليل آخر، ونسبتي ذلك بنتيجة التقييد أو نتيجة الإطلاق. وبما أن إطلاقات كثيرة دلت على اشتراك العالم والجاهل في الأحكام، فمن هذه الجهة نستكشف 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 الى الجاهل، فإن الجاهل مكلف بالواقع حين تركه الجزء أو الشرط. ونفس هذا الأمر يدعو الى الإتيان بمتعلقه مع تمام الأجزاء والشرائط، لا الأمر بالإعادة، بخلاف الساهي والناسي، فإن الأمر بالإتيان بالمركب كذلك ساقط في حالة السهو والنسيان، للزوم تكليف العاجز، بالإتيان 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 متوجه الى الجاهل، ويستدعي الإتيان بمتعلقه تاماً.

هذا ما استفدنا من وجه قوله بعدم شمول الحديث للجاهل، وإن ذكر بعض تلامذته تقريبات أخرى يستبعد عما هو بصدده. وفيه:

أولاً: ما ذكره من أن إطلاق دليل الحكم بالنسبة الى العالم والجاهل مستحيل نشأ من مبناه في الإطلاق، وأن الإطلاق هو الإطلاق اللحظي المسمى باللابشرط القسمي، وقد حقق في محله أن الإطلاق هو جعل نفس الطبيعة موضوعاً للحكم بنحو اللابشرط المقسمي. ولا يلحظ فيه إلا نفس طبيعة المتعلق، لا أصنافه وأفراده. فلو قلنا باستحالة التقييد لا نقول باستحالة الإطلاق من جهة استحالة اللحاظ. وأما توهم عدم تمامية مقدمات الحكمة من جهة عدم كون المولى في مقام البيان من جهة هذا القيد فمدفوع بأن اللازم كون المولى في مقام بيان ما تعلق به الحكم، وهو نفس الطبيعة، بلا لحاظ شيء آخر، وهذا بمكان من الإمكان.

وثانياً: الحكم في مقام الثبوت إما مطلق أو مقيد أو مهمل، والدليل الدال عليه إما مطلق أو مقيد أو مهمل أو مجمل، وليس في البين 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

والتقييد يلزم الإهمال أو الإجمال.

وثالثاً: لا استحالة في التقييد ثبوتاً وإثباتاً، فضلاً عن الإطلاق أما الثبوت فلأنه متقوم باللحاظ، ولحاظ المتأخر ممكن. وأما الإثبات فلأنه كاشف عن الثبوت وعالم للحاظ، ولا مانع من بيان ما لوحظ ثبوتاً في مقام الإثبات.

ورابعاً: ليس في البين إطلاق واحد دالّ على اشتراك العالم والجاهل في الأحكام بالإطلاق، فضلاً عن إطلاقات كثيرة، وما دلّ على ثبوت بعض الآثار على المصيب والمخطيء ناظر الى بيان حكم آخر، والدليل على الاشتراك ليس إلا الإجماع المفقود في المقام.

وخامساً: ما ذكره في الحديث منقوض بأنه لو نسي الركن وتذكر بعد الصلاة في الوقت، أفهل يلتزم بأن الملزم للإتيان ثانياً هو الأمر بالإعادة ولولاه لما وجب؟ ومن هذا يعلم أن الأمر بالإعادة في جميع المقامات إرشاد الى بقاء الأمر الأول، وعدم تحقق امتثاله.

وسادساً: تكليف العاجز بنحو الجعل القانوني أمر ممكن، كما قرّر في محله، والقدرة قيد للتنجز، لا شرط للتعلق، ولو سلّم فإنما هو قيد للتكليف لا للوضع، ومنه الجزئية، ولازمه سقوط الأمر بالمركب في مورد السهو والنسيان، وبعد رفعهما لا بد من امتثال الأمر الأول، ولو قيل بأن نفي الإعادة يثبت أن الشارع اكتفى بالناقص، يقال عليه: فلماذا لا نقول به في مورد الجهل أيضاً؟

وسابعاً: لو سلّمنا جميع ما ذكره، إلا أن اللازم اختصاص وجوب الإعادة بمورد السهو والنسيان فإنه قابل للخطاب بأعد، وأما الجاهل فلا يقال عليه أعد، بل يقال: صلّ، وأما نفي الإعادة بمعنى أن الشارع اكتفى بالناقص، فمشارك بين الساهي والناسي والجاهل، وهذا ظاهر.

وثامناً: كل ذلك مبني على القول بسقوط الجزئية والشرطية في مورد



«لا تعاد» وأما على القول بالثبوت، كما هو ظاهر «لا تعاد» أيضاً لا موضوع لما ذكره أصلاً، لثبوت الجزئية والشرطية بالنسبة الى الناسي والجاهل، ومع الالتزام بتعدد المراتب واكتفاء الشارع بالناقص فهدم لزوم الإعادة مشترك فيهما، ومع الالتزام بوحدة المرتبة وعدم اكتفاء الشارع بالناقص لزوم الإعادة مشترك فيهما. هذا وقد ظهر مما مرّ أن الحق شمول الحديث للجاهل أيضاً ولا تجب عليه الإعادة لإطلاق الحديث، ولولاه لكان اللازم الإعادة لا لأدلة الاشتراك ونتيجة الإطلاق، بل لنفس إطلاق دليل الجزئية والشرطية كما مرّ. ثم إنه لو قلنا بلزوم الإعادة بالنسبة إلى الجاهل فقد استثنى منه المحقق -قدس سرّه- موارد:

الأول: الجهر في موضع الإخفات وبالعكس. ووجهه صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه، وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه فقال: أي ذلك فعل متعمداً، فقد نقض صلاته وعليه الإعادة، فان فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته (١).

الثاني: الصلاة في الثوب أو المكان المغصوب. والظاهر عدم صحة الاستثناء، فإنه لو قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي والحكم بالبطلان من جهة الإجماع فالقدر المتيقن من الاجماع صورة العمد، بل المتيقن عدم الإجماع في غيرها فالصحة في مورد الجهل على القاعدة، ولو لم نقل بدلالة «لا تعاد» على الصحة فيه. ولو قلنا بعدم الجواز، فإما أن يكون وجهه عدم إمكان قصد القرية، فاخصاه بمورد العمد ظاهر، فالصلاة كذلك جهلاً صحيح، وإن لا تكون مشمولة للحديث. وإما ان يكون وجهه عدم صلاحية المحرم، لكونه مصداقاً

(١) الوسائل: ج ٤، باب ٢٦ من ابواب 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، والصلاة في المغضوب ليس كذلك، لامتناع كون المحرّم مصداقاً للواجب.

وبعبارة أخرى: الوجه العقلي غير قابل للتخصيص، والمفروض عموم الوجه لمورد الجهل أيضاً، فتجب الإعادة لثبوت المقتضي وفقد المانع، فإن شمول «لا تعاد» للمورد مستلزم للتخصيص في الدليل العقلي، فليتدبر. والكلام في الوضوء بالماء المغضوب هو الكلام بعينه فلا نطيل بذكره، وإن جعله المحقق فرعاً مستقلاً في المقام.

الثالث: الجهل بنجاسة الثوب أو البدن أو موضع السجود. وجه الاستثناء أن ما دلّ على الطهارة في مورد الشك، ينقح 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 ينكشف الخلاف فيه كما لا يخفى.

### فرعان

الأول: لو أحرز تذكية الحيوان وصلّى في جلده، فانكشف الخلاف. تصح الصلاة ولا تجب الإعادة. فإن الشرط طهارة الثوب الأعم من الواقع والظاهر كما مرّ، وهذا حاصل مع كفاية حديث «لا تعاد» لإثبات الصحة، لو لم نقل بذلك. ولا فرق في ذلك بين كون الإحراز واقعياً أو بامارة أو أصل لاشتراك الجميع في العلة. وأما الصلاة فيه مع الشك في التذكية فلا تصح لا لاستصحاب عدم التذكية، فإنه لا يتم، بل لدلالة الروايات عليها، وبعضها مذكور في المتن، فراجع (مصباح الفقيه).



الثاني: الصلاة في اللباس المشكوك في كونه ممّا يؤكل أو ما لا يؤكل، صحيحة لا لاستصحاب عدم كونها فيما لا يؤكل، لأنه من الاستصحاب في عدم الأزي، 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 بكير (١) المانعية، مع أن المانع المستفاد من الأدلة، مصاحبة ما لا يؤكل في الصلاة وإن لم يكن في اللباس، وهذه قابلة لاستصحاب عدم فيها بلا محذور، وقد أجرى السيد الاستاذ البراءة حتى على القول بالشرطية، وهذا كما ترى لا يثبت وقوع الصلاة مع الشرط كما لا يخفى.

وأما النقيصة السهوية، فقد تقدّم أن مقتضى القاعدة، وإن كان هو البطلان بالإخلال ولو سهواً، إلا أن حديث «لا تعاد» يثبت الصحة في موارد المستثنى منه، ولا فرق بين الجهل والسهو والنسيان، ويستفاد من الصحة البطلان مع الإخلال بالمذكورات في المستثنى، مع أن القاعدة أيضاً تقتضي ذلك. والمذكورات بعضها شرط، وهو الطهور والوقت والقبلة والباقي جزء وهو الركوع والسجود. ويلحق بذلك تكبيرة الافتتاح، فإن الإخلال بها - ولو جهلاً أو سهواً - يوجب البطلان لصحيفة زرارة (٢)، بل الإخلال بالقيام حالها أيضاً يوجب ذلك لموثقة عمار (٣). وأما 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 والسجود، ولا بد من البحث عنها في جهات:

#### ١ - هل الإخلال بهما يوجب فساد الصلاة، أو لا؟

(١) الوسائل: ج ٣، باب ٢ من ابواب لباس المصلي، حديث ١.

(٢) الوسائل: ج ٤، باب ٢ من ابواب تكبيرة الاحرام، حديث ١.

(٣) الوسائل: ج ٤، باب ١٣ من ابواب القيام، حديث ١.

٢ - حدّ إمكان التدارك فيها، وهل يوجب الدخول في السجدة الأولى بطلان الصلاة لو علم بنسيانها الركوع، أو لا؟

أما الجهة الأولى فيدلّ على البطلان الاجماع والأخبار الدالة على إعادة الصلاة بنسيانها، والمستثنى في «لا تعاد» مضافاً إلى أنّ القاعدة تقتضي البطلان، ومع صرف النظر عن الأدلة الدالة على البطلان، فلا أقلّ من عدم الدليل على الخروج عن القاعدة، وهذا ظاهر.

نعم استدلال المحقق الهمداني، بما دلّ على كون الركوع والسجود فريضة لا يتم، فإن الفريضة ما ذكر في القرآن في قبال الستة التي سنّها رسول الله صلى الله عليه وآله، لا الوجوب في قبال الاستحباب، ولا ما هو داخل في قوام الماهية في قبال سائر الأجزاء.

وأما الجهة الثانية، فحدّ إمكان تدارك السجود الدخول في الركوع. فالدليل على فوت محلّ التدارك بالدخول فيه عدم إمكان تصحيح الصلاة لا بالتدارك للزوم زيادة الركن، ولا بعدمه للزوم النقيصة. وتوهم إمكان التدارك وسقوط الترتيب فاسد، فإن الترتيب ليس بشيء معتبر في الصلاة ما وراء نفس الأجزاء المترتبة، وعلى ذلك الجزء الغير المترتب ليس بجزء حقيقة، لا أنه جزء غير مترتب. فالركوع المأتيّ به بلا سجود قبله ليس بجزء للصلاة، بل زيادة محضة، وعليه يمكننا القول ببطلان الصلاة من جهة زيادة الركن حتى مع التدارك، فتدبر.

وأما ما ورد من اسقاط الزائد والإتيان بالفائت كصحيحة محمد بن مسلم (١)، مع أنه مخالف للمشهور ففي نفسه ليس بحجّة، معارض؛ لعدّة من الروايات الدالة على البطلان، مع أن الصحيحة واردة في مورد نسيان الركوع،



فيمكن منع شمولها للمسألة، وأمّا الدليل على بقاء محلّ التدارك ما لم يدخل في الركوع شمول دليل «لا تعاد» للزيادة السهوية، فلا مانع من التدارك من جهة الزيادة الحاصلة، والاشتغال بالصلاة يقتضي الاتيان، والامثال على وجهه، يقتضي الإجزاء. وبعبارة أخرى: مع التدارك لاخلل إلا من جهة الزيادة، وهي غير مانعة. هذا مع إستفادة الحكم من الروايات أيضاً مع أنه لاخلاف فيه. وحدّ إمكان تدارك الركوع بالدخول في السجدة الأخيرة.

أمّا فوات محلّ التدارك بعدها، لما ذكرنا في الركوع من الدوران بين نقص الركن وزيادته، والمانع لا يصلح للمانعية؛ لسقوطه عن الحجية بمخالفة المشهور ومعارضته بعدة من الروايات. فلولم نقل بترجيحها فلا أقل من التساقط والرجوع الى القاعدة. وأمّا ما ذكره المحقق الهمداني من امكان حملها 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، جمع تبرعي بلا شاهد.

وأمّا الدليل على بقاء محلّ التدارك قبل الدخول في السجدة الأولى مأمراً في نسيان السجود قبل الدخول في الركوع بلا تفاوت.

بقي الكلام في نسيان الركوع، والدخول في السجدة الأولى، والتذكّر حينئذٍ. فهل هنا مجال للتدارك، أو لا؟ فيه خلاف، ذكر المحقق الهمداني - قدس سره - أن مقتضى إطلاق الأمر بالاستقبال وإعادة الصلاة في موثقة إسحاق (١) ورواية أبي بصير (٢) الثانية من غير استفصال هو لزوم الاستئناف بالدخول في السجدة. وفيه: أنّ الموضوع في الروايتين نسيان الركوع، ومن

المعلوم أن النسيان بوجوده آنأ لا يوجب البطلان، بل النسيان مع عدم الإتيان بالمنسي إلى أن يفوت محله موجب له، فإذا ما دل على اغتفار زيادة السجدة الواحدة سهواً حاكم على ذلك فإنه يدل على بقاء المحل، فلا موضوع للرويتين. وذكر المرحوم النائيني - قدس سره - 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 أوتي بها عمداً واختياراً، وإنما السهو متعلق بالزيادة، فالزيادة سهوية، لا أن السجدة سهوية، وتعلق السهو بالزيادة مشترك بين ما كان من جهة السهو في أمر آخر وبين ما لم 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 بينهما من هذه الجهة، فيشمل دليل الاغتفار لكلا الموردين.

وفي أثناء كلامه عبارة وهي «فعلی هذا، فتكون السجدة الواحدة ركناً، بالقياس إلى عدم جواز زيادتها لتدارك منسي غيرها» وهذه العبارة، توهم أنه - قدس سره - يرى أن الإتيان بالسجدة بعد تدارك الركوع المنسي زيادة، والحال أن الزيادة هي السجود المأتي به بلا ركوع 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، ويؤيد ذلك خبر أبي بصير عن الصادق عليه السلام قال: إذا أيقن الرجل أنه ترك ركعة من الصلاة وقد سجد سجدين أو ترك الركوع



استأنف الصلاة (١). فإنه ظاهر في دخل سجود سجديّين في الحكم، سواء كان من جهة مفهوم الوصف، أو الشرط. فإن التقييد أو التعليق بشيء لو كان بصدد بيان الضابط يستفاد منها المفهوم بلا فرق بينهما، فالرواية دالة على أن بالدخول في السجدة الأولى لا يجب الاستئناف. فعلم ممّا ذكرنا في تقريب المفهوم عدم تمامية إيراد صاحب الجواهر - قدس سرّه - من أن الوصف لا مفهوم له، والشرط في الرواية اليقين بترك الركعة وسجود سجديّين، وانتفائه انتفاء اليقين بذلك في مورد سجود سجديّين، لا انتفاء السجديّين.

وجه عدم تمامية ما ذكره: (أولاً) ما ذكرنا من أنه يستفاد من الرواية دخل سجود سجديّين في الحكم، لكونها في مقام إلقاء القاعدة والضابط، فلو كان من قبيل الوصف أيضاً يدلّ على المفهوم.

(وثانياً) اليقين في الرواية، طريقي لا موضوعي، والرواية غير ناظرة الى بيان مورد الشك بل ناظرة الى بيان مورد ترك الركعة وسجود سجديّين، فايراده - 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 سجديّين، فاسدٌ، لما ذكرنا من دلالة الرواية على دخالة سجود سجديّين في الحكم. وأن ترك الركعة إنما يضرّ في مورد سجود سجديّين، ومفهوم الرواية أنه لو ترك الركعة ولم يسجد سجديّين لم يستأنف الصلاة، فتدبّر جيّداً.

وأما الزيادة العمديّة، فيكفي في وجهه البطلان بها خبر أبي بصير: من زاد في صلاته فعليه الإعادة (٢) والقدر المتيقّن منها العمد، وأما ما قيل من أن وجه البطلان بالزيادة وقوع النقيصة في المأتيّ به، فإن المأمور به مقيّد بعدم الزيادة،

(١) الوسائل: ج ٤ باب ١٠ من أبواب الركوع حديث ٣.

(٢) الوسائل: ج ٥ باب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث ٢.

ولم يحصل القيد فحصلت النقيصة، مدفوع، بأن اعتبار المانع لا يرجع الى اعتبار الشرطية، ووجود الزيادة مانع، لا أنه عدمها شرط، وهذا ظاهر.

وأما الزيادة عن جهل أو سهو في غير الأركان فقتضى 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 بناء على الحق من أنها ليست إلا الداعي الى العمل، لا الإخطار بالقلب، ولو قلنا بانها الإخطار، فالزيادة فيها لا يضر؛ لعدم صدق الزيادة في الصلاة، فإن النية خارجة عن الصلاة، وليست مسانحة لأجزاء الصلاة، فلا يصدق على تكرارها الزيادة في الصلاة.

وأما زيادة التكبير، فتعد من الزيادة في الصلاة، فتكون مبطله لها في صورة العمد. وأما غير العمد فالظاهر عدم البطلان بزيادتها كذلك، لشمول «لا تعاد» لها. والدليل الخارجي قد دلّ على البطلان بنقيصتها، وقد مرّ، فتبقى الزيادة مشمولة للحديث. ثم إنه لو قلنا بكونها مبطله للصلاة كصورة العمدهل يمكن احتسابها من تكبير الصلاة، والإتيان بالصلاة بعدها؟ أم لابد من تكبير جديد؟ فقد يقال بأنّها زيادة، والزيادة منهية، فهي فاسدة للنهي عنها. وفيه: أن النهي إرشادي أولاً، ولا يدلّ على الفساد. وثانياً: النهي متعلّق بالزيادة لا بالتكبير، فالمقام من اجتماع الأمر والنهي، لا النهي في العبادة.

وقد يقال بأن التكبير الزائدة غير مأمورها، وإن لم يكن منهيّاً عنها، وهذا يكفي في الفساد. وفيه: أن التكبير والزيادة موجودتان بوجود واحد، وبتحقق الزيادة تبطل الصلاة، وينتفي 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 بالتكبير مترتباً على بطلان الصلاة بحيث يكون في طوله وفي المرتبة المتأخرة عنه، بل يمكن فرض كون التكبير المقارنة للبطلان



مأموراً بها فتشملها إطلاقات أدلة التكبير، هذا، والاحتياط في محلّه، من جهة نقل الإجماع على البطلان.

وأما زيادة القيام حال التكبير، أو زيادة القيام المتصل بالركوع فلا تحقّق إلا بزيادة التكبير والركوع، كما هو ظاهر، وقد مرّ حال زيادة التكبير، ويأتي حال زيادة الركوع.

وقد بقي من زيادة الأركان، زيادة الركوع والسجود، وذكرنا قبل ذلك زيادة الركعة من جهة ورود النصوص فيها. واستدلوا على البطلان فيها بأمر: الأول: خبر أبي بصير «من زاد في صلاته فعلية الإعادة» (١) ولكنه محكوم بحديث «لا تعاد»، فإنّ الخلل بالزيادة، مندرج في عقد المستثنى منه، والخلل الآتي من الركوع والسجود الواقع في المستثنى إنما هو بتركها، وأما زيادتها فليس خللاً في الصلاة من جهة الركوع والسجود، بل إنما هو من جهة الزيادة، وبعبارة أخرى: حديث «لا تعاد» دالّ 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 والسجود معتبران في الصلاة جزء، فعنى الخلل من جهتها ترك الإتيان بهما. وأما زيادة الركوع والسجود قاطعة أو مانعة للصلاة والخلل الآتي منها إنما هو بإتيانها، وهذا غير مشمول لعقد الاستثناء، بل داخل في المستثنى منه. فقتضى ظهور «لا تعاد» صحة الصلاة في جميع موارد الزيادات السهوية، فبحكومتها على الخبر يستكشف اختصاص الخبر بصورة العمدة، كالخلل في سائر الأجزاء والشرائط.

الثاني: ما رواه الشيخ عن زرارة وبكير عن أبي جعفر عليه السّلام قال:

(١) الوسائل: ج ٥، باب ١٩ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة، حديث ٢.

إذا 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 حكومة «لا تعاد» عليه، فإن مورد الرواية الزيادة الغير العمدية كما لا يخفى.

الثالث: التعليل في رواية الأعمش: ومن لم يقصر في السفر لم تجز صلاته، لأنه قدزاد في فرض الله عزوجل (٢). والقدر المتيقن من التعليل، زيادة الركعة، ولكن هذا أيضاً قابل لكونه محكوماً «بلا تعاد» ويؤيد 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 محكوماً «بلا تعاد»، ولا سيما بملاحظة 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 الركوع المقابل للسجدة، أو القول بأن زيادة الركعة تماماً مشتملة على زيادة الركوع أيضاً. ومورد الرويتين السهوفلا يمكن تحكيم «لا تعاد» عليهما، إلا أن الظاهر من الركعة الركوع بقريئة المقابلة. وأما القول باشتمال زيادة الركعة على زيادة الركوع، فلا يتم؛ لأننا لو بنينا على عدم البطلان بزيادة الركعة مطلقاً، أو في الجملة نقول بعدم البطلان في زيادة الركوع 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 الركوع، حديث ٢ و٣.



على نحو زيادة الركعة. والحكم بالبطلان بزيادة الركوع مختص بمورد الزيادة في الصلاة، لا على الصلاة، كما هو ظاهر الأخبار، فيختص الحكم بالزيادة في الأثناء.

السادس: مضمرة الشحام، قال: سألته عن الرجل يصلي العصر ست ركعات، أو خمس ركعات، قال: إن استيقن أنه صلى خمساً أو ستاً فليعد (١). وهذه الرواية لأبأس بدالاتها، فانحصر الدليل برواية زرارة وبكبر ومضمرة الشحام. وقد حكى عن المحقق - قدس سره - الحكم بالصحة بزيادة الركعة إن جلس في الرابعة قدر التشهد، واستدلّ بأمر: الأول: بأن نسيان التشهد غير مبطل.

الثاني: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل صلى خمساً. فقال: إن كان قد جلس في الرابعة قدر التشهد فقد تمت صلاته (٢).

الثالث: صحيحة جميل (٣) وصحيحة محمد بن مسلم (٤) الدالتان على مفاد صحيحة زرارة المتقدمة وقد ظهر حكم زيادة الركوع والسجود مما مرّ فلانطيل فراجع المفصلات هذا بعض الكلام في أقسام الخلل، وبعض أحكامها بنحو الأيجاز.

### ولنشرع في بيان فروع العلم الإجمالي

قال السيد «رحمه الله»: الأولى: إذا شك في أن ما بيده ظهر أو عصر، فإن كان قد صلى الظهر بطل ما بيده، وإن كان لم يصلها أو شك في أنه صلاها، أو لا، عدل به إليها.

(١) الوسائل: ج ٥، باب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، حديث ٣.

(٢) (٤٣٠٢) الوسائل: ج ٥، باب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث ٤ و ٦ و ٥

أقول: أما وجه وجوب العدول في الصورة الثانية فظاهر؛ لإحرازه امتثال الأمر بالظهر حينئذٍ. وأما وجه البطلان في الصورة الأولى، فقد ذكروا في ذلك أن ما بيده لا يصح ظهراً لأنه قد صلاها، ولا عصراً لعدم إحراز نيّتها، ولا مجال لإحرازها بقاعدة التجاوز؛ لأن صدق التجاوز يتوقف على إحراز العنوان، وهو موقوف على النية، فلا يمكن إثباتها به، فالحكم البطلان.

وفصل الماتن - قدس سره - في مبحث النية في هذه المسألة «مسألة ١٩»، بين ما لورأى نفسه في صلاة العصر وشكّ في أنه من الأول نواها أو نوى غيرها، وبين ما لو كان شاكاً بالفعل بالنسبة إلى ما بيده. واختار سيّدنا الاستاذ - مدظله - أيضاً هذا التفصيل. وأفاد في وجه ذلك أن محلّ نيّة العصر وإن كان قبل صلاة المعنونة بالعصر، وإحراز التعنون بصلاة العصر موقوف على إحراز النية، فلا تجري القاعدة في النية مطلقاً. إلا أنه لورأى نفسه في صلاة العصر وشكّ في أنه من الأول بأيّ نيّة شرع في الصلاة، فيمكن إجراء القاعدة في المنوي لا في النية، وهي الأجزاء السابقة. فإننا نشكّ في وجود تكبيرة موافقة للأمر وعدمه، فتشمّلها القاعدة، لأنها كما تشمّل الشكّ في الوجود تشمّل الشكّ في الموجود أيضاً، بل الشكّ في الموجود يرجع حقيقة إلى الشكّ في الوجود، وقد حَقّق ذلك في محلّه. لكن ما أفاده وإن كان تاماً بالنسبة إلى تصحيح الأجزاء السابقة، إلا أنه لا يتم بالنسبة إلى تصحيح الأجزاء الآتية، فإن صحتها موقوفة على إحراز أن الداعي إليها هي نيّة الصلاة بنحو المجموع من الأول، ولا يمكن إحراز ذلك بالقاعدة.

وجه بعض الأكابر - قدس سره - حكمه بالصحة في الفرض، بأن النية موجودة لم تتخلّف، فإن الداعي للشخص، هو امتثال أمره الواقعي، المتعلّق بما هو في يده. وقد أخطأ في التطبيق. وفيه: أن الخطأ في التطبيق إنما يتصور في ما إذا لم يعتبر قصد العنوان في الأمور 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 الى صلاة في مورد تذكّر عدم الإتيان بها ولزوم الإتيان بها أولاً، أو مورد تذكّر الإتيان بالعدول عنه، والاستغناء عنه على خلاف القاعدة والنص يصحّ العدول من اللاحقة الى السابقة، لا العكس، وإن علم الإتيان بالسابقة أثناء الاشتغال بها، مع أن تعليل المذكور للحكم بالصحة جارٍ في هذا أيضاً، بل لاجابة الى العدول لحصول النية من الأول، وإنما حصل الاشتباه في التطبيق، بناء على هذا القول. ومن هنا ظهر عدم تمامية ما افاده الماتن - قدس سره - في مسألة (٣٠) من مسائل النية، فلاحظ.

فالمتحصّل ممّا ذكرناه بطلان الصلاة في مفروض المسألة، لعدم إحراز قصد العنوان وعدم إمكان تصحيح الصلاة بقاعدة التجاوز، لا من جهة عدم جريانها في النية حتى يقال بكفاية جريانها في المنوي. ولا من جهة عدم جريانها في موارد الشكّ في الموجود حتى يقال بأن الشكّ في الموجود أيضاً راجع الى الشكّ في الوجود، أو استفادة 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 الى 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 بدّ من إحراز ذلك، ولا يمكن الإحراز بقاعدة التجاوز بالنسبة الى ماضى، كما هو واضح، بل الإحراز بجريان القاعدة دوري.

قال: الثانية: اذا شكّ في أن ما بيده مغرب أو عشاء، فمع 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 يصح لهذه الصلاة إلا على مبنى الميرزا النائيني - رحمه الله - من سقوط شرطية الترتيب، ولكن لا تصح هذه الدعوى، إذ الترتيب المعتبر إنما هو بين الصلاتين 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 الصلاتين ولا يمكن إحراره إلا بإعادة الصلاة. بل أقول بأن الترتيب، وإن كان معتبراً بين الصلاتين إلا أن اعتباره إنما هو بالنسبة إليهما بنحو جميع الأجزاء لا مجموع الأجزاء. فالترتيب معتبر بين الجميع والجميع، لا المجموع والمجموع، فتدبر جيداً.

**قال:** الثالثة: إذا علم بعد الصلاة أو في أثنائها أنه ترك سجدين من ركعتين سواء كانتا من الأولتين أو الأخيرتين صحت وعليه قضاؤهما وسجدتا السهو مرتين، وكذا إن لم يدر أيهما من أي الركعات بعد العلم بأنهما من الركعتين.

**أقول:** وجهه، أن السلام مفرغ، ففات محلّ التدارك، حتى بالنسبة إلى الركعة الأخيرة. نعم لو كان قبل السلام واحتمل تركها من الركعة الأخيرة يأتي بها ويقضي الأخرى بعد السلام ويسجد سجدين بناء على القول بها



لسقوط قاعدة التجاوز بالنسبة الى ما ياتي بها في الأثناء.

قال: الرابعة: اذا كان في الركعة الرابعة مثلاً وشك في أن شكّه السابق بين اثنتين والثلاث كان قبل إكمال السجدين أو بعدهما بنى على الثاني، كما أنه كذلك اذا شك بعد الصلاة.

أقول: والأقوى لزوم إعادة الصلاة، وجواز رفع اليد عمّا بيده في الأثناء. فإن رجوع هذا العلم الإجمالي الى انه هل يسقط الأمر بإتيان هذا الفرد أو لا، بل لا بدّ من الإعادة. والشكّ انما هو في فردية الفرد وكونه مسقطاً للأمر. نعم على فرض كونه مسقطاً لا بدّ من إتمامها والياتيان بالركعة المفصولة. وهذا حكم موضوعه نفس ذلك الشك. وقاعدة الاشتغال بالصلاة تقتضي لزوم الإعادة، ولزوم إتمام الصلاة والإتيان بالركعة يدفع بأصالة البراءة. ولا معارضة بين أصالة الاشتغال بالنسبة الى الإعادة، وأصالة البراءة بالنسبة إلى الإتمام. بل الثاني في طول الأول، ويقدم الأول عليه، وينحلّ العلم الاجمالي.

قال: الخامسة: اذا شك في الركعة التي بيده آخر الظهر، أو أنه أتمّها وهذه أول العصر، جعلها آخر الظهر.  
أقول: لأصالة الاشتغال بالنسبة اليه.

قال: السادسة: اذا شك في العشاء بين الثلاث والأربع، وتذكر أنه سها عن المغرب، بطلت صلاته، وإن كان الأحوط إتمامها عشاء، والإتيان بالاحتياط، ثم إعادتها بعد الإتيان بالمغرب.

أقول: الوجه في البطلان أن إتمامها عشاء مستلزم لعدم مراعاة الترتيب بين

صلاة المغرب وباقي العشاء، ولا يمكن العدول من العشاء الى المغرب في مفروض المسألة. فلا مصحح لهذه الصلاة، ومع التنزل عن ذلك والحكم بصحة صلاة اللاحقة اذا لم يمكن العدول الى السابقة وأن لا يراعى الترتيب بينها بالنسبة الى الأجزاء الآتية نقول: الأمر حينئذ يدور بين وجوب العدول الى المغرب ووجوب إتمام العشاء، ولا يمكنه الجمع بينهما، والتخير لا يحرز به الامتثال، والرجوع الى أدلة العلاج موقوف الى إحراز الرباعية، والمفروض أنه مردّد بين وجوب العدول حتى تكون الصلاة ثلاثية، ووجوب الاتمام حتى تكون رباعية. وإحراز الثاني بأدلة العلاج دوري، إلا أن يقال: إنه مشغول بإتيان الرباعية وجداناً، وبالعدول تنقلب الرباعية الى الثلاثية، فيمكننا التمسك بالعلاج. لكن مع ذلك، لا يمكنه الرجوع الى أدلة العلاج؛ للعلم بعدم جعل صلاة الاحتياط في حقه، فإنها تتميم مانقص، ومع النقصان لا بدّ من العدول.

والتحقيق أن الترتيب، شرط إحرازي لا واقعي، فمع إحراز إمكان العدول لا بدّ منه، ومع عدمه - كما في المقام - دليل اعتبار الترتيب ساقط، فليس لنا علم إجمالي بوجوب العدول أو إتمام الصلاة، فيصحّ إتمام الصلاة عشاء، والإتيان بصلاة الاحتياط، ولا يحصل العلم بعدم جعل الاحتياط في حقه، بل خلافه معلوم؛ لعدم شمول دليل الترتيب المقام.

قال: السابعة: اذا تذكّر في أثناء العصر أنه ترك من الظهر ركعة، قطعها وأتمّ الظهر، ثم أعاد الصلاتين. ويحتمل العدول الى الظهر، يجعل ما بيده رابعة لها، اذا لم يدخل في ركوع الثانية. ثم إعادة الصلاتين. وكذا اذا تذكّر في أثناء العشاء أنه ترك من المغرب ركعة.

أقول: أمّا مع إمكان العدول فنحكم بالعدول الى الركعة الفائتة لإطلاق



دليله. ومع عدم الإمكان. فإن كان هذا من جهة فعل المنافي بين الصلاتين تبطل الظهر، فلا بد من العدول الى الظهر، والإتيان بها ظهراً. ولو كان من جهة تجاوز محل العدول، فلو قلنا بأن زيادة الركن، مبطل للصلاة وإن لم يكن بقصد الجزئية فتبطل الظهر، ولا بد من العدول اليه. ومع عدم القول بذلك، فيؤتى بالركعة أثناء العصر إلا أن يقال إنه لم يعهد مثل هذه الصلاة في الشريعة المقدسة، فيحكم ببطلان صلاة الظهر ولزوم العدول، فلا يستقيم شيء مما ذكر في المتن. والمختار لزوم العدول وتتميمها ظهراً لبطلان الظهر بالزيادة، فيشملها دليل العدول. وسند عدم اعتبار قصد الجزئية في زيادة الأركان ماروي في بطلان الصلاة بالإتيان بسجدة آية العزيمة فيها، مُعللاً بأنها زيادة في الفريضة، مع امكان دعوى عدم اعتبار ذلك في مطلق الزيادة لعدم حصول الجذب بذلك بالنسبة الى العالم، والجاهل القاصر مشمول لدليل «لا تعاد».

و كذلك الجاهل المقصر لو زاد في الصلاة سهواً، فتبقى الزيادة العمدية بالنسبة الى الجاهل المقصر تحت دليل من زاد، وهذا من إخراج الأكثر المستهجن. فالزيادة إضافة ما يشبه الاجزاء اليها، سواء كانت بقصد الجزئية أو لا. فمثل حكّ الجسد خارج عنه تخصصاً. نعم الجاهل القاصر والساهي خارج عنه بدليل «لا تعاد». والعالم العامد في مثل القراءة والأذكار خارج بدليل خاص، ولا يحصل الجذب بالجزئية منه، في مثل ذلك أيضاً كما مرّ. فالخارج هو القراءة والذكر، والحال أنه لم يقصد به الجزئية لعدم إمكانه. ويبقى العالم العامد في غير ذلك، والجاهل المقصر تحت الدليل، ولا استهجان.

قال: الثامنة: اذا صلى صلاتين، ثم علم نقصان ركعة أو ركعتين من إحداهما، من غير تعيين، فإن كان قبل الإتيان بالمنافي ضمّ الى الثانية ما يحتمل من النقص ثم أعاد الأولى فقط بعد الإتيان بسجديتي

السهول لأجل السلام احتياطاً، وإن كان بعد الإتيان بالمنافي، فإن اختلفتا في العدد أعادهما، وإلا أتى بصلاة واحدة، بقصد ما في الذمة.

أقول: مفروض الكلام ما اذا كان الإتيان بالمنافي بعد الثانية، سواء أتى بالمنافي بعد الأولى أم لا. وما ذكره هو الصحيح، تحصيلاً 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 بركعة متصلة، أو ركعتين متصلتين بقصد ما في الذمة. وهذا مبني على جواز إقحام الصلاة في الصلاة، وهو خلاف التحقيق، لتخلل الزيادة على ما مر، والإخلال بالموالة.

قال: التاسعة: اذا شك بين الاثنتين و الثلاث، أو غيره من الشكوك الصحيحة، ثم شك في أن الركعة التي بيده آخر صلاته، أو أولى صلاة الاحتياط، جعلها آخر صلاته وأتم ثم أعاد الصلاة احتياطاً، بعد الإتيان بصلاة الاحتياط.

أقول: وجه هذه المسألة أيضاً جريان قاعدة الاشتغال فيها، بلا وجود أصل مرخص. نعم قيل: إن مقتضى أصالة عدم الإتيان بالمنافي عدم الاعتناء باحتمال الفصل، فلا تجب إعادة الصلاة لكنها من الأصل المثبت، فإن أصالة عدم الإتيان بالمنافي لا يدفع احتمال الفصل وجداناً، وهو واضح، ولا تعبداً لعدم كونها موضوعاً له في دليل شرعي. نعم يمكن الاحتياط بوجه آخر، وهو الإتيان بالركعة بقصد ما في الذمة ثم الإتيان بصلاة الاحتياط، وحينئذ لا تجب إعادة الصلاة للقطع بعدم تحقق الفصل.



قال: العاشرة: اذا شكّ في أن الركعة التي بيده رابعة المغرب، أو أنه سلّم على الثلاث وهذه أولى العشاء، فإن كان بعد الركوع بطلت ووجب عليه إعادة المغرب. وإن كان قبله يجعلها من المغرب ويجلس ويتشهد ويسلّم، ثم يسجد سجدي السهو لكلّ زيادة - من قوله «بحول الله» وللقيام وللتسيحات - احتياطاً، وإن كان في وجوبها إشكال من حيث عدم علمه بحصول الزيادة في المغرب.

أقول: ما أفاده في هذه المسألة أيضاً مقتضى قاعدة الاشتغال بالنسبة الى أصل الصلاة، وأصل البراءة بالنسبة الى سجدي السهو، بناء على وجوبها لكل زيادة. والمراد بالبطلان عدم إمكان التصحيح، فلا يجوز الشروع في إعادة المغرب بلا فصل بعد الشكّ المزبور، إلا بعد فوات الموالاة، أو الإتيان بمنافٍ آخر للصلاة، ووجهه ظاهر.

وهنا كلام لبعض الأساتيد، وهو الحكم بصحة المغرب ووجوب استئناف العشاء لجريان قاعدة التجاوز بالنسبة الى صلاة المغرب. وفيه أن صدق التجاوز موقوف على إحراز تحقق المغرب والفراغ منه بالتشهد والتسليم، والمفروض وقوع الشكّ فيه.

قال: الحادية عشرة: اذا شك - وهو جالس بعد السجدين - بين الإثنتين 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 لأنه مقتضى البناء على الثلاث، وإما لأنه لا يعلم بقاء محلّ التشهد، من حيث إن محلّه الركعة الثانية، وكونه فيها مشكوك بل محكوم 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 يخفى 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 قضاؤه بعدها.

و كيف كان، الحكم في الصورتين البناء على الأكثر، وعدم الإتيان بالتشهد في أثناء الصلاة، ووجوب قضاؤه بعد الفراغ، لما ذكره أولاً، بأنه مقتضى البناء على الأكثر. ولا يخفى ضعف ما علّل به ثانياً، فإن نفس الشكّ في المحلّ لا يوجب الحكم بعدم وجوب التشهد، فإنه من التمسك بالمخصّص في موارد شبهات مصداقه، وأصالة البراءة لا تجري بعد الجزم بالاشتغال، واستصحاب عدم المحلّ الذي أشار إليه بقوله: «بل محكوم بالعدم» من قبيل استصحاب العدم الأزلي، ولا يصح.

قال: الثانية عشرة: إذا شكّ في أنه بعد الركوع من الثالثة أو قبل الركوع من الرابعة، بنى على الثاني لأنه شاكّ بين الثلاث والأربع، ويجب عليه الركوع لأنه شاكّ فيه مع بقاء محلّه، وأيضاً هو مقتضى البناء على الأربع في هذه الصورة. وأما لو انعكس، بأن كان شاكّاً في أنه قبل



الركوع من الثالثة أو بعده من الرابعة، فيحتمل وجوب البناء على الأربع بعد الركوع فلا يركع، بل يسجد ويتم، وذلك لأن مقتضى البناء على الأكثر البناء عليه من حيث إنه أحد طرفي شكّه، وطرف الشكّ، الأربع بعد الركوع، لكن لا يبعد بطلان صلاته لأنه شاكّ في الركوع من هذه الركعة، ومحلّه باقي، فيجب عليه أن يركع، ومعه يعلم إجمالاً أنه إمّا زاد ركوعاً أو نقص ركعة، 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 يركع وبنى على الأربع، يعلم تفصيلاً بأن سلامه يقع على صلاة باطلة، إمّا لنقص الركعة، أو الركوع، ومعه لا موضوع لأدلة العلاج. ولوركع يعلم بعدم جعل الاحتياط في حقّه؛ لأنه إتمام للنقص، والمفروض أنه مع فرض النقص والاحتياج الى الركعة، الصلاة باطلة بزيادة الركوع.

و الرجوع الى الاستصحاب لا مجال له، بعد إلغاء الشارع الاستصحاب في الشكّ في الركعات. ولا بدّ من الحكم بالبطلان في الصورة الثانية أيضاً، فإنه لو أتى بالركوع وبنى 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 حقّه؛ لأنه إتمام للنقص، والمفروض أنه مع فرض النقص والاحتياج الى 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 يصحّ، فإنّ السلام على الركعة الثالثة عند الشكّ في الركعات لا يقع على صلاة باطلة،

لجبر الركعة الناقصة بصلاة الاحتياط. وكيف كان الاحتياط حسن على كل حال.

قال: الثالثة عشرة: اذا كان قائماً وهو في الركعة الثانية من الصلاة وعلم أنه أتى في هذه الصلاة بركوعين، ولا يدري أنه أتى بكليهما في الركعة الأولى حتى تكون الصلاة باطلة، أو أتى فيها بواحد وأتى بالأخرى في هذه الركعة، فالظاهر بطلان الصلاة، لأنه شك في ركوع هذه الركعة، ومحلّه باقٍ، فيجب عليه أن يركع، مع أنه اذا ركع يعلم بزيادة ركوع في صلاته، ولا يجوز له أن لا يركع مع بقاء محلّه، 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 الركوع في الركعة الثانية وبين سقوط الأمر بالركوع، لأنه أتى به، فلا يجب الركوع في الركعة الثانية جزماً. نعم قاعدة الاشتغال بالنسبة الى أصل الصلاة تقتضي تحصيل الجزم بالفراغ. ومع عدم وجود أصل يقتضي صحة الصلاة تجب إعادتها بحكم العقل، إلا أن يقال: إن الجزم بعدم لزوم الإتيان بالركوع وأصالة الصحة في الصلاة يقتضيان جواز إتمام الصلاة بلا ركوع لهذه الركعة، ولا يلزم إثبات تحقق الركوع في الركعة الثانية، حتى يقال بأن الأصل مثبت، ولا يلزم إثبات عنوان عدم تحقق ركوعين أيضاً، بل نفس التعبد بصحة الصلاة الى الآن، والجزم بعدم لزوم الركوع كافٍ في جواز إتمام الصلاة بلا ركوع جديد في الثانية، بلا حاجة إلى إثبات أي عنوان آخر لازم، أو ملازم لمجرى الأصل.

لا أقول بأن الحكم بصحة الصلاة من جهة قاعدة الفراغ في الركوع، فإن



القاعدة لا تثبت تحقق الركوع في الركعة الثانية، ولا تثبت عدم زيادة الركوع في الأولى، فما أفاده بعض أساتيدنا 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 الاشتغال بركوع الثانية في هذه الصلاة موجب لعدم شمول قاعدة المحل لها، فإتمام الصلاة بلا ركوع جديد في الثانية مطابق للقواعد، وإن كان الاحتياط في الإتمام ثم الإعادة.

قال: الرابعة عشرة: إذا علم بعد الفراغ من الصلاة أنه ترك سجدين، ولكن لم يدر أيهما من ركعة واحدة أو من ركعتين، وجب عليه الإعادة، ولكن الأحوط قضاء السجدة مرتين، وكذا سجود السهو مرتين أولاً، ثم الإعادة، وكذا يجب الإعادة إذا كان ذلك في أثناء الصلاة والأحوط إتمام الصلاة، وقضاء كل منهما، وسجود السهو مرتين، ثم الإعادة.

أقول: هذه المسألة من أفراد دوران الأمرين بطلان الصلاة بترك ركن وبين لزوم قضاء ما يجب القضاء بتركه، أو لزوم سجدي السهو بترك ما يوجب تركه وفوت محل التدارك. والصحيح أنه لا بد من إعادة الصلاة، لعدم المصحح لها مع الاشتغال بها، وعدم وجوب القضاء أو السجدين للسهو، لأصالة البراءة.

ولا يتم ما أفاده بعض من أن وجه لزوم الإعادة أصالة عدم الإتيان، لأنه يرد عليه بأنها معارضة بمثلها، مع أنه بعد معارضة القواعد المصححة تصل النوبة إلى أصالة الاشتغال، ولا معنى لأصالة العدم إلا أن يراد بها قاعدة الاشتغال.

فالوجه الصحيح للبطلان هو أن التردد في المقام راجع الى التردد في سقوط الأمر بالصلاة وثبوت 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 الاشتغال في الأول، وأصالة البراءة في الثاني.

وأما ما ذكره بعض الأعظم - قدس سره - من أن للعلم الإجمالي منحل بالقطع الوجداني والشك البدوي، فإن الاشتغال بالجزء الغير الركني معلوم سواء أتى بالركن أو تركه، فإنه إما لم يؤت به أصلاً، أو لم يؤت به على وفق أمره، فلا تجري القاعدة فيه، وتجري في الجزء الركني. ففيه أن العلم الاجمالي، لا يوجب انحلال نفسه، إلا على وجه دائر، ويلزم من جريان القاعدة في الجزء الركني انقلاب العلم التفصيلي شكاً، ويلزم منه عدم جريان القاعدة في الأول أيضاً لسقوطها بالمعارضة.

وأما ما ذكره الاستاذ من أن ترتب الأثر على ما ليس أثره البطلان، موقوف على جريان القاعدة فيما أثره البطلان. فهذا مدفوع لوجهين:

(الأول) أن قاعدة التجاوز توجب صحة حيثيته لا مطلقة. وبعبارة أخرى: عند الشك في الركوع مفاد القاعدة «بلى قد ركع» (١) وأما صحة سائر الأجزاء، فلا بد فيها من مؤمن آخر، ولا يرتبط أحدهما بالآخر. نعم لا تجري القاعدة في صلاة محرز البطلان؛ لعدم ترتب أثر عليها. وأما في صلاة يمكن تصحيحها، فلا مانع من جريانها في الجزء الغير الركني في عرض تصحيح الصلاة، بجريان القاعدة في الجزء الركني، لاندفاع محذور اللغوية بجريانها في عرض واحد.

(والثاني) الطولية لا توجب عدم جريانها في المتأخر بعد عدم كون الملازمة شرعية، فإن جريانها فيما أثره البطلان يثبت الصحة، وجريانها في الآخر يثبت

(١) هذه القاعدة هو مضمون ماورد في الوسائل: ج: ٤، باب ١٣، من ابواب الركوع.



عدم القضاء والسجدتين، 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 لجرى القاعدة في ما أثره البطلان اعتراف بجرىها في ما ليس أثره ذلك، وإن قلنا باعتبار صحة العمل من سائر الجهات في جري القاعدة، لتحقيق موضوعها، وهو الصحة من سائر الجهات بجرىها في الأول.

وبعبارة أخرى: إنا 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 بجرانها فيه يحرز صحة العمل، ومعها تجري القاعدة فيما ليس أثره البطلان أيضاً، فتعارض القاعدتان وتسقطان معاً. فالصحيح الحكم بالبطلان في مفروض المسألة. وأما مع بقاء المحل بالنسبة إلى أحدهما، أو عدم ترتب أثر على فوت الجزء الغير الركني، فالأمر 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 أو ركوع هذه الركعة، وجب عليه الإعادة لكن الأحوط هنا أيضاً إتمام الصلاة وسجدتا السهو في الفرض الأول، وقضاء السجدة مع سجدتي 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

الصلاة؛ لعدم ترتب أثر على ترك القراءة سهواً، وعدم وجوب سجدي السهو فيه أيضاً، فتكون جريان القاعدة في الركوع بلا معارض. وأما في الفرض الثاني فينحل العلم الإجمالي بجريان الاشتغال بالنسبة الى الجزء الركني وهو الركوع، وأصالة البراءة بالنسبة الى قضاء السجدة. وبالجملة حكم هذه المسألة يظهر من التفصيل الذي ذكرناه في المسألة السابقة، فلا حاجة الى إعادة التفصيل.

قال: السادسة عشرة: لو علم بعد الدخول في القنوت، قبل أن يدخل في الركوع، أنه إما ترك سجديتين 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 لابتداء من العود للتدارك، قضية للاشتغال، وبعد الإتيان بهما لو كان العلم الإجمالي بترك السجديتين أو القراءة على نحو منع الخلو، تتم صلاته ولا شيء عليه؛ لاحتمال عدم الإتيان بهما معاً. ولو علم إجمالاً بإتيان أحدهما أيضاً، فيحصل العلم الإجمالي بزيادة السجديتين عمداً أو زيادة القراءة سهواً، لأنه 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 سجديتين، تقع الصلاة باطلية؛ لعدم المصحح لها بعد حصول العلم الإجمالي بالبطلان، أو لزوم السجديتين، المنحل بقاعدة الاشتغال في الأول وأصالة البراءة في الثاني. ولو لم نقل بذلك، فتقتضى أصالة عدم زيادة السجديتين صحة الصلاة لعدم معارضتها بأصالة عدم زيادة القراءة؛ لعدم ترتب أثر عليها. وحيث إن الصحيح عدم وجوب السجديتين لكل زيادة ونقيصة، فلا نحكم بلزوم إعادة الصلاة. وما



أفاده الماتن - قدس سره -، مبني على ما اختاره في سجدي السهو، من وجوبها لكل زيادة ونقيصة.

ثم قال: ويحتمل الاكتفاء بالإتيان بالقراءة، والإتمام من غير لزوم الإعادة، إذا كان ذلك بعد الإتيان بالقنوت، بدعوى أن وجوب القراءة عليه معلوم، لأنه، أما تركها أو ترك السجدين، فعلى التقديرين يجب الإتيان بها، ويكون الشك بالنسبة إلى السجدين بعد الدخول في الغير الذي هو القنوت.

أقول: ما ذكره مبني على القول بإمكان انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي المتولد منه. وأما على القول بعدم الإمكان، للزوم الدور والخلف والمحال كما مر، فلا يكون العلم بوجوب القراءة على أي حال، موجبا لجريان القاعدة في السجدين بلا معارض. فالصحيح مأمّر من لزوم العود لتداركها وعدم وجوب الإعادة، إلا إذا قلنا بلزوم سجدي السهو لكل زيادة ونقيصة، وحينئذ يجب الإعادة، ولا يجب العود للتدارك. هذا ولا يخفى أن محقق التجاوز عن السجدين القيام لا القنوت، ولعلّ ما ذكره من سهو القلم.

ثم قال: وأما إذا كان قبل الدخول في القنوت، فيكفي الإتيان بالقراءة؛ لأن الشك فيها في محلها، وبالنسبة إلى السجدين بعد التجاوز.

أقول: ما أفاده هو الصحيح، ووجهه ظاهر كما بينه.

ثم قال: وكذا الحال لو علم بعد القيام الى الثالثة أنه إمام ترك السجدين أو التشهد، أو ترك سجدة واحدة أو التشهد. وأما لو كان قبل القيام فيتعين الإتيان بهما مع الاحتياط بالإعادة.

أقول: ظهر ممّا 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 صورتين وكلتا المسألتين. وبعد التدارك يحصل العلم الإجمالي بالزيادة العمدية في السجدين في الأولى، والسجدة الواحدة في الثانية، والزيادة السهوية بالنسبة الى التشهد. وحيث إنه لا أثر للزيادة السهوية في التشهد حتى وجوب سجدي السهو تجري أصالة عدم الزيادة في السجدة، بلا معارض كما مرّ. نعم على مبناه -رحمه الله- من وجوب سجدي السهو لكل زيادة ونقص، تعارض الأصل المذكور أصالة عدم زيادة التشهد، وبعد تساقطها تصل النوبة الى قاعدة الاشتغال بالنسبة الى الزيادة العمدية وأصالة البراءة عن سجدي السهو، فلا بد حينئذٍ من إعادة الصلاة بلا حاجة الى تداركها.

قال: السابعة عشرة: اذا علم بعد القيام الى الثالثة أنه ترك التشهد، وشكّ في أنه ترك السجدة أيضاً، أم لا. لا يحتمل أن يقال: يكفي الإتيان بالتشهد، لأن الشكّ بالنسبة الى السجدة بعد الدخول في الغير الذي هو القيام، فلا اعتناء به، والأحوط بالإعادة بعد الإتمام سواء أتى بهما أو بالتشهد فقط.

أقول: لا يعتبر الدخول في الغير، في جريان قاعدة التجاوز، بل نفس الفراغ



والتجاوز كافٍ فيه، فالأقوى ما ذكره من الاحتمال، لتحقق التجاوز. ولو اعتبرنا الدخول في الغير فيه، وقلنا بأن الغير هو الغير المترتب، كما قيل، لا تجري القاعدة، وحينئذٍ تجب الإتيان بالسجدة، وبعدها التشهد كما لا يخفى.

قال: الثامنة عشرة: اذا علم إجمالاً أنه أتى بأحد الأمرين من السجدة والتشهد من غير تعيين، وشك في الأخرى، فإن كان بعد الدخول في القيام لم يعتن بشكّه، وإن كان قبله يجب عليه الإتيان بهما؛ لأنه شك في كل منهما مع بقاء 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، مدفوع بأنها لا تكون عمدية، بل بعد الإتيان بهما يحصل العلم الإجمالي بأنه إما زاد سجدة عمداً أو زاد تشهداً سهواً، فإنه على فرض عدم الإتيان بالسجدة يكون التشهد زائداً ولا بد من إعادتها أيضاً، وعليه لا يكون التشهد الثاني زائداً، بل الزائد التشهد الأول، وقد أتى به سهواً.

و حينئذٍ، لو قلنا بوجوب سجدي السهو لكل زيادة ونقص، كما بنى عليه الماتن، يجب الإتيان بهما، وإعادة الصلاة. فما ذكره من عدم وجوب الإعادة لا يتم على مبناه. وأما على ما هو الصحيح من عدم وجوب سجدي السهو يكون الشك في زيادة السجدة عمداً شكاً بدوياً، يدفع بالأصل، ولا أثر لزيادة التشهد سهواً، فلا حاجة إلى الإعادة، هذا.

وقد ذكر الاستاذ في التعليقة، أنه يجب عليه الإتيان بالتشهد فقط، لأن السجدة إما قد أتى بها، أو أن الشك فيها بعد تجاوز المحل. وهذا غريب، فإن

مفاد قاعدة التجاوز، التعبد بوقوع ماشك فيه، كما يظهر من قوله عليه السلام: «بلى قد ركع»، فلا تجري في المقام، لأن معنى جريانها التعبد بالوقوع في فرض عدم الوقوع جزماً، والمفروض أن مجرى القاعدة والتعبد 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. ويحتمل وجوب العود لتدارك التشهد والإتمام، وقضاء السجدة فقط مع سجود السهو، وعليه أيضاً الأحوط لإعادة أيضاً.

أقول: أما ما ذكره في الصورة الأولى فواضح؛ لانحلال العلم الإجمالي بلزوم الإتيان بالتشهد لكون شكّه في المحل، وعدم لزوم تدارك السجدة لكون شكّها بعد المحل. وأما في الصورة الثانية، فالظاهر وجوب العود لتدارك التشهد وقضاء السجدة مع سجود السهو كما احتمله، وذلك مقتضى قاعدة الاشتغال بعد سقوط القاعدة. وأما ما اختاره من المضي بلا العود لتدارك التشهد فلاوجه له بعد وقوع الشك في التشهد وسقوط القاعدة، والاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

وهنا تنبيه، وهو أن النهوض في القيام، لا يكون محققاً للتجاوز، على مبنى 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 إذا كنت في شيء لم تجزه» (١) أن صدق التجاوز كافٍ في جريان القاعدة، وإن لم يدخل في الغير. فالحال هو الحال فيما إذا علم إجمالاً بذلك بعد الدخول في القيام، هذا ولا يتوهم إلحاق المورد بمورد الشك في السجود حال النهوض الى القيام، الذي دلّت صحيحة عبدالرحمن على أن النهوض فيه لا يكفي للتجاوز، فإنه مختص بمورد الرواية، وهو الشك في السجود لا غير.

قال: العشرون: إذا 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، لأنه بالنسبة الى الركعة السابقة شك بعد تجاوز المحل. وإن كان بعد الدخول في التشهد أو في القيام، مضى وأتم الصلاة، وأتى بقضاء السجدة وسجدتي السهو، ويحتمل 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 مرّ في المسألة السابقة ما يظهر منه أن الشك حال النهوض الى القيام، في خصوص السجدة محكوم بحكم الشك في المحل، لصحيحة عبدالرحمن، وإن صدق عليه التجاوز. وبعبارة أخرى: قاعدة التجاوز مخصّص في خصوص هذا

(١) الوسائل: ج ١، باب ٤٢ من أبواب الوضوء، حديث ٢.

المورد. وأما في الصورة الثانية فالصحيح ما ذكره من الاحتمال بعين الوجه المذكور في المسألة السابقة.

قال: الحادية والعشرون: اذا علم أنه إتما ترك جزءاً مستحباً 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 نقصها، صحت صلاته ولا شيء عليه. وكذا لو علم أنه إتما ترك الجهر أو الإخفات في موضعها، أو بعض الأفعال الواجبة المذكورة لعدم الأثر لترك الجهر والإخفات، فيكون الشك بالنسبة الى الطرف الآخر بحكم الشك البدوي.

أقول: لو كان في محلّ الجزء الواجب يجب الإتيان به، ولو كان في محلّ الجزء المستحب يجوز الإتيان به، وتجري القاعدة في الآخر بعد فوات محلّه. وأما مع فوات محلّهما، فلو كانت لجزء المستحب أثر أيضاً كقضاء القنوت - على القول به - تتعارض القاعدتان، والنتيجة بطلان الصلاة في مثال الركن، لمأمّر في المسائل المتقدمة كراراً، ولزوم القضاء، أو السجدين في غير الأركان مما وجب في تركه القضاء أو سجدي السهو. ويترتب أثر ترك الجزء المستحب أيضاً. نعم لو لم يكن أثر لترك الجزء المستحب تجري القاعدة في الواجب الذي تجاوز محلّه. كما أنه اذا كان طرف العلم الإجمالي واجباً ولكن لم يكن أثر في تركه كالجهر والإخفات يكون الشك في الجزء الآخر بعد محلّه، من الشك بعد التجاوز كما أفاده الماتن أيضاً.

قال: الثانية والعشرون: لا إشكال في بطلان الفريضة اذا علم



إجمالاً أنه إمتازاد فيها ركناً أو نقص ركناً. وأما في النافلة فلا تكون باطلة، لأنّ زيادة الركن فيها مغتفرة والنقصان مشكوك . نعم لو علم أنه إمّا نقص فيها ركوعاً أو سجدين بطلت. ولو علم إجمالاً أنه إمّا نقص فيها ركوعاً فعلاً أو سجدة واحدة أو ركوعاً أو تشهداً أو نحو ذلك ممّا ليس بركن لم يحكم بإعادتها؛ لأنّ 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 إمّا 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 ماشكّ فيه، وكان الشكّ بعد تجاوز المحل. وإلا فلو كان الشكّ في المحل لا بدّ من الإتيان والتدارك .

قال: الثالثة والعشرون: اذا تذكّر - 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 وقت واتمّ صلاته. وكذا لو علم أنه ترك سجدين من الأولى وهو في السجدة الثانية من الثانية، فيجعلهما للأولى ويقوم الى الركعة الثانية. وإن تذكّر بين السجدين، سجد أخرى بقصد الركعة الاولى ويتم. وهكذا بالنسبة الى سائر الركعات، اذا تذكّر 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 الى مزيد بيان وإقامة برهان. نعم ما ذكره بقوله: سجد أخرى بقصد الركعة الأولى، يريد به سجد أخرى وبحسب للركعة الأولى، فإنه لا حاجة الى القصد كما لا يخفى.

قال: الرابعة والعشرون: اذا صلّى الظهر والعصر، وعلم بعد السلام نقصان إحدى الصلاتين ركعة. فإن كان بعد الإتيان بالمنافي عمداً وسهواً أتى بصلاة واحدة بقصد ما في الذمة. وإن كان قبل ذلك قام فأضاف الى الثانية ركعة، ثم سجد للسهو عن السلام في غير المحل، 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 وسهواً وجب عليه إعادتهما. وإن كان قبل ذلك قام فأضاف الى العشاء ركعة، ثم يسجد سجدي السهو، ثم يعيد المغرب.

أقول: هاتان المسألتان قد تقدّم الكلام فيهما في المسألة الثامنة، وتكرار لتلك المسألة.



قال: السادسة والعشرون: اذا صَلَّى الظهرين، وقبل أن يسلم للعصر علم إجمالاً أنه إمّا ترك ركعة من الظهر، والتي بيده رابعة العصر، أو أن ظهره تامّة وهذه الركعة ثالثة العصر. فبالنسبة إلى الظهر، شك بعد الفراغ، ومقتضى القاعدة البناء على كونها تامّة. وبالنسبة إلى العصر، شك بين الثلاث والأربع، ومقتضى البناء على الأكثر الحكم بأن ما بيده رابعها، والإتيان بصلاة الاحتياط بعد إتمامها، إلا أنه لا يمكن إعمال القاعدتين معاً؛ لأنّ الظهر إن كانت تامّة فلا يكون ما بيده رابعة، وإن كان ما بيده رابعة فلا تكون الظهر تامّة، فيجب إعادة الصلاتين؛ لعدم الترجيح في إعمال إحدى القاعدتين. نعم الاحوط، الإتيان بركعة أخرى للعصر، ثم إعادة الصلاتين، لاحتمال كون قاعدة الفراغ من باب الامارات. وكذا الحال في العشاءين، اذا علم أنه إمّا صَلَّى المغرب ركعتين، وما بيده رابعة العشاء، أو صلاتها ثلاث ركعات، وما بيده ثالثة 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 مستلزماً للحكم بنقص العصر، والبناء على أن ما بيده ثالثة العصر تعدياً. 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 أصلاً، كما هو كذلك جزماً، فلا يتحقق العلم الإجمالي بكذب مفاد أحد الاصلين. وعلى فرص التنافي، فما أن جريان قاعدة البناء على الأكثر في العصر فرع جريان قاعدة الفراغ في الظهر، فلا يمكن أن يكون معارضاً لها، وإن لم تكن امارة، فعليه أن يأتي بركعة متصلة، ولا يحتاج لصلاة الاحتياط، ولا بإعادة الصلاة أصلاً، إنتهى.

وليت شعري، كيف لا يكون تنافياً بين القاعدتين مع العلم الإجمالي المذكورة؟ أليس معنى جريانهما، الحكم بالتام في الظهر، والبناء على الأربع في العصر؟ أو ليس هذا منافياً للعلم بنقصان إحداهما؟ وقضية الفرعية أيضاً لا محصل له، فإنه لم يؤخذ في دليل البناء على الأكثر في العصر تقديم جريان القاعدة في الظهر، بل دليل كليهما مطلق، وينطبقان على الصلاتين معاً في عرض واحد، ويحصل التنافي، بل لو فرضنا الطولية، فبعد تصحيح صلاة الظهر بإحدى القاعدتين ينقح موضوع الأخرى، فيجري في العصر، ويحصل المحذور. 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 ناش عن علم إجمالي بين نقص هذه والاخرى، فليس شكاً مستقلاً 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 الاشتغال فيها هو الإتيان بركعة متصلة، وتجري قاعدة الفراغ بالنسبة الى الأولى، إنتهى.

وملخص ما ذكره، أن موضوع أدلة البناء الشك الساذج، وهو الشك



البدوي، لا المقرون بالعلم الإجمالي. وهذا مع أنه خلاف ظاهر الدليل، وأن موضوعه الشك، سواء كان بدوياً، أو مقروناً، ينافي ما التزم به من جريان قاعدة الفراغ في الأولى. فإن موضوع القاعدة أيضاً الشك. ولنا أن ندعي أنه هو الشك البدوي لا المقرون. ثم إن قاعدة الاشتغال، لا يقتضي الإتيان بركعة متصلة، لأنه لا يحصل به القطع بالفراغ كما لا يخفى.

٣- قاعدة البناء على الأكثر 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 بطلانها، إلا أن تقييدها بأزيد من ذلك، واعتبار احتمال صحتها عصرًا، ممنوع؛ لعدم الدليل عليه بعد إطلاق دليلها. بل لا نسلم دخل احتمال الصحة في جريانها أيضاً، ويكفي تصحيحها بنفس القاعدة، من دون أن يكون احتمال الصحة موضوعاً لها، كل ذلك للتمسك بإطلاق دليل القاعدة. فالقاعدتان في عرض واحد تنطبقان على الصلاتين، وتصححان الصلاتين، ولا ترتب بينهما أصلاً. نعم إشكال، التنافي الذي ذكره الماتن بعد باقي على حاله.

٤- لا مانع من اعمالهما، فإن إعمال قاعدة الفراغ لا يثبت كون العصر ناقصاً، ومع بقاء الشك يجبر نقصه إن كان بصلاة الاحتياط، فع احتمال تمامية الظهر ونقص العصر يكون المورد مجرى القاعدتين، إنتهى.

نعم الشك في طرفي 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 لإشكال فيه في ركعات الصلاة، فإن وزان القاعدة خصوصاً البناء على الأكثر وزان

تقييد الواقع، ولذا لو شك في صلاة وبنى على الأكثر، وبعد صلاة الاحتياط انكشف الخلاف لاتبج إعادة الصلاة. أو لو فرض أنه شك في صلاة الظهر وبنى على الأكثر وأتى بصلاة الاحتياط، ثم شك في العصر وبنى على الأكثر فيها وأتى بصلاة الاحتياط، ثم علم إجمالاً بنقص إحداهما، لا تبج إعادة. نعم في قاعدة الفراغ، لا يحكم بالصحة واقعاً، ولذا لو انكشف الخلاف يحكم بلزوم إعادة، لكن يكفي في رفع التنافي، ما ذكرنا في البناء على الأكثر. فلا مانع من إجراء القاعدتين ولا تنافي أصلاً.

قال: السابعة والعشرون: لو علم أنه صلى الظهرين ثماني ركعات ولكن لم يدر أنه صلى كلاً منها أربع ركعات، أو نقص من إحداهما ركعة وزاد في الأخرى، بنى على أنه صلى كلاً منها أربع ركعات، عملاً بقاعدة عدم اعتبار الشك بعد السلام. وكذا إذا علم أنه صلى العشاءين سبع ركعات، وشك بعد السلام في أنه صلى المغرب ثلاثة والعشاء أربعة، أو نقص من إحداهما وزاد في الأخرى، فيبني على صحتها.

أقول: ما أفاده هو الصحيح، ووجهه ظاهر

قال: الثامنة والعشرون: إذا علم أنه صلى الظهرين ثمان ركعات، وقبل السلام من العصر شك في أنه هل صلى الظهر أربع ركعات فالتى بيده رابعة العصر، أو أنه نقص من الظهر ركعة فسلم على الثلاث وهذه التي بيده خامسة العصر. فبالنسبة إلى الظهر شك بعد السلام. وبالنسبة إلى العصر شك بين الأربع والخمس، فيحكم بصحة الصلاتين، إذ



لامانع من إجراء القاعدتين. فبالنسبة الى الظهر 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 سجدي السهو. وكذا الحال في العشاءين، اذا علم قبل السلام من العشاء أنه صلى سبع ركعات، وشك في أنه سلم من المغرب على ثلاث فالتى بيده رابعة العشاء أو سلم على الاثنتين فالتى بيده خامسة العشاء، فإنه يحكم بصحة الصلاتين وإجراء القاعدتين.

أقول: قد ظهر وجه هذه المسألة أيضاً، مما ذكرنا في المسألة السادسة والعشرين، بل لو قلنا بالتنافي بين القاعدتين هناك لا نقول به هنا، كما بنى الماتن -قدس سره- على التنافي هناك، وأجراها في المسألة. والسرفيه، أنه في مسألتنا لا يحصل مخالفة عملية للواقع، بخلاف تلك المسألة على مبناه -رحمه الله-.

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 فالتى بيده رابعة العصر. أو صلاها خمساً فالتى بيده ثلاثة العصر. فبالنسبة الى الظهر 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 لصلاة الاحتياط. وإن صلى الظهر خمساً فلا وجه للبناء على الأربع

في العصر وصلاة الاحتياط. ففقتضى القاعدة إعادة الصلاتين.  
نعم لو عدل بالعصر الى الظهر وأتى بركعة أخرى وأتمها، 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 العشاءين، 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 وأتمها يحصل له العلم، بتحقق مغرب 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 والأولى، 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. فقلوه «فقتضى القاعدة إعادة الصلاتين» غير مترتب على ذلك، بل نتيجة ما أفاد صحة صلاة الظهر ولزوم إعادة العصر، مع أنه لا يخفى ما في التعليل المزبور، فإن قوله: «إن صلى الظهر أربعاً فعصره أيضاً أربع، فلا محل لصلاة الاحتياط. وإن صلى الظهر خمساً، فلا وجه للبناء على الأربع في العصر وصلاة الاحتياط» في قوة أن يقال في جميع موارد الشك بين الثلاث والأربع في الصلاة، أنه إن صلى أربعاً فلا محل لصلاة الاحتياط، وإن صلى ثلاثاً فلا



وجه للبناء على الأربع وصلاة الاحتياط . وجوابه: أن نفس الشك بين الثلاث والأربع موضوع للبناء على الأربع وصلاة الاحتياط . وفي المقام أيضاً هذا الشك موجود، فقاعدة البناء شاملة له بحسب الاقتضاء، وأما معارضتها مع قاعدة الفراغ في الظهر أمر آخر نذكرها، ولم تذكر في عبارة الماتن .

وَمَا ذَكَرْنَا ظَهْرَ مَا فِي كَلَامِ بَعْضِ أَسَاتِئِدِنَا فِي التَّعْلِيقَةِ فَإِنَّهُ قَالَ عَلَى التَّعْلِيلِ الْمَذْكُورِ «لَا يَخْفَى مَا فِي هَذَا التَّعْلِيلِ» وَالصَّحِيحُ هُوَ التَّعْلِيلُ بِأَنَّ الْعِلْمَ بَعْدَ الْحَاجَةِ إِلَى صَلَاةِ الْإِحْتِيَاطِ لِجَبْرِ النِّقْصِ الْمُحْتَمَلِ فِي الْعَصْرِ مَانِعٌ عَنِ شُمُولِ الْقَاعِدَةِ لَهَا، لِأَنَّهَا إِنْ كَانَتْ تَامَّةً لَمْ تَحْتَاجْ إِلَى صَلَاةِ الْإِحْتِيَاطِ . وَإِنْ كَانَتْ نَاقِصَةً وَجِبَ الْعُدُولُ بِهَا إِلَى الظَّهْرِ . وَعَلَى كُلِّ حَالٍ لَا يَجْبُرُ نِقْصُهَا الْمُحْتَمَلُ بِصَلَاةِ الْإِحْتِيَاطِ . وَعَلَيْهِ فَلَا مَانِعَ مِنْ جَرِيَانِ قَاعِدَةِ الْفِرَاقِ فِي الظَّهْرِ، فَتَجِبُ إِعَادَةُ الْعَصْرِ خَاصَّةً . هَذَا، فَإِنَّ نَتِيجَةَ التَّفَكُّيْكِ بَيْنَ طَرَفِي الشَّكِّ، وَمَلَا حِظَةَ كُلِّ مِنْهُمَا، وَإِنْ كَانَ عَدَمُ لَزُومِ صَلَاةِ الْإِحْتِيَاطِ عَلَى كُلِّ حَالٍ، إِلَّا أَنَّ هَذَا لَازِمٌ فِي جَمِيعِ مَوَارِدِ الشَّكِّ . وَإِذَا كَانَ نَفْسُ الشَّكِّ مَوْضُوعاً لَصَلَاةِ الْإِحْتِيَاطِ فَهُوَ مَوْجُودٌ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ أَيْضاً، فَتَجِبُ صَلَاةُ الْإِحْتِيَاطِ .

نعم يمكن أن يعبر عما أفاده، والظاهر أن مراده أيضاً ذلك أن جبر صلاة الاحتياط في موارد الشك إنما يكون على تقدير النقص، وهذا ظاهر قوله عليه السلام «ألا أعلمك شيئاً إذا فعلته ثم ذكرت أنك إن أتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء» (١) وفي المقام على تقدير النقص لا يجبر بصلاة الاحتياط فإنه على هذا التقدير صلاة الظهر باطلة، فيجب العدول إليها . ولكن لا يمكن المساعدة لهذا أيضاً، فإن التعبد بصحة الظهر مطلقاً يرفع موضوع وجوب العدول، والتزم هو أيضاً بذلك .

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث ٣.

و بعبارة أخرى: الملازمة بين وجوب العدول ونقص العصر إنما هي فيما إذا لم يتعبد الشارع بصحة الظهر، وإلا فبتحكيم دليل التعبد نثبت تمامية صلاة الظهر حتى إذا كان العصر ناقصاً، كما اختاره أيضاً، وحينئذ يمكن جبر النقص بصلاة الاحتياط. نعم نبقى نحن ومعارضة قاعدة الفراغ في الظهر، 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 خمسا والعصر ثلاثاً. ولكن هذا ليس جزمياً، بل غايته الاحتمال، وقد ألغى الشارع احتمال ذلك بجريان القاعدتين، كما لا يخفى.

و بالجملة أن المعارضة إنما توجب رفع اليد عن القواعد إذا لزم من جريانها مخالفة عملية جزمية. ومع جريان القاعدتين في المقام لا يلزم ذلك، فالصحيح الالتزام بصحة الظهر ولزوم البناء وصلاة الاحتياط في العصر.

قال: الثلاثون: إذا علم أنه صلى الظهرين تسع ركعات، ولا يدري 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 بظهر صحيحة، إما الأولى أو الثانية.

أقول: أما ما أفاده من وجوب الإتيان بصلاة أربع ركعات بقصد ما في الذمة في الصورة الأولى، أي حصول العلم الإجمالي بعد السلام، فوجهه ظاهر، لعدم جواز الرجوع إلى القواعد والاصول المصححة لكلتا الصلاتين، فإن فساد



إحداهما معلوم إجمالاً، فمقتضى لزوم إحراز الفراغ عن عهدة التكليف المعلوم الإتيان بما ذكر.

وأما ما أفاده في الصورة الثانية، وهي حصول العلم الإجمالي قبل السلام، فقد تقدّم في المسألة السابقة، عدم إمكان المساعدة له ومقتضى التعبد بالحكم بصحة الظهر، ولزوم عمل الشكّ بين الأربعاء والخمس في صلاة العصر، ولا بأس بالعلم بالخلاف في أحد الحكمين، فإن باب التعبد والتنزيل واسع، ويجيء توضيحه في المسألة الآتية. ولا يتم ما ذكره السيد الاستاذ في هذه المسألة، كالمسألة السابقة بعين البيان المتقدّم.

قال: الحادية والثلاثون: اذا علم أنه صَلَّى العشاءين ثمان ركعات ولا يدري أنه زاد الركعة الزائدة في المغرب أو في العشاء، وجب إعادتهما، سواء كان الشكّ بعد السلام من العشاء أو قبله.

أقول: ظهر ممّا تقدّم لزوم التفصيل بين صورتين، بوجوب إعادتهما، لو كان الشكّ بعد السلام. وأما قبله، فالظاهر الحكم بصحة المغرب، ووجوب عمل الشكّ بين الأربعاء والخمس في صلاة العشاء. ولا بأس بحصول العلم بالخلاف في الحكمين لعدم إحراز المخالفة العملية، كما ذكرنا في المسألة السابقة. فإنّ هذا هو مقتضى التعبد والتنزيل في المقام.

وبعبارة أخرى: ليس حال العلاج في شكوك الصلاة حال الأحكام الظاهرية التي تكون مفاد أدلة الامارات والاصول، حتى يحكم بعدمها في موارد العلم الإجمالي، بل لأدلة العلاج في المقام نحو تنزيل وتحكيم، ولذا لا يجب إعادة الصلاة في مورد تبين نقصان الصلاة بعد صلاة الاحتياط في الشكوك الصحيحة التي توجهها، فتدبر جيّداً. وبعد في النفس شيء في المسألتين،

وطريق الاحتياط واضح.

قال: الثانية و الثلاثون: لو أتى بالمغرب ثم نسي الإتيان بها، بأن اعتقد عدم الإتيان، أو شك فيه فأتى بها ثانياً، وتذكر قبل السلام أنه كان آتياً بها، ولكن علم بزيادة ركعة، إما في الأولى أو الثانية، له أن يتم الثانية ويكتفي بها بحصول العلم بالإتيان بها، إما أولاً أو ثانياً. ولا يضره كونه شاكاً في الثانية بين الثلاث والأربع، مع أن الشك في ركعات المغرب موجب للبطلان، لما عرفت سابقاً من أن ذلك إذا لم يكن هناك طرف آخر يحصل معه اليقين بالإتيان صحيحاً. وكذا الحال إذا أتى بالصبح، ثم نسي وأتى بها ثانياً، وعلم بالزيادة 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 المحققين، وهو أنه يجوز له الاكتفاء بالأولى، ويبني على صحتها بقاعدة الفراغ، ومع عدم تسليم ما أفاده في المتن في جواب المناقشة يمكننا الحكم بصحة الصلاة الأولى على أي حال.

قال: الثالثة و الثلاثون: إذا شك في الركوع وهو قائم وجب عليه الإتيان به، فلونسي حتى دخل في السجود فهل يجري عليه حكم الشك بعد تجاوز المحل أم لا؟ الظاهر عدم الجريان، لأن الشك السابق باقٍ 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 المحلّ ما ذكره من بقاء الشكّ السابق، فإنّ الشكّ - وهو الحالة النفسانية الترددية الاولى - قد ارتفع بالنسيان جزماً، والحالة الثانية وجدت بعد تجاوز المحلّ قطعاً. بل الوجه في ذلك أنه حين حصول الشكّ أولاً كان في المحلّ، وتنجّز عليه وجوب الإتيان بالركوع، ولم يأت به، والشكّ الثاني ليس في إتيان هذا التكليف المنجز، حتى يقال بأنه شكّ بعد المحلّ، فإنّ المفروض العلم بعدم الإتيان بالركوع بعد حصول الشكّ في المحلّ.

قال: الرابعة و الثلاثون: لو علم نسيان شيء قبل فوات محلّ المنسي، ووجب عليه التدارك، فنسي حتى دخل في ركن بعده، ثم انقلب علمه بالنسيان شكّاً، يمكن إجراء قاعدة الشكّ بعد تجاوز المحلّ، والحكم بالصحة إن كان ذلك الشيء ركناً، والحكم بعدم وجوب القضاء، وسجدتي السهو فيما يجب فيه ذلك. لكن الأحوط مع الإتمام إعادة الصلاة إذا كان ركناً. والقضاء وسجدتا السهو في مثل السجدة والتشهد، وسجدتا السهو فيما يجب في تركه السجود.

الخامسة و الثلاثون: إذا اعتقد نقصان السجدة أو التشهد ممّا يجب قضاؤه، أو ترك ما يوجب سجود السهو في أثناء الصلاة، ثم تبدّل اعتقاده بالشكّ في الأثناء، أو بعد الصلاة، قبل الإتيان به، سقط وجوبه. وكذا إذا اعتقد بعد السلام نقصان ركعة أو غيرها، ثم زال اعتقاده.

أقول: الوجه في هاتين المسألتين أن المدار في جريان أحكام الشكّ والسهو

وغيرهما، الحالة الفعلية للمكلف، فالشكّ الفعلي مع كونه معتقداً سابقاً أو ناسياً يعمل بوظيفة الشك . والمعتقد الفعلي وإن كان شاكاً قبلاً، يعمل باعتقاده.

نعم، هنا أمراً بأس بالتنبيه عليه، وهو أنه يمكن دعوى اختصاص ذلك بما إذا حصل العلم بالنسيان في المسألة الأولى، والعلم بالنقصان في المسألة الثانية بعد التجاوز، وأما إذا حصل العلم بهما في المحل فإجراء القاعدة بالنظر الى الحالة الفعلية محل إشكال، لا لما أُفيد من انصراف دليل القاعدة عن ذلك، بل لما مرّ من أن تنجز التكليف قبل النسيان والتبدّل يوجب الخروج عن عهده، وعروض الشكّ بعد النسيان أو تبدّل الاعتقاد بالشكّ لا يوجب ذلك.

قال: السادسة و الثلاثون: اذا تيقن بعد السلام -قبل إتيان المنافي عمداً أو سهواً- نقصان الصلاة، وشك في أن الناقص ركعة أو ركعتان، فالظاهر أنه يجري عليه حكم الشكّ بين الاثنتين والثلاث، فيبني على الأكثر، ويأتي بالقدر المتيقن نقصانه، وهو ركعة أخرى، ويأتي بصلاة احتياطية. وكذا اذا تيقن نقصان ركعة، وبعد الشروع فيها شكّ في ركعة أخرى. وعلى هذا فاذا كان مثل ذلك في صلاة المغرب والصبح، يحكم ببطلانها، ويحتمل جريان حكم الشكّ بعد السلام بالنسبة الى الركعة المشكوكة، فيأتي بركعة واحدة من دون الإتيان بصلاة الاحتياط، وعليه فلا تبطل الصبح والمغرب أيضاً بمثل ذلك، ويكون كمن علم نقصان ركعة فقط.



أقول: أفاد سيدنا الاستاذ المحقق -مدظله- في التعليقة على «يحتمل» لكنه لا وجه له، وقال السيد الاستاذ -مدظله- في تعليقه على ذلك: هذا الاحتمال ضعيف جداً. وما ذكره هو الصحيح، فإن عدم اعتبار الشك بعد السلام، إنما يكون في السلام الصلاتي، لا السلام الزائد، كما هو المفروض في المسألة. والوجه في المسألة ما أفاده الماتن قبل الاحتمال بما لا مزيد عليه.

قال: السابعة والثلاثون: لو ثبقت بعد السلام قبل إتيان المنافي نقصان ركعة، ثم شك في أنه أتى بها أم لا، ففي وجوب الإتيان بها، لأصالة عدمه أو جريان حكم الشك في الركعات عليه وجهان، والأوجه الثاني.

و أما احتمال جريان حكم الشك بعد السلام عليه فلا وجه له، لأن الشك بعد السلام لا يعنى به اذا تعلق بما في الصلاة، وبما قبل السلام، وهذا متعلق بما وجب بعد السلام.

أقول: لا يخفى ما في ما ذكره أخيراً من دليل نفي احتمال جريان الشك بعد السلام، بأن هذا متعلق بما وجب بعد السلام. فإنه بعد فرض اليقين بنقص الركعة لا يكون السلام سلاماً صلواتياً، بل هو سلام زائد واقع في الصلاة. وهذا يرد الاحتمال المذكور أيضاً. فإن جريان حكم الشك بعد السلام على المورد موقوف على كون السلام سلاماً صلواتياً، وهذا سلام زائد على الفرض.

و أما أصل المسألة: فقد أفاد سيدنا الاستاذ المحقق -مدظله- في التعليقة على «والأوجه الثاني». بل الأوجه الأول على ما هو ظاهر المفروض من الشك في إتيانها تاماً، وعدم إتيانها رأساً. فإنه مع الإتيان بركعة متصلة يقطع ببراءة

الذمة، وأدلة البناء على الأكثر 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 تعليقه على ذلك: هذا اذا لم يعلم بوقوع السلام على تقدير الإتيان بالركعة الناقصة، وأما مع العلم بوقوعه على تقديره فلا يخلو الوجه الأول عن وجه وجيه، إنتهى.

و الوجه الوجيه ما في كلام الاستاذ المحقق، من أن الإتيان بركعة متصلة في هذا الفرض يوجب القطع ببراءة الذمة، ولا تجري أدلة العلاج بالبناء على الأكثر والإتيان بالركعة المفصلة؛ لأن موردها حصول الشك في الصلاة لامتطاً. 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 المصدقية، ولانقول به. فالصحيح ما أفاده -مدظله- في التعليقة من التفصيل.

قال: الثامنة و الثلاثون: اذا علم أن ما بيده رابعة ويأتي به بهذا العنوان، لكن لا يدري أنها رابعة واقعية أو رابعة بنائية، وأنه شك سابقاً بين الاثنتين والثلاث فبنى على الثلاث، فتكون هذه رابعة بعد البناء على الثلاث، 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، لأصالة عدم شك سابق. والمفروض أنه عالم بأنها رابعة فعلاً؟ وجهان: والأوجه الأول.

أقول: بل الوجه هو الأول، ولا وجه للثاني، فإنه لا أثر لأصالة عدم الشك



السابق، والمدار على الحال الفعلي، وهو الشك بين الثلاث والأربع، سواء كان شاكاً قبلاً أم لا.

قال: التاسعة والثلاثون: اذا تيقن بعد القيام الى الركعة التالية أنه ترك سجدة أو سجدتين أو تشهداً، ثم شك في أنه هل رجع وتدارك ثم قام، أو هذا القيام هو القيام الأول؟ فالظاهر وجوب العود الى التدارك؛ لأصالة عدم الإتيان بها بعد تحقق الوجوب. واحتمال جريان حكم الشك بعد تجاوز المحل - لأن المفروض أنه فعلاً شك 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 التردد المزبور مساوق للشك في أن ما بيده من القيام هو القيام الزائد أو القيام الصلّاتي، ومعه لم يجرز التجاوز، ويكون المورد من موارد الشبهة المصدقية لقاعدة التجاوز، وحينئذ لا بد من الإتيان بالمشكوك، عملاً بقاعدة الاشتغال المعبر عنها بأصالة عدم الإتيان في المتن. ذكر المحقق العراقي - رحمه الله - ما لفظه: بعد فرض حدوث الشك في قيام يصلح للجزئية، لا قصور حينئذ في جريان القاعدة بالنسبة الى السجدة المشكوك، ومجرد العلم بوجود قيام باطل في البين - مع احتمال كون ذلك غيره - غير مضر بوجود موضوع القاعدة كما لا يخفى فتأمل، إنتهى.

وفيه: أنه لو أراد من «قيام يصلح للجزئية» أنه صالح لها، فالصغرى غير حمزة، فإن القيام الباطل، غير صالح للجزئية، والمفروض احتمال كون هذا القيام هو القيام الباطل. ولو أراد من ذلك أنه يحتمل أن يكون جزءاً، فالكبرى

ممنوعة؛ لعدم جواز التمسك بالدليل في موارد الشبهات المصادقية.  
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 أصلاً 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 موضوع القاعدة هو صدق التجاوز فإن الشك  
إذا كنت في شيء لم تجزه، والمصدق مشكوك في المقام، وتتمام الكلام في  
محلّه.

قال: الأربعون: إذا شك بين الثلاث والأربع مثلاً، فبنى على  
الأربع، ثم أتى بركعة أخرى 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 بركعة 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 ببطان الصلاة، كما ذكرنا.

قال: الحادية والأربعون: اذا شك في ركن بعد تجاوز المحل، ثم أتى به نسياناً، فهل تبطل صلاته من جهة الزيادة الظاهرية أو لا؟ من جهة عدم العلم بها بحسب الواقع. وجهان، والأحوط الإتمام والإعادة.

أقول: في تعليقه استاذنا المحقق -مدظله- أوجهها الأول، وفي تعليقه السيد الاستاذ -مدظله- أظهرها البطان. ولكن لاوجاهة ولا ظهور للثاني، أي الصحة. فإن الحكم بالصحة من جهة عدم العلم بالزيادة -بحسب الواقع أيضاً- ليس إلا حكماً ظاهرياً، يحكم بها لأصالة البراءة عن مانعية ما احتمل زيادته. وهذا محكوم بالدليل الاجتهادي الدال على عدم جواز الاعتناء بالشك في المحل. فالزيادة وإن كانت ظاهرية إلا أن دليل البطان بها هو الدليل الاجتهادي، ودليل الصحة أصالة البراءة، ولا يخفى تقدم الدليل على الأصل العملي.

قال: الثانية والأربعون: اذا كان في التشهد، فذكر أنه نسي الركوع، ومع ذلك شك في السجدين أيضاً، ففي بطلان الصلاة من حيث إنه بمقتضى قاعدة التجاوز محكوم بأنه أتى بالسجدين، فلا محل لتدارك الركوع. أو عدمه، إماماً لعدم شمول قاعدة التجاوز في مورد يلزم من إجرائها بطلان الصلاة، وإماماً لعدم إحراز الدخول في ركن آخر، ومجرد الحكم بالمضي لا يثبت الإتيان. وجهان، والأوجه الثاني.

ويحتمل الفرق بين سبق تذکر النسيان وبين سبق الشك في السجدين، والأحوط العود الى التدارك، ثم الإتيان بالسجدين، وإتمام الصلاة، ثم الإعادة، بل لا يترك هذا الاحتياط.

أقول: مقتضى أصالة عدم الإتيان بالسجدين هو الرجوع والاتيان بالركوع وبالسجدين وإتمام الصلاة، وتكون محكومة بالصحة. ولا تجري قاعدة التجاوز بالنسبة الى السجدين؛ وذلك لما في المتن من الوجه الأول، وهو أن مورد جريان القاعدة ما تكون القاعدة مصححة للصلاة لا مبطله كما في المقام. مع أن السجدين المشكوك فيها لم يؤمر بهما قطعاً، فلا معنى لجريان قاعدة التجاوز بالإضافة اليهما. وأما ما في المتن من الوجه الثاني فلا يتم لأن لسان أدلة القاعدة ليس مجرد المضي، بل لسان بعضها التعبد بالجزء المشكوك فيه كقوله «بلى قد ركع».

وذكر سيدنا الاستاذ وجهاً آخر لعدم جريان القاعدة في المقام، وهو أن التشهد لم يقع جزء من الصلاة قطعاً، فلا يتحقق معه الدخول في الغير. وقد مرّ عدم إمكان المساعدة لهذا المبنى، وعدم اعتبار الدخول في الغير في جريان القاعدة وكفاية المضي والتجاوز في ذلك. فالصحيح مامرّ من لزوم الرجوع، والإتيان بالمنسي والمشكوك، وإتمام الصلاة، بلا فرق بين سبق تذکر 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 ما يوجب القضاء، أو ما يوجب سجود السهو، لعدم إحراز ذلك بمجرد التبعّد بالبناء على الأربع. وأما اذا علم أنه على فرض الأربع ترك ركناً أو غيره ممّا يوجب بطلان الصلاة، فالأقوى بطلان صلاته، لا لاستلزام البناء على الأربع ذلك؛ لأنه لا يثبت ذلك بل للعلم الإجمالي بنقصان الركعة أو ترك الركن مثلاً، فلا يمكن البناء على الأربع حينئذٍ.

أقول: لا فرق بين الفرض الأول و الأخير في أن الأقوى بطلان الصلاة. والوجه فيه ما ذكره سيدنا الاستاذ -مدظله- من أن جريان قاعدة البناء على الأكثر، يتوقف على أمرين، احتمال صحة الصلاة في نفسها، واحتمال جبر النقص المحتمل بصلاة الاحتياط. وعليه فاذا علم الشاك بترك ركن على تقدير الصلاة فلا يحتمل جابية الركعة المنفصلة، لأنه إما أن صلاته أربع ركعات فلا حاجة الى الركعة المنفصلة، أو باطلة على تقدير النقص. واذا 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 كليهما، لقاعدة الاشتغال.

قال: الرابعة والأربعون: اذا تذكر بعد القيام أنه ترك سجدة من الركعة التي قام عنها، فإن أتى بالجلوس بين السجدين ثم نسي السجدة الثانية يجوز له الانحناء الى السجود من غير جلوس. وإن لم يجلس أصلاً وجب عليه الجلوس ثم السجود. وإن جلس بقصد الاستراحة والجلوس بعد السجدين، ففي كفايته عن الجلوس بينهما وعدمها وجهان، الأوجه

الأول. ولا يضر نية الخلاف، لكن الأحوط الثاني، فيجلس ثم يسجد.

أقول: وجه هذه المسألة ظاهر، ولا حاجة إلى الاحتياط في الفرض الأخير، فإنه لم يثبت للجلسة بين السجدين أو بعدهما عنوان قصدي في الأدلة. بل الثابت مجرد الجلوس بقصد القربة، والمفروض حصوله، فالانطباق قهري، والإجزاء عقلي.

قال: الخامسة والأربعون: إذا علم بعد القيام، أو الدخول في التشهد، نسيان إحدى السجدين، وشك في الأخرى، فهل يجب عليه إتيانها، لأنه إذا رجع إلى تدارك المعلوم يعود محل المشكوك أيضاً، أو يجري بالنسبة إلى المشكوك حكم الشك بعد تجاوز المحل؟ وجهان،

أوجهها الأول، والأحوط إعادة الصلاة أيضاً. وقويت هذه المسألة في المسألة السابعة عشرة، وقويتنا هناك احتمال العمل بحكم الشك بعد تجاوز المحل؛ لصدق المضي والتجاوز بالنسبة إلى المشكوك، وعود محل المشكوك لا دليل عليه، فإن المضي بعد تحققه لا ينقلب عما وقع عليه.

وما ذكره السيد الاستاذ -مدظله- من أن التشهد أو القيام وقع في غير محله، فالشك في إتيان السجدة الأولى شك في محله، مبني على مبناه، من اعتبار الدخول في الغير المترتب في جريان القاعدة. ولانقول به، فإن الظاهر من الأدلة عدم لزوم الدخول في الغير، فضلاً عن الغير المترتب بل اللازم هو التجاوز عن المحل المفروض في المقام وجوده.



قال: السادسة والأربعون: إذا شك بين الثلاث والأربع مثلاً وبعد السلام قبل الشروع في صلاة الاحتياط علم أنها كانت أربعاً، ثم عاد شكّه، فهل يجب عليه صلاة الاحتياط لعود الموجب وهو الشك. أو لا، لسقوط التكليف عنه حين العلم، والشك بعده شك بعد الفراغ؟ وجهان، والأحوط الأول.

أقول: عود الشك بحيث يكون العائد عين الزائل غير معقول. والشك الأول قد ارتفع بحدوث العلم، والثاني شك جديد. فأدلة البناء لا تشمل المسألة. ومع ذلك لا تجري قاعدة الفراغ أيضاً، لا لما ذكره السيد الاستاذ مدظله من أن إطلاق دليل البناء يشمل الشك الأول، فإن المتيقن من الخارج عن ذلك الحكم، صورة علمه بتمامية الصلاة إذا لم يتبدل بالشك. وأما في مورد التبدل فلا بد 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 قد زال 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 الالتفات واختصاص القاعدة بصورة عدم الشك حين الفراغ منه.

فلم يبق إلا قاعدة الاشتغال المقتضية للإتيان بركعة متصلة، والسجدتين 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: إذا دخل في السجود من الركعة الثانية فشك في ركوع هذه الركعة وفي السجدين من الأولى ففي البناء على إتيانها من حيث إنه شك بعد تجاوز المحل، أو الحكم بالبطلان؛ لأوله إلى الشك بين الواحدة والاثنين وجهان، والأوجه الأول. وعلى هذا فلو فرض الشك بين الاثنين والثلاث بعد إكمال السجدين، مع الشك في ركوع الركعة التي بيده وفي السجدين من السابقة لا يرجع إلى الشك بين الواحدة والاثنين حتى تبطل الصلاة. بل هو من الشك بين الاثنين والثلاث بعد الإكمال. نعم لو علم بتركهما مع الشك المذكور يرجع إلى الشك بين الواحدة والاثنين، لأنه عالم حينئذٍ باحتساب ركعته بركعة.

أقول: ما ذكره الماتن في هذه المسألة ظاهر، بل تعبيره بأن الأوجه الأولى ليس بوجيه. فإنه لا وجهة للوجه الثاني، لأنه بدخوله في القيام إلى الثانية تجاوز عن محل السجدين، وبدخوله في السجدة تجاوز عن محل ركوع 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 الشئيين إجمالاً من غير تعيين يجب عليه مراعاته. وإن كان شاكاً بالنسبة إلى كل منهما، كما لو علم حال القيام أنه إما ترك التشهد أو السجدة، أو علم إجمالاً أنه إما ترك الركوع أو



القراءة. وهكذا لو علم بعد الدخول في الركوع أنه إمّا ترك سجدة واحدة أو تشهداً، 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 لكثرة الشكّ في ملاك شبهة المسألة، وهي عدم الاعتناء بشكّ كثير الشكّ، فإن هذه شبهة جارية ولو في غير كثير الشكّ أيضاً في هذه الأمثلة. فإنه بعد التجاوز لا يعتني بالشكّ، ولو لم يكن كثير الشكّ. والمناسب المثال بالعلم الإجمالي مع كون الشخص باقياً في المحلّ، بحيث لو لم يكن كثير الشكّ يجب عليه الإتيان.

وهنا مناقشة أخرى في المثال الثاني، فإن ما ذكره مبنيّ على أن يكون ترك القراءة موجباً لسجدة السهو، وإلا فلا أثر للعلم الإجمالي، ويجري عليه حكم كثير الشكّ بالنسبة الى شكّه في الركوع. وكيف كان، التحقيق هو التفصيل بين ما لو قلنا بالعزيمة أو الرخصة، لعدم الاعتناء بالشكّ المذكور، فعلى الثاني، لا بد من الإتيان بالمعلوم بالإجمال وتصحّح الصلاة. وأمّا على القول الأوّل، فلا يجب الإتيان بالمعلوم بالإجمال، بل اللازم إعادة الصلاة، فإن العلم الإجمالي لا يلاحظ فيه العلم فقط، بل إنه علم وشكّ، ولذا يعبر عن الشكّ في طرفه أنه شكّ مقرون بالعلم الإجمالي. ومن هنا يظهر أنه لو علم إجمالاً بترك أحد الجزئين، وعلم أيضاً الإتيان بأحدهما، لا يجب عليه الإتيان بهما، وعليه إعادة الصلاة فقط، ولو قلنا بالرخصة في ترك الاعتناء.

وحيث إن الصحيح البناء على العزيمة، لا يمكن تصحيح الصلاة بالإتيان بالجزئين فيها، وتجب إعادة الصلاة.

قال: التاسعة و الأربعون: لو اعتقد أنه قرأ السورة مثلاً، وشكّ في

قراءة الحمد فبنى على أنه قرأها، لتجاوز محله، ثم بعد الدخول في القنوت تذكر أنه لم يقرأ السورة. فالظاهر وجوب قراءة الحمد أيضاً، لأن شكّه الفعلي وإن كان بعد تجاوز المحلّ بالنسبة الى الحمد لله، أنه هو الشكّ الأول الذي كان في الواقع قبل تجاوز المحل، وحكمه الاعتناء به، والعود الى الإتيان بما شكّ فيه.

أقول: ما ذكره هو الصحيح، فإن شكّه الفعلي بعينه الشكّ الأول، وليس شكاً جديداً حتى يعامل معه معاملة الشكّ بعد تجاوز المحل. وأما ما ذكره السيّد الاستاذ -مدظله- من لغوية القنوت من جهة وجوب تدارك السورة، فلا تكون القنوت من الغير المترتب، فقد مرّ عدم تمامية مبنى هذا البناء. وأغرب من ذلك ما ذكره بعض الأعاضم من أن لغوية القنوت مانعة من صدق التجاوز بالنسبة الى الشكّ في الفاتحة، فإن التجاوز والمضيّ وجداني لا يحتاج الى الاستدلال والبرهان.

قال: الخمسون: اذا علم أنه إمّا ترك سجدة أو زاد ركوعاً فالأحوط قضاء السجدة وسجدتا السهو، ثم إعادة الصلاة. ولكن لا يبعد جواز الاكتفاء بالقضاء وسجدة السهو، عملاً بأصالة عدم الإتيان بالسجدة وعدم زيادة الركوع.

أقول: ذكر السيّد الاستاذ في تعليقه على «و لكن لا يبعد جواز الاكتفاء» بل هو الأظهر، لا لما ذكر، بل لجريان قاعدة التجاوز في الشكّ في زيادة الركوع من دون معارض لأن كل ما لا يترتب عليه البطلان لا يعارض جريان القاعدة فيه جريانها فيما يترتب عليه البطلان. وعليه فتجري أصالة عدم الإتيان



بالسجدة، ويترتب عليه أثره، إنتهى. قال: ولعلنا شأنا نسياً وحصولاً ومبهماً  
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؟ فأبي جزء من أجزاء الصلاة  
مترتب على زيادة الركوع أو عدمها؟ نعم أصالة عدم الإتيان جارية في الركوع  
الزائد، وهذا غير قاعدة التجاوز. وأما ما ذكره من المبنى مامراً سابقاً، من أنه  
لا تجري القاعدة لإثبات السجدة للعلم بعدم امتثال أمرها، إما لعدم الإتيان بها،  
أو لبطلان الصلاة. فأصالة عدم الإتيان جارية في الركوع الزائد بلا معارض.  
فلو كان الشك في محل السجدة، تجب الإتيان بها، ومع فوت المحل الذكري  
لا بد من قضاء السجدة وسجدتا السهو، بلا حاجة إلى إعادة الصلاة. سئل  
ولكن ذكرنا سابقاً من استحالة انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي  
المتولد منه، ولزوم مراعاة مورد الشك في نفسه لتطبيق القواعد، فتقع المعارضة  
بين قاعدة التجاوز عن محل السجدة، وأصالة عدم زيادة الركوع، فتسقطان،  
فتصل النوبة إلى أصالة البراءة بالنسبة إلى قضاء السجدة وسجدتا السهو،  
وقاعدة الاشتغال بالنسبة إلى إعادة الصلاة. هذا إذا حصل العلم الإجمالي بعد  
فوات المحل الذكري للسجدة. وأما قبل ذلك، وبعد المحل الشكّي، فلا بد من  
التدارك في الصلاة، وإعادة الصلاة لقاعدة الاشتغال في كليهما. نعم إذا  
حصل العلم في المحل الشكّي، فلا معارضة 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 الشكّي تجري أصالة عدم الإتيان بالسجدة، وقاعدة  
الاشتغال بالنسبة إلى أصل الصلاة، ولذا لا بد من الجمع بين الوظيفتين.  
وناقش استاذنا المحقق في جريان أصالة عدم الإتيان بالسجدة، بأن

الموضوع للحكم ليس الترك المطلق، والترك عن سهوليس له الحالة السابقة. وهذا إشكال حسن، ونتيجته أن حصول العلم اذا كان قبل المحلّ الذكري فقاعدة الاشتغال بالنسبة الى السجدة تقتضي الإتيان بها، كما أن قاعدة الاشتغال بالنسبة الى أصل الصلاة تقتضي إعادتها، فيجب الجمع بينهما. نعم حصول العلم بعد المحلّ الذكري لا يقتضي الجمع بين القضاء والإعادة على هذا المبنى، بل يقتضي لزوم الإعادة فقط، لقاعدة الاشتغال. وأما التكليف بالقضاء فورد لأصالة البراءة فينحلّ العلم الإجمالي حينئذٍ. ونقتصر بما ذكرنا من خمسين فرع من فروع العلم الإجمالي، لما نرى من كفاية ذلك، وظهور بقية الفروع المذكورة في العروة وغيرها، ممّا بيّناه في هذه المسائل.

والحمد لله ربّ العالمين.



## رسالة في اعتبار اتفاق الافق في اثبات رؤية الهلال

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هل تكفي رؤية الهلال في بلد ما لإثبات الشهر في جميع البلدان سواء اتفق الافق بينه وبينها أم اختلف حتى اذا كان البلد المرئي فيه الهلال غربياً بالنسبة الى تلك البلدان أو لا يكفي ذلك؟ فقد اختار السيد الاستاذ كفاية ذلك لجميع البلاد واستدلّ عليه بأمرين. وملخص دليله الاول ما ذكره في آخر كلامه بقوله: ومن هنا يظهر أنّ ذهاب المشهور الى اتحاد البلدين في الافق مبني على تحيّل ارتباط خروج القمر عن تحت الشعاع ببقاع الأرض كارتباط طلوع الشمس وغروبها، إلا أنّه لاصلة لخروج القمر عنه ببقعة معينة دون اخرى فإنّ حاله مع وجود الكرة الأرضية وعدمها سواء.

أقول: ليت شعري أنّه لو قطعنا النظر عن بقاع الأرض فأبى ارتباط بين القمر والشمس نسمّيه بالمحاق أو تحت الشعاع؟ وأبى معنى محصل لقوله لارتباط خاص بين القمر والشمس من دون ارتباط له ببقاع الارض؟ فلو فهم من تحت الشعاع أنّ القمر يكون بين أشعة الشمس يرد عليه أن القمر دائماً تحت الشعاع بهذا المعنى إلا عند الخسوف بلا فرق بين كون القمر في المحاق أو لا، فإنّ نصف القمر منور دائماً بالشمس في جميع حالاته طول الشهر، ولو فهم أنّ القمر في حالة المحاق يكون في مسافة خاصّة للشمس بحيث لا يرى، يرد عليه أنّ القرب والبعد بالنسبة الى الشمس لا يؤثران في الرؤية مادام القمر موجود ويستضيء

من نور الشمس والمانع بين الأرض والقمر مفقود.

فلوقيل: 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 جهة المانع وهو شعاع الشمس وموانعية شعاع الشمس كمانعية الغيم.

ولوقيل: إن بقاع الأرض مانعة عن الرؤية يرد عليه مع أنه خلاف ما هو بصدده 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 الى المغرب، وأسرعية حركة الأرض عن حركة القمر بمقدار يقرب أربعون دقيقة في دور واحد، فإن حركة الأرض الوضعية من المغرب الى المشرق وحركة القمر الانتقالية حول الأرض من المشرق الى المغرب وتختلف الحركتان بمقدار أربعين دقيقة في دور واحد، ونتيجة هذا الاختلاف تأخير غروب القمر عن غروب الشمس كل ليلة بمقدار أربعين دقيقة، فيحصل في كل ليلة موضع خاص للقمر بالنسبة الى الشمس وبالنسبة الى الأرض، وحيث إن نصف كرة القمر منور دائماً بالشمس ونصف كرة القمر مواجه لكرة الأرض يختلف النصف المواجه للأرض باختلاف موضع القمر بحسب الليالي، فقد يكون النصف المواجه للأرض مواجهاً للشمس أيضاً تماماً، ولذا يرى تماماً هذا النصف كليالي البيض، وقد يكون بعض النصف المواجه للأرض مواجهاً للشمس فيرى ذلك البعض ويختلف ذلك باختلاف موضع القمر في الليالي ويحصل منه الهلال والتربيع وغيرهما، وقد لا يكون شيء من النصف المواجه للأرض مواجهاً للشمس والنصف المنور في الطرف الآخر فلا يرى من القمر



شيء وهذا يسمى بالمحاق. في قولنا هذا بلدنا نألفه بقوله تعالى  
 هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أن في ليالي آخر الشهر يكون غروب  
 الهلال إقما مع غروب الشمس أو يختلف بمقدار 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 الهلال في  
 الليالي الأخيرة أحد أمرين على سبيل منع الخلو 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 الأمرين المحاق وتحت الشعاع باختلاف البقاع، فإن  
 ارتباط بقاع الأرض في كلا الأمرين ارتباط ركني، فلولم تكن الأرض لم يكن  
 محاق ولا تحت شعاع، فإن الأول يحصل من مواجهة النصف المظلم للقمر الى  
 الأرض، والثاني يحصل من اتحاد الغروبين زماناً أو اختلافها يسيراً بحيث يكون  
 المقدار المنور من القمر - اليسير أيضاً - مقهوراً لأشعة الشمس، ولا معنى لشيء  
 من ذلك مع قطع النظر عن بقاع الأرض، ومن الظاهر أنه تختلف الحالات  
 باختلاف البقاع. كما أن البقاع كما قاله في قوله تعالى ولعلنا نرى  
 فما ذكره من أن المحاق فرد واحد في الكون لا يعقل تعدده بتعدد البقاع مع  
 أنه مصادرة غير صحيح، فإن المحاق وضع القمر للشمس بحيث لا ترى الجهة  
 المنورة منه بالنسبة الى الراي الواقع في بقعة من بقاع الأرض، واختلاف هذا  
 باختلاف البقاع ظاهر. بل في قوله تعالى في قوله تعالى ولعلنا نرى  
 وما ذكره من أن عدم الرؤية في بلد مع الرؤية في البلد الآخر لما منع  
 خارجي كشعاع الشمس أو حيلولة بقاع الأرض أو ما شاكل ذلك أيضاً  
 لا يصح، فإنه قد يكون موضع القمر للشمس بالنسبة الى بقعة موضعاً لا يرى أصلاً  
 وبالنسبة الى البقعة الأخرى لا يكون كذلك فيرى. مضافاً الى أن ما ذكره

خلف الفرض فإنّ المفروض أنّ عدم الرؤية في محلّ دون الآخر من جهة الاختلاف في الافق لا من جهة المانع الخارجي كشعاع الشمس وبقاع الأرض وماشاكل ذلك ، فقد علم بوضوح أنّ عدم الرؤية في بلد والرؤية في الآخر من جهة أنّ 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 المرثي فيه بحيث يقطع بوجود الهلال في مطلع البلد الآخر لا أن يكون دليلاً على عدم الاعتبار.

وأما الدليل الثاني: وهو النصوص، فقد تمسك بجملته من الروايات واستنتج منها أن رؤية الهلال في بقعة كافية لثبوته في بقية البقاع من دون فرق في ذلك بين الاتفاق في الافق او الاختلاف فيه.

ونحن نبحت 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 المحاق وعن تحت الشعاع كما ذكره في الأمر الاول، وإنما الاختلاف بينه وبين غيره في أنّ الخروج عن هذا الوضع هل يختلف باختلاف البقاع أو لا؟ ولا يمكن التمسك بالإطلاق لرفع هذا الشك وإثبات أنه لا يختلف الخروج عن المحاق باختلاف البقاع، فإنّ هذا أمر تكويني عبّر هو عنه بالظاهرة الكونية، ولا مجال لإثبات الامور التكوينية بالإطلاقات بل لا بد من مراجعة الفرق مربوط بهذا الأمر، وتحقيق أنه هل يختلف الخروج عن المحاق باختلاف البقاع أو لا يختلف من العلم المدون له.

إن قلت: الأمر التكويني وإن لا يثبت بإطلاق الدليل الشرعي إلا أنّ الاطلاق يثبت حكم ذلك الأمر، فلو قال الشارع: إنّ الفقاع خمر يثبت حكم



الخمير للفقاع وإن لا يثبت خميرة الفقاع فإنه من الأمور التكوينية، وفي ما نحن فيه لو قال الشارع «فإن شهد أهل بلد آخر أنهم رأوه فاقضه» يثبت حكم وجوب القضاء وإن لا يثبت أن اليوم الذي أفطر فيه كان من شهر رمضان. قلت: مضافاً إلى أنه خلاف ما هو بصدده فإنه في مقام إثبات أن اليوم المذكور من شهر رمضان و الإفطار الواقع فيه إفطار في شهر رمضان، ومضافاً إلى أنه خلاف المقطوع به بيننا وبين الأصحاب من عدم وجوب القضاء لو لم يكن الإفطار في شهر رمضان ومن عدم جواز الإفطار لو علم 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 المفطر فيه من الشهر. (وثانيهما) اختصاص الحكم بصورة كون اليوم المذكور من الشهر والثاني لو لم يكن موافقاً لظاهر الدليل من جهة التعبير بالقضاء فإنه ظاهر في فوت الصوم في الوقت فلا أقل من احتمال الأمرين، فيسقط الإطلاق عن الاستدلال لمخالفة كل من الاحتمالين للظاهر من جهة.

فالمحصّل أنه لو أراد من التمسك بالإطلاقات إثبات الشهر واقعاً في بلد لم يرفيه الهلال 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 افطر فيه مع رؤية الهلال في غير البلد، وهذا لو لم يكن دالاً على أن فوت صوم شهر رمضان مفروض في المطلقات ولذا عبّر فيها بالقضاء وهو التدارك، فلا إطلاق للرواية حتى يلزم التقييد بل الحكم متقيد من الأول لا يكون دالاً على الإطلاق أيضاً، فإن الإطلاق خلاف ظاهر

لفظ القضاء والتحفّظ بظاهر القضاء ينافي الإطلاق فلا يمكن التمسك بأصالة الإطلاق مع هذه الحالة. بل مؤيداً بذلك قوله تعالى «وليس لنا بالهلال ما فيه»  
وأما الثاني: فقد تمسك بعدة روايات (منها) صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال فيمن صام تسعة وعشرين: قال «إن كانت له بيّنة عادلة على أهل مصر أنهم صاموا ثلاثين على رؤيته قضى يوماً» (١) بتقريب أنّ هذه الصحيحة بإطلاقها تدلنا بوضوح على أنّ الشهر إذا كان ثلاثين يوماً في مصر كان كذلك في بقية الأمصار، وإطلاقها يشمل صوزتي اتحاد الافق واختلافه. بل مؤيداً بذلك قوله تعالى «وليس لنا بالهلال ما فيه»  
أقول: الرواية غير ناظرة الى بيان أنه لورئي الهلال في مصر ثبت الشهر في غير هذا المصر، فإنّ الشهر أمر تكويني لا يتغير بالتعبّد، والقول بالتعبّد بالحكم خلاف ما هو بصده وخلاف المقطوع به كما مرّ، مضافاً الى ظهور لفظ القضاء في أنّ فوت صوم شهر رمضان مفروض الوجود فلا بدّ من حمل الرواية على اتحاد الافق بين المصرين أو كون المصر المرثي فيه الهلال غربياً بالنسبة الى المصر الآخر، مع أنّ في الرواية لم يعلم رجوع ضمير رؤيته الى الهلال، فإنّ الهلال غير المذكور في الرواية بل ظاهر تعبيرات الرواية أنّ الضمير راجع الى من صام تسعة وعشرين، وعلى هذا يكون اليوم المفطر فيه من آخر الشهر لا من أوله، فيحصل في الرواية إشكال، فإنّ يوم الشك الآخر لا بدّ من صومه ومع الإفطار لا بدّ من قضاؤه، بلا فرق بين قيام البيّنة على أنه من شهر رمضان وعدم قيام البيّنة، فتأمل. بل مؤيداً بذلك قوله تعالى «وليس لنا بالهلال ما فيه»  
(ومنها) صحيحة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام أنه سئل عن اليوم الذي يقضى من شهر رمضان فقال: لا تقضه إلا أن يثبت شاهدان عادلان من

(١) الوسائل: ج ٧، باب ٥ من ابواب احكام شهر رمضان، ح ١٣.





لا يختص عموم الوارد.

بقي وجهان آخران أستشهد بواحد منها واستدل بالآخر. (أما الأول) ما يقال في صلاة العيدين وهو «أسألك في هذا اليوم الذي جعلته للمسلمين عيداً» (١) بتقريب أنّ الظاهر أنّ المشار إليه يوم معين خاصّ لا أنّه كلّ يوم ينطبق عليه أنه 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 بالتعبّد خلاف المقطوع به مع أنّ في المقام خصوصية وهو أنّ التعبّد بمثل هذه العبارة هو التعبّد بالتنزيل، والتنزيل التعبّدي الحكمي إنّما 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 أمرين، إمّا أنّ المشار إليه عنوان الفطر أو الأضحى أو أنّ المسلمين خصوص مسلمي بلد العيد.

(و أما 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 الى ما مرّ نفس هذا الاستدلال لا يتمّ، فإنّ نزول القرآن في ليلة واحدة وهي ليلة القدر لا يستلزم انحصار ليلة القدر بما انزل فيه القرآن بل يمكن تعدد الليلة والقرآن انزل في ليلة واحدة منها، ويصحّ أن يقال إنّنا أنزلناه في

(١) الوسائل: ج ١، باب ٢٦ من أبواب صلاة العيد، حديث ٢ و ٥.



ليلة القدر. وهكذا قضية كتابة الأرزاق والبلايا والمنايا في ليلة القدر لا تستدعي الوحدة. وهكذا الكلام في تفريق كل أمر حكيم فإنه أيضاً لا يستلزم وحدة الليلة. والذي يسهل الخطب أن المقام ليس مقام التمسك بالألفاظ والإطلاقات، فما ذكره أخيراً من قوله «هذا مضافاً الى سكوت الروايات بأجمعها عن اعتبار اتحاد الافق في هذه المسألة، ولم يرد ذلك حتى في رواية ضعيفة» أيضاً غير وجيه، فإن المسألة غير مرتبطة بالرواية عن المعصوم ولا تنالها يد التعبد حتى تطلب من الروايات، بل لا بد من أخذها من العلم المدّله، وقد ثبت الاختلاف باختلاف الافق إلا أن يكون البلد المرثي فيه شرقياً، فمع رؤيته في البلاد الشرقية يرى في البلاد الغربية بخلاف العكس، وقد مرّ وجه ذلك، وهنا إشكال نقضي يرد على السيد الاستاذ -مدظله- وهو الحكم في البلاد التي يكون اليوم فيها مقارناً لليل في بلادنا، والليل فيها مقارناً لليوم فيه. فاذا 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 عيدنا مع عيدهم واختلاف ليلة القدر بالنسبة إلينا وإليهم، وهذا هو المطلوب.

ولا بأس بالتعرض لما ذكره بعض أساتذتنا أداءً لحقه. وهو أن الدليل قد دلّ على أنه صم للرؤية وافطر للرؤية (١) فيعلم من ذلك أن الشهر من الرؤية الى الرؤية، وأما الخروج عن المحاق أو وجود الهلال في المطلع فخارج عما اعتبره الشارع في الشهر. وبما أن الرؤية ظاهرة في صرف وجود طبيعتها فالنتيجة أنه لو تحقق صرف وجود الرؤية يحكم بأول الشهر، ووجوب الصوم والافطار

(١) الوسائل: ج ٥٧، باب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، حديث ١٣.

مطلقاً بالنسبة الى بلد الرؤية وغيره مع اتحاد الافق واختلافه.  
 أقول: لا يرد على هذا التقريب مامرّ من التعبد في التكوين موضوعاً أو  
 حكماً فإنه يرى للشهر 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، والرؤية المأخوذة في الرواية قد أخذت  
 طريقاً الى ما هو ملاك أول الشهر ولا موضوعية لها، وهذا نظير ما ذكرنا في  
 الاستطاعة من أنها أمر واقعي عقلائي، 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 والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين والسلام علينا وعلى عباد الله الصالحين واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين الى يوم الدين.

الكلام في حجية خبر الواحد في الشبهات الموضوعية وعدمها، وحجية البيّنة فيها: وحيث إن بعض أعظم العصر- قدس سرّه- تعرّض للمسألة مفصلاً في المجلّد الثاني من بحوثه رأيت كفاية الاكتفاء بنقل مواضع النظر من كلامه وبيان النظر فيه والتحقيق حولها، والله هو الموفق والمعين.

تعرّض -رحمه الله- لهذه المسألة مفصلاً في ذيل المسألة السادسة من العروة الوثقى، وهي المسألة المبيّنة لطرق ثبوت النجاسة.

قال: وتوضيح الحال في ذلك أنّ الفقهاء ذكروا عدة طرق لإثبات النجاسة وهي كما يلي: ١- العلم: ولا شك في الخروج به عن عموم أصل الطهارة لكونه محققاً للغاية التي أخذت في دليل القاعدة، وإنّما الكلام في أنّ العلم المأخوذ غاية لها هل هو طريق صرف الى النجاسة الواقعية أو مأخوذ في موضوعها؟

أقول: العلم مأخوذ في الموضوع في قاعدة الطهارة وإن كان طريقاً بالنسبة الى النجاسة الواقعية، وقد اخذ موضوعها على وجه الطريقة الى النجاسات الواقعية، فتقوم مقامها الامارات وبعض الاصول على ما حَقَّق في الاصول.

قال: ٢ - البيّنة ويمكن الاستدلال على حجّيته بوجوه:

الأول: استفادة ذلك ممّا دلّ على حجّيتها في باب القضاء، وحيث إنّ هذا الدليل وارد في القضاء وفصل الخصومة فالاستناد إليه لإثبات حجّية البيّنة في أمثال المقام يحتاج إلى توجيه، ويمكن أن يقرب هذا التوجيه بعدة تقرّيبات: (أحدها) ما ذكره المحقق الهمداني - قدس سرّه - من التعدي عن مورد الدليل بالأولية أو المساواة، فإنّه إذا كانت البيّنة حجة رغم معارضتها للقواعد التي توافق قول المنكر، فحجّيتها في أمثال المقام ممّا لا يكون فيه معارض لها سوى أصالة الطهارة ونحوها أوضح. إلى أن قال: وقد اعترض السيّد الاستاذ على ذلك نقضاً وحلاً، أمّا النقض فبأنّ حجّية شيء في باب القضاء لا يستلزم حجّيته في غير هذا الباب لوضوح أنّ اليمين حجة في ذلك الباب مع عدم حجّيته في غيره. و أمّا الحل فبأنّ باب القضاء يتميز بنكته وهي لزوم فصل الخصومة حفظاً للنظام، ومثل هذه النكته غير موجودة في سائر الموارد.

الى أن قال: والتحقيق أنّه لا يتمّ النقض ولا الحلّ ولا التقريب. أمّا النقض فبتوضيح الفرق بين البيّنة واليمين، فإنّ حجّية اليمين في باب القضاء ليست بمعنى حجّيتها في إثبات الواقع الذي يطابق قول المنكر، فإنّ هذا الواقع يثبت بالأصل الجاري دائماً على طبق قول المنكر، ولهذا يصحّ لنا ترتيب الأثر عليه ولو لم يكن هناك يمين من المنكر وإنّما حجّية



اليمين بمعنى حجّيته في فصل الخصومة، أي كونه موضوعاً لحكم الحاكم بفصل الخصومة على طبق الأصل، ومثل هذه الحجّية لا معنى لجريانها في غير باب القضاء، وأما بيّنة المدعي فحجّيتها ليست بمعنى كونها فاصلة للخصومة فقط بل هي حجة أيضاً بلحاظ إثبات الواقع على طبق كلام المدعي إذ لا مثبت له سوى البيّنة، ومن هنا أمكن دعوى التعدي من حجّيتها في إثبات الواقع في باب القضاء الى سائر الموارد.

أقول: (أولاً) الفرق الذي ذكره -رحمه الله- لا يضرّ بالنقض، فإن جعل شيء طريقاً في مورد له خصوصية لا يستلزم جعله طريقاً في غير هذا المورد بل ولولم يعلم له خصوصية مع احتمالها.

(و ثانياً) كأنه -رحمه الله- جعل الحجّية للبيّنة مفروضة، وقد أشكل على النقض مع أنها أول الدعوى فإنّ المدعي استفادة حجّية البيّنة على الإطلاق من مثل «إنما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان» (١). فقوله إنّ حجّية اليمين بمعنى حجّيته في فصل الخصومة وحجّية البيّنة بلحاظ إثبات الواقع تقرب للدليل بعين المدعي، بل يمكن أن يقال إنّ عطف الأيمان على البيّنات وجعلها مستنداً للقضاء يدلّ على أن حجّية البيّنة كاليمين في مقام فصل الخصومة لا غير.

قال: و أما الحل: - إلى أن قال (صفحة ٨٠ س ٧): - لأنّ نكته فصل الخصومة إنّما تستدعي جعل الحجّية التي يقضي الحاكم على أساسها، ولكنها لا تعيّن هذه الحجّة في البيّنة المطابقة لقول المدعي أو في الأصل المطابق لقول المنكر، فترجيح البيّنة على الأصل في الحجّية إنّما

(١) الوسائل: ج ١٨، باب ٢ من أبواب كتاب القضاء محدث ١.

يكون لطريقة البيّنة في نظر الشارع. وكونها أقوى كشفاً من الاصول المعارضة، فيتّجه التعدي حينئذٍ.

أقول: إنّ نكته فصل الخصومة تستدعي جعل شيء مستنداً له، فكما أنّ اليمين جعلت مستنداً له كذلك البيّنة جعلت مستنداً له، وبمجرد أنّها جعلت مستنداً للفصل في باب القضاء لا يوجب جعلها حجة في جميع الموارد، وصرف أنّ البيّنة بلحاظ طريقيّتها جعلت مستنداً في باب القضاء لا يوجب جعلها طريقاً في جميع الموارد فإشكاله - رحمه الله - على السيّد الاستاذ في نقضه وحلّه غير وارد.

قال: و أمّا أصل التقريب فلأن اعتماد الشارع على البيّنة في مورد القضاء، وإلغاء الاصول في مقابلها وإن كان يكشف عن كونها في نظره أقوى وأصوب كشفاً، ولا يمكن 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 وخصوماتهم أشدّ من غرضه في الإيصال الى الواقع في مثل الطهارة والنجاسة.

أقول: المستدلّ لا يحتاج الى دعوى الملازمة بين الالزام في باب القضاء والالزام في غيره بل يكفي جواز الأخذ بالبيّنة في غير باب القضاء، بتقريب أنّه لو كانت البيّنة لازمة الأخذ في مورد اهتمام الشارع بالإيصال الى الواقع يجوز الأخذ بها في سائر الموارد بالأولوية العرفية، وجواز الأخذ ملازم للزوم الأخذ لأنّه لا معنى لجواز الأخذ بالشيء إلا حجّيته، فلا بد من ترتيب آثار الحجّية عليه. فما أورده على التقريب أيضاً لا يتم، والصحيح ما ذكره السيّد الاستاذ من



عدم إمكان التعدي عن موارد القضاء الى غيرها. نعم نتعبّد بالحجّة في موارد الحدود أيضاً للأدلة الخاصّة، وأمّا الحجّة في غير موارد القضاء والحدود فلا تستفاد من هذه الأداة، فلا بدّ من ملاحظة غيرها.

قال: (ثانيها) ما ذكره السيّد الاستاذ، وتوضيحه: أنّ البيّنة في قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ «إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ» اذا حملت على معناها اللغوي العرفي كانت بمعنى ما يبين الشيء ويكون حجة عليه، وحيث إن هذا القول نفسه في مقام إنشاء الحجّة القضائية للبيّنة، أي كونها حجة في مقام القضاء، فهناك حجّتان في القول المذكور: إحداهما مجعولة فيه وهي حجّة البيّنة في القضاء. والآخرى الحجّة المأخوذة في موضوعه التي تدلّ عليها نفس كلمة البيّنة بمعناها اللغوي والعرفي، ولا بدّ أن تكون هذه الحجّة غير الحجّة المجعولة في نفس ذلك القول. فهي إذن الحجّة في نفسها. وحيث إنّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ طَبَّقَ الموضوع على شهادة عدلين فيثبت أنّها حجة في نفسها وبذلك يتمّ المطلوب. وأمّا اذا حملنا البيّنة المأخوذة موضوعاً لقوله «أقضي بينكم بالبيّنات» على شهادة عدلين ابتداء فلا يستفاد من القول المذكور نحوان من الحجّة لیتّم هذا التقريب.

ويرد عليه (أولاً) أنّه لو سلّمت الاستفادة المذكورة فلا يكون في الدليل إطلاق يتمسك به لإثبات أنّ حجّة البيّنة في نفسها ثابتة في جميع الموارد، لأنّ الدليل كان مسوقاً لبيان الحجّة القضائية للبيّنة، لا لحجتها الأخرى، وانما اخذت الحجّة الأخرى مفروغاً عنها في موضوع الكلام، ومادام الدليل غير مسوق لبيانها فلا يمكن إثبات الإطلاق في

### حجّية البيّنة.

(و ثانياً) أنّ قوله «إنّما أقضي بينكم بالبيّنات» لو كان في مقام إنشاء الحجّية في باب القضاء بهذا الخطاب فقد يتّجه ما ذكر، وأمّا إذا كان في مقام الإخبار وتوضيح أنّ النبي صلّى الله عليه وآله لا يستعمل في مقام القضاء علمه الغيبي وإنّما يعمل الموازين والحجج الظاهرية، فلا يتضمّن القول المذكور حينئذٍ نحوين من الحجّية، بل نحواً واحداً. ففرق بين أن يقال جعلت الحجّية في باب القضاء لما هو حجّة، أو يقال: لا أعتمد في باب القضاء على علم الغيب بل على الحجّة، فإنّ الأول تستفاد منه حجّية في المرتبة السابقة على الحجّية القضائية، بخلاف الثاني.

أقول: إنّ جعل البيّنة بمعنى الحجّة موضوعاً للقضاء وجعلها مقابلة لليمين وتطبيقها على شهادة عدلين تدلّ عرفاً على أنّ شهادة عدلين طريق وحجّة. والمفروض إلغاء خصوصية مورد القضاء لأنّ الحجّية اخذت مفروضة. فقوله «إنّما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان» مساوق للقول بأنّه إنّما أقضي بينكم بالحجج، أي الطرق والأيمان، وتطبيق الحجّة في قبال اليمين على شهادة عدلين وإلغاء خصوصية مورد القضاء للمفروغة يدلّنا على أنّ شهادة عدلين طريق وحجّة مطلقاً عرفاً، فالصحيح ما أفاده الاستاذ.

وما أورده عليه من الإشكال غير وارد، ومن الغرائب الإشكال الثاني فإنّه يرد عليه:

(أولاً) أنّ جعل الحجّية للحجّة غير معقول ولا يقول به الاستاذ أيضاً، بل المراد أنّ الحجّة مستند للحكم في القضاء، وأين هذا من جعل الحجّية للحجّة؟



(و ثانياً) كيف لا يدلّ القول بأني لا أعتد إلا على الحجّة مفروعية الحجّة قبل الاعتماد مع أنّها مستندة للاعتماد.

قال: (ثالثها) أن يقال إنّ قوله «أقضي بينكم بالبيّنات» بعد ضمّ الصغرى إليه المتحصّلة من فعل النبي صلى الله عليه وآله وتطبيقه لعنوان البيّنة على شهادة عدلين الذي هو أمر معلوم وواضح يدلّ على أنّ شهادة عدلين بيّنة أي ممّا يبيّن المطلب ويوضحه، وهذه الدلالة وإن لم يكن لها إطلاق في نفسها، ولكن بضمّ ارتكازية حجّة البيّنة عقلائياً ينعقد لمثل تلك الدلالة ظهور في إمضاء ماعليه العقلاء من حجّة البيّنة، وبذلك يكسب الدليل الاطلاق من إطلاق الارتكاز المضمي. فإنّ الأدلة التي تتكفل قضايا مركوزة عقلائياً ينشأ لها ظهور في إمضاء الارتكاز، بنحو يكون مفادها تابعاً لدائرتها سعة وضيّقاً. ولعلّ هذا التقريب أوجه من سابقه.

أقول: (أولاً) ليس هذا تقريباً للأدلة اللفظية فإنّ مآل ذلك إلى أنّ البيّنة حجّة للارتكاز العقلائي، ويكفي الاستناد الى الشارع عدم الردع عنها بلا حاجة الى الامضاء. وبعبارة اخرى الدليل هو الارتكاز العقلائي بضمّ عدم الردع لا الأدلة الواردة في القضاء بضمّ الارتكاز.

(و ثانياً) لا إطلاق لهذا التقريب فإنّ الارتكاز دليل لبيّ لا يمكن التمسك به في الموارد المشكوكة. وأحسن التقريب ما ذكره الاستاذ على مامر.

قال: الثاني من الوجوه الدالّة على حجّة البيّنة: الاستدلال برواية مسعدة بن صدقة (١)، التي ورد في ذيلها «والأشياء كلّها على هذا حتى

(١) الوسائل: ج ١٢ باب ٤ من كتاب التجارة حديث ٤.

يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة» وقد يستشكل في ذلك باختصاصها بحجّية البيّنة في مقابل الحلّ المشار إليه بكلمة «هذا» لا في مقابل الطهارة.

وبعد فرض التجاوز عن هذا الإشكال، إماماً بدعوى إلغاء العرف لخصوصية الحلّ في مقابل الطهارة، وفهمه جعل الحجّية للبيّنة في مقابل الاصول والقواعد الترخيضية أو بتوسيع نطاق الحلّ وإعطائه معنى يشمل الحلّية الوضعية على نحو تكون الطهارة معه نحواً من الحلّ أيضاً. أو بملاحظة آثار الطهارة فتكون البيّنة حجّة على نفي الحلّية التي هي أثر الطهارة، ومع عدم إمكان التفكيك عرفاً بين نفي الأثر ونفي سببه في الامارات المركوز كون مثبتاتها حجّة أيضاً يثبت نفي الطهارة.

أقول: لا تصل النوبة الى هذه الدعاوى، فإنّ البيّنة في الأمثلة غير قائمة على الحرمة، بل هي قائمة على كون الثوب سرقة أو كون المبيع حرّاً أو كون المرأة الاخت أو كونها رضية. فالرواية تدلّ على حجّية البيّنة في هذه الموضوعات وغيرها بإلغاء الخصوصية عرفاً. والبيّنة وإن كانت رافعة لقاعدة الحلّ لكن لا بملاحظة مقابلتها لها بل بلحاظ بيان الموضوع فتستفاد من الرواية حجّية البيّنة في الموضوعات فيترتب عليها آثارها حرمةً أو نجاسةً أو غيرهما، ولذا يستفاد من الرواية فساد البيع في المثاليين الأولين وفساد النكاح في الأخيرين، مع أنّ الفساد غير الحرمة.

قال: يبقى الإشكال من ناحية سند الرواية لعدم ثبوت وثاقة مسعدة بن صدقة، ودعوى أنّ رواياته كلّها متقنة ومحكمة، إنّها تدلّ على فضله لا على وثاقته.



أقول: الرواية معمول بها بين الأصحاب، ولذا نرى أنّ أساطين الفقه لم يناقشوا في سندها، ولم يتعرضوا للمناقشات التي ذكرها غيرهم أيضاً ويستندون إليها، فلا مجال للمناقشة السندية فيها لحصول ملاك الاعتبار وهو الوثوق بالصدور على ما قالوا، أو احتجاج العقلاء بمثل هذا الخبر على مطلوبات المولى من العبيد على ما اخترناه في ملاك حججة الخبر.

قال: الثالث من الوجوه: الإجماع، ولا ينبغي الاستشكال فيه لمن لاحظ كلماتهم في الموارد المتفرقة في الفقه التي يستظهر منها المفروغية عند الجميع عن حججة البيّنة على الاطلاق، فإن كان هذا الاجماع مستنداً إلى رواية مسعدة بن صدقة كان بنفسه سبباً صالحاً للوثوق بالرواية وان كان مستنداً الى استظهار الكليّة من روايات القضاء. فهذا بنفسه يؤكّد عرفية هذا الاستظهار وصحّته وإن كان غير مستند الى ما تقدم، فهو إجماع تعبدي صالح لأن يكشف عن تلقي معقده بطريق معتبر، فالاعتماد على الاجماع في المقام بمثل هذا البيان ليس ببعيد.

أقول: الوجه غير منحصر بالوجوه الثلاثة التي ذكرها، لاحتمال استناد بعض الأصحاب إلى رواية مسعدة، واستناد البعض إلى استظهار الكليّة من روايات القضاء، واستناد البعض الى أنّها أمر ارتكازي عقلائي، فعلى ذلك لا يمكن دعوى الوثوق بالرواية ولا عرفية الاستظهار ولا تعبدية الاجماع.

قال: ٣ - خبر العدل الواحد: ومردّ البحث في ذلك الى الكلام عن حججة خبر الواحد في الشبهات الموضوعية بعد الفراغ في الاصول عن حججته في الشبهات الحكمية، والبحث في ذلك يقع في ثلاث جهات:

الجهة الاولى: في إمكان التمسك بنفس دليل حجّية خبر الواحد في الشبهة الحكمية لإثبات حجّيته في الشبهة الموضوعية، ولولم تكن الشبهة الموضوعية ملحوظة فيه بالإطلاق، وذلك بأحد تقرّيبين:

(الأول) أن يدعى رجوع الشبهة الحكمية إلى الشبهة الموضوعية في الحقيقة فيكون دليل الحجّية في الاولى دليلاً عليها في الثانية. فإن زارة -مثلاً- في الشبهة الحكمية لا يخبر عن الحكم الكلّي الإلهي بوجوب السورة ابتداءً، بل عن ظهور كلام الامام الذي هو مصداق لكبرى حجّية الظهور شرعاً. فيكون إخباراً عن الموضوع في الحقيقة. والجواب على ذلك: أنّ فرقاً يظلّ ثابتاً بين خبر زارة وأخبار العادل عن نجاسة الثوب رغم هذا الإرجاع. وهو أنّ خبر زارة فيه حيثّتان: إحداهما كونه إخباراً عن الموضوع لحجّية الظهور، والاخرى كونه كاشفاً -ولو بتوسّط كشفه عن كلام المعصوم- عن الحكم الكلّي بوجوب السورة، واخبار العادل بنجاسة الثوب يشترك مع خبر زارة في الحيثية الاولى دون الثانية فلا يمكن التعدي.

أقول: ليس المخبر به في الأحكام الكلية ظهور كلام الامام، بل المخبر به نصّ قول الامام ومقالته هو الحكم الكلّي، والفرق بينه وبين الشبهة الموضوعية أنّ فيه يلاحظ القول طريقاً الى الحكم الكلّي دونها، ولذا يشمل دليل الحجّية للوسائط في الأخبار مع الوسطة في الأحكام الكلية. مع أنّ المخبر به في الوسائط قول الراوي لا الامام عليه السّلام ولا يشمل ما يؤخذ قول الامام موضوعاً فيه، كما أنّه لو نذر أنّه لو سمع كلام الامام يتصدق فلا يشمل دليل الحجّية الخبر الذي يخبر عن أنّ هذا كلام الامام.



و الحاصل: أن قول الراوي وهكذا قول الامام في الشبهات الحكيمة يلاحظ طريقاً الى بيان الحكم بخلاف الشبهات الموضوعية، فإن الموضوع فيها يلاحظ موضوعاً واستقلالاً، ولذا لا نرى شمول دليل الحجية لأخبار التحليل مع الالتزام بالتحليل المالكي الا مع التعدد، وقد ظهر مما ذكرنا مواقع للنظر في كلامه - قدس سره - .

(منها) ما قال بأن أخبار العادل في الشبهة الموضوعية يشترك مع خبر زرارة في الحيثية الاولى - وهي الاخبار عن الموضوع - دون الثاني - وهو كونه كاشفاً ولو بتوسط كشفه عن كلام المعصوم - فلا يمكن التعدي. ووجه النظر أن الحيثية الثانية في طول الاولى ومتفرعة عليها، فلولم يشمل دليل الحجية للشبهات الموضوعية لا يشمل للشبهات الحكيمة أيضاً.

و الصحيح الفرق الماهوي بينهما، فإن الموضوع في الشبهة الموضوعية لوحظ مستقلاً بخلاف قول الامام في الشبهة الحكيمة. فانه كقول الراوي لوحظ آلياً.

(و منها) ما قال بعد هذا ما لفظه: والتحقيق أن دليل حجبة الخبر في الشبهة الحكيمة لم يدل على حجبة الخبر عن الحكم الكلي بهذا العنوان. ليبذل الجهد في إرجاع بعض الأخبار في الموضوعات الى الخبر عن الحكم الكلي بالالتزام وإنما دلّ الدليل المتحصّل من السّنة المتواترة إجمالاً على مضمون، مثل قوله (١): «العمري وابنه ثقتان، فما أديا إليك فعني يؤديان، وما قال لك فعني يقولان، فاسمع لهما وأطعهما فإنهما الثقتان المأمونان» فموضوع الحجية هو الخبر

(١) الوسائل: ج ١٨ باب ١١ من أبواب صفات القاضي حديث ٤. والرواية هكذا «عن محمد بن عبدالله الحميري، ومحمد بن يحيى جميعاً، عن عبدالله بن جعفر الحميري، عن أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته وقلت: من أعامل؟ وعمّن أخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال: العمري ثقتي فما أدى إليك عني فعني يؤدي، وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع، فانه الثقة المأمون، قال: وسألت أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك فقال: العمري وابنه... الخ».

الذي يعتبر أداء عن الامام، وهذا ينطبق على خبر زرارة دون خبر العادل عن الاجتهاد. ومن أجل ذلك قلنا في موضعه من كتاب الخمس: إن اخبار التحليل قد يقال بشمول الدليل المذكور على الحجّية لها وإن حملت على التحليل المالكى، لأنها وإن لم تكن اخباراً عن الحكم الكلّي، ولكنها 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 لأخبار التحليل بناء على المالكى الامع التعدّد، ولا لمثال النذر. هذا قولنا بأن دليل الحجّية يدلّ على أمر تأسيسى من الشارع. ولو قلنا بالحجّية العقلانية فالقدر المتيقّن من بناء العقلاء المتصل بزمان المعصوم عليه السّلام هو الاحتجاج بالاخبار في مقام الاحتجاج، وإتمام الحجّة على مطلوبات المولى من العبد، فتختصّ الحجّية حينئذٍ بالشهات الحكّمية لا الموضوعية.

قال: (الثاني) التعدي بملاك الأولوية العرفية: بمعنى أن العرف يرى أن المولى اذا كان يعتمد على خبر الواحد في ايصال الحكم الكلّي أو نفيه - مع ما يترتب على ذلك من وقائع كثيرة من الامتثال والعصيان - فهو يعتمد عليه في ايصال الموضوع ونفيه الذي لا يترتب 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، فإنّ الدلالة الالتزامية إنّما 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 قرّر في محله.

فلو اريد من الدلالة دلالة المعنى المطابق وهو الحجّية في الشبهة الحكّمية على الحجّية في الشبهة الموضوعية فلا يمكن دعوى ذلك إلا مع القطع بالمناط، ولاظنّ بالمناط فضلاً عن القطع به.

ولو اريد منها دلالة اللفظ 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 المقيّد وفاقد القيد من اللفظ يكون هذا من دلالة اللفظ، ونسمّيه بإلغاء الخصوصية كإلغاء الخصوصية عن ثوب زرارة في قوله «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» (١) ومن الظاهر أنّ قيد الشبهة الحكّمية ليس من هذا القبيل بحيث لا يفهم العرف من دليل الحجّية فيها القيدية. كلّ ذلك مع الالتزام بالتعبّد فيه، وإلا فلا موضوع لإلغاء الخصوصية. بل لا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن وهو الحجّية في الشبهات الحكّمية.

قال: الجهة الثانية في دعوى أن دليل حجّية الخبر في الشبهة الحكّمية له إطلاق في نفسه للشبهة الموضوعية أيضاً. وتحقيق هذه الدعوى باستعراض المهمّ من أدلّة تلك الحجّية، ليرى مدى الإطلاق فيها للشبهة الموضوعية. ومهمّ تلك الأدلّة امور:

أحدها: السيرة العقلائية: ولا إشكال في شمولها للشبهة الموضوعية، وإنّما الكلام في دعوى الردع عن إطلاقها لهذه الشبهة لإحدى روايتين.

(١) الوسائل: ج ٢، من أبواب النجاسات، حديث ٢.

أقول: بل لعلّه لا إشكال في عدم شمولها له فإن ما توهم من أمثلة ذلك كلّها في موارد احتمال الضرر الذي ينجزه نفس الاحتمال بلا حاجة الى الخبر، أترى أنّه لو احتمل السمّ في طعامه فأخبره الثقة بعدم السمّ فيه ولكن بعد يحتمل السم؟ أفهل يرى العقلاء هذا الخبر حجّة بحيث لا يذمّ لو شرب وصادف السمّ؟ نعم العقلاء يحتجّون في مطلوبات الموالي من العبيد بخبر الثقة، ولذا نلتزم بالحجّية العقلائية في الشبهات الحكمية وفي مثله كفتوى الفقيه من جهة بناء العقلاء، وأمّا في الموضوعات فلا بدّ من دقّ باب الشرع فيها لعدم إحراز بناء العقلاء على العمل بالخبر فيها، بل لعلّ عدم البناء محرز.

قال: الرواية الاولى: خبر مسعدة بن صدقة المتقدم، حيث حصر الإثبات بالعلم والبيّنة فيدلّ على عدم حجّية خبر الواحد بتقريب التمسك بإطلاق المغيبي في قوله «والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة».

أقول: ليس للمغيبي وحدها ولا للغاية وحدها إطلاق يؤخذ به، بل الإطلاق الذي يمكن الأخذ به إنّما هو بعد تمام الكلام بتمام لواحقه. مضافاً الى أنّ المورد مورد التمسك بالعموم لا الإطلاق، فكأنّه قال: «كلّ شيء حلال حتى تقوم مجرمته البيّنة» فالتمّ عليها البيّنة يبقى تحت عموم الحلّية.

قال: و الجواب عن دعوى الرادعية المذكورة عن السيرة بهذا الخبر يمكن بوجوه:

(الأول) أنّ الرواية ضعيفة السند، فهي لا توجب ثبوت الردع. فإنّ قيل: إنّ احتمال صدقها يوجب على الأقلّ احتمال الردع، وهو



كافٍ لإسقاط السيرة عن الحجّة لتوقف حجّيتها على الجزم بالامضاء الموقوف على الجزم بعدم الردع. قلنا: إنّ عدم الردع قبل الامام الصادق عليه السّلام في صدر الإسلام محرز لعدم نقل ما يدلّ على الردع، ويكشف ذلك عن الامضاء حدوثاً. فاذا أوجب خبر مسعدة عن الصادق عليه السّلام الشك في نسخ ذلك الامضاء الثابت في أول الشريعة جرى استصحابه.

أقول: من أين أحرزتم ذلك؟ ومجرد عدم نقل ما يدلّ على الردع لا يوجب الإحراز حتى يتمّ اركان الاستصحاب. مضافاً الى أنّ الامضاء المستفاد من عدم الردع لا يوجب كون الحجّة من الأحكام الشرعية، بل عقلائي على الفرض لم يردع عنه الشارع فيمكن الاحتجاج به حينئذٍ عقلاً، وعلى ذلك لو كانت الحجّة مجرى الاستصحاب فهذه ليست بحكم شرعي ولا موضوع له، ولو كان المستصحب غيرها كالامضاء ونحوه، فضافاً الى الإشكال المذكور يكون الاستصحاب مثبتاً، هذا ويظهر ممّا ذكره - رحمه الله - أنّه سلّم الردع مع قطع النظر عن هذا الاستصحاب. والصحيح أنّ مجرد احتمال الردع لا يوجب سقوط السيرة عن الحجّة لو فرض وجودها، وإلا لم يمكن التمسك بأيّ سيرة عقلائية، فإنّ باب الاحتمال واسع. ألا ترى أنّهم يستدلّون بالسيرة العقلائية في باب المعاطاة وفي باب رجوع الجاهل الى العالم مع أنّه يحتمل ردع الشارع عنها. والوجه في ذلك بتقريبين:

١ - التمسك بنفس السيرة، أي أنّ السيرة قائمة على العمل بالخبر أو المعاطاة أو رجوع الجاهل الى العالم حتى مع احتمال ردع الشارع عنها وهي حجّة إلا اذا ثبت الردع، والا فالكلام بعينه.

٢ - السيرة بنفسها حجّة مع عدم الردع، وردع الشارع حجّة توجب هدم

حجّة السيرة، فمع قيام السيرة على شيء واحتمال الردع قامت الحجّة عليه، ولم نحرز قيام حجّة هادمة لحجّيتها، ولا يجوز عقلاً رفع اليد عن الحجّة بمجرد احتمال قيام الحجّة الهادمة. وبعبارة أخرى ليس عدم الردع دخيلاً في الحجّة؛ بل الردع هادم للحجّة، فرفع اليد عن السيرة بمجرد احتمال الردع رفع لليد عن الحجّة بغير الحجّة، وهو احتمال الهدم.

قال: (الثاني) أنّ الرواية حتى لو صحّ سندها لا تكفي لإثبات الردع، لأنّ مستوى الردع يجب أن يتناسب مع درجة قوة السيرة وترسخها، ومثل هذه السيرة على العمل بخبر الثقة لو كان الشارع قاصداً ردعها ومقاومتها لصدرت بيانات عديدة من أجل ذلك كما صدر بالنسبة إلى القياس، لشدة ترسخ السيرة العقلائية على العمل بخبر الثقة وتركزها، ولما اكتفى بإطلاق خبر من هذا القبيل.

أقول: هذا صحيح إلاّ أنّه مع تسليم قيام السيرة على العمل بالخبر في الشبهة الموضوعية وإلاّ فتبقى رواية مسعدة على حجّيتها، فلودلّ دليل لفظي من الشرع على حجّة الخبر في الموضوعات يقع التعارض بين هذه الروايات ورواية مسعدة، فلا بدّ من الجمع الدلالي أو العلاج، وإلاّ فلا بدّ من العمل بالرواية.

قال: (الثالث) أنّ تحمل البيّنة في الخبر على المعنى اللغوي أي مطلق الكاشف فلا تكون الرواية رادعة، بل يكون دليل حجّة الخبر محققاً مصداقاً للبيّنة، وهذا بعيد.

إلى أن قال: (الرابع) أنّ الغاية في خبر مسعدة مشتملة على عنواني «الاستبانة» المساوقة للعلم، «والبيّنة». ودليل حجّة الخبر - وهو



السيرة- يجعل خبر الواحد علماً بالتعبّد، فيكون مصداقاً للغاية، ومعه لا يعقل الردع عنه بإطلاق المعنى .

ويرد عليه (أولاً) أنّ هذه الحكومة سنخ ما يدعى في الاصول من حكومة دليل حجّية الخبر على الآيات الناهية عن العمل بالظن لاقتضائه كون الخبر علماً. وقد أجبنا هناك بأنّ مفاد الآيات هو النهي عن العمل بالظن إرشاداً الى عدم حجّيته، فاذا كانت الحجّية بمعنى جعل الامارة علماً فمفاد الآيات نفسه هو نفي العلمية التبعّدية عن الظن، فيكون في عرض دليل الحجّية، ولا يعقل حكومة هذا الدليل عليه. ونفس هذا الكلام يأتي في المقام لأن مفاد خبر مسعدة هو حصر الحجّة بالعلم والبيّنة ونفي حجّية ما عداها.

أقول: هذا لو كان موضوع دليل الحجّية الظن لا الخبر فإنّ مفاد دليل نفي اعتبار الظنّ بناء على ما أفاده- رحمه الله- أنّ الظن ليس بعلم تبعّداً. فلودلّ دليل على أنّ الظنّ علم تبعّداً يقع التعارض بينهما لا محالة، الا أنّ الدليل قد دلّ على أنّ الخبر علم تبعّداً، وهذا حاكم على دليل عدم اعتبار الظنّ، فإنّ الخبر ليس بظنّ لدليل اعتبار الخبر، فلا ينطبق عليه دليل أنّ الظنّ ليس بعلم تبعّداً حتى تقع المعارضة بين الدليلين، هذا.

ولو سلّم 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. والتحقق عدم دلالة دليل الحجّية على العلمية التبعّدية. وما ذكر من العلم التبعّدي او تنزيل النفس منزلة العالم أو أنّ الشارع في عالم التشريع قد أوجد فرداً من العلم كلّها مجرد تعابير لا واقع لها لعدم ورودها في

شيء من الأدلة، بل مفساد الأدلة نفس الاعتبار بلا لحاظ شيء آخر من العلمية أو غيرها، مع أن جعل العلم غير معقول كما حقق في الاصول، فالنتيجة عدم الحكومة، فلودلّ الدليل على اعتبار الخبر في الشبهات الموضوعية يكون مخصّصاً لرواية مسعدة أو معارضاً لها على ما يأتي. كما أن دليل اعتبار الخبر في الشبهات الحكيمة مخصّص لدليل عدم اعتبار الظن.

قال: (و ثانياً) أن الحكومة إنّما تتمّ عرفاً لو لم تقم قرينة في دليل المحكوم على أن العلم لوحظ بما هو علم وجداني خاصة كما في المقام، فإنّ العلم جعل في مقابل البيّنة التي هي علم تعبدي، وهذه المقابلة بنفسها قرينة عرفاً على أن المولى لاحظ في العلم خصوص الفرد الوجداني بنحو يأبى عن التوسعة بالحكومة.

أقول: ما أفاده - رحمه الله - استظهار صحيح من الرواية فالمقابلة بين الأمرين والحصر بهما يدلان على حصر الاعتبار بالعلم الوجداني والبيّنة. وعلى هذا لودلّ خبر على حجبة الخبر في الموضوعات لا يكون مخصّصاً للرواية بل يعامل معها معاملة التعارض بنحو التباين، فإنّ الحكومة مدفوعة بما ذكرنا أو باستظهار العلم الوجداني من الاستبانة بقرينة المقابلة، والتخصيص منافع لخصوصية البيّنة في الحصر، فلا بدّ من إعمال قواعد التعارض بين المتباينين.

قال: الرواية الثانية: رواية عبدالله بن سليمان الواردة في الجبن «كل شيء لك حلال، حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة» (١)

(١) الوسائل: ج ١٧، باب ٦١، من أبواب الأطعمة المباحة حديث ٢٠٢.



وجملة من المناقشات في رادعية خبر مسعدة عن السيرة لا تأتي في المقام، إلا أنها تختص بمناقشة اخرى وهي ورودها في مورد مخصوص مع أن الرواية ضعيفة السند.

الى أن قال: ثانيها: سيرة أصحاب الائمة على الرجوع إلى الروايات والاعتماد عليها في مقام التعرف على الحكم الشرعي، وقد اثبتنا في الاصول ثبوت هذه السيرة على العمل بالأخبار في مقام الاستنباط، وأما 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 (١) وإطلاق خبر مسعدة بن صدقة، 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 بينهما، كما بنينا عليه في الاصول، وبملاحظة ما مرّ يظهر أن النسبة - مع قطع النظر عن إطلاق الآية بالنسبة إلى التعدد - هو التباين لا العموم من وجه ولا العموم المطلق، والوجه في ذلك أن خبر مسعدة دالّ على عدم اعتبار الخبر الواحد في الموضوعات لدلالة خصوصية البيئنة في الحصر، فلو كان خبر الواحد حجة لكان ذكر البيئنة لغواً. والآية تدلّ على اعتبار خبر العادل في الموضوعات من جهة تيقن شمولها لموردها، فتقع المعارضة بينهما بنحو التباين، إلا أن إطلاق الآية من جهة الوحدة والتعدد يوجب خصوصية الخبر فتخصّص الآية به.

بيان ذلك : أنّ الخبر دالّ على عدم اعتبار الخبر في الموضوعات، وإلا لم تصل النوبة الى البيّنة. وأمّا الآية فبناء على مفهوم الوصف فيها تدلّ على تعليق الحكم بوصف الفسق بلا فرق بين التعدد وعدمه، ولذا يجب التبيّن مع مجيء فاسقين أو أكثر بالنبأ ما لم يحصل العلم بمنطوق الآية الشريفة. وهذا يدلّ على الانتفاء عند الانتفاء بلا فرق بين التعدد وعدمه. فإنّ المفهوم ظلّ المنطوق. فالمتحصّل عدم وجوب التبيّن عند انتفاء صفة الفسق عن المخبر، وهذا مطلق من جهة تعدد المخبر وعدمه، فيقيّد بخبر مسعدة الدالّ على عدم الاعتبار ما لم يتعدد. وبناءً على مفهوم الشرط في الآية تدلّ على أنّ النبأ لو أنّ الجائي به الفاسق يجب التبيّن، ولو لم يكن الجائي به الفاسق لا يجب التبيّن، ومن جهة استلزام وجود النبأ وعدم مجيء الفاسق به لكون الجائي به العادل يظهر اعتبار خبر العادل، لكن هذا أيضاً مطلق من جهة تعدد المخبر وعدمه لعدم تقييد المنطوق بالوحدة، وإلا لكان خبر الفاسقين أو أكثر معتبراً بمفهوم الآية، فتقييد الآية بالخبر بلا محذور.

ومما ذكرنا ظهر أنّ ما ذكره - رحمه الله - من أنّ النسبة بناءً على ملاحظة إطلاق الآية من جهة تعدد المخبر هو العموم من وجه غفلة عن دقّيقة وهي أنّ دلالة الخبر على عدم اعتبار خبر الواحد ليست من جهة إطلاقه بالنسبة الى عدم اعتبار البيّنة حتى يقال كما قال - رحمه الله - خبر مسعدة يقول لا حجة في الشبهة الموضوعية غير البيّنة سواء كان خبر الواحد أو لا. بل دلّالته من جهة دلّالته على حصر الاعتبار بالبيّنة، فلو كان خبر الواحد حجّة لكان جعل الاعتبار للبيّنة لغواً ظاهراً، وإن شئت قلت: إنّ خبر مسعدة نصّ في عدم حجّية خبر الواحد في الموضوعات، والآية ظاهرة من جهة الإطلاق فتقيّد الآية بنصّ الخبر.

قال: رابعها: الأخبار المستدلّ بها على حجّية خبر الواحد في الشبهة



الحكمية مثل رواية «العمري وابنه ثقتان فما أديا فعني يؤديان» فإن التفرع في الرواية يجعلها مشتملة على حكم وتعليل، فكأنه قيل ما أديا فعني يؤديان لأنهما ثقتان، وهذا تعليل بالصغرى مع حذف الكبرى، وتقدير حجية خبر الثقة في الأحكام كبرى في القياس وإن كان يكفي، ولكن حيث إن كبرى حجية خبر الثقة بنحو أوسع مركوزة فينصرف ملك الفراغ إليها حفظاً لمناسبات الصغرى والكبرى المركوزة في الذهن العرفي. ومعه يتم الاستدلال على المطلوب.

أقول: مع فرض كون كبرى حجية خبر الثقة مركوزة فأني معنى للتمسك برواية «العمري وابنه ثقتان الخ»؟ وتتميم الاستدلال بضم هذه الكبرى إليها فإن الكبرى المركوزة بنفسها حجة ما لم يدل دليل شرعي على خلافها. والصحيح كون الرواية إرشاداً إلى الكبرى المركوزة فلا يمكن التمسك بها لإثبات التعبد بالخبر بل لابد من ملاحظة حدود هذه الكبرى، وقد تقدم أن ماهو المرتكز عند العقلاء هو الاحتجاج على مطلوبات الموالي من العبيد بخبر الثقة، والرواية إرشاد إلى هذا المعنى لا غير. هذا مضافاً إلى أنه لو سلمت تامة دلالة مثل هذه الرواية على اعتبار خبر الواحد نقيدها بالشبهات الحكمية بقريئة خبر مسعدة 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 أن الوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلغه أو يشافهه بالعزل عن الوكالة. ورواية إسحاق بن عمار (٢) الدالة على أن الامام عليه السلام بعدما

(١) الوسائل: ج ١٣، باب ٢ من كتاب الوكالة، ح ١.

(٢) الوسائل: ج ١٣، باب ٩٧ من كتاب الوصية، ح ١.

قال السائل إنّه أخبره مسلم صادق بأنّ الموصي قد أوصى بالتصدق بعشرة دنانير، قال: أرى أن تصدّق منها بعشرة دنانير.

وقال -رحمه الله- : وهكذا يظهر أنّ أحسن روايات الباب الروایتان الأخيرتان.

أقول: أمّا الرواية الأخيرة فيحتمل أنّه كان الخبر بالوصية محفوفاً بالقرينة القطعية وهو اخبار المخبر بالدنانير أو غيره، ووجه السؤال عن الامام أنه هل يعمل بالوصية الاولى أو الثانية؟

وأما الرواية الاولى فاحتمال خصوصية المورد فيها يمنعنا عن التعدي ولادافع لهذا الاحتمال، ولاسيّما بملاحظة كون الحكم على خلاف القاعدة، اذ لا دليل على اعتبار خبر الواحد في الشبهات الموضوعية، بل الدليل على خلافه، وهو رواية مسعدة بن صدقة الدالة على عدم اعتبار غير البيّنة فيها، بل أصالة عدم الحجّية كافية في ذلك بعد ما مرّ من عدم تمامية السيرة والأدلة، ومما يدلّ على عدم حجّية خبر الواحد في الشبهات الموضوعية عدة من الروايات الواردة في الموارد الخاصة بعد إلغاء خصوصية المورد. وقد ذكر -رحمه الله- رواية الحسن بن زياد والحلي وابن أبي نصر، وعدم التزام الأصحاب بانتهاء عدة الوفاة الدالة عليه الأولتان لا يضرّ بما نحن بصدد، وهو عدم اعتبار غير البيّنة في ذلك.

ونذكر رواية لم يتعرض لها وهي رواية يونس (١) «سألته عن رجل تزوج امرأة في بلد من البلدان فسألها: ألك زوج؟ فقالت: لا، فتزوجها ثم إن رجلاً أتاه فقال: هي امرأتي، فأنكرت المرأة ذلك، ما يلزم الزوج؟ قال: هي امرأته إلا أنّ يقيم البيّنة» وظاهر هذه الرواية أنّ الزوج لا يعتني بقول المدعي إلا أن

(١) الوسائل: ج ١٤، باب ٢٣ من ابواب عقد النكاح واولياء 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 يدلّ 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 ممّا ذكرناه عدم حجّية خبر الثقة فيها بل الحجّة فيها هي البيّنة، إلا إذا دلّ الدليل على خلافها.

والحمد لله ربّ العالمين .





## رسالة في علاج الخبرين المتعارضين والجمع بين أخبار العلاج

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله 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 مجعول الى  
الواقع ولا موضوعية لها ولا سببية، لا بد من الالتزام بالتساقط في مورد المعارضة  
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 المردد لا دليل عليه مع أن الواحد المردد لا معنى له، وشمولها  
للجامع بينها 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 المجعولة بل هي تكوينية محضة وجعلها نظير جعل البرودة والحرارة، فما قيل من أن الامارة علم تعبدي 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؟ ولو فرض أنه عقلائي فلا دليل على أنّ المجعول في الامارات العلم والطريقة ونحو ذلك، فأَيّ دليل دلّ على أنّ الخبر مثلاً علم أو طريق؟ أو أيّ دليل دلّ على أنّ المجعول تنزيل النفس منزلة العالم أو تنزيل المؤدي منزلة الواقع؟ أو غير ذلك ممّا أفادوا من التعبيرات. كلّ هذه تصورات وتخيّلات وليس في دليل واحد عين منها ولا أثر. بل معنى الحجية في الامارة أنّها معتبرة عند معتبرها، أي يستند إليها ويحتجّ بها، فالخبر اذا كان حجة يحتجّ به فيكون منجزاً للواقع عند الإصابة وموجباً للعدر عند المخالفة، وهذا المعنى من الحجية عقلائي وشرعيّ فيمكن أن يكون شيء حجة عقلانية 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 كلّ منهما موجباً للاحتجاج به عند الإصابة والخطأ، إلا في مورد عدم إمكان الامتثال وهو دوران الأمرين النفي والإثبات وبين المحذورين.

بيان ذلك: ذكروا أنّ التعارض أصلي وعرفي. فالأول هو الدوران بين النفي والإثبات، نظير ما اذا دلّ دليل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ودليل آخر على عدمه. والثاني غير ذلك مع العلم بالمخالفة في واحد منها، نظير ما اذا دلّ دليل على وجوب الظهور ودليل آخر على وجوب الجمعة، وجعل الحجية بهذا المعنى غير ممكن في الأول، بأن يجعل الدليل الدالّ على وجوب الدعاء موجباً للتجنّز عند الإصابة، وان كان الدليل الدالّ على نفي الوجوب



أيضاً حجة، فإن معنى حجّيته أنه موجب للعدر لو كان خطأ، وإن كان الأول مصيباً والتنجّز والعدر في مورد واحد لا يجتمعان.

و أما الثاني فلا مانع من جعل الحجية بهذا المعنى للخبر الدالّ على وجوب الجمعة والخبر الدال على وجوب الظهر معاً وإن علم عدم وجوب الجمعة والظهر معاً. فإن معنى حجّيتهما أنّ الواقع منجّز لو كان واحد من الدليلين مصادفاً له، والمكلف معذور في ترك الواقع لو كان الواقع على خلاف كلا الدليلين. وهذا أمر معقول لا محذور فيه بوجه ولا يتوهم أنّ العلم الاجمالي كافٍ في ذلك، فإن العلم بنفسه التكليف لا الاثبات، فتدبر.

نعم لو دلت الامارتين على النفي وتعلّق العلم الاجمالي بالإثبات فلا تجري الامارتين، لأنّ العذر والعلم بالتكليف لا يجتمعان، فتأمل.

٢ - لو سلّمنا أنّ الطريقة أمر جعلي إلا أنّ ما ذكر من عدم إمكان جعلها في مورد التعارض خلط بين الأحكام القانونية والشخصية، وأنّ الشارع لم يجعل الخبر من المتعارضين طريقاً الى الواقع حتى يقال إنه غير معقول، بل جعل الخبر طريقاً ومورد التعارض مورد التطبيق لا الجعل، وتطبيق الدليل على المورد مع الإشكال العقلي يتقيّد بمقدار المحذور والإشكال، لا أن يرفع اليد عن أصله، ويظهر من جواب الوجه الثاني إن شاء الله كلّ ذلك مع القول بقيام دليل شرعي مطلق على حجّية الامارة، وإلا فلوقلنا بعدم الدليل الشرعي أو قلنا بأنّه إرشاد الى بناء العقلاء ولا إطلاق له فالعقلاء لا يرون شيئاً من المتعارضين حجة ولا يعتبرون شيئاً منها.

و المتحصّل من جميع ذلك أنّ الامارات العقلية 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 حجّية الامارة إلا اذا كان الدوران بين النفي

والإثبات ومنها الدوران بين المحذورين .

ويرد على الثاني: أن الإطلاقات - لو سلم وجودها - غير واردة في مورد التعارض بل هي ناظرة الى نفس طبيعة الامارة، وبما أن تطبيقها على مورد التعارض مستلزم للمحذور العقلي وهو لزوم التنجز والعذر في مورد الإصابة، وهذا غير ممكن، فلا بد من تقييد الإطلاقات بغير مورد لزوم المحذور، فالنتيجة الامارة حجة ويتقيد بصورة عدم لزوم المحذور 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 نتيجته التخير أو الترجيح مع وجوده لا بد من التمسك بالدليل، ولا وجه للالتزام بالتساقط، وهذا البيان لا يختص بالمبنى الصحيح في حجة الامارات بل يجري على جميع المباني بناء على أن الامارة شرعية دل 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 والتخير 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 فالأصل الأولي في الخبرين المتعارضين التساقط .

ومما ذكرنا ظهر ضعف ما أفاده السيد الاستاذ -مدظله- في وجه التساقط من عدم شمول الأدلة لمورد التعارض، فإن شمولها للجميع غير معقول، ولو احد دون آخر ترجيح بلا مرجح، والتخير لا دليل عليه .

وجه الضعف ما مر من أنه لو كانت الحجية ببناء العقلاء نظير حجة الخبر لا يشمل الدليل لمورد التعارض لا لما أفاد بل لعدم بناء العقلاء، ولو كانت



بالإطلاقات. الإطلاق حجة في مورد عدم القيد، ويرفع اليد عن الإطلاق بمقدار القيد، والقيد العقلي في المورد لا يمنع إلا عن شمول الدليل لجميع الطرفين. وأما الشمول والانطباق بمقدار لا يستلزم المحذور فلا مانع منه، فيجب الأخذ بالإطلاق بهذا المقدار، والنتيجة التخيير على مامر.

ثم إن معنى التخيير في المقام ليس هو التخيير بحسب الحكم الواقعي لعدم العلم بالإصابة أولاً، ولا معنى للتخيير بين الحكم الواقعي وغيره ثانياً. وليس معناه حجة أحدهما مردداً، فإن أحدهما المردد لا واقع لها، ولا الحجية التخييرية فإنها مساوق للتريد في الحجية، بل معناه أنه مع الأخذ بواحد منها يكون معذوراً عند الخطأ، ومع عدم الأخذ بشيء منها يكون التكليف منجزاً عليه بسبب الامارة المصيبة هذا على ما اخترناه من معنى الحجية وأن الحجة مابه الاحتجاج.

وأما بناء على مبنى جعل الطريقة أن كلاً منها طريق للواقع، والمكلف مخير في تطبيق العمل على كل منهما، وهذا المعنى نظير ما يقال في الواجب التخييري إن كلاً من الطرفين أو الأطراف واجب، والمكلف مخير في مقام الامتثال فليتأمل.

علاج الخبرين المتعارضين بحسب الأخبار: والكلام في هذا المقام تارة في صورة عدم المرجح واخرى في صورة وجوده.

أما الصورة الأولى فالأقوال فيها ثلاثة: التخيير، التساقت، التوقف في الحكم والاحتياط في مقام العمل، ولا يخفى أن شيئاً من أدلة الباب لا يدل على التساقت، وما يمكن أن يقال في وجه هذا القول إن أخبار التخيير والتوقف متعارضة ولا يمكن علاجها بأدلة العلاج، فإن الكلام في نفس أدلة العلاج، فيرجع الى القاعدة الأولية وهي تساقط نفس هذه الأدلة وتساقت الخبرين المتعارضين المفروضين أو يضعف كلا الطرفين من أخبار التخيير والتوقف

بحسب السند ويرجع الى هذه القاعدة، فلا بدّ من ملاحظة أخبار التخيير والتوقف، فلو أمكن الأخذ بها والجمع أو الترجيح وإلا فيرجع الى القاعدة الأولية التي أسسناها.

أما أخبار التخيير (فمنها) رواية مكاتبة حميري «بأيتها اخذت من باب التسليم كان صواباً» (١) وهذه الرواية لا تدلّ على المطلوب إذ لعلّها ناظرة الى بيان أنّ التكيير لمّا كان مستحبّاً وورد فيه حديثان أحدهما يأمر بإتيانه، وثانيهما يرخّصه في تركه، فالأتيان به صواب لأنّه مستحب، وكذا تركه إذ الأخذ بالدليل المرخّص في المستحب صواب، فالأخذ بكلّ واحد منها صواب لا من حيث التخيير بل من حيث كون الواقع كذلك، فتكون الرواية أجنبية عن أخبار التعارض.

(و منها) رواية علي بن مهزيار «موسّع عليك بأية عملت» (٢) وهذه أيضاً كسابقها تدلّ على أنّ التوسعة في العمل من حيث كون الواقع كذلك لا من حيث التخيير فأجنبية عن أخبار التعارض.

(و منها) مرفوعة زرارة «إذا فتخّير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر» (٣) وقد طعن صاحب الحدائق الذي ليس دأبه المناقشة في الاسناد في التأليف والمؤلف إذ قال «فإنّنا لم نقف عليها في غير كتاب عوالي اللثالي مع ماهي عليه من الرفع والإرسال وما عليه الكتاب من نسبة صاحبه الى التساهل في نقل الأخبار والإهمال وخلط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها» (٤) فالأولى عدم التكلّم في هذه المرفوعة.

(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) مستدرک الوسائل - ط الاسلامية: ج ٣ باب ٩ من أبواب صفات القاضي حديث ٢.

(٤) الحدائق الناضرة: ج ١ ص ٩٩ المقدمة السادسة.



(و منها) مرسله الكليني «بأيها أخذت من باب التسليم وسعك» (١) ومن المطمأن به أنّ هذه لا تكون رواية مستقلة بل مأخوذة من روايات الباب فلا تنفع لإثبات التخيير.

(و منها) رواية ابن المغيرة (٢) وهي ليست من روايات الباب بل تدلّ على حجّية خبر الثقة.

(و منها) رواية الفقه الرضوي (٣) «وبأيّ هذه الأحاديث أخذ من باب التسليم جاز» والفقه الرضوي فيه ما فيه، ولا تنطبق هذه الكبرى على مورد الرواية فضلاً عن غيره.

(و منها) رواية الميثمي (٤) ولا تدلّ إلا على التخيير في موارد النهي إعافة أو الأمر فضلاً، فلا تثبت الكليّة.

(و منها) رواية حسن بن الجهم عن الرضا عليه السّلام «قال: قلت يخيئنا الرجلان كلاهما ثقة مجديين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحق. قال: فاذا لم تعلم فوسع عليك بأيّهما أخذت» (٥) والمهمّ في المقام هذه الرواية وهي دالّة على التخيير، إلا أنّ في سندها ضعف لا يبعد جبره بعمل الأصحاب، إلا أنّ الاطمئنان بكون مستند الأصحاب هذه الرواية غير حاصل، والله العالم.

هذه هي ما ذكر من أدلّة التخيير وشيء منها غير قابل للاستناد إليه إلا رواية ابن الجهم على تأمل.

وأما أخبار التوقف (فمنها) خبر سماعة: سألته 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 الاسلامیة: 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 كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه والاخرينها عنه كيف يصنع؟ قال: يرجئُه حتى يلتقى من يخبره فهو في سعة حتى يلتقاه (١) ويحتمل في هذه الرواية وجوه:

١ - أن يروي كلا الرجلين رواية واحدة، و كان الاختلاف في لزوم الأخذ بها ولزوم ردها من جهة احتمال التقية مثلاً.

٢ - أن يروي كلاهما هذه الرواية و كان الاختلاف في مضمونها كأن يرويها أحدهما بالأمر والآخر بالنهي، وهذا يعدّ من اشتباه الراوي فلا يعلم ماهي الرواية الصادرة.

٣ - أن يروي كلّ منهما رواية في إحداها الأمر وفي الاخرى النهي، والرواية لو لم تكن ظاهرة في أحد الاحتمالين الأولين غير ظاهرة في خصوص الأخير فلا يمكن التمسك بها لإثبات التوقف في مورد التعارض.

(ومنها) خبر سماعة أيضاً: عن أبي عبد الله عليه السّلام، قلت: يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به والآخرينها عنه قال: لا تعمل بواحد منها حتى تلقى صاحبك: فتسأله عنه. قلت: لا بدّ أن نعمل بواحد منها. قال: خذ بما فيه خلاف العامة (٢). وهذا الخبر أيضاً لا يدلّ على المطلوب، فإنّ ذيله يدلّ على أنّ الصدر إنّما يكون في ما اذا لم يكن لا بدّية في العمل بأن أمكن تأخير العمل حتى يسأل عن الامام عليه السّلام، وهذا غير ما نحن بصدده مع أنّ هذا الخبر وسابقه واردان في مورد دوران الأمر بين المحذورين. وحينئذٍ لو كان الأمر بالإرجاء حتى يسأل عن الامام عليه السّلام في سعة الوقت فهذا خارج عن محلّ 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 فإنّ المكلف بنفسه إمّا فاعل أو تارك ، فتدبر جيداً.

(ومنها) مرسله عوالي اللثالي «إذاً فارجئه حتى تلقى امامك فتسأله» (١) ولا يزيد مرسلته عن مرفوعته.

(ومنها) رواية الميثمي : وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك ، ولا تقولوا فيه بأرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف (٢). وغاية ماتدلّ هذه الرواية عليه أن لا يقال في الروایتين المختلفتين بالرأي، ويلزم التوقف عن ذلك ، وأمّا العمل بواحد من الخبرين تخييراً فلا تدلّ الرواية على نفيه.

(ومنها) ذيل المقبولة: فارجئه حتى تلقى امامك ، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات (٣) ولكن بما أنّ المقبولة واردة في القضاء وفصل الخصومة، ومن الظاهر أنه لا ترتفع الخصومة بالتخير، فلا يمكن الاستدلال بها في غير ذلك من تعارض الروایتين.

(ومنها) بعض روايات ضعيفة قاصرة الدلالة نظير رواية السرائر: ما علمتم أنّه قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردوه إلينا (٤) وقريب منها ما في المستدرك عن البصائر (٥). ولا تدلّ الرواية على وجوب التوقف ولزوم الردّ إليهم عليهم السّلام أعمّ من التوقف في العمل، مع أنّ طرفي المعارضة ما علم بأنّه قولهم عليهم السّلام وما لم يعلم، ومن البديهي أنّ اللازم حينئذٍ 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 من كتاب القضاء حديث ٩.

مانحن فيه كما لا يخفى. فشيء مما تمسك به من روايات 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 الى الرواية مورث للاطمئنان بأن الحكم في تعارض الروایتين مع عدم المرجح التخيير، فيرفع اليد عن الأصل الأولي وهو التساقط ويلتزم بالتخيير، ولا يخفى أن هنا فرقاً بين ما لو أحرز استناد الأصحاب الى الخبر وبين ما لو لم يحرز ذلك وكان الحكم بالتخيير من جهة الاطمئنان الحاصل من التسالم بضميمة الخبر ولا سيما مع احتمال الاستناد، والفرق أن مدرك التخيير على الأول الخبر فيمكن التمسك بإطلاقه في موارد الشك. وأما على الثاني المدرك هو الاطمئنان الحاصل، ولا إطلاق له كي يتمسك به في موارد الشك. هذا تمام الكلام في الصورة الاولى.

وأما الصورة الثانية، وهي صورة وجود المرجح: فالأصل الأولي فيها التخيير بناء على تمامية رواية ابن الجهم سنداً بحيث يُطمأن باستناد الأصحاب إليها، وأما بناء على ما أتممنا الصورة الاولى وهي صورة التعادل من أن ضمّ المتسالم بين الأصحاب الى الرواية موجب للاطمئنان بأن الحكم في صورة التعادل التخيير، فالأصل في المقام الترجيح لدوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية، والأصل هو التعيين.

لا يقال: إن الأصل الأولي التساقط، لأنه يقال: نعم، ولكن خرجنا عنه بما تسالم عليه الأصحاب بضميمة الخبر في صورة التعادل، ولا يحتمل أن تكون صورة الترجيح أسوأ حالاً من صورة التعادل، فالأمر دائرين التخيير والترجيح، فيؤخذ بالراجح عملاً بقاعدة دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية. وأما بحسب الأخبار الواردة فلا تدل الروايات على الترجيح في مورد



فإنها بين ضعيفة السند غير المنجبر كالمرفوعة، أو أجنبية عن حكم الرواية المقبولة (١) أو دالة على التمييز بين الحجّة واللاحجة.

بيان ذلك: أنّ الترجيح بالصفات لم يذكر في غير المرفوعة (٢) والمقبولة، والأولى علم حالها، والثانية واردة في ترجيح الحكم لا الرواية، وأيضاً الترجيح بالشهرة غير مذكور في غيرهما. وقد عرفت أنّ الأولى غير قابلة للاستناد، والثانية واردة في ترجيح الحكم مع أنّها في مقام تمييز الحجّة عن غيرها، فإنّ تطبيق التعليل الوارد فيها على ما اشتهر يدلّ على أنّه يبيّن الرشد فخالفه بين الغي فلا بدّ من طرحه، وهذا من معارضة الحجّة واللاحجة، والترجيح بموافقة الاحتياط لم يذكر في غير المرفوعة فلا يتمّ. بقي الترجيح بموافقة الكتاب، ومخالفة العامة، وهما أيضاً من قبيل التمييز لا الترجيح فإنّ المراد بلفظ الكتاب ليس ظاهر كلام القرآن بل المراد منه الحلال والحرام والواجب الذي في القرآن كما هو ظاهر لفظ الكتاب. ويدلّ عليه خبر الميثمي أيضاً. فالمراد من مخالفة الكتاب مخالفة حكم الله الثابت في الكتاب، ومن المعلوم أنّ هذا المعنى من المخالفة يعدّ من الزخرف ولا يقوله الامام، فجميع روايات العرض على الكتاب وترجيح الرواية بموافقة الكتاب ناظرة الى مطلب واحد وهو أنّ مخالفة القرآن - أي حكم الله الثابت فيه - لا يصدر من الامام، وما ذكر من لفظ الموافقة في الروايات يراد منها ما لا يخالف أي يمكن الجمع بينهما لا أن يكون في الكتاب ما يكون بمضمونه، وإلا للزم طرح أكثر الروايات، مع أنّ نفس هذه الروايات الدالة على أنّ موافقة الرواية للكتاب شرط لجواز أخذ الرواية لا موافق لها في الكتاب فلا يجوز الأخذ بها، وليعلم أنّ هذا لا أثر له في الروايتين المتعارضتين، فإنّ موافقة أحدهما

(١) الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي حديث ١.

(٢) مستدرک الوسائل: ج ٣ باب ٩ من كتاب القضاء حديث ٣.

للكتاب لا يتصور إلا مع مخالفة الآخر له، وعلى هذا لا محصل للتفصيل بين المخالفة بالتباين وغيره، وهذا أجنبي عن مطلب الروايات.

فالمحصل أن ما ثبت أنه حكم الله في الكتاب أو السنة يطرح ما يخالفه من الرواية في مورد المعارضة وغيرها، فإنها ليست بحجة.

لا يقال: ظاهر الكتاب دليل على الكتاب، لأنه يقال: الرواية المخالفة للظاهر أيضاً بمدلولها الالتزامي تدلّ على أن 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 لو لم يثبت ونريد أن نشبه بظاهر الكتاب، هذا حكم الترجيح بموافقة الكتاب وأنه ليس من الترجيح بل تمييز.

و أما الترجيح بمخالفة العامة فهذا أيضاً ليس ترجيحاً لأحد المتعارضين، بل تمييز بين الحجة وغيرها، فإن أصالة الجهة في الروايات عقلائية، فلوفرضنا ورود روايتين متعارضتين إحداها موافقة للعامة والآخرى مخالفة لها لا يرى العقلاء الرواية الموافقة للعامة مع وجود المعارض لها واردة لبيان الواقع، فلا يجري أصالة الجهة، وإن شئت قلت: أصالة الجدّ في الرواية الموافقة، فلا يمكن الأخذ بها بخلاف الرواية المخالفة، فإن شرائط الحجية فيها موجودة بتمامها، والمعارض غير ممكن الأخذ لعدم جريان أصالة الجهة فيه، فيؤخذ بالمخالف ويطرح الموافق، فالمخالف حجة والموافق ليس بحجة، فما دلّ من الروايات على لزوم الأخذ بالمخالف وأنّ الرشد في ذلك من باب أنه حجة والموافق غير حجة، فهذا أيضاً ليس مرجحاً بل يكون مميّزاً بين الحجة والملاحجة، هذا ولم نذكر الروايات بتفصيلها لعدم الحاجة إلى الذكر بعد هذا التقريب.

فمحصّل من جميع ما مرّ أنه لا دليل على ثبوت الترجيح من الروايات، فلو تمّ خبر ابن الجهم يؤخذ بإطلاقه ويحكم بالتخيير حتى في مورد وجود المرجح.



وأما مع التأمل في سند الخبر فلا يمكننا التمسك بالإطلاق، وفي كل مورد احتملنا لزوم الترجيح من المرجحات المنصوصة ومن غيرها فلا بد من الأخذ بذي المزية عملاً بقاعدة الدوران بين التعيين والتخير في الحجية، وهذا مضافاً إلى أنه موافق للصناعة موافق للاحتياط أيضاً وهو طريق النجاة، فافهم.

### وينبغي التنبيه على امور:

ورد في بعض الروايات الترجيح بالأحدثية، فما كان من الروايتين أحدث فليؤخذ، كرواية الكناني: قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: ياباعمرو أرأيت لو حدثتك بحديث أو أفيتتك بفتيا ثم جئتني بعد ذلك فسألتني عنه فأخبرتني بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفيتتك بخلاف ذلك بأيها كنت تأخذ؟ قلت: بأحدثهما وأدع الآخر، فقال: قد أصبت ياباعمرو أبي الله إلا أن يعبد سراً، أما والله لئن فعلتم ذلك أنه لخير لي ولكم أبي الله عزوجل لنا في دينه إلا التقية (١). ولكن لا تدلّ الرواية على أنّ وجه إصابة أبي عمرو في الأخذ بالأحدث أنّ الأحدث موافق للواقع، بل ذيل الرواية تدلّ على أنّ هذا الاختلاف من جهة التقية ولعلّ التقية في الأحدث، ففي زماننا وبالنسبة إلينا مع عدم التقية وتكليفنا بتحصيل الحجّة على الواقع لا موضوع لمثل هذه الرواية.

٢ - لا بأس بتطبيق ما ذكرنا سابقاً على رواية أيوب: ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف (٢).

(أولاً) من الحكم نستكشف الموضوع فقوله «زخرف» تدلّ على أنّ «ما لم يوافق» بمعنى مخالفة الكتاب التي بيتّاها.

(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: إتما ان يسلم بأن المراد من «ما لم يوافق» المخالف فتدلّ الرواية على المخالفة بالمعنى المتقدم، وإما أن يؤخذ بظاهره ويقال: إنه لا بدّ 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 أنّ ما لم يوافق فهو زخرف.

وبعين هذا البيان يقال في رواية ابن أبي يعفور: قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به، قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وإلا فالذي جاءكم به أولى به (١) مع أنّ في الرواية شهادة على أنّ المقام من قبيل معارضة الحجّة باللاحجة لقوله «يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به» وشهادة أخرى على أنّ الموافقة والمخالفة للكتاب في الروايتين المتعارضتين والرواية الواحدة غير معارضة بمعنى واحد لتطبيق الإمام عليه السّلام 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 المعنيين مخالف لتطبيق هذه الكبرى في الروايات على الموردين.

٣ - ممّا يدلّ على أنّ المراد من الكتاب أحكامه لا ظاهره ضميمته السنّة إليه في رواية أيّوب: قال: سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: كلّ شيء مردود إلى الكتاب والسنّة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف (٢).  
والحكم بكفر المخالف للكتاب والسنّة 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 وستة محمد صلى الله عليه وآله فقد كفر (١).

لا يقال إن هذه الروايات واردة في غير مورد التعارض، فإنه يقال: التعبير في الموردين مخالفة الكتاب وموافقة الكتاب، ويعلم من هذه الرواية أنّ 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 الميثمي (٢) على ذلك.

٤ - الظاهر أنّ ما اسند الى الكليني وعبر عنه بمرسلة الكليني (٣) ليست رواية اخرى غير روايات الباب، فلاحظ.

٥ - ممّا يشهد على أنّ الروايات في مقام بيان تمييز الحجّة عن غيرها تعرض بعضها لموافقة الكتاب ومخالفة الكتاب وعدم تعرضها 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 كونها 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 فخذوه، وانظروا الى ما يوافق أخبارهم فدعوه (٤). فيسأل أنّ موافقة الكتاب لو كانت مرجحة لم اهملت في هذه الرواية مع أنّ الترجيح بها مقدم على الترجيح بمخالفة العامة؟ وممّا يؤكد ذلك التعبير الوارد في رواية ابن الجهم «فاذا لم 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 السّلام قال: قلت له: تحيثنا الأحاديث عنكم مختلفة فقال: ماجاءك عتاً فقس على كتاب الله عزّوجلّ وأحاديثنا، فإن كان يشبهها فهو متاً وإن لم يكن يشبهها فليس متاً، قلت: يحيثنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحق، قال: فاذا لم تعلم فوسّع عليك بأيّهما أخذت (١). فن هذا التعبير يعلم أنه قبل وصول النوبة الى التخيير تعلم الرواية ولو بالمقايسة على الكتاب والسنة، ولو علمت الرواية التي لا بدّ من الأخذ بها يعلم لزوم طرح الآخر وليس هذا إلا التمييز بين الحجّة وغيرها.

٦ - بناء على ما اخترناه من أنّ الروايات في مقام التمييز لا الترجيح يعلم أنّ العلل الواردة فيها من «أنّ المجمع عليه لا ريب فيه» (٢) أو «فإنّ الرشد في خلافهم» (٣) وغير ذلك كلّها منطبقة على التمييز لا الترجيح فلا يمكن الأخذ بعمومها والقول بلزوم التعدي عن المرجّحات المنصوصة، فإنّها ليست بمرجّحات وإنها مميّزات، ولا يسري حكم المميّز على المرجّح، ولا تنطبق كبرى المنطبقة على الأول على الثاني.

٧ - أحسن رواية سنداً ودلالة على كون موافقة الكتاب ثمّ مخالفة العامة مرجّحاً في باب التعارض أو مميّزاً على ما اخترناه رواية عبدالرحمن بن أبي عبدالله، قال: قال الصادق عليه السّلام: اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف 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 - لو فرضنا المعارضة بين أخبار التوقف والتخير تكون نتیجتها لتخير أيضاً، فإنّ ظاهر أخبار التوقف هو التوقف في الأخذ والاحتياط في مقام العمل، وهذا القول شاذّ، فإنّ الفقهاء إمّا ملتزمون بالتخير أو التساقط والرجوع الى ساير القواعد، وإمّا الاحتياط فيعدّ من الشاذّ ومقتضى لزوم ترك الشاذّ والأخذ بغير الشاذّ الدالّ عليه أخبار الترجيح، بل نفس الشذوذ مانع عن العمل بالشاذّ على ما مرّ يحكم بالتخير مضافاً إلى أنّ أخبار التخير نصّ فيه، وأخبار التوقف ظاهر في وجوب التوقف قضية لظهور الأمر، فيؤخذ بالنصّ ويحمل الظاهر على الرجحان، وهذا جمع عقلائيّ مقبول، ومع هذا الجمع لا تصل النوبة الى سابقه، كما لا يخفى.

٩ - النسبة بين الروايتين لو كانت عموماً وخصوصاً مطلقاً فهما لا يعدان من المتعارضين لوجود الجمع العقلائيّ بينهما ولزوم حمل الأعمّ على الأخص. ولو كانت النسبة بينهما التباين فيشمّلها ما مرّ من الترجيح والتخير قطعاً. وأمّا لو كانت النسبة بينهما عموماً وخصوصاً من وجه فهل تكونان مشمولة لذلك أو لا؟ فيه كلام بين الأعلام، والحقّ عدم الشمول، فإنّ غاية دليلنا في التخير والترجيح التسالم ودوران الأمر بين التعيين والتخير، ولا تسالم في المقام، والأمر غير دائر بينهما بل يحتمل التساقط، وهو الأصل الأوّليّ في الامارتين المتعارضتين على ما مرّ، فبمقتضى هذا الأصل يحكم بالتساقط لعدم تمامية الدليل الثانوي في هذا المورد، مع أنّ معنى التخير والترجيح الأخذ بإحدى الروايتين تخييراً أو ترجيحاً وطرح الآخر، وهذا لا ينطبق على العاقين من وجه.

١٠ - هل التخير ابتدائيّ أو استمراريّ؟ أمّا على ما اخترناه من أنّ دليل

التخير لا إطلاق له فالقدر المتيقن هو الا ابتدائي ولا بد من الأخذ به. وأما على  
تمامية سند رواية ابن الجهم فيمكن القول بشمول الدليل للوقائع المتأخرة  
أيضاً. إلا أنّ العلم إجمالاً بالمخالفة القطعية لو كان له أثر في كلا الطرفين  
بالفعل لا بد من مراعاته على ما بين في دوران الأمرين المحذورين، وتفصيل  
الكلام في محله.

والحمد لله رب العالمين.



## رسالة في الاجتهاد والتقليد

### بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة على سيدنا محمد وآله الطاهرين والسّلام  
علينا وعلى عباد الله الصالحين، واللعن على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

### الكلام في الاجتهاد والتقليد:

إعلم أنّ كلّ مكلف اذا التفت الى حكم شرعي 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 محلّ الكلام وهو الاجتهاد. وأما اذا لم يحصل له القطع  
بالحكم كما هو الحال غالباً فلا يحتمل أن لا تكون التكاليف الواقعية موجهة  
إليه، فلا بدّ له من تحصيل البراءة اليقينية عنها، وبعبارة اخرى: العقل يحكم  
بلزوم عمل يحصل بسببه القطع بالفراغ عن عهدة تلك التكاليف الواقعية وإلا  
لم يؤمن من العقاب. وإن أبيت إلا عن احتمال تلك التكاليف غير مقرون  
بالعلم الاجمالي فالحكم أيضاً كذلك من جهة أنّ تلك الشبهة شبهة قبل  
الفحص ولا تجري فيها أدلة البراءة لا عقلاً ولا شرعاً كما قرّر في محله فلا بدّ له  
من عمل يقطع به الأيمن من العقاب، وهذا لا يحصل إلا بالاستناد الى حجة  
ثبتت حجيتها بدليل قطعي، وذلك إما الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط التام في

كلّ محتمل التكليف.

لكن يشكل الأخير (أولاً) في موارد لا يتمكّن من الاحتياط مثل موارد دوران الأمرين المحذورين فلا بدّ له من الاجتهاد فيها أو التقليد.

(وثانياً) في موارد عدم تمكّن الشخص من الاحتياط.

(و ثالثاً) من جهة عدم حصول الأمن بالاحتياط فقط، فقد يكون التكليف المحتمل أمراً عبادياً، فالعمل به في ذلك رجاء منافع للجزم في النية المحتمل وجوبه، وقد يكون الاحتياط مستلزماً للتكرار المحتمل إفساده للعبادة، وبعبارة اخرى نفس جواز الاحتياط في العبادات عموماً وفي موارد يلزم منه التكرار في العمل خصوصاً حكم مشكوك فيه والاحتياط فيه غير ممكن فلا بدّ من الاجتهاد فيه أو التقليد.

ومما ذكرنا يظهر ان جواز التقليد أيضاً لا بدّ وأن يثبت بدليل قطعي غير التقليد للزوم الدور أو التسلسل فلا بدّ من الاجتهاد فيه. فتحصل أنّ المكلف لا بدّ وأن يستند في عمله إلى حجة ثبتت حجيتها بدليل قطعي، وهي إمّا في نفس المورد وإمّا الاحتياط الذي ثبتت حجّيته بالاجتهاد أو التقليد، أو التقليد الذي ثبتت حجّيته بالاجتهاد، فالأساس هو الاجتهاد في مقام العمل.

ثم إنّ هذا الوجوب هل هو عقليّ أو غيريّ أو نفسيّ أو طريقيّ؟ والحقّ في المقام أنّه عقليّ وهو من أفراد وجوب الإطاعة لأنّ العقل يحكم بعدم حصول الإطاعة يقيناً إلاّ بذلك فيجب فظهر من ذلك أنّ عدم جواز الاجتزاء بعبادات العامّي أو معاملاتة الذي تارك للاحتياط أو التقليد والقول ببطلانها كما يظهر من المسألة السابعة من فروع العروة عقليّ في مقام الظاهر لا واقعيّ، فلا يجوز الاكتفاء بذلك ما لم يعلم مطابقتها 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 أنّ هذا الوجوب من باب دفع



الضرر المحتمل وهو عقلي. وقد يقال إنّ التعلّم مقدمة لحصول تلك التكاليف فيجب غيرتاً، لكنّه فاسد من وجهين:

أولاً: ثبت في بحث مقدمة الواجب أنّ القول بالوجوب الغيري للمقدمة لا يرجع إلى محصل ووجوب المقدمة أيضاً وجوب عقلي من أفراد وجوب الطاعة. ثانياً: لو تنزلنا عن ذلك وقلنا أنّ مقدمة الواجب واجبة بوجوب مولوي ناشي عن وجوب ذبها، وهذا معنى الوجوب الغيري إلا أنّه إنّما يتمّ في مقدمات الواجب لا في مقدمات حصول العلم بحصوله، وبعبارة اخرى: وجود ذات الواجب محكوم بالوجوب فمقدماته تجب بوجوبه لكنّ العلم بوجود الواجب وجوبه غير مسلّم، وما نحن فيه لس من المقدمات الوجودية في شيء، أمّا في مورد الاحتياط الغير المستلزم للتكرار فلا تتصور مقدمة حتى يلتزم بوجوبها فإنّ الاحتياط في موارد الشبهات الوجوبية بالفعل وفي موارد الشبهات التحريمية بالترك، وحينئذٍ ذلك الفعل أو الترك إمّا نفس الفعل المكلف به أو لا يكون متعلقاً للتكليف أصلاً فأين المقدمة حتى تجب؟

وأمّا في موارد يستلزم الاحتياط فيها للتكرار فتكرار العمل ليس مقدمة وجوبية بل مقدمة علمية كما هو واضح، وهكذا الكلام في الاجتهاد والتقليد أيضاً، فإنّ التعلّم ليس مقدمة وجوبية دائماً، بل في بعض الموارد تحصيل العلم مقدمة للعلم بحصول الواجب مثل ردّ السلام فتحصيل العلم بوجوبه ليس مقدمة لذاته بل يمكن ردّ السلام ولو جاهلاً بحكمه.

نعم قد يكون التعلّم مقدمة وجوبية مثل الصلاة للفارسي فلا توجد الصلاة إلا بالتعلّم أو الحجّ والواجبات المركبة التي بينها ترتيب فلا يوجد إلا بالتعلّم، ولكن يمكن أن يقال بأنّه لو سلّم تصور ذلك الكبرى وهو إمكاني فرض لم يوجد الواجب إلا في فرض التعلّم لكن المثالين والواجبات المركبة خارجة عن ذلك فإنّ التعلّم هو تحصيل الحجّة ويمكن أن توجد المذكورات من دون ذلك بل

بتحصيل غير حجة مع مطابقتها الواقع فافهم.

و أما احتمال الوجوب النفسي فلا وجه له إلا الآيات والروايات التي يدعى دلالتها على ذلك مثل آية النفر (١) والأخبار الدالة على وجوب التعلّم، لكن هذا واضح البطلان فقد ذكر في محله دلالة المذكورات على الوجوب الطريقي، وتدلّ عليه هذه الرواية إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي كنت عالماً؟ فإن قال: نعم قال له: أفلا عملت؟ وإن قال: كنت جاهلاً قال: أفلا تعلمت حتى تعمل؟ (٢) ثم على تقدير التسليم بأن التعلّم واجب نفسي لكن الاحتياط غير التعلّم، فكيف يصير واجباً من باب وجوب التعلّم؟ فإن الاحتياط هو إحراز إتيان العمل بجميع محتملاته لا تعلّم الحكم كما هو أوضح من أن يخفى وأيضاً التقليد على الصحيح من أنه استناد إلى قول الغير ليس بتعلّم والتعلّم مقدّمته.

وأما احتمال الوجوب الطريقي لهذه الثلاثة فأيضاً ساقط من جهة أن الاحتياط لا يكون معذوراً لعدم تصور مخالفة الواقع في مورده، ولا يكون منجزاً أيضاً لما ذكرنا من أن التكليف الواقعي بنفسه منجز إما للعلم أو الاحتمال قبل الفحص فلا يحتاج إلى منجز آخر فكيف يكون الاحتياط منجزاً له؟ فلا يكون الاحتياط واجباً كذلك.

و أما الاجتهاد والتقليد فأيضاً لا يكونان منجزين للتكليف بعين ما ذكرنا

(١) التوبة: ١٢٢.

(٢) جامع أحاديث الشيعة: ج ١، ص ٩٤، حديث ٢٥ - نقلاً عن أمالي المفيد، وفي المصدر هكذا (قال حدثني - ٣-) هارون بن مسلم قال: حدثني مسعدة بن زياد قال: سمعت جعفر بن محمد (ع) وقد سئل عن قوله تعالى فله الحجة البالغة فقال: إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي أكنت عالماً؟ فإن قال: نعم قال: أفلا عملت بما علمت؟ وإن قال: كنت جاهلاً قال له: أفلا تعلمت حتى تعمل؟ فيخصمه وذلك (فتلك) الحجة البالغة (لله عز وجل في خلقه).



في سابقها ومع التسليم والقول باحتياج الأحكام الى منجز آخر غير ما ذكر فلا يكون الاجتهاد والتقليد مع ذلك منجزاً للتكليف، فإن المنجز في الاجتهاد هو الدليل الدال على الحكم عند المجتهد لا اجتهاده، وفي التقليد هو فتوى الغير لا استناده، نعم لا بأس بالقول بكونهما معذرين، فاذا اجتهدوا خطأ أو قلّد العامي ولم يصل الى الواقع فيصح الاعتذار عند المولى بأنّي استفرغت الوسع في تحصيل الواقع وأخطأت، أو أني عملت استناداً الى قول المجتهد ولم أصل، هذا، ولكن لا يمكن المساعدة لذلك فإن لازمه أن لا يكون وجوب العمل على وفق جميع الطرق والامارات طريقياً لعدم كونها منجزة لأن الحكم منجز في المرتبة السابقة من جهة العلم الإجمالي أو الاحتمال.

نعم يكون معذراً عند مخالفة المؤدي للواقع وهذا كما ترى فعنى الوجوب الطريقي هو الالتزام بالعمل على شيء بلحاظ وصوله الى 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 الى الواقع، وهذا معنى الوجوب الطريقي ولا يضر اجتماع وجوب عقلي وطريقي.

### الكلام في الاجتهاد

ويقع الكلام أولاً في تعريفه. أما لغة فإنه مأخوذ من الجهد وهو المشقة، أو الجهد وهو الطاقة أو المشقة. فاجتهد فلان أي بذل طاقته أو تحمّل المشقة، والظاهر أنه لا يفرق في معناه بين الأخذ من أي المادتين. وأما بحسب الاصطلاح فقد عرف بأنه استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي، والعامّة أصل لهذا التعريف كما يظهر من الحاجبي وغيره، وتبعهم جمع من الخاصّة أيضاً، لكن هذا التعريف على مسلك العامّة وإن كان

لا ضير فيه لأنهم يرون الظن حجة مطلقاً إلا أنه على مذهب الخاصة لا يستقيم، فإن الظن ليس بحجة عندهم والاستناد إليه بدعة محرّم على مسلكهم، بل هذا لا يصح على مذهب العامة أيضاً، فإنّ جلّ الحجج الشرعية غير مفيدة للظن كأصالة البراءة وغيرها، والمدار كما ذكرنا تحصيل الحجة سواء كان مفيداً للظن أو لم يكن ولا عبرة بما ليس بحجة سواء كان مفيداً له أو لم يكن.

وقد عرّف الاجتهاد بأنه ملكة يقتدر بها لاستنباط الأحكام الشرعية. وهذا التعريف وإن كان سالماً عن ما أوردنا على سابقه لكنّه لا يستقيم على ما مرّ من كونه طرفاً للواجب التخييري، وأنّ الأمن من الضرر لا يحصل إلا بالاجتهاد 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 أنّه لا يكون صاحب الملكة صرفاً بل لابد فيه من الاستنباط فعلاً أو غير ذلك فهذا خارج عن ما نحن فيه. وسيجيء الكلام فيه مفصلاً.

قال سيّدنا الاستاذ -مدّ ظلّه-: الصحيح في المقام تعريفه بأنّه تحصيل الحجة على الحكم الشرعيّ. والظاهر أنّ الصحيح تعريفه بأنّه تحصيل الحكم الشرعيّ عن حجة تفصيليّة، فإنّ المجتهد يبذل طاقته لتحصيل الحكم الإلهي لا الحجة عليه وأن لا ينفك أحدهما عن الآخر، وقيدنا الحجة بالتفصيليّة لأنّ المقلّد أيضاً يحصل الحكم عن الحجة، وهي فتوى مرجعه إلا أنّها حجة إجمالية فالأولى تعريف الاجتهاد بأنّه تحصيل الوظيفة الشرعيّة عن الأدلّة التفصيليّة.

هذا وقد وقع التصالح بين الأخباريين والاصوليين وارتفع استيحاশهم، فإنّهم إنّما ينكرون الاجتهاد على المجتهدين لزعمهم أنّهم يريدون من الاجتهاد المعنى الأول وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعيّ. وعلى هذا الاستيحاश في محلّه. لكن على ما ذكرنا يرتفع الاستيحاश، فإنّ الأخباري



أيضاً لا ينكر لزوم تحصيل الأمن من الضرر في مقام امتثال الأحكام الشرعية ولا يحصل الا بالعمل على وفق الحجّة.

الجهة الثانية: حيث إنّ الاجتهاد من المقدمات العقلية قليل جداً مثل وجوب المقدمة وحكم الضدّ وجواز اجتماع الأمر والنهي فلا بدّ من الرجوع إلى الآيات والروايات كثيراً. وحيث إنّ ذلك من اللغة العربية فلا بدّ من تحصيل علم اللغات فنحتاج إلى علم اللغة، وأيضاً لا بدّ من العلم بقواعد اللغة العربية وهو الصرف والنحو والمعاني والبيان بمقدار يفهم منه ظواهر ألفاظ الكتاب والسنة، والزائد على ذلك من تلك العلوم غير محتاج إليه، وأمّا علم المنطق فلا دخل له في الاستنباط أبداً وذلك من جهة أنّ مقدار ما لا بدّ منه من ذلك ضروريّة والزائد على ذلك لا يحتاج إليه.

بقي هنا علمان: علم الاصول وعلم الرجال. أمّا الأوّل، فوجه الاحتياج إليه واضح بين في أول الاصول. وأمّا علم الرجال، فإن قلنا بحجّة جميع الروايات المذكورة في الكتب الأربعة، أو قلنا بعدم حجّة مالم يكن معتمداً بفتوى المشهور فأيضاً لا يحتاج إليه، وذلك ظاهر وأمّا بناء على الصحيح من أنّه لا بدّ في حجّة الروايات من أحد أمرين إمّا الوثوق بالصدور أو الوثوق بالراوي فيحتاج إلى علم الرجال وإن كان استناد المشهور أيضاً كاف في دخول الخبر في ملاك الحجّة أي الأمرين المذكورين خلافاً للسيد الاستاذ -مدظله- لكن هذا لا يوجب عدم الحاجة إلى علم الرجال في موارد عدم إحراز استناد المشهور وهذا ظاهر.

الجهة الثالثة: ينقسم المجتهد باعتبار إلى من استنبط الحكم وعلم به فعلاً وإلى من لم يستنبط كذلك بل له ملكة يقتدر بها من الاستنباط، وبعبارة أخرى إلى المستنبط بالفعل والمستنبط بالملكة. وأيضاً ينقسم باعتبار إلى من له ملكة يقتدر بها من استنباط جميع الأحكام وإلى من ليس له إلا بالنسبة إلى بعض

ذلك ، وبعبارة أخرى إلى المطلق والمتجزّي. فالصور أربعة وفي كلّ واحد منها يقع الكلام إمّا في حكم نفسه وذلك جواز تقليده للغير، وإمّا في حكم غيره، وذلك إمّا في جواز تقليد الغير له، وإمّا في جواز تصديّه للحسبيّات ونفوذ أحكامه، وغير ذلك من المناصب المربوطة بالمجتهد، والقدر المتيقّن من ذلك هو المجتهد المطلق المستنبط بالفعل.

و أمّا في المجتهد المطلق الغير المستنبط بالفعل فبالنسبة إلى جواز تقليده للغير فقد ادّعى الشيخ الأعظم - قدس سرّه - في رسالته المخصوصة بالاجتهاد والتقليد الاجماع على عدم الجواز والحقّ كما ذكره - قدس سرّه - وإن خالفه صاحب المناهل - قدس سرّه - وذلك من جهة أنّ الأحكام الواقعيّة منجزّة في حقّه إمّا من جهة العلم الاجمالي وإمّا من جهة قيام الحجّة عليها وتمكّنه من الوصول إليها، ولا بدّ له من إحراز الامتثال لذلك التكليف المنجز، ولا يحصل إلا باجتهاد نفسه للشكّ في الخروج عن عهدة ذلك استناداً إلى فتوى الغير، ولا يمكن إحراز ذلك بواسطة إطلاق أدلّة جواز تقليد الجاهل للعالم لأنّ القدر المتيقّن من السيرة العقلائيّة غير ذلك . والأدلّة اللفظيّة أيضاً غير شاملة له لأنّ المتبادر من «فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون» (١) مثلاً من لم يتمكّن من تحصيل العلم الا بالسؤال، وهكذا سائر الأدلّة. ولا يخفى أنّ هذا البحث غير مجدٍ بالنسبة إلى ذلك المجتهد من جهة أنّ نفس هذه المسألة أعني جواز تقليده للغير ممّا يمكنه الاستنباط فعلاً بحسب الفرض ولا يمكنه الاستناد إلى الغير فيها للزوم الدور فلا بدّ له من الاجتهاد فيه فعلاً ويعمل حسب ما أدى إليه رأيه، على أنّ كلّ مجتهد يعلم إجمالاً بمخالفة رأي مجتهد آخر لما يؤدي إليه اجتهاده لو استنبط فكيف يعمل بقوله مع ذلك العلم الإجمالي؟



وأما الحكمان الثاني والثالث - أعني جواز رجوع الغير إليه ونفوذ قضائه وأحكامه - فالمناسب أن يبحث عنه في بحث التقليد، إلا أنه لا ضير في التكلم 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 بمقدار يصدق عليه العناوين المذكورة فلا يجوز تقليده لأن إحرار امتثال التكاليف الواقعية متوقف على تقليد من كان معنواً بتلك العناوين، والمتبادر من العناوين من كان متلبساً بالمادة بالفعل. وأما بالنسبة إلى الحكم الثالث فحيث إن نفوذ قضاء أحد على أحد أو جواز تصرف أحد في مال الغير وغير ذلك من المناصب الثابتة للفقهاء خلاف الأصل، فلا بد من ملاحظة الأدلة المخرجة عن ذلك والأدلة مشتملة على تلك العناوين ولا تصدق إلا على المجتهد المستنبط بالفعل.

بقي الكلام في المتجزي بقسميه، فتارة يقع الكلام في إمكان التجزي وأخرى في الأحكام الثلاثة المذكورة. أما الأول فلا شبهة في إمكانه بل وقوعه لأن أدلة المسائل مختلفة سهولة وغموضاً عقلية وشرعية. فقد يكون الشخص مجتهداً في المعاملات بخلاف العبادات من جهة قلة الروايات في ذلك وتسلطه على القواعد الكلية المذكورة في أبواب المعاملات، وقد يكون بالعكس من جهة تسلطه على الجمع بين الروايات والاستظهار فيها. والقول بأن الاجتهاد ملكة ولا تتصور القسمة في ذلك لأنها من الكيف النفساني والقسمة من مختصات الكم، فالملكة إن حصلت تحصل في الجميع وإلا فليس الشخص بمجتهد أصلاً مغالطة، لأننا لا نقول بتقسيم نفس الملكة، بل حصول الملكة مختلف باعتبار اختلاف متعلقه، فقد تحصل الملكة بحيث يسهل له أشكال المسائل الرياضية ولكن لا يقدر على إنشاء شعرواحد، فقد تحصل الملكة 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 تصويره.

وأما الأحكام الثلاثة فيعلم ممّا ذكرنا سابقاً فإنّ المتجرّي المستنبط بالفعل لا يجوز له تقليد الغير في المسألة المستنبط فيها فإنّه من باب رجوع العالم إلى الجاهل في نظره وكذلك المتجرّي المستنبط بالملكة لعدم إحراز الامتثال إلا بتحصيل الحجّة على الحكم بنفسه، وأمّا رجوع الغير إلى المتجرّي ونفوذ قضائه وتصرفاته في أموال القصر والغيب فعين مامرّ في المجتهد بالملكة.

**الكلام في التخطئة والتصويب:** لا إشكال في ثبوت التخطئة في الامور الواقعية حتى بالنسبة إلى غير مقولة الجواهر والأعراض من تلك الأمور مثل اجتماع النقيضين مثلاً فكلّ من قال بجوازه فقد أخطأ وهكذا مثل اجتماع الأمر والنهي فأحد القولين القول بجوازه، والقول بعدمه خطأ، وإلا لزم اجتماع النقيضين، وهذا واضح. إنّها الكلام في أنّ الامور الاعتبارية التي قوامها باعتبار المعبر هل هي كذلك أيضاً أم لا؟ ففي الأحكام الشرعية هل هي تابعة لقيام الامارة عليها - ومنها نظر المجتهد - وهذا هو التصويب أم الله أحكام يشترك فيها الجاهل والعالم وأنّ الامارة طريق إليها فقد تصيب وقد تخطىء، وهذه هي التخطئة الذي نسب الى العامّة هو التصويب، وهذا بمعنى غير معقول وهو المنتسب الى الأشاعرة وبمعنى غير واقع وهو المنتسب الى المعتزلة؟ أمّا الأول وهو عدم وجود حكم في الواقع أصلاً ولا حكم إلا بعد قيام الامارة فبطلانه أوضح من أن يخفى، والظاهر أنّ الأشاعرة أيضاً غير قائلين به، فاذا لم يكن حكم في الواقع فما هو المخبر به والمحكي عنه وذو الطريق؟ وهل هذا الآ فرض غير معقول. وأمّا الثاني وهو أنّ الأحكام الثابتة في الواقع إنشائيات محضة ولا تصير فعلية منبعضاً نحوها أو منزجراً عنها إلا بعد قيام الامارة عليها فإنّه وان لم يرد عليه الاشكال العقلي السابق إلا أنّه غير واقع من جهة الأدلة الدالة على ثبوت



الأحكام المشتركة بين الجاهل والعالم مضافاً الى الاتفاق القطعي على خلاف ذلك مع أنّ إطلاقات أدلة الأحكام تدلّ على هذا الاشتراك ، فإنّ الدليل الدالّ على أنّ الخمر حرام مطلق بالاضافة إلى صورتي العلم والجهل فتلخص أنّ الثابت في الواقع أحكام فعليّات تشترك بين العالم والجاهل والامارات طرق محضة ، فإن وافقها فصواب وإلا فخطأ .

نعم يبقى الإشكال المشهور المنسوب بابن قبة وهو في كيفية الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري وقد دفع الإشكال في أول مبحث الظنّ وأثبت أنّه لا مانع من أن يكون في الواقع حكم فعلي والامارة قائمة على خلافه والمكلف معذور حينئذٍ والتفصيل يرجع الى محلّه . هذا تصوير التخطئة بالنسبة الى الأحكام الواقعيّة ، وأمّا بالنسبة إلى الأحكام الظاهريّة فبالنسبة إلى مرحلة الجعل منها فكذلك فلا بدّ من القول بالتخطئة في مثل أصل حجّية الاستصحاب ، وأمّا بالنسبة إلى مرحلة المجعول فلا محيص إلا عن القول بالتصويب فإنّ الاستصحاب حجّة بالنسبة إلى من كان على يقين فشكّ دون غيره .

الكلام في الاجزاء وعدمه: اذا تبدل فتوى المجتهد بحيث تعلّق نظره بحكم منافٍ لما تعلّق به أولاً وكان إتيان عمل موافق للأول مخالفاً 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 المعدول عنه حياً أو ميتاً فهل يحكم بالاجزاء مطلقاً أو يحكم بعدمه مطلقاً أو يفصل؟ فقد وقع الكلام في ذلك بين الأعلام . وقبل تنقيح المرام وبيان ماله من النقض والإبرام لا بدّ من تنبيه في المقام، وهو أن النزاع إنّما يقع على القول بالتخطئة حتى يتصور مخالفة المأتي به بمقتضى الفتوى الأولى الواقع كي يعقل القول بعدم الاجزاء ، وإلا فعلى القول بالتصويب وأنّ ما أدى إليه نظر المجتهد هو حكم الله الواقعي

فلا يتصور مخالفة حتى يبحث عن أجزاء المأثريّ به عن المأمور به وعدمه كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ التفصيل الذي ذهب إليه صاحب العروة - قدس سره - لا وجه له، حيث أفاد في المسألة الثالثة والخمسين ما هذا لفظه: إذا قلّد مجتهداً يكتفي بالمرّة مثلاً في التسيّحات الأربع واكتفى بها، أو قلّد من يكتفي بضربة واحدة ثم مات ذلك المجتهد فقلّد من يقول بوجوب التعدد لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة. وكذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة ثم مات وقلّد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحة. نعم فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني، وأمّا إذا قلّد من يقول بطهارة شيء كالغسالة ثم مات وقلّد من يقول بنجاسته، فالصلوات والأعمال السابقة محكومة بالصحة وإن كانت مع استعمال ذلك الشيء، وأمّا نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته وكذا في الحلية والحرمة. فاذا أفتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد وقلّد من يقول بحرّمته فإن باعه أو أكله حكم بصحة البيع وإباحة الأكل، وأمّا إذا كان الحيوان المذبح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله وهكذا، انتهى.

و المتحصّل من ذلك التفصيل بين الأعمال السابقة واللاحقة بالإجزاء في الأولى، وأمّا في الثانية فإن كان العمل عبادياً أو عقداً أو إيقاعاً فكذلك يحكم بالصحة وتترتب عليه الآثار، وإلا فلا بدّ من الالتزام بفسادها، وهذا التفصيل لا يمكن المساعدة عليه من جهة عدم الدليل عليه.

و أمّا القول بالاجزاء مطلقاً فقد يقال بأنّه مبنيّ على ظاهر الاجماع لكنّه مع أنّه غير ثابت بل صرح بعض بالخلاف لا يكون كاشفاً في مثل هذه المسألة الجديدة المستحدثة. وبذلك يظهر ما في دعوى قيام السيرة على ترتيب آثار



الصحة مطلقاً لأنها مع فرض تسليم ذلك مبنية على فتاوى المجتهدين عصرها 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 أيضاً غير سديد لكونه أخص من المدعى لعدم لزوم ذلك في جميع الموارد. بل لا بد في موارد لزوم العسر من رفع اليد بمقدار يرفع العسر فإن المحذورات تتقدر بقدرها. والمهم في المقام ما قيل بأن الفتوى اللاحق لا يكشف عن عدم حجية السابق وعدم كونه معذراً ومنجزاً بل كما أن الثانية حجة في ظرفه الأولي أيضاً حجة في ظرفه واحتمال عدم المطابقة للواقع مشترك بينهما، والمفروض أن العمل أتى به موافقاً للحجة الموجودة في ظرفه فلا وجه للتمسك بالفتوى الثانية على ذلك حتى يحكم بعدم الإجزاء.

و بعبارة اخرى: الحجج الشرعية بالنسبة الى مرحلة المجهول كلها حجة واقعا ولا يتصور فيها تصويب أصلاً كما ذكرناه سابقاً لقيام موضوعها بنفس المكلف وذلك من الامور التكوينية التي أمرها دائر بين الوجود والعدم، فاذا كان موجوداً فالحجة موجودة واقعا وإلا فلا. مثلاً دليل حجية الاستصحاب هو لا تنقض اليقين بالشك، فقوام حجية الاستصحاب واقعا 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، فاذا كان الحكم كذلك ففي محل الكلام الفتوى الاولى كانت حجة إلى زمان الثانية واقعا والعمل واقع موافقاً للحجة. وحجية الثانية في ظرفها لا تنافي حجية الاولى فيكون العمل مجزياً عن الواقع.

و ليعلم أن هذا الوهم إنما يتم في الأعمال السابقة فقط دون اللاحقة كما لا يخفى، لعدم حجية الاولى بعد الثانية قطعاً والعمل وان كان موافقاً للحجة

حدوثاً إلا أن بقاءه أيضاً يحتاج إلى حجة. وهذا كما تراه لا يتم أيضاً فإن حجة كل منهما 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 بلاسورة صحيحة بمقتضى الفتوى الأولى وفاسدة بمقتضى الثانية فالفتوى اللاحقة تكشف عن جزئية السورة للصلاة من الأول. فالحجة قائمة على عدم إتيان المكلف بالصلاة الواقعية فلا بد من القول بعدم الإجزاء. هذا ولكن لا بد من ملاحظة دليل الحجة الثانية فإن كان له إطلاق يمكن الأخذ به فالحكم كما ذكر وإلا فالقدر المتيقن من حجة ذلك بعد زمان قيامه فالعمل موافق للحجة في ظرفه. والحجة الثانية غير قابلة للقيام على مخالفته للواقع ولعل مسألة تبديل الفتوى أو المجتهد من هذا القبيل، فافهم. والنتيجة حينئذ الإجزاء بالنسبة الى السابق دون اللاحق، وكيف كان فلو قلنا بعدم الإجزاء لكن لا بد من الخروج عنه بالنسبة إلى الصلاة من جهة حديث: «لا تعاد الصلاة الا من خمس» (١). هذا تمام الكلام في الاجتهاد.

### وأما التقليد

فقد يقال في تعريفه بأنه الالتزام بقول الغير، وقد يقال بأنه العمل على قول الغير. وقد يقال بأنه أخذ رسالة الغير، ولا يمكن المساعدة على شيء من هذه التعاريف فإنه ليس للتقليد معنى مغايراً لمعناه العرفي. وهو جعل الشيء ذا قلادة والعامي يجعل العمل على عنق المفتي ويقلده. فالتقليد هو الاستناد بقول الغير في مقام العمل فهو مقارن للتقليد. هذا معنى التقليد، وأما الثمرات التي

(١) الوسائل: ج ٤، باب ١ من ابواب أفعال الصلاة، حديث ١٤. وباب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة، حديث ٥. وباب ١٠ من ابواب الركوع، حديث ٥. وباب ١ من أبواب قواطع الصلاة، حديث ٤.



يرتبونها على هذه التعاريف غير مترتبة عليها لعدم وجود لفظ التقليد في موضوع تلك الآثار المترتبة في المقام، وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله .  
و أما الأدلة الدالة على حجية قول الغير في حقّ العامي ووجوب التقليد فوجوه. ذكرها السيد الاستاذ -مدّظله- .

الأول: السيرة العقلانية 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 بثبوت التكاليف الواقعية وعدم التمكن من الامتثال علماً تفصيلياً وعدم الجواز أو عدم وجوب الامتثال علماً إجمالياً وهو الاحتياط فلا بدّ من الاستناد إلى الحجّة الموجودة في البين، والمفروض أنّ المكلف عامي لا يمكن في حقه ذلك . بل لا يوجد ظنّ 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 كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون» (١) دلّت هذه الآية على وجوب الحذر عند الانذار الذي غاية للتفقه الذي هو غاية للنفر الواجب، والفتوى بالدلالة الالتزامية إنذار فيجب الأخذ به على العامي . بل لفظة التفقه أيضاً شاهدة على ذلك . ووجوب الحذر عند إنذار المنذر غير مقيّد بصورة حصول العلم فلا يصغى إلى ما قيل من عدم دلالة الآية على حجية الفتوى لاحتمال وجوب الحذر عند حصول العلم .

إن قلت: إنّ في زمان صدور الآية التفقه والاجتهاد لم يكن كالتفقه والاجتهاد في زماننا فلا تدلّ الآية الكريمة على حجية الفتوى في هذه الأزمنة.

قلت: التفقه في زمانين بمعنى واحد غاية الأمر إختلافهما سهولة وغموضة لقرههم بالمعصومين عليهم السّلام وعدم توسعة المباحث مثل زماننا. مثلاً في ذلك الزمان أيضاً كانوا يفتون بما يفهمون من ظواهر الكتاب والسنة فكانت الظواهر حجة في ذلك الزمان أيضاً. غاية الأمر ما كانوا محتاجين الى الرجال لقرههم بالمعصوم عليه السّلام، 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» (١) دلّت هذه الآية على وجوب السؤال عند عدم العلم وهو الأخذ بالفتوى، فالعامي حيث لم يعلم بتكليفه يجب عليه الأخذ بقول أهل الذكر وهم العلماء. وتقييد الآية بعدم لزوم ترتيب الآثار حتى يحصل له العلم منافٍ للظاهر بلا دليل عليه، والمراد من أهل الذكر ما يشمل العلماء وإن فسرت بالائمة أو علماء اليهود لأنه من باب الجري بالمصدق.

الخامس: الروايات الكثيرة الدالة على إثبات حجية قول الفقيه في الجملة فلاحظ هذا. ولكن شيئاً من هذه الوجوه لا يتم.

أما السيرة العقلائية فلا يعلم قيامها في مثل الرجوع الى المفتي الذي تكون مبادئ فتواه حدسية اجتهادية كثيرة الخطأ، ومع قيامها لم تعهد في زمان الشارع والائمة المعصومين عليهم السّلام حتى نكشف رأيهم عليهم السّلام من عدم ردهم عنها، وتنظير المسألة بمثل رجوع المريض الى الطيب قياس مع الفارق فتدبر جيداً.

وأما دليل الانسداد فلا يثبت إلا لزوم التبعض في الاحتياط، وأما حجية قول العالم فأجنبية عن مدلوله كما لا يخفى.



و أما آية النفر فلا تدلّ إلا على لزوم الانذار بعد التفقه والرجوع حتى يحصل الخوف عند تخويفهم والحذر عند إنذارهم، وهذا لا يستلزم حجّية قول المنذرين فضلاً عن حجّية فتواهم، وبالجملة التخويف لغرض حصول الخوف لا يستلزم الحجّية، فإنّ الخوف قد يحصل من تخويف من لا يكون قوله حجّة كالصبيّ والمجنون بل الفاسق وغيرهم. والحاصل أنّ الآية ليست في مقام جعل الحجّية لشيء فضلاً عن الفتوى والاجتهاد مع أنّ ذلك لا يستلزم الانذار كما لا يخفى. و أما آية السؤال فموردها معرفة النبي صلى الله عليه وآله والسؤال فيها لا يغني من الحق شيئاً حتى يحصل به العلم.

فلا تبقى الا الروايات، ولا ننكر دلالة بعضها على حجّية الفتوى، ويكفي في ذلك مقاله الصادق عليه السلام لأبان بن تغلب «اجلس في مسجد المدينة وأفت الناس فاني أحبّ أن أرى في شيعتي مثلك» (١) ولكن لا إطلاق لهذه الروايات نتمسك بها في مورد الشكّ مع أنّه لا حاجة إليها مع وجود دليل آخر في باب التقليد أقوى من الجميع وهو قيام السيرة المتشعبة في شرع الاسلام 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 ويجعلون عملهم الموافق لقول العالم على عاتقه، ويظهر هذا من ملاحظة حال الناس في مراجعتهم العلماء ولا يختصّ هذا بمذهب دون مذهب حتى يقال لعلّ ذلك من جهة فتوى المجتهدين، فإنّ غير المسلمين أيضاً متعبّدون بذلك بل ظهوره في بعضهم أشدّ من المسلمين.

(١) معجم رجال الحديث: ج ١، ص ١٤٧. وكذا اختيار معرفة الرجال: ص ٣٣٠ حديث ٦٠٣ مع اختلاف في العبارة عمّا في معجم رجال الحديث، وكذا في رجال النجاشي: ص ١٠ باب الألف منه ويطابق ما في النجاشي مع المتن المذكور هنا.

والحاصل: أنّ الرجوع إلى العالم الديني وأخذ المسائل منه أمر مسلّم 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 المسيّب قال: قلت للرضا عليه السّلام: إنّ شقّي بعيدة ولست أصل إليك في كلّ وقت فمّن أخذ معالم ديني؟ قال عليه السّلام: من زكريا بن آدم القميّ المأمون على الدين والدنيا (١). فإنّ سؤاله «عمن أخذ معالم ديني» يدلّ على أنّ هذا أمر إرتكازيّ له وبما أنّه متديّن بالدين يرى أنّه لا بدّ من أخذ معالم دينه من أحد ويسأل عمن يعينه الامام عليه السّلام وجوابه عليه السّلام أيضاً يؤيد ذلك، فإنّ توصيف من عيّنه بالمأمون على الدين والدنيا بيان لما هو المرتكز عند السائل وهو لزوم أخذ معالم الدين من شخص مأمون على الدين والدنيا وهو ما ذكرنا من التقليد.

وهكذا رواية عبدالعزيز قال: قلت للرضا عليه السّلام: إن شقّي بعيدة فلست أصل إليك في كلّ وقت فأخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين؟ قال عليه السّلام: نعم (٢). والتقريب عين ما قلناه في الرواية السابقة، ومن الغرائب أن يلتزم بأنّ السؤال في هذه الرواية عن وثاقة يونس وهكذا جواب الامام فيها وفي الرواية السابقة مجرد توثيق لا أزيد. بل المسألة في الروايتين تنشأ من الأمر المسلّم عند المتديّنين وهو لزوم أخذ المتديّن معالم دينه من عالم دينه ولذا يسأل الراوي عن تعيينه في الاولى وعن أهليّة يونس لذلك في الثانية.

فالتقليد أمر شرعي ليس من قبيل الامور العقلانيّة في غير مورد كالتطبّ ورجوع الجاهل إلى العالم وهو جعل العمل على عاتق مرجع التقليد والاستناد إليه في مقام العمل، ودليله السيرة المتشرعة والمتديّنين ولو في غير الاسلام



والروايات وإن كانت مبيّنة ومؤكّدة الى تلك السيرة، ويمكن إستفادة ذلك من التوقيع الشريف «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله» (١) 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 الامام عليه السّلام، كما أن شأن الامام عليه السّلام أيضاً كذلك إلا أنه بتعيين الله عزّ وجلّ.

الكلام في تقليد الأعلّم: الأعلّم في مقام الثبوت ليس من كان أعرف بمباني الاستنباط ومبادئه من غيره ولا من كان أعرف من غيره بالفروع العمليّة، بل الأعلّم من كان في مقام تطبيق القواعد على الفروع أقوى إستنباطاً وأمتن استنتاجاً. فمن كان في مقام الاستنباط أقوى وفي مقام الاستنتاج أمتن فهو أعلّم كما يظهر ذلك بملاحظة أرباب الصناعات والحرف ولا يحتاج إلى مزيد بيان إنّما الكلام في وجوب تقليد الأعلّم وعدمه.

ويقع الكلام في ذلك في مقامين (الأوّل) في وظيفة العامّي حسب ارتكازه. (والثاني) في ما يستفاد من الأدلّة للفقهاء.

أما الأوّل: فحيث إنّ العامّي عالم بتكاليف واقعيّة منجزّة عليه لا بدّ له من العلم بالخروج عن عهدة ذلك ولا يقطع بالفراغ إلا بالرجوع إلى الأعلّم من جهة دوران الأمر بين حجّية فتواه تعييناً وبين حجّيته تخييراً بينه وبين غير الأعلّم، فحجّية فتوى الأعلّم مقطوع بها وحجّية فتوى غيره مشكوك فيها تدفع بالأصل فيعلم وجوب الرجوع إلى الأعلّم ابتداءً. نعم إذا أفتى الأعلّم بحجّية فتوى غير الأعلّم فقد ذكر سيّدنا الاستاذ -مدظله- أنه يجوز الرجوع إلى غير الأعلّم ولا يصغى إلى ما في العروة من عدم جواز الرجوع حتى عند ذلك، لأنّ

(١) الوسائل: ج ١٨، باب ١١ من ابواب صفات القاضي، حديث ٩.

الرجوع حينئذٍ بواسطة الاستناد إلى فتوى الأعلّم فيقطع بالفراغ عن العهدة. على أنّ المستشكل حينئذٍ إن كان هو الأعلّم فخارج عن الفرض وإن كان غير الأعلّم فلا أثر لاستشكاله هذا ولكنّ 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!! وهذا ظهر عدم جواز الافتاء بجواز تقليد الغير حيّاً كان أو ميتاً حدوثاً أو بقاء.

الثاني: هل يصحّ للعامّي تقليد غير الأعلّم إذا جوزه الأعلّم أم لا؟ والظاهر أنه لا. وذلك فإنّ فتوى الأعلّم لا يسقط عن الحجّية بتجويزه الرجوع إلى غيره بل تصير فتوى الغير أيضاً حجة بفتواه، فتكون في المقام حجّتان للعامّي متعارضتان فتسقطان معاً فلا بدّ له من الاحتياط، ومع فرض عدم جوازه أو عدم وجوبه لا بدّ له من الرجوع إلى الأعلّم أيضاً فتدبر جيداً. ثمّ إنه إذا فرضنا أنّ للمقلّد مرتبة من العلم بحيث علم عدم جواز تقليد غير الأعلّم فلا يجوز له تقليده، وإنّ جوزه الأعلّم كما إذا تعلق نظره بالجواز فيجوز له وإن أفتى الأعلّم بعدم الجواز لأنّه في نظره يرى خطأ الأعلّم في هذه المسألة. والحاصل أنّ المدار هو الاستناد إلى الحجّة في مقام العمل فكلمة علم به، وإلا فقتضى القاعدة عدم الحجّية للأصل وحينئذٍ لا أثر لفتوى غير الأعلّم حجّية فتوى غير الأعلّم في حقّ العامّي وعدمه كما لا يخفى.

وأما الثاني: فصور المسألة ثلاث: (الاولى) ما إذا علم - ولو إجمالاً - بموافقة فتوى غير الأعلّم لفتوى الأعلّم. (الثانية) ما إذا علم بالاختلاف. (الثالثة) ما إذا لم يعلم لا بالموافقة ولا بالمخالفة.

أما الاولى: فلا شكّ في جواز تقليد غير الأعلّم فإنّ دليل حجّية الطرق يدلّ على نحو صرف الوجود، فالمقلّد يعلم بمطابقة عمله للحجّة حينئذٍ.



وأما الثانية: فالمشهور وجوب تقليد الأعلام فيها كما يظهر من شيخنا الأنصاري - قدس سره - بل ادعى جامع المقاصد الإجماع عليه. ومع ذلك ذهب إلى عدمه جماعة. فالمهم النظر في استدلال الطرفين حتى يظهر الأمر، فنقول:

أما الأدلة التي أقاموها على عدم وجوب تقليد الأعلام فالمهم منها الإطلاقات الواردة في أصل حجية التقليد مثل آتي السؤال (١) والنفر (٢) والروايات الواردة في المقام، لكن لا يمكن التمسك بإطلاق دليل الحجية لاثبات الحجية في موارد التعارض بناء على أن المجمعول في الطرق والامارات الطريقتية، فإن شمول الإطلاقات لمورد التعارض مستلزم لجعل الطريقتية بالنسبة إليهما، وجعلها للمتعارضين ولو تخييراً لا معنى له، وهذا عمدة الإشكال في ذلك، لا ما ذكره سيدنا الاستاذ من أن جعل الحجية لكلا الفتويين 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 التخيرية قول بلا دليل، فلم يبق إلا القول بالتساقط. وذلك فإن الحجية بمعنى غير الطريقتية كالمنجزية والمعذرية قابلة للجعل في مورد التعارض بجعل أحدهما منجزاً و معذراً، وفي مقام الإثبات أيضاً لا بد من تقييد الإطلاق بالمقدار المتيقن، ونتيجة شمول الإطلاق للمورد والتقييد بالقدر المتيقن رفع اليد عن حجية كل بالاستناد بالآخر، وهذا معنى التخيير، ونظير هذا الكلام ذكر في باب الترتب فلاحظ.

نعم بناء على أن المجمعول الطريقتية لا معنى لشمول الإطلاق لمورد التعارض فإن حقيقة الطريقتية ومورد المعارضة متغايران ومتنافيان حتى بنحو التخيير هذا، وحيث إنه لا دليل على أزيد من التعذير والتنجيز في الحجج لا بد من الالتزام بالتخيير بناء على أن يكون دليل التقليد الإطلاقات، فالنتيجة جواز تقليد غير

الأعلم، وحيث لم نقل بذلك لابد من ملاحظة ساير الوجوه الدالة على التقليد وسياتي إن شاء الله.

وقد يتمسك لإثبات جواز تقليد غير الأعلم بوجوه آخر: (منها) تعيين الامام عليه السلام أشخاصاً متعددة للفتوى، والظاهر إختلافهم في العلم والفتوى بل يعلم بواسطة القرائن إختلافهم في الفتوى، ونتيجة ذلك حجّة فتوى غير الأعلم مع إختلاف فتواه لنظر الأعلم. ولكن هذا أيضاً لا يمكن المساعدة عليه لعدم العلم باختلافهم في الفتوى ووجود القرينة على ذلك ممنوع. على أن الامام عليه السلام في مقام بيان أصل حجّة الفتوى لا أحكامها وموارد التعارض.

(و منها) أن وجوب الرجوع إلى الأعلم موجب للخرج لصعوبة تشخيصه مفهوماً ومصداقاً وعدم إمكان رجوع الناس إلى شخص واحد.

وفيه (أولاً) أن مفهوم الأعلم كما ذكرناه من كان في مقام الاستنباط أقوى وفي مقام الاستنتاج أمتن، وهذا لا صعوبة في تشخيصه أصلاً، ومصداقه يعلم بالاختبار شخصاً أو بقيام الامارة عليه مثل البيّنة والشياع المفيد للاطمئنان، وهذا أيضاً لا حرج فيه أبداً. ورجوع الناس إلى شخص واحد سيّما في هذا العصر لا استبعاد فيه.

(و ثانياً) أن محلّ الكلام صورة العلم باختلاف الأعلم وغير الأعلم ولا حرج في الرجوع الى الأعلم حينئذ.

(و منها) أن الامام عليه السلام عيّن المفتي في عصره عليه السلام، وهذا لا يستقيم إلا اذا فرض حجّة فتوى غير الأعلم مع وجود الأعلم، وإلا فلا معنى لحجّة فتوى أحد مع وجود الامام عليه السلام، وفيه أن محلّ الكلام صورة العلم باختلاف في الفتوى كما عرفت. وفي صورة العلم باختلاف فتوى شخص لقول الامام عليه السلام لاحجّة لتلك الفتوى قطعاً، فلا محيص إلا عن



الالتزام بحجية فتوى من عينه الامام عليه السّلام لذلك في موارد عدم العلم بالاختلاف، وحينئذ يسقط الدليل عن الاستدلال لما نحن فيه.

و استدلال على وجوب تقليد الأعلام بوجوه: الأول: أنّ السيرة العقلائية قامت على الرجوع الى الأعلام في مقام المخالفة في الرأي، والشارع لم يردع عنها، فيستكشف وجوب الرجوع الى الأعلام في الشرعيات أيضاً في مقام المخالفة في الفتوى. قال سيدنا الاستاذ -مدظله-: إنّ هذا هو الوجه المهمّ الصحيح في الاستدلال على وجوب تقليد الأعلام، لكنّه مبنيّ على كون دليل التقليد السيرة العقلائية، وقد مرّ عدم إمكان المساعدة عليه، وأنّ أقوى دليل على التقليد السيرة التشريعية، وأنّ التقليد أمر شرعيّ فلا يتمّ هذا الاستدلال، فإنّ قيام السيرة على الرجوع إلى الأعلام في الامور العقلائية والعادية سيرة عقلائية لا يستلزم قيام السيرة على الرجوع الى الأعلام في التقليد لا سيرة عقلائية ولا تشريعية فإنّها ليسا بملاك واحد ومناطق فارد.

الثاني: الاجماع المدعى عن جامع المقاصد، وفيه -مضافاً إلى عدم حجية الاجماع المحكي وذهاب جماعة على خلافه- عدم استكشاف مثل هذا الاجماع عن رأي المعصوم عليه السّلام لاحتمال أن يكون مدرك المجمعين هذه الوجوه التي استدلت بها على وجوب تقليد الأعلام.

الثالث: دلالة مقبولة عمر بن حنظلة (١) بأنّه في مقام المخالفة في القول لا بدّ من الرجوع إلى الأفقه. إنّ الترجيح بالأفقهية المذكورة في الرواية في الحكمين والقاضيين لا في المفتي، ولذا لا يعتبر الأصدقائية في المفتي مع أنّها مذكورة في الرواية، مع أنّ الأفقهية المذكورة فيها إضافية بالنسبة الى القاضي الأخير لا أفقه الناس وهذا غير المدعى.

(١) الوسائل: ج ١٨، باب ٩ من ابواب صفات القاضي، حديث ١.

هذا واستشكل سيّدنا الاستاذ في سند المقبولة وقال إنّها ضعيفة بعمر بن حنظلة فإنّه لم يوثق وقبول الأصحاب الرواية غير معلوم لنا، على أنّه لا يجبر به السند ولا يمكن تصحيح الرواية برواية يزيد بن خليفة (١) حيث قال سلام الله عليه فيها: بأنّ عمر بن حنظلة لا يكذب علينا فإن يزيد بن خليفة أيضاً ضعيف لا يمكن الأخذ بروايته. ولكن هذا على مبناه من عدم الاعتبار بقبول الأصحاب الرواية وعدم جابرية الشهرة لسند الرواية وإلا فالرواية منجبرة، فإنّها متلقاة بالقبول عندهم بحيث عبر عنها بالمقبولة، وقوله «قبول الأصحاب الرواية» غير معلوم لنا إنكار لأمر مسلم. فن جهة السند لا إشكال في الرواية.

الرابع: أنّ فتوى الأعلّم أقرب به إلى الواقع من فتوى غيره، ولذا يجب التمسك به والاستناد إليه في مقام العمل. وأجاب السيّد الاستاذ عن ذلك بأنّ الأقربية الطبيعية وإن كانت موجودة في فتوى الأعلّم إلا أنه لا دليل على وجوب الترجيح بها. والأقربية الفعلية في فتوى الأعلّم ممنوعة لإمكان موافقة فتوى غير الأعلّم لفتوى المشهور مثلاً، وغير ذلك من المرجحات.

أقول: لو تمسكنا بالسيرة العقلائية على لزوم تقليد الأعلّم يمكن القول بأنّ السيرة قائمة على الرجوع إلى من كان رأيه أقرب إلى الواقع فعلاً. ولذا إن كان غير الأعلّم أوثق من الأعلّم في مطابقة قوله للواقع يأخذون بقوله. فالواجب الرجوع إلى من كان أوثق من غيره في الفتوى، وإلا فتقليد الأعلّم بما هو أعلّم غير واجب تعبداً لعدم التعبد في طريقة العقلاء، فعلى هذا السيرة العقلائية أيضاً لا تدلّ على مزيد ممّا استفاد من هذا الدليل بضميمة جواب السيّد الاستاذ -مدظله-. فلم يثبت من هذه الأدلة تعيّن الرجوع إلى الأعلّم حتى في موارد الاختلاف إلا إذا كان رأيه أقرب إلى الواقع فعلاً. هذا بناء على التمسك

(١) الوسائل: ج ٣، باب ٥ من ابواب المواقيت، حديث ٦.



بالسيرة العقلانية في المقام، وإلا فلا يمكن إثبات التعيين من هذه الأدلة حتى من تلك الحثيثة أيضاً.

فتلخص مما ذكرناه أنّ شيئاً من أدلة الطرفين لا يتم. فلم يثبت لزوم الرجوع إلى الأعلام ولا جواز الرجوع إلى غيره من هذه الأدلة. نعم بناء على ما بنينا عليه من دليل التقليد وهو أنّ التقليد أمر شرعي قامت عليه السيرة التشريعية يمكن القول بالتخيير وجواز الرجوع إلى الأعلام، فإنّ المتشعبة بما هم متشعبة والمتدين بالدين يرجع إلى العالم بالدين ويأخذ معالم دينه منه بشرط كونه ثقة أيضاً كما يستفاد من الروايات السابقة أيضاً. بل يمكن الاستدلال بتلك الروايات أيضاً على ذلك، فإنّ توصيف الرضا عليه السلام زكريّا بن آدم بالمأمون على الدين والدنيا والإرجاع إليه يدلنا على كفاية كون العالم بالدين المأخوذ منه معالم الدين مأموناً على الدين والدنيا. وهكذا الإرجاع في التوقيع الشريف إلى رواية حديثهم يدلّ على كفاية ذلك، فعلى هذا يتمّ الدليل على جواز تقليد غير الأعلام، والله العالم وهو الموفق والمعين.

ثمّ إنه لو فرضنا عدم صلاحية كلّ من الدليلين المثبت والنافي لإثبات مدلولها فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل العملي. والمقام من صغريات باب الاشتغال لدوران الأمرين التعيين والتخيير في الحجّة بمعنى المعذّرية، فلا بدّ من الرجوع إلى الأعلام. فإنّ العلم الاجمالي بثبوت التكاليف الواقعية موجود فيجب الخروج عن العهدة إمّا علماً وإمّا بالاستناد إلى امارة علم بمعذّرتها عن الواقع. والمفروض أنّ فتوى الأعلام معذّريّين ولا يعلم بمعذّرية فتوى غيره فيتعيّن الاستناد إليه، وهذا هو الحال في كلّ ما دار الأمر بين الحجّة التعيينية والتخييرية كذلك بمعنى المعذّرية.

وأمّا دوران الأمر بينهما بمعنى المنجزية مثل موارد الدوران بين التعيين والتخيير في الأحكام فلا يقتضي إلا أصالة البراءة عن التعيين، وكما إذا دار

الأمر في مورد بين وجوب صلاة الظهر تماماً تعييناً أو تخييراً بينه وبين القصر يرجع إلى أصالة البراءة عن الكلفة الزائدة وهو تعين التمام. هكذا إذا فرضنا قيام امارة على وجوب التمام وقيام امارة اخرى على وجوب القصر، والمفروض أنه لا يكون منجز آخر للتكليف مثل العلم الإجمالي وغيره غير هاتين الامارتين، ودار الأمرين أن تكون الاولى حجة تعييناً لوجود رجحان فيه أو تخييراً بينها وبين الثانية، فدار الأمرين الحجية التعيينية والتخييرية، لكن لا ندري هل يتعين الأخذ بمدلول الأول فقط أو نحن في سعة عن ذلك ويمكننا الأخذ بأيهما نريد؟

وبعارة اخرى: العقاب و عدمه لا يترتبان على مخالفة الواقع بما هو واقع بل يترتبان على مخالفة الواقع المنجز. فعند الشك في منجزية امارة وعدمها تجري أصالة البراءة عن التكليف لعدم وصوله الى المكلف بما يرفع شكّه في التكليف. وحيث إن دوران الأمرين التعيين والتخير في المنجزية يرجع إلى الشك في منجزية ما احتمال تعينه في المنجزية تعييناً لأبد من الرجوع الى أصالة البراءة للشك في الكلفة الزائدة، هذا.

و لكن مقامنا من قبيل الدوران بين التعيين والتخير في المعذرية بعد ما صار التكليف منجزاً على المكلف بسبب علمه الإجمالي فلا بد من تحصيل العذر القطعي ولا يمكن إلا بالرجوع الى مقطوع المعذرية وهو فتوى الأعلام. فتحصل ممّا ذكرناه أنه لا بد من الرجوع إلى الأعلام اذا كان مدرك الحكم في هذه المسألة الأصل العملي، وإلا فقتضى قيام السيرة التشريعية المؤيدة بالأدلة اللفظية جواز الرجوع الى غير الأعلام، وحيث إنه مع هذا الدليل لا تصل النوبة الى الأصل نلتزم بعدم وجوب تقليد الأعلام وجواز تقليد غيره. نعم الأحوط تقليد الأعلام من جهة فتاوى عدة من الأعاظم المؤيدة بالأصل، والإشكال في ما ذكرناه من السيرة التشريعية، والله العالم.



و أما الصورة الثالثة من صور المسألة وهي ما لم يعلم مخالفة فتوى غير الأعلام مع الأعلام، فلوقلنا بعدم وجوب تقليد الأعلام في الصورة الثانية وهي صورة العلم بالمخالفة فعدم الوجوب في هذه الصورة أولى وأظهر. ولوقلنا بالوجوب في الصورة السابقة فهل يجب في هذه الصورة أيضاً أولاً؟ فقد يقال بالوجوب لوجه:

الأول: مقبولة عمر بن حنظلة. وقد عرفت الجواب عن هذا الوجه.

الثاني: أن قول الأعلام أقرب إلى الواقع فلا بدّ 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 الأعلام تعييناً، لأنّ الأمر دائرين التعيين والتخير في الحجية وفي مقام الامتثال. ولا يخفى أنّ هذا الوجه إنماتم لو لم يدلّ على خلافه دليل، فلا بدّ من ملاحظة ما استدللّ به على الحجية التخيرية والوجوه الدالة على تخيير المقلّد بين الرجوع الى الأعلام وغيره في هذا المورد.

الوجه الأول: الإطلاقات الواردة في إثبات حجية الفتوى تثبت ذلك بتقريب أنّ الإطلاقات ولو لم تكن شاملة لموارد 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 المصدقية لاحتمال وجود المعارضة.

قلت: هذه الشبهة ترتفع بواسطة الاستصحاب المنقحة لمجرى الإطلاق، وذلك لأنّ المعارضة أمر حادث مسبق بالعدم أزلياً ونعتياً فتدفع باستصحاب عدم الأزلي والنعتي، فإنّ قبل وجود المجتهدين المعارضة لم تكن والآن كما كان، أو أنّ المعارضة قبل إجتهد المجتهدين لم تكن والآن كما كان، فاذا لم تكن المعارضة بينهما بحكم الأصل فلا مانع من شمول الإطلاق له.

إن قلت: الاستصحاب لا يجري قبل الفحص.

قلت: الفحص في الشبهات الموضوعية غير لازم و المورد منها. وقد يقال: بأن المقيد لبي ولا مانع من التمسك بالإطلاق المقيد بالتقييد اللبي في الشبهات المصدقية ولكنه 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 مدظله. ولكن يظهر مما مر أنه: (أولاً) لا إطلاق في باب التقليد يمكن التمسك به في موارد الشك. (وثانياً) الاستصحاب في المورد وأمثاله غير جارٍ لا أزلياً ولا نعتياً على ما ذكرنا برهانه في الاصول وبنينا عليه، فهذا الوجه لا يتم.

الوجه الثاني: أن سيرة العقلاء قائمة على الرجوع إلى غير الأعم إلى غير الأعم في موارد احتمال المخالفة، وإلا لكان غير الأعمين معظمين في المجتمع، والمشاهد 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 ردهم عنها لامضائهم ممنوع، فهذا أيضاً لا يتم.

الوجه الثالث: إرجاع الامام عليه السلام الناس إلى أشخاص خاصة مثل يونس بن عبد الرحمن، وزكريا بن آدم، مع إحتماهم بمخالفة فتواهم للامام عليه السلام. ولا يخفى ضعف هذا الوجه أيضاً، فإنه من أين احرز احتمال المراجعين إلى يونس أو زكريا مخالفة فتواهما للامام عليه السلام واحتمالنا لا يستلزم إحتماهم، فهذا أيضاً لا يتم فلم يبق ما يتمسك به في مقابل الأصل العملي القائم بوجوب تقليد الأعم فلا بد من التمسك بالأصل والقول بوجوب تقليد الأعم في هذه الصورة أيضاً. نعم لو بنينا على ما قلناه في الصورة السابقة من السيرة التشريعية فالحق عدم وجوب تقليد الأعم في الصورتين، لكن الكلام على فرض تسليم وجوب تقليد الأعم في الصورة السابقة وصرف النظر عن



السيرة التشريعية، وحينئذٍ تصل النوبة إلى الأصل العملي ومقتضاه وجوب تقليد الأعلـم بلا فرق بين الصورتين. ولو قلنا بالاحتياط نقول به في الصورتين أيضاً. هذا إذا علم الأعلـم بشخصه، فإن كان مردداً بين شخصين أو لم يكن أعلـم في البين بل كانا متساويين فالمعروف بين الأصحاب الحكم بالتخير. ولكن قال سيّدنا الاستاذ -مدظله-: إن أدلة الحجية لا تشمل موارد التعارض فلا تثبت حجية أيّ منها، فلا بدّ للعامة الاحتياط حتى يقطع الفراغ. لكن قد مرّ أنّ الدليل على التقليد هو السيرة المتشعبة على أخذ معالم الدين من أهله، ولا يفرقون بين وجود الأعلـم وعدمه ولا بين العلم بمخالفتهم في الفتوى وعدمه. فما عليه المشهور هو المنصور. فقطضى هذا الدليل التخير في جميع الصور.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّه لا اعتبار للأورعية في وجوب الأخذ بالفتوى إذا كان الدليل غير الأصل العملي، وتمسكنا بالسيرة التشريعية بخلاف ما إذا كان الدليل الأصل، فإنّه لا بدّ من الأخذ بقول الأورع لدوران الأمرين التعيين والتخير في الحجية بمعنى المعذرية. ولكنه أجاب شيخنا الأنصاري -قدس سره- عن الدوران بأنّه إذا لم يكن لشيء دخل في ملك الحجية فلا أثر لدوران الأمر بين الحجية التعيينية والتخيرية والأورعية من هذا القبيل، ولكن هذا الجواب غير وافٍ بحلّ الإشكال من جهة دوران الأمر في ذلك مدار القطع والشك فإنّ أحدهما مقطوع الحجية والآخر مشكوك الحجية، ودعوى عدم دخل الأورعية في ملك الحجية بلا دليل فإنّ الحجية بمعنى كون الشيء بحيث يكون قابلاً للاحتجاج به، ولا نرى أيّ مانع من اعتبار الشارع هذا المعنى في قول الأورع دون غيره.

هذا على ما اخترناه في المتساويين من القول بالتخير، وأمّا على ما ذكره السيّد الاستاذ -مدظله- من أنّه لا بدّ من الاحتياط لعدم شمول دليل الحجية لمورد المعارضة فلا بدّ من الاحتياط في مورد كون أحد المجتهدين أورع أيضاً بعين البيان.

ثم إنه لو قلنا بوجوب تقليد الأعملم لابد من القول بوجوب التبعض في التقليد اذا كان أحد المجتهدين أعلم من الآخر في بعض الأحكام والآخر كان أعلم من الأول في الباقي. ووجهه ظاهر كما أنه لو قلنا بالتخير في مورد التساوي لابد من القول بجواز التبعض في التقليد عنها إلا اذا لزم منه المخالفة العملية على رأيها معاً مثل أن يقلد المجتهد في جواز ترك السورة مع أن الآخر يرى وجوبها ويقلد الآخر في جواز الاكتفاء بالمرّة في التسيحات مع أن الأول يرى وجوب الثلاث، فهذه الصلاة الفاقدة للسورة والواجدة للتسيحة الواحدة باطل برأي كل من المجتهدين فلا يجوز الاكتفاء بها.

ثم إن وجوب تقليد الأعملم على القول به ثابت في ما اذا كان له فتوى، أما اذا لم يكن له فتوى أصلاً فلا إشكال في جواز تقليد غير الأعملم وقيام السيرة المتشعبة عليه. لكن الإشكال فيما اذا افتى الأعملم بلزوم الاحتياط في مسألة فهل يجوز تقليد غيره فيها بناء على القول بوجوب تقليد الأعملم 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، لأنه فحص عن جميع الأدلة ولم ير دليلاً على ذلك، ففي هذا المورد لا يجوز الرجوع الى غير الأعملم لبطلان فتواه بنظر الأعملم. مثلاً اذا فحص فحصاً تاماً عن الأدلة المربوطة بتكليف المسافر أربعة فراسخ الغير الراجع ليومه فرأى عدم صلاحية الأدلة لوجوب القصر ولا التمام فأفتى بالاحتياط بالجمع بين الصلاتين، فكيف يجوز للعامي أن يقلد غير الأعملم الذي يفتي بوجوب القصر حينئذ - على مبنى وجوب تقليد الأعملم -؟ 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 الاستمراري المعبر عنه بالبقاء على تقليد الميت.

أما المقام الأول: وهو التقليد الابتدائي عن الميت، فالعامة ذهبوا بأجمعهم إلى جوازه ولذا يقلدون عدة مخصوصة منهم. وأما الخاصة فالأخباريون منهم أيضاً على ذلك، والمحقق القمي - قدس سره - من الاصوليين أيضاً من المجوزين، ولكن ذهاب الأخباريين والمحقق المذكور لا يضر بدعوى الاجماع.

أما المحقق القمي - قدس سره - فلاحتمال أن تكون مبني فتواه على الجواز نظره بتمامية مقدمات الانسداد، ولذا يفتي بجواز تقليد الميت عند حصول الظن. والمبني والبناء المذكور لا يصحان. (أما) المبني فلما تبين في محله من عدم تمامية مقدمات الانسداد فإنه ثبتت حجية الظواهر بالنسبة الى من قصد افهامه ومن لم يقصد، وأيضاً ثبتت حجية خبر الثقة، فباب العلمي مفتوح حينئذ فلا تصل النوبة إلى الامتثال الظني. (وأما) البناء فحصول الظن بفتوى الميت ممنوع، ولا سيما اذا كان فتواه مخالفاً لفتوى جماعة من العلماء.

و أما الأخباريون فلأن مدرّكهم في ذلك ما استفادوا من التوقيع الشريف: أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا. من أن رجوع الجاهل الى العالم من باب الأخذ بالرواية ولا يشترط في الراوي الحياة قطعاً. وهذا أيضاً لا يتم مبني وبناء. (أما) المبني فلأن رجوع الجاهل إلى العالم ليس من باب الأخذ بالرواية بل من باب الأخذ بقول أهل الخبرة مع أن التوقيع ليس في مقام بيان ذلك وأجنبي عن رجوع الجاهل الى العالم، والتقليد أيضاً ليس من هذا الباب كما مرّ بل التقليد أمر شرعي مدرّك السيرة المتشعبة، ولم يثبت رجوعهم الى الأموات في ذلك إن لم نقل ثبوت خلافه، وظاهر التوقيع أيضاً هو الرجوع إلى الأحياء بتناسب الحكم والموضوع وان لم نستفد منه إعتبار الحياة في التقليد. (وأما) البناء فلأن الأموات مختلفين في الفتوى فلا يجوز للعامي الأخذ بقولهم إلا بأعمال المرجحات، وإلا فالعمل على طبق ما يعالج به الروايات المتعارضة

والقواعد الاخرى من التساقط والتخير، فإن الرجوع الى رواة الحديث لو كان من باب أخذ الرواية لابد وأن يكون مطابقاً لقواعد أخذ الرواية، ولا أظن بالأخباري القول بذلك بالنسبة الى العامي، وهذا الاشكال وإن لا ينحصر بتقليد الميت بل يعم تقليد الأحياء أيضاً على مبناهم، إلا أن تعميم الإشكال لا يدفع الإشكال، 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 المحورين فقد يقال أن مقتضى الإطلاقات عدم الفرق بين الحي والميت في جواز التقليد. ولكن على ما مر من أن المطلقات لا تدل على التقليد، ومع الدلالة لا تدل عليه مطلقاً وليست في مقام بيان مايعتبر في جواز التمسك بالإطلاق كونها بصدد بيانه.

ذكر سيدنا الاستاذ -مدظله- ان ظاهر المطلقات إعتبار الحياة في المفتي، فإن الآية الشريفة توجب الحذر عند إنذار الفقيه القوم فتقوم الحجية بمقتضى الآية (١) بصدق هذا العنوان، ولا يصدق هذا العنوان إلا اذا كان ألقه حياً. لا أقول باعتبار المقارنة بين الانذار والحذر، بل أقول بأنه لابد في الحجية من صدق عنوان إنذار الفقيه القوم، فإن مات الفقيه قبل وجود القوم لا يصدق هذا العنوان. وأما الروايات ففي مثل الإرجاع الى الاشخاص الخاصة ليس إطلاق يؤخذ به. وفي بعضها الآخر اخذ عنوان العالم والعارف بالأحكام والفقيه وغير ذلك موضوعاً لجواز التقليد، وهذه العناوين ظاهرة في فعلية التلبس فلا يصدق إلا على الحي، فلا يصدق الرجوع الى العالم إلا أن يكون المفتي عالماً حال الرجوع، والميت ليس بعالم حال الرجوع.

ولا يمكن المساعدة على شيء مما ذكره في هذا المقام. أولاً: إنا نفرض



صدور الفتوى قبل تولّد الشخص وبعد بلوغه إلى حدّ التكليف أنّ المفتي حيّ بعدُ لم يمّت فيجوز لهذا الشخص العمل بذلك الفتوى مع أنّ إشكال صدق العنوان موجود فيه أيضاً، فأَيّ زمان أنذر الفقيه هذا الشخص؟ والجواب عن هذا هو الجواب عن أصل الإشكال.

وثانياً: لازم ما ذكره أنّه اذا أنذر الفقيه شخصاً وقبل الحذر مات الفقيه يجوز التقليد لصدق العنوان حينئذٍ، والمدعى عدم الجواز بحيث تشمل هذا المورد أيضاً.

و ثالثاً: الآية في مقام بيان التحريض والترغيب إلى التفقه، والانداز والحذر بواسطة الانذار لا في مقام بيان أنّه يشترط في المنذر الحياة، فلا يمكن التمسك بها. هذا مع أنّه ذكرنا سابقاً عدم دلالة الرواية على التقليد فكيف بإطلاقها!!

ورابعاً: غاية ما يستفاد من الروايات أنّه لا بدّ من الرجوع إلى العالم حال الرأي بل عن بعض التعليقات الواردة في بعضها من أنّه يروي عني وغير ذلك يظهر أنّه لا موضوعية في المقام أبداً. والمدار صدق الرواية عن الامام، ولو بمعنى الفتوى. مع أنّه قد مرّ عدم كون الروايات في مقام جعل الحجية تأسيساً، بل أنّها ناظرة إلى بيان أمر في طولها، فلا يمكن التمسك بإطلاقها كما حقّق في محله من عدم وجود شرائط التمسك بالإطلاق في هذا النحو من الدلالة، وقد سميناها تبعاً لبعض أساتيدنا بالدلالة الاستلزامية.

وقد يقال بأنّ السيرة العقلائية القائمة بالرجوع إلى الأعم لا تفرق بين الحيّ والميت، فإنّ المريض اذا علم بطبابة ابن سينا مرضه مثلاً لا يرجع إلى الحيّ المخالف لذلك الميت الأدون منه في الفضيلة. ذكر سيدنا الاستاذ -مدظله-: أنّ هذه السيرة وإن كانت قائمة لا يمكن إنكارها، إلا أنّه مضافاً إلى ردع الشارع عنها أنّ فتاوى الأموات متعارضة ولا تشمل السيرة للفتاوى

المعارضة.

أقول: (أولاً) لا دليل في المقام يوجب ردع السيرة غير الاجماع المدعى ، ولا أقل من احتمال كون مدركه ما ذكرنا من الوجوه، فلا يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام.

(وثانياً) المعارضة بين الفتاوى لا تنحصر في فتاوى الأموات بل المعارضة موجودة بين فتاوى الأحياء والأموات جميعاً، فأبي تدبير جرى في علاج المعارضة في الأحياء يجري في الأموات أيضاً.

(وثالثاً) لا ينقضي تعجبي عما ذكره من أن السيرة غير شاملة لمورد التعارض، مع أن السيرة العقلانية القائمة على الرجوع إلى الأعم على مبناه -مدظله- إنما هي في مورد المعارضة واختلاف الفتوى كما قاله هو أيضاً. فتحصل أنه لو كان دليل التقليد السيرة العقلانية لا بد من القول بجواز تقليد الميت ولو ابتداء، إلا أن يثبت ردع الشارع عنها. والذي يسهل الخطب ما ذكرناه من أن التقليد أمر شرعي ولا يكون مدركه السيرة العقلانية، ورجوع الجاهل إلى العالم في كل فن، بل الدليل عليه السيرة المتشعبة في كل شرع، وبناء المتدينين في كل دين على أخذ معالمهم من عالمهم المأمون على الدين والدنيا، وهذا لولم نقل بانحصاره إلى الرجوع إلى الأحياء لا يدل على جواز الرجوع إلى الأموات، فلا نحتاج 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 -مدظله- 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 الحكيمية غير جارٍ



على أنّ الحجّة الفعلية لفتوى الميت بالنسبة الى العامي الموجود متيقن بعدم حدوثاً. والحجّة التعليقية أي الانشائية التي مفاد القضية الحقيقية مشكوك الحدوث بالنسبة إلى هذا الشخص، فإنّ القدر المتيقن من ذلك حجّته بالنسبة إلى الموجودين.

و أما جعل الحجّة بالنسبة إلى المعدومين فشكوك الحدوث. فأركان الاستصحاب غير تامّة، وهذا نظير ما يقال في موارد إستصحاب عدم النسخ، وإن ادعى المحقّق الاسترابادي - قدس سره - الاجماع على الجريان فيها فإنّ الحجّة الفعلية مقطوع بعدم حدوثاً، والحجّة الشائبة 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 حجّة فتوى الأعلام منهم إن علم به، وإلا فعلى القول بالتخيير يستصحب التخيير أو يستصحب الحجّة في الجميع، والنتيجة التخيير بعد ذلك، وإلا فلا أقلّ من سقوط حجّة فتوى المجتهد الحيّ أيضاً لو لم يكن أعلم من الأموات، والمقصود أنّ المعارضة بين الفتاوى لا تكون مانعة عن الاستصحاب.

و أمّا ما ذكره من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فنوافقه - دام ظلّه - 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 وتغاير القضية المتيقّنة والمشكوكة، والتفصيل في محله. وأمّا ما ذكره من الإشكال فمدفوع بأنّ الحجّة المجعولة للامارة - ومنها فتوى المجتهد - لا تكون إلاّ أمراً واحداً وحكماً فardاً نظير سائر الأحكام المجعولة قانوناً، ولا يكون فيها قسمان فعلية وشائبة، ولم تجعل إلاّ لنفس الفتوى، وليست فيها أي نسبة حتى

يقال بالنسبة إلى هذا كذا وبالنسبة إلى ذلك كذا، بل أنها مجعولة بنحو القانون لنفس الفتوى ولو كان قيداً كالحياة دخيلاً فيها يدخل في موضوعها فتجعل الحجية لفتوى المجتهد الحيّ والا فالموضوع لا يقيّد بها.

وعلى هذا نشير إلى فتوى المجتهد في زمان حياته ونقول كانت حجة في ذلك الزمان قطعاً سواء كان المجعول حجية فتوى المجتهد الحيّ أو كان المجعول حجية فتوى المجتهد مطلقاً، لانطباق كليهما عليها، والمفروض وقوع الشك بعد الموت فتتم الأركان وتستصحح حجيتها. هذا تمام الكلام في أدلة المجوزين.

وأما أدلة المانعين فوجوه:

الأول: دعوى الاجماع من علماء الشيعة، ومخالفة الأخباريين والمحقق القمي لا يضر كما مرّ من احتمال المدرك، ولكن هذا الوجه لا يمكن المساعدة عليه لأنه يحتمل استناد المجمعين إلى الوجوه الآتية، فلا يكون كاشفاً عن قول المعصوم، على أنّ مخالفتهم وإن يحتمل فيها الاستناد إلى ما ذكر سابقاً، إلا أنّ احتمال عدم ذلك كافٍ في عدم كون الاجماع كاشفاً.

الثاني: الإطلاقات الدالة على جواز التقليد ظاهرة في اعتبار الحياة. وفيه أنّ الإطلاقات وإن كان موضوعها الحيّ إلّا أنها ليست في مقام الحصر، واعتبار الحياة في المفتي فبالنسبة إلى الميت من قبيل عدم الدليل على الجواز، لا الدليل على عدم جواز تقليده.

الثالث: أنّه إن اريد من جواز تقليد الميت جواز تقليد أيّ واحد منهم فهذا وإن كان لا إشكال فيه ثبوتاً. إلا أنّه لا دليل عليه لعدم شمول الإطلاقات لجميع الأموات لمعارضة فتاواهم بل الحجية لجميعها أمر غير معقول، والحجية التخيرية ليست مفاد الأدلة. وإن اريد من ذلك جواز تقليد الأعملم بين الأحياء والأموات فينحصر في الواحد ولا بد من مراجعة جميع الناس لهذا الشخص، وهذا خلاف ضرورة الشيعة.



و لكن بطلان هذا الوجه غني عن البيان وإن رضي به السيد الاستاذ -مدظله- وقال: المهم هذا الوجه، فإنه لا ينحصر في الواحد بل يجوز أن يكون في عصر شخص أعلماً وفي العصر المتأخر شخص أعلم منه وهكذا، مع أنه لا يرد الإشكال على القول بعدم وجوب تقليد الأعلّم. وكيف كان فهذا الوجه أيضاً لا يتم، والمهم مأمّر من أنّ التقليد أمر شرعي لا دليل عليه إلا السيرة المتشرّعة، وبعض الإطلاقات التي لا تكون متكفّلة لتأسيس الحجّية على الفتوى بل كلّها إرشاديات وفي طول الجعل. وهذا الدليل لولم نقل باختصاصه بالأحياء فلا أقلّ من عدم وجود إطلاق له يشمل الأموات أيضاً.

المقام الثاني: التقليد الاستمراري والبقاء على تقليد الميت، فقد يستدلّ على جوازه بالسيرة العقلائية بدعوى أنّ السيرة قائمة على رجوع الجاهل إلى العالم حياً كان أو ميتاً، ولم يردع عنها الشارع المقدّس إلا بالنسبة إلى التقليد الابتدائي. وجوابه يظهر ممّا سبق في المقام الأول، وبالإطلاقات وتقريبها، واعتراض السيد الاستاذ -مدظله- عليها والجواب عنه.

و وجه عدم جواز التمسك بها يعلم ممّا سبق أيضاً وبالاستصحاب، فإنّ الفتوى كانت حجّة في حقّ هذا العامي حال الحياة فيستصحب بعد وفاته، ولا يرد على هذا التقريب ما أشكل السيد الاستاذ -مدظله- على جريان الاستصحاب في التقليد الابتدائي. فإنّ الحجّية كانت فعلية في حقّ العامي، ويستصحب الحجّية الفعلية بعد الموت وإن أجبنا عنه هناك أيضاً، إلا أنّ جريان هذا الاستصحاب موقوف على جريان الاستصحاب في الأحكام الكليّة الذي لانقول به، بل لو اريد به الاستصحاب في الحكم الجزئي فأيضاً لا نقول به، فإنّ قضية هذه الفتوى كانت حجّة وإن كانت مسلمة وصادقة، إلا أنّ حجّيتها لا تكون بهذّيته قطعاً، بل حيث إنّه لا ندري بموضوع الحجّية في مقام الجعل سعة وضيقاً نتردد في موضوع هذه القضية، وأنّ المشار إليها في موضوعها هل فتوى

المجتهد الحيّ أو فتوى المجتهد مطلقاً؟ فإنّ الحكم المترتب على الموضوع ولو سمي بالحكم الجزئي مترتب على حيثية عنوان موضوعه لا أمر آخر فتصبح القضية المتيقّنة قضية منفصلة، والمفروض أن القضية المشكوكة قضية حملية، وإلا فلا شكّ في المنفصلة حتى في الزمان اللاحق، فتغايرت القضيتان فلا تجري الاستصحاب. هذا ومن هنا ظهر عدم إمكان المساعدة لما أفاده سيّدنا الاستاذ المحقّق -مدظله- في هذا الباب من التمسك بالاستصحاب، فراجع كلامه الشريف.

فلم يبق إلا الوجه الذي اخترناه وبنينا عليه في أصل التقليد وهو قيام السيرة التشريعية على ذلك، فلو أحرزنا ذلك في موارد البقاء على تقليد الميّت، وإلا فيقع الإشكال فيه، والله أعلم.

والحمد لله ربّ العالمين.



## محتويات الكتاب

الصفحة	العنوان
	الكلام في صلاة الجماعة
٦	ما استدلّ به على مشروعية الجماعة في صلاة الطواف
١١	حكم الجماعة في الفرائض بالعرض
١٢	حكم الجماعة في الصلوات المنذورة
١٥	عدم مشروعية الجماعة في النافلة
١٧	درك الجماعة بادراك ركوع الامام
١٩	حكم الشك في درك الامام راعياً
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 الحائل
٣٢	حكم الجماعة مع وجود الحائل
٣٨	حكم الجماعة اذا كان الامام أعلى من المأمومين
٤٠	حكم الجماعة اذا كان المأموم على بناء عال
٤١	حكم الجماعة اذا تباعد المأموم عن الامام

- ٤٤ حكم قراءة المأموم خلف الامام  
 ٥٣ حكم القرلعة في الجماعة خلف إمام لا يقتدى به  
 ٥٦ حكم متابعة المأموم للامام  
 ٦٣ حكم رفع المأموم رأسه عامداً قبل الامام  
 ٦٦ حكم رفع المأموم رأسه ناسياً قبل الامام  
 ٦٩ حكم ما اذا أهوى المأموم قبل الامام  
 ٧٥ حكم وقوف المأموم قدام الامام أو مساويه  
 ٨٠ اعتبار نية الائتتمام في الجماعة  
 ٨٣ لونوى الاقتداء بزید فبان أنه عمرو  
 ٨٤ حكم الشك في نية الائتتمام  
 ٨٥ جواز الائتتمام ولو اختلف الفرضان  
 ٨٦ استحباب إعادة المنفرد صلاته اذا وجد الجماعة  
 ٨٩ اعتبار الايمان والعدالة في الامام  
 ٩٣ سائر الشرائط المعتبرة في الامام  
 ١٠٠ حكم ما اذا ثبت بعد الصلاة أن الامام على غير طهارة  
 ١٠٢ حكم قصد الانفراد في الجماعة

### الكلام في صلاة الجمعة

- ١٠٦ الأقوال في وجوب صلاة الجمعة  
 ١٠٨ أدلة القائلين بالوجوب التعييني لصلاة الجمعة  
 ١٢١ أدلة نفي الوجوب التعييني لصلاة الجمعة  
 ١٢٤ ما استفاد من النص في حكم صلاة الجمعة  
 ١٢٧ ما استدلّ به على الوجوب التخيري لصلاة الجمعة  
 ١٣١ ما استدلّ به على الوجوب التعييني لصلاة الجمعة



- ١٣٦ ما استفاده الاستاذ من الجمع بين الأدلة السابقة  
 ١٣٧ ما استفاد من الجمع بين الأدلة السابقة  
 ١٣٩ ما استدك به على عدم مشروعية صلاة الجمعة في زمان الغيبة  
 ١٤٩ المتحصل من جميع المباحث السابقة  
 ١٥٠ أدلة المنصية لصلاة الجمعة  
 ١٦٣ نتيجة المباحث السابقة في حكم صلاة الجمعة  
 ١٦٤ مقتضى الاصول العملية في حكم صلاة الجمعة  
 ١٦٦ الفرق بين الاستفادة من الأدلة والوجوب التخيري

#### الكلام في التقية

- ١٧٦ في اعتبار عدم المدوحة في التقية وعدمه  
 ١٨٠ ما استدك به لإثبات الاجزاء في مورد التقية  
 ٢٠٥ مناط شرع التقية  
 ٢٠٦ هل تعم مشروعية التقية الكفار والمعاندين ؟  
 ٢٠٨ هل تعم مشروعية التقية مورد علم المتقى منه ؟  
 ٢٠٩ هل تكون مشروعية التقية حينية أو دائمية ؟  
 ٢١٠ الوضوء الناقص حال التقية  
 ٢١٢ بعض ما أفاده استاذنا المحقق مدظله في رسالته في التقية  
 ٢١٤ التمسك بمعتبرة أبي الجارود لإثبات الاجزاء في الحج

#### الكلام في اللباس المشكوك

- ٢٢١ هل استفاد من الأدلة الشرطية أو المانعية ؟  
 ٢٢٣ حكم الشك في أن المعتبر الشرطية أو المانعية  
 ٢٢٤ هل المأخوذ في الأدلة الحرمة الطبيعية أو الفعلية ؟

- ٢٢٥ هل الشرطية أو المانعية راجع الى الصلاة أو اللباس أو المصلي؟  
 ٢٢٦ ماتقتضيه الأدلة في اللباس المشكوك  
 ٢٣١ ماتقتضيه الاصول في اللباس المشكوك  
 ٢٣٦ جريان الاستصحاب في الاعدام الأزلية وعدمه  
 ٢٥١ بعض الكلام في الاستصحاب التعليقي  
 ٢٥٣ تنمة الكلام في ماتقتضيه الاصول في اللباس المشكوك

### الكلام في حديث الرفع

- ٢٥٦ هل الرفع ظاهري أو واقعي؟  
 ٢٦١ هل يحكم بالاجزاء في الموارد المذكورة في الحديث؟  
 ٢٦٣ تفصيل سيدنا الاستاذ المحقق بين الموارد  
 ٢٦٤ هل المرفوع آثار المعنونات أو العناوين؟  
 ٢٦٥ هل الرفع في ما لا يعلمون مختص بالشبهات الموضوعية؟

### الكلام في فروع العلم الاجمالي

- ٢٧٨ مفاد 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 الأفق في إثبات رؤية الهلال

- ٣٤٨ التمسك بالاطلاق في مثل هذه المسألة في غير محلّه  
 ٣٥٠ ما استدلّ به من الروايات  
 ٣٥٣ ما ذكره بعض الاساتيد

## الكلام في عدم حجية الخبر الواحد في الشبهات الموضوعية

- ٣٥٦ الاستدلال على حجية البيّنة  
 ٣٦١ الاستدلال على حجية البيّنة برواية مسعدة  
 ٣٦٣ الاستدلال بالاجماع على حجية البيّنة  
 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 التعلّم نفسي أو غيري أو طريقي أو عقلي؟

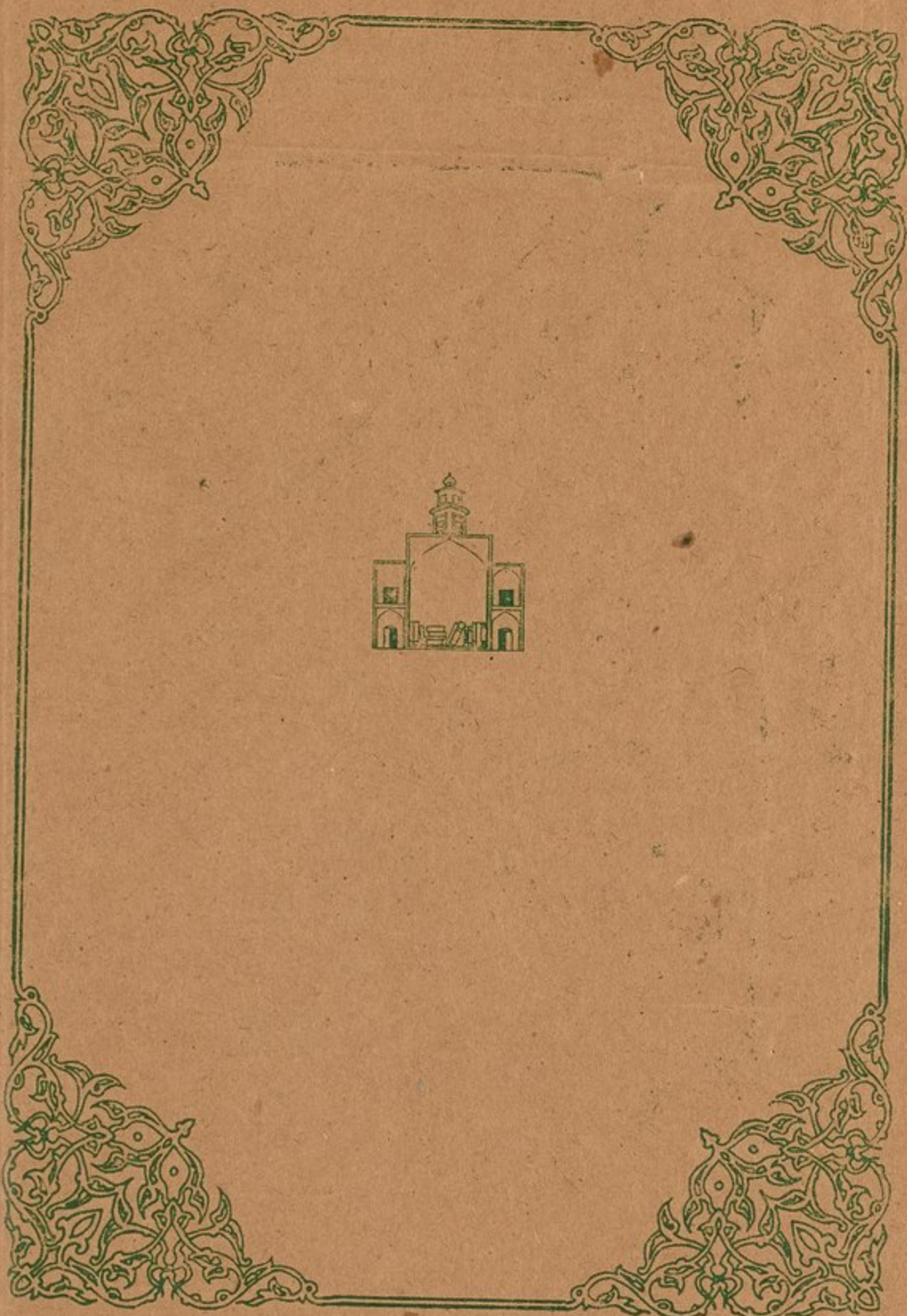
هل وجوب الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط نفسي أو غيري أو طريقي أو عقلي؟ ٤٠٠

### الكلام في الاجتهاد

٤٠٥	الكلام في المتجزي
٤٠٦	الكلام في التخطة والتصويب
٤٠٧	الكلام في الاجزاء وعدمه
٤١٠	الكلام في التقليد
٤١٥	الكلام في تقليد الأعم
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

Handwritten text in Arabic script, likely a library or collection identifier, located near the bottom center of the cover.