### 001

# دوران الامر بين الاقل والأكثر في الشبهة المصداقية

وصل الكلام الى دوران الامر بين الاقل والاكثر في الشبهة المصداقية، فهل هو مجرى للبراءة ام هو مجرى لأصالة الاشتغال؟

فقد افاد الشيخ الاعظم (قده) بانه اذا دار الامر بين والاكثر، فهناك صورتان:

**الصورة الأولى:** ان يكون دوران الامر بين الاقل والاكثر للحكم نفسه كما اذا دار الامر في الصلاة الواجبة بين تسعة اجزاء او عشرة اجزاء. فهنا في مثل هذا الفرض حيث ان المجعول الشرعي مردد بين الاقل والاكثر كان وجوب الاكثر مجرى للبراءة عقلا وشرعاً فنجري البراءة عن احتمال وجوب الجزء العاشر.

وأما اذا كان المردد بين الاقل والاكثر هو المصداق بعد تبين الحكم ومعلوميته. فالجاري حينئذٍ قاعدة الاشتغال وليس البراءة. وبيان ذلك:

مثلا: اذا امرنا الشارع بصوم شهر رمضان بحيث انصب التكليف على عنوان الشهر أي ان للشهر موضوعية في تعلق التكليف به ودار امر الشهر بين الأقل والأكثر بحسب المصداق اذ لا ندري ان شهر رمضان هل هو ثلاثون يوما ام تسعة وعشرون يوماً؟! فالجاري حينئذٍ قاعدة الاشتغال، والسر في ذلك: ان التكليف معلوم الحدود فليس هناك شك في التكليف كي يكون مجرى للبراءة، أي التكليف معلوم وهو الامر بصوم شهر، فاذا كان التكليف مبينا معلوماً وانما الشك في المصداق أي لا ندري ان مصداق شهر رمضان في هذه السنة ثلاثون يوماً؟ ام تسعة وعشرون يوماً؟ فلا محالة لا مجال للرجوع الى البراءة اذ لا شك في التكليف. وإنما الشك متمحض في الانطباق، أي انطباق المأمور به والمكلف به على هذا المصداق الخارجي الا وهو تسعة وعشرين يوماً، فمقتضى الاشتغال اليقيني بالتكليف المعلوم الفراغ اليقيني، وإنما يتأتى الفراغ اليقيني بالاحتياط ولا مجال لجريان البراءة.

وهذا نظير مورد الشك في المحصّل: مثلا اذا امرنا الشارع بالصلاة عن طهارة، أي فرضنا ان متعلق التكليف هو الطهارة المسببة لا السبب أي ليس الفعل الخارجي، فاذا امرنا الشارع بالصلاة عن طهارة وشككنا في المحصّل والمحقق لهذه الطهارة، اما لشبهة موضوعية خارجية؟ كما اذا شككنا في ان هذا الماء ماء مطلق ام ماء مضاف؟ ام لشبهة حكمية كما اذا شككنا هل ان الماء المستعمل في رفع الخبث مما يحقق الطهارة لو استعمل في رفع الحدث ام لا؟ فسواء كان الشك شبهة مصداقية ام كان الشك شبهة حكمية على اية حال مرجع الشك للشك في المحصل للطهارة، هل ان العمل الفاقد للمشكوك كما اذا شككنا في ان استعمال الماء في رفع الخبث مانع ام لا؟ وهذا مستعمل في رفع الخبث، هل هذا محقق لرفع الطهارة ام لا؟ فالشك في المحصل بالاتفاق مجرى لقاعدة الاشتغال، والنكتة فيه ان التكليف معلوم الحدود، حيث إن التكليف معلوم الحدود ومفروغاً عنه وهو الأمر بصلاة عن طهارة، وإنما الشك في محقق ومحصل هذا المأمور به وليس الشك في التكليف نفسه، إذن فهذا مجرى لقاعدة الاشتغال، فاذا كان الشك متمحضاً في الشك في التكليف كان مجرى للبراءة كما في دوران الامر بين الاقل والاكثر في التكليف، وأما اذا كان الشك بعد المفروغية عن التكليف ومعلوميته فحينئذٍ يكون الشك في المحصل والمحقق مجرى لقاعدة الاشتغال. فلا فرق بين مورد الشك في المحصَّل ومحل كلامنا وهو دوران الامر بين الاقل والاكثر في الشبهة المصداقية.

هذا توضيح كلام الشيخ الاعظم (قده) في الرسائل.

وأشكل المحقق النائيني (قده) على كلام الشيخ الأعظم بما محصله:

إن ما ذكره الشيخ الاعظم من ان دوران الامر بين الاقل والاكثر في الشبهة المصداقية مجرى للاشتغال، هذه ليست قاعدة مطردة، اذ قد يكون المصداق مردداً بين الاقل والاكثر ومع ذلك هو مجرى للبراءة وليس لقاعدة الاشتغال، بيان ذلك:

افاد المحقق النائيني (قده) بان متعلق التكليف يكون تارة بما ليس له ربط في الخارج بل هو أمر اعتباري ، وتارة: يكون متعلق التكليف مما له ربط بموجود خارجي. فاذا قال المولى: قم احتراماً، او قال المولى مثلاً: اذكر الله كثيراً ، مما ليس له متعلق خارجي ، ودار المأمور به بين الاقل والاكثر، هناك ما ذكره الشيخ الاعظم تجري البراءة عن الاكثر. وتارة يكون المأمور به مما له علقة في الخارج كما اذا قال : اكرم العالم، فالعالم له وجود خارجي، المأمور به هو الاكرام، ولكن متعلق الامر اخذ فيه موجود خارجي، اكرم العالم، فهنا في مثل هذا الفرض، اذا حصلت شبهة مصداقية في العالم، بأن لا ندري ان زيدا عالم ام لا؟ قطعا بكر عالم، اما زيد لا ندري انه عالم ام جاهل؟ فهناك شبهة مصداقية في متعلق الامر، فهذه الشبهة المصداقية مجرى لقاعدة الاشتغال ام مجرى للبراءة؟

فهنا يقول المحقق النائيني: لا ريب ان التردد بين الاقل والاكثر في مصداق العالم، لا ندري مصداق العالم في قم عشرة ام العالم في قم عشرون؟ فالمصداق لما هو المأمور به مردد بين الأقل والأكثر، فهل هذا مجرى لقاعدة البراءة او مجرى لقاعدة الاشتغال؟

فيقول **المحقق النائيني:** لا اشكال انه مجرى للبراءة، سواء كان العموم استغراقيا ام كان العموم مجموعيا، أي سواء قلنا بأن اكرم العالم ينحل الى تكاليف عديدة بعدد افراد العلماء، بحيث ان لكل عالم امر باكرامه مستقل عن الآخر. فدوران المصداق بين الاقل والاكثر من قبيل دوران الامر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين، لان الأوامر عديدة بعدد افراد العلماء، فعندما نشك في المصداق هل ان زيداً عالم ام لا؟ فالشك في المصداق مساوق للشك في فعلية الأمر فيرجع الى شبهة حكمية، الشبهة المصداقية ترجع الى شبهة حكمية، فيكون مجرى للبراءة عقلاً وشرعاً، لاننا لا ندري عن فعلية التكليف. ام كان العموم مجموعياً، كما اذا قال: اكرم علماء قم، على نحو المجموع، بحيث لو لم تكرم واحداً منهم لم تمثل اصلا، فهناك تكليف واحد نحو متعلق واحد وهو مجموع علماء قم، ودار علماء قم بين الاقل والاكثر بين عشرة او عشرين؟

فهنا ايضا تجري البراءة، لان بالنتيجة نشك في ان زيداً من علماء قم ام لا؟ فالشك في عالميته مساوق للشك في جزئيته لذلك المجموع المأمور به والشك في الجزئية مساوق للوجوب الضمني، هل ان هناك وجوباً ضمنياً بإزاء زيد ام لا؟ والشك في الوجوب مجرى للبراءة ضمنياً او استقلالياً، فما ذكره الشيخ الاعظم من انه كلما دار الامر بين الاقل والاكثر في المصداق مجرى لقاعدة الاشتغال ممنوع، بل قد يدور الامر بين الاقل والاكثر في المصداق ومع ذلك يكون مجرى للبراءة وذلك في فرض ان يكون متعلق منطبقاً بأمر خارجي كما اذا قال: أكرم العالم، وتردد ذلك الامر الخارجي بين الاقل والاكثر، فهنا يكون الشك في الاكثر مجرى للبراءة سواء كان من باب العموم الاستغراقي او كان من باب العموم المجموعي، ففرق بين المقام وبين مورد الشك في المحصل. ففي مورد الشك في المحصل لا يوجد شك في التكليف البتة، لأجل ذلك قلنا تجري هناك قاعدة الاشتغال، اما هنا في دوران الامر بين الاقل والاكثر في العلماء شك مجعول الشك في فعلية التكليف كيف يكون مجرى لقاعدة الاشتغال، فالصحيح ان المائز بينهما ليس هو الشك في المصداق او الشك في الحكم، بل المائز بينهما ان يقال: ان كان الشك متمحضا في الامثال لا في المصداق كان مجرى لقاعدة الاشتغال، فتارة يكون الشك في متمحضاً في الامتثال أي ان التكليف معلوم بتمام حدوده، أي ان التكليف معلوم بتمام حدوده، الشك فقط في الامتثال، هذا مجرى لقاعدة الاشتغال، لان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، واما اذا كان هناك شك في التكليف فهو مجرى للبراءة وان كان منشأه الشك في المصداق لدوران الامر في المصداق بين الاقل والاكثر.

إذن ما هو سياق كلام الشيخ الاعظم بحيث نعرف ان كلام الميرزا النائيني وارد عليه ام لا؟

### 002

ما زال الكلام في دوران الامر بين الاقل والاكثر في الشبهة الموضوعية، حيث أفاد الشيخ الاعظم (قده) في رسائله بان دوران الامر بين الاقل والاكثر على قسمين:

اذ تارة يكون الدوران بينهما لشبهة حكمية، كما اذا تردد المتعلق في نفسه بين الاقل والاكثر بان لا يعلم هل ان الصلاة الواجبة تسعة اجزاء ام عشرة اجزاء، فهنا ينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بوجوب التسعة، وشك بدوي في وجوب العاشر، فيكون وجوب العاشر مجرى للبراءة عقلا وشرعاً.

النحو الثاني: ان يدور الامر بين الاقل والاكثر لشبهة موضوعية لا لشبهة حكمية، وذلك فيما اذا كان متعلق الحكم واضح الحدود لا إبهام فيه، وإنما الإبهام والتردد في مصاديقه لا في مفهومه. كما اذا قال الشارع: صم شهراً هلالياً، أي صم ما بين الهلالين، فالمتعلق هنا واضح الحدود لا إبهام فيه، حيث إن المأمور به الصوم بين الهلالين، إلا انه يقع التردد في مصداقه، لان الشهر الهلالي قد يكون ثلاثين يوماً وقد يكون تسعة وعشرين يوماً، فاذا شككنا في هذا الشهر الذي شرعنا فيه هل أنه ناقص ام تام فهذه ليست شبهة حكمية وليس المتعلق وهو الصوم مردد بين الاقل والاكثر انما الشبهة مصداقية والمردد بين الاقل وهو تسعة وعشرون او الاكثر وهو ثلاثون انما هو المصداق لا مفهوم المأمور به وهو الصوم بين الهلالين.

ففي مثل ذلك افاد الشيخ الاعظم (قده): بانه لا تجري البراءة وانما تجري قاعدة الاشتغال ، اذ المفروض ان ذمة المكلف قد اشتغلت بصوم شهر هلالي وهذا لا تردد فيه، وإنما التردد في مقام الامتثال والاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، وهذا كما في موارد الشك في المحصل، مثلاً: اذا امر الشارع بالصلاة عن طهارة، وكان المقصود بالطهارة المسبب لا السبب. أي امر الشارع بصلاة عن طهارة مسببة عن الوضوء او الغسل او التيمم، فما هو شرط الصلاة هو الطهور المسبب، لا نفس الغسل والتيمم والوضوء، فهنا اذا وقع الشك في الوضوء، اما لشبهة حكمية او لشبهة موضوعية، اما لاننا لا ندري هل يشترط في صحة الوضوء ان يكون بماء غير مستعمل في رفع الخبث؟ ام لا؟

فهذا شبهة حكمية، لكن هذه الشبهة الحكمية في الوضوء وهو السبب ترجع لشبهة موضوعية في المسبب، لأننا اذا لم ندري هل ان الوضوء يصح شرعاً بماء مستعمل في رفع الخبث ام لا فالنتيجة نشك هل ان الطهور الذي هو شرط لصحة الصلاة يتحقق بوضوء بماء مستعمل في رفع الخبث أم لا؟! فالشبهة الحكمية في السبب وهو الوضوء شبهة موضوعية في المسبب وهو حصول الطهارة، وبما ان الشارع امرنا بصلاة عن طهارة فلا ندري ان هذا المحصَّل المشروط وهو (الصلاة عن طهارة) هل يتحقق بذلك الوضوء أم لا؟ والشك في المحصَّل مجرى لقاعدة الاشتغال.

أو كانت الشبهة موضوعية: كما اذا لم ندري هل هذا المائع الذي نتوضأ به مطلق ام مضاف؟ ونتيجة الشبهة الموضوعية في الوضوء الشبهة في حصول الطهارة، فمقتضى قاعدة الاشتغال هو اختيار فرد آخر.

فما ذكره الشيخ الاعظم في رسائله: أنّ التردد بين الاقل والاكثر قسمان :

**تارة**: التردد في نفس متعلق التكليف لشبهة موضوعية، فالجاري البراءة. **وتارة**: التردد ليس في المتعلق لأنّ المتعلق واضح، وانما التردد في مصداقه لشبهة موضوعية فالجاري حينئذ الاشتغال كما في موارد الشك في المحصَّل.

ولكن المحقق النائيني (قده) في فوائد الاصول: (ج4/ ص200): اشكل على الشيخ الاعظم (قده): بأنه صور ان يقع الشك في المتعلق نفسه لشبهة موضوعية. لكن ليس الامر دائرا بين قسمين اما ان يتعلق الشك بالمتعلق لشبهة حكمية او يتعلق بمصداقه لشبهة موضوعية، بل قد يتعلق بنفس المتعلق لكن لا لشبهة حكمية بل لشبهة موضوعية.

وبيان ذلك بحسب ما افاده المحقق النائيني:

ان متعلق التكليف تارة لا يكون له موضوع كما اذا قال له : يجب عليك في الصلاة قراءة سورة بعد الفاتحة. فهنا المتعلق وهو قراءة السورة ليس له موضوع خارجي ، يعني لم يضف الى موضوع خارجي، عليك ان تقرأ سورة بعد الفاتحة. هنا اذا تردد المتعلق وهو السورة من حيث المصداق لا ندري ان هذه السورة كاملة ام ناقصة؟! يجب علينا قراءة سورة كاملة بعد الفاتحة، لكن لا ندري ان سورة الفيل هل انها سورة كاملة ام انها سورة ناقصة يجتزأ بقراءتها بعد الفاتحة في الصلاة؟ فهنا المتعلق نفسه لم يتردد بين الأقل والأكثر، قراءة سورة كاملة، وانما مصداقه تردد بين الاقل والاكثر وهو سورة الفيل، هناك ذكر الشيخ الاعظم تجري قاعدة الاشتغال.

وتارة يكون المتعلق له موضوع، أي ان متعلق التكليف مضاف الى موضوع خارجي. كما اذا قال الشارع : اكرم العالم، او اكرم العلماء. فهنا المتعلق هو الاكرام لكن الاكرام مضاف الى موضوع خارجي وهو العلماء الموجودون في الخارج (أكرم العلماء). فهنا في مثل هذا الفرض الشبهة الموضوعية تؤدي الى تردد المتعلق نفسه بين الاقل والاكثر، فإذا شككنا في ان زيداً عالم فيشمله الامر بالاكرام ام لا؟ فنفس هذا الشك وان كان شبهة مصداقية لا ندري ان زيدا عالما ام لا؟ الا ان هذه الشبهة المصداقية تؤدي الى ان يكون المتعلق نفسه وهو أكرم العالم مردد بين الأقل والأكثر. سواء كان قوله : اكرم العلماء، عموماً مجموعياً، ام كان قوله : (اكرم العلماء) عموماً استغراقيا، غاية ما في الباب انه كان عموماً مجموعيا كما اذا قال (اكرم علما قم)، أي اكرم المجموع بما هو مجموع. فإذا ترددنا في أن زيدا هل هو من علماء قم ام لا؟ فقد تردد المتعلق نفسه وهو علماء قم بين الاقل والاكثر الارتباطيين، لان هناك واجب واحد ارتباطي وهو اكرام مجموع علماء قم، وهذا المجموع مردد بين الاقل والاكثر، فلا ندري هل هناك امر ضمني بإكرام زيد لانه عالم او لا يوجد امر ضمني باكرامه لانه جاهل؟!

فهنا تجري البراءة، فقد تردد المتعلق نفسه لكن لا لشبهة حكمية بل لشبهة موضوعية وهو لا ندري هل ان زيدا عالم ام لا؟

او كان عموما استغراقيا: كما اذا قال (اكرم كل عالم)، بحيث ينحل الى أوامر عديدة بعدد افراد العلماء، فاذا شككنا في ان زيدا عالم ام لا؟ فهنا يدور الامر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين، لان الافراد المتيقنة من العلماء لها اوامر مستقلة باكرامه والفرد المشكوك إن كان عالما فله امر مستقل بإكرامه. فاذا شككنا في ان زيدا عالم ام لا؟ جرت البراءة عن وجوب اكرامه.

إذن بالنتيجة: ما ذكره الشيخ الاعظم (قده) من ان الدوران بين الاقل والاكثر قسمان، اما دوران في المتعلق لشبهة حكمية فتجري البراءة، او دوران في مصداق المتعلق لشبهة موضوعية فيجري الاشتغال. نقول: هذا ليس صحيحاً، اذ قد يكون الشك في المتعلق نفسه لكن لشبهة موضوعية لا لشبهة حكمية، وذلك اذا كان المتعلق مضافاً لموضوع خارجي، كما في أكرم علماء قم او اكرم كل عالم عموماً مجموعيا او عموما استغراقياً.

فما صدر من الشيخ إما غفلة منه (عن وجود هذا القسم الثالث) او أنه لم يحص الاقسام التي هي اقسام للشك.

وبعبارة أخرى: ان كان الشيخ الاعظم يدعي انه متى ما كانت الشبهة موضوعية فلا شك في المتعلق، يعني هناك ملازمة بين كون الشبهة موضوعية وان لا شك في المتعلق، إذا الشيخ يدعي الملازمة فقد بيّنا الملازمة، قد تكون الشبهة موضوعية وهو لان ندري ان زيد عالم ام لا؟ ومع ذلك ترجع الى الشك في متعلق التكليف وهو ان متعلق التكليف يوجد امر بإكرام زيد ام لا؟

وان كان الشيخ لا يدعي الملازمة ولكن يقول: اقسام تردد التكليف بين الأقل والأكثر قسمان. فنقول بان هذا التقسيم ليس حاصرا فهناك قسم ثالث، فعلى اية حال الاشكال وارد على الشيخ الاعظم.

وما ذكره المحقق (قده) في إيراده للشيخ الأعظم وقع مورداً للإشكال والدفاع عن الشيخ الاعظم. وذلك بإشكالين:

الاشكال الاول: ما ذكره **المحقق العراقي (قده)** في تعليقته على الفوائد وفي نهاية الافكار (تقرير بحثه): من ان ما نسبه النائيني الى الشيخ من الغفلة والاشتباه من الجفاء وسوء الأدب، وأن مثل هذا المورد مما لا يخفى حكمه على أصاغر الطلبة فضلاً عن الشيخ الاعظم الذي هو خريج هذه الصناعة.

افاد (قده): والتحقيق ان الشبهة الموضوعية تارة تكون للشك في الاتصاف وتارة تكون للشك في المتصف. فهنا قسمان:

القسم الاول: ان يقع الشك في وجود الاتصاف، كما لو نشك هل ان زيد عالم ام لا؟ هذا شك في وجود الاتصاف. وتارة يكون الشك في وجود المتصف، كأن يؤمر الحاج ان يذبح هدياً في منى، فيشك هل هناك شاة متصفة بأوصاف الهدي في الخارج ام لا توجد؟ هذه شك في وجود المتصف.

إذن الشبهة الموضوعية على قسمين: القسم الاول: ان يقع الشك في وجود الاتصاف.

وهذا القسم له فرضان:

الفرض الاول: ان يكون المتعلق في نفسه واضح الحدود لا اشكال فيه، مبين واضح، وانما الشك متمحض في مصداقه، كما اذا قال : اكرم عشرة من العلماء، المتعلق واضح لا شبهة فيه اصلا، وانما الشك هل ان زيد عالم ام ليس بعالم. إذن الدوران بين الاقل والاكثر لا يوجد في المتعلق، المتعلق عشرة، (اكرم عشرة من العلماء) الشبهة في المصداق منحصرة، زيد من العشرة ام ليس من العشرة. هذا فرض.

الفرض الآخر: ان يكون المتعلق نفسه مبهماً لا انه واضح. كما اذا قال : اكرم علماء قم في هذه السنة. ونفس علماء قم في هذه السنة مردد بين الاقل والاكثر عشرة ام عشرين، فنفس المتعلق مردد. نحن الآن نتكلم عن الفرض الثاني. ويأتي الكلام عن الفرض الأول.

فبالنسبة الى الفرض الثاني: اذا قال علماء قم او علماء الأصول، او قال اكرم علماء الفقه، وتردد نفس علماء الفقه بين الاقل والاكثر .

فهنا في مثل هذا الفرض يقول المحقق العراقي: صحيح ان الشبهة بالنظر الأولي شبهة موضوعية، لاننا لا ندري ان زيداً من علماء قم ام لا؟ لكن هذه الشبهة الموضوعية تستوجب شكا في مراد المولى سعة وضيقاً، هل مراد المولى واسع فيشمل زيد او مراد المولى ضيق لا يشمل زيد، فالشك في الشبهة الموضوعية سبّب الشك في الحكم نفسه سعة وضيقاً، ومن الواضح انه اذا صار سببا للشك في الحكم بين السعة والضيق، جرت اصالة البراءة، لا ندري ان زيداً واجب الاكرام لانه فقيه ام انه سفيه فلا يجب اكرامه. إذن الجاري البراءة عقلا وشرعاً.

وهنا ذكر المحقق العراقي: وكلام الشيخ عندما قال: انه قد يحصل الشك في المصداق مع كون المتعلق واضحا لا اشكال فيه فالجاري حينئذٍ قاعدة الاشتغال. كلام الشيخ ليس ناظراً لهذا الفرض، بقرينة التمثيل، حيث ان الشيخ مثل لمدعى بالصوم بين الهلالين، بما انه مثل لمدعى بالصوم بين الهلالين إذن منظوره ما اذا كان المراد المولوي واضحا والشك متمحض في المصداق فقط. هنا يقول الشيخ جاري اصالة الاشتغال، لا ان الشيخ يدعي دائما الشبهة الموضوعية تجري اصالة الاشتغال، وإنما يدعي ان الجاري الشبهة الموضوعية اصالة الاشتغال اذا كان متعلق الحكم واضحا كما مثل به في هذا المثال.

وهنا ذكر المحقق العراقي بانه الاشكال على الشيخ بهذه النقطة مع وضوح الحكم فيها لدى اصاغر الطلبة فضلا عن خريج الصناعة جفاء وسوء أدب. هذا هو الفرض الثاني.

أما الفرض الأول: ما اذا كان المتعلق كما ذكر واضحا كما اذا قال : اكرم عشرة علماء، وشككنا في ان زيداً عالم ام لا؟ فهنا هل الجاري اصالة البراءة ام ان الجاري اصالة الاشتغال؟ يأتي الكلام عن ذلك ان شاء الله تعالى.

### 003

ذكر المحقق العراقي (قده) أن الشبهة المصداقية للأقل والأكثر على قسمين:

القسم الأول: أن يكون الشك في وجود الاتصاف، كما اذا شكَّ في أن زيداً الموجود هل هو متصف بالعلم فيجب اكرامه؟ ام لا؟

وافاد ان هذا القسم وهو ما اذا كان الشك في وجود الاتصاف على نوعين:

النوع الاول: ان يكون متعلق التكليف مبهماً ومردداً بين السعة والضيق، كما اذا قال المولى: اكرم علماء قم. ودار الأمر في المصداق بين الأقل والأكثر، فلا ندري ان علماء قم عشرة ام عشرون؟ فهنا وإن كان المصداق مردداً بين الأقل والاكثر ولكن الشك في المصداق يسري الى الشك في مراد المولى، فإنّ مراد المولى وهو قوله (أكرم علماء قم) ينحل لأوامر بعدد افراد العلماء، إما اوامر استقلالية بحيث يكون بإزاء كل فرد تكليف مستقل بإكرامه، فله اطاعة وعصيان مستقل.

وهذا ما يعبر عنه بالعموم الاستغراقي. أو أن الأوامر ضمنية، بمعنى أن المجموع من علماء قم مأمور بإكرامه، فبإزاء كل عالم منهم أمر ضمني وليس أمراً استقلالياً بإكرامه، فليس للأمر إطاعة ومعصية مستقلة. فسواء كان قوله : أكرم علماء قم من قبيل العموم الاستغراقي الذي ينحل لأوامر استقلالية، ام من قبيل العموم المجموعي الذي ينحل لأوامر ضمنية، على أية حال إذا شككنا في أن علماء قم عشرة ام عشرون فقط شككنا في عدد الأوامر الصادر من المولى، هل هي عشرة أوامر استقلالية ام عشرون، او عشرة اوامر ضمنية ام عشرون؟ فالشك في المصداق مستتبع للشك في نفس مراد المولى وامره، هل هو واسع يشمل عشرين فردا ام ضيق يقتصر على عشرة افراد؟

فدوران الامر بين الاقل والاكثر في المصداق "وهو عدد العلماء" يستلزم الدوران بين الاقل والاكثر في الامر الصادر من المولى وهذا مجرى للبراءة بلا اشكال، أي اذا علمنا بأن عشرة من هؤلاء الافراد علماء ويجب اكرامهم والباقي مشكوك فتجري البراءة عن وجوب اكرام الباقي.

وذكر المحقق العراقي (قده) ان هذ الفرض خارج عن منظور كلام الشيخ الاعظم بقرينة التمثيل.

الفرض الثاني: ان يكون مراد المولى ومتعلق التكليف واضحاً لا شبهة فيه، وإنما الشبهة متمحضة في مقام الامتثال فقط، كما اذا قال المولى: اكرم عشرة علماء، فمتعلق التكليف واضح لا اشكال فيه، لكن لا ندري ان زيداً عالم وهو ضمن العشرة، ام جاهل فهو خارج عنهم؟ فهنا الشك في الامتثال ولا شك في التكليف.

لكن، ما هو الاصل الجاري حينئذ ؟ قال المحقق العراقي كما في (نهاية الافكار، ج3/ ص481) هنا حالتان: حالة الانحصار، وحالة عدم الانحصار.

أما الحالة الاولى: وهي ما اذا فرضنا ان لا يوجد عشرة الا هؤلاء، ونحن لا ندري ان كل هؤلاء العشرة علماء ام تسعة منهم فقط والعاشر ليس من العلماء، فلدينا خطاب محرز من المولى وهو قوله: اكرم عشرة علماء، ولدينا شك في المصداق ان هذه العشرة المنحصرة هل هي محققة لامر المولى ام لا؟

هنا افاد العراقي بأن الجاري هو البراءة، مع ان الخطاب معلوم مبين وواضح وهو اكرام عشرة علماء، لكن حيث انحصر العشرة في هؤلاء العشرة وليس هناك عشرة اخرى إذن بالنتيجة امرنا المولى باكرام عشرة هذا حكم، ونشك في حصول موضوعه، هل موضوعه حاصل لان هؤلاء العشرة علماء ام ليس حاصلا لان العلماء بعضهم لا كلهم، والشك في الموضوع مستلزم للشك في فعلية الحكم، فان فعلية الحكم تبع لفعلية موضوعه، فاذا كان الموضوع وهو وجود عشرة علماء لم تحرز فعليته إذن لازم ذلك الشك في فعلية الأمر بإكرام عشرة علماء. والشك في فعلية الحكم مجرى للبراءة عقلا وشرعاً.

الحالة الثانية: ان لا يكون هناك انحصار، بمعنى ان لدينا عشرات من الافراد، ونحن مستيقنون بأن تسعة من هؤلاء العشرة علماء ونبحث عن العاشر، فهل العاشر موجود في ضمن الفئة الاولى او في ضمن الفئة الثانية من العشرة او في ضمن الفئة الثالثة، لا يوجد انحصار لدينا.

فهنا يقول المحقق العراقي: لا محالة يوجد دوران بين الاقل والاكثر، لا ندري هل ان مطلوب المولى وهو اكرام عشرة علماء، موجود ضمن هذه الفئة او الفئة الاكبر او الفئة الأوسع؟ الا ان هذا من الدوران بين الاقل والاكثر في الوجوب التخييري لا في الوجوب التعييني، لانه لو كان في الفئة الاولى عشرة علماء وفي الفئة الثانية عشرة علماء وفي الفئة الثالثة عشرة علماء لكنّا مخيرين بين ان نطبق المأمور به بين الفئة الاولى او الفئة الثانية او الفئة الثالثة. وإذا لم يكن هناك عشرة علماء الا في الفئة الأولى لم يكن مخيرين، إذ يتعين علينا عقلاً تطبيق المأمور به على الفئة الأولى. فالمقام من دوران الامر بين الأقل والأكثر من حيث الوجوب التخييري هل اننا مخيرون في التطبيق ام لا؟

وهذا ليس محل بحثنا، فان محل بحثنا، دوران الامر بين الاقل والاكثر من حيث الوجوب التعييني.

هل الوجوب التعييني منصب على الاقل او منصب على الأكثر. هذا كله في القسم الاول وهو ما اذا شك في وجود الاتصاف.

القسم الثاني: ما اذا شك في وجود المتصف. كما اذا أمرنا المولى قال: يجب على المحرم للحج ان يذبح هدياً، ونحن نشك اساساً في وجود هدي يذبح ام لا؟ فليس الشك هنا في الاتصاف بل الشك في الشك في وجود المتصف، لا اننا وجدنا شاة نشك انها متصفة بالهدي او لا، بل نشك في اصل وجود شاة، فالشك في وجود المتصف لا في الاتصاف.

هنا يقول المحقق العراقي: الجاري هو البراءة، لان الشك في الموضوع شك في فعلية الحكم.

ونتيجة هذا الأقسام كلها يريد المحقق العراقي ان يقول: بأن ما اشكل به الميرزا النائيني (قده) على الشيخ الاعظم (قده) بأنه: قد يدور الامر بين الأقل والاكثر لشبهة موضوعية. أنه في أي قسم هذا؟ ان متعلق التكليف يدور بين الاقل والاكثر لشبهة موضوعية والجاري حينئذٍ اصالة الاشتغال، هذا الذي ذكره الشيخ الاعظم. قال: اذا دار الامر في متعلق التكليف بين الاقل والاكثر لشبهة موضوعية فالجاري اصالة الاشتغال.

اعترض عليه المحقق النائيني، قال: قد يدور الامر في متعلق التكليف بين الاقل والاكثر لشبهة موضوعية لكن الجاري اصالة البراءة، والمحقق العراقي يدافع عن الشيخ، فيقول ما طرحه المحقق النائيني من دوران الامر بين الاقل والاكثر في الأقل والأكثر في متعلق التكليف لشبهة موضوعية والجاري اصالة البراءة، هذا الذي طرحته في أي قسم من الاقسام التي تعرضنا اليها؟!

فإن كان المنظور في كلامه القسم الأول في الفرض الأول وهو: ما اذا كان مراد المولى مبهماً كما اذا قال اكرم علماء قم، ودار أمر علماء قم بين عشرة وعشرين، أن هذا القسم تجري فيه اصالة البراءة. فهذا القسم في هذا الفرض ليس منظورا من قبِل الشيخ الأعظم، بقرينة تمثيله للامر بالصوم بين الهلالين. إذن فلا يرد على الشيخ الاعظم هذا الكلام لانه ليس منظوراً في كلامه.

وان كان منظور المحقق العراقي للفرض الثاني من القسم الأول وهو ما اذا كان الخطاب معلوما والشك متمحض في المصداق. فقد ذكرنا له حالتان: حالة الانحصار. وحالة عدم الانحصار. فان لوحظ حالة الانحصار فليس هناك دوران بين الاقل والأكثر اصلا، بل شك في الموضوع مستتبع للشك في الحكم، ولا يوجد دوران بين الاقل والاكثر، المولى امر بإكرام عشرة علماء، وليس هناك عشرة افراد الا هؤلاء ولا ندري ان هؤلاء علماء ام لا؟ هذا شك في الموضوع مستتبع للشك في الحكم، فأين الدوران بين الأقل والأكثر؟!

وإن كان المنظور الحالة الثانية وهي حالة عدم الانحصار. لا ندري هم في خصوص الفئة الاولى ام يشمل الفئة الثانية والثالثة فالامر دائر بين الاقل والاكثر لكن في الوجوب التخييري لا في الوجوب التعييني.

إذن اشكالك على الشيخ غير وارد، حيث قلت: يوجد دوران بين الاقل والأكثر في متعلق التكليف لشبهة موضوعية والجاري هو البراءة. هذا الفرض الذي طرحه (المحقق النائيني) اما صحيح لكن غير منظور لكلام الشيخ. اما أنه غير صحيح لانه لا يوجد دوران بين الاقل والاكثر، او يوجد دوران لكن في الوجوب التخييري لا في الوجوب التعييني.

فالنتيجة: إن اشكاله غير وارد على مقالة الشيخ الاعظم (قده). هذا ما افاده المحقق العراقي (قده).

ويلاحظ على ذلك:

تصور دوران الامر في متعلق التكليف بين الاقل والأكثر لشبهة موضوعية وارد بل كثير، سواء كان لمتعلق التكليف متعلق ام لم يكن له متعلق، فهنا موردان:

المورد الأول: ان يكون لمتعلق التكليف متعلق ، وهو ما يعبر عنه بالموضوع ، وهو ما طرحه المحقق النائيني (قده). كما لو قال اكرم علماء قم ، او أكرم العلماء، ودار امر الاكرام بين عشرة او عشرين، فلا إشكال حينئذٍ بأن نفس متعلق التكليف وهو قوله: أكرم العلماء، دائر بين الأقل والأكثر، يعني دائر بين عشرة اوامر او عشرين امراً، لان العلماء يدور امرهم بين عشرة أو عشرين، إذن الأوامر الصادرة عن المولى إما عشرة او عشرين، فالمتعلق نفسه مردد بين الأقل والأكثر، وتردده بين الاقل والاكثر نتيجة الشبهة الموضوعية في عدد العلماء وهذا مجرى للبراءة.

المورد الثاني: وهو ان متعلق التكليف ليس له متعلق، كما اذا قال المولى: يجب على من دخل في الصلاة ان يقرأ سورة كاملة على من اتقن الفاتحة، المتعلق هو السورة الكاملة، السورة الكاملة ليس له متعلق كما في أكرم العلماء حيث له متعلق في الخارج وهو العلماء الموجودون في الخارج، هنا المتعلق في قول: يجب اتيان سورة كاملة بعد الفاتحة، السورة ليس لها متعلق، السورة هي المقروء وليس شيئا آخر، فحينئذٍ لا يدري هذا المكلف هل اتقن الفاتحة فيجب عليه قراءة السورة ام لا؟ وافترضنا ان الاستصحاب في المقام لا يجري ولو في توارد الحالتين، وهو شاك ان كان قد اتقن الفاتحة وجب عليه قراءة سورة كاملة، وان لم يتقن الفاتحة لم يجب عليه قراءة السورة. إذن بالنتيجة: هنا يحصل شك في متعلق التكليف نتيجة الشك في الموضوع وهو مجرى للبراءة.

فإذن بالنتيجة: يتصور كما افاد المحقق النائيني: ان يحصل تردد في متعلق التكليف وسبب هذا التردد التردد في الموضوع سواء كان متعلق التكليف له متعلق في الخارج كأكرم العلماء، ام لم يكن له متعلق في الخارج كما اذا قال: يجب سورة كاملة لمن اتقن الفاتحة.

وبناء على ذلك فنقول: إشكال المحقق النائيني على الشيخ الأعظم وارد، لان الشيخ الاعظم (قده) افاد: بانه اما ان يتعلق الشك في متعلق التكليف فتجري البراءة. او يعلم متعلق التكليف ويقع الشك في المصداق.

فيقول له المحقق النائيني: هل تدعي ان هناك ملازمة يعنى متى ما وقع الشك في المصداق فالتكليف معلوم واضح لا شبهة فيه، بحيث تجري اصالة الاشتغال، كلما كان الشك في المصداق فالتكليف معلوم فالجاري اصالة الاشتغال، ان كنت تدعي الملازمة فالملازمة باطلة، اذ قد يقع الشك في المصداق، ويستتبع الشك في المصداق الشك في التكليف.

المولى أمرنا بإكرام علماء قم، وعلماء قلم ترددوا بين عشرة او عشرين، نتيجة الشك في المصداق حصل الشك في التكليف فالجاري حينئذ البراءة وليس الاشتغال، فإن كان مدعى الشيخ الأعظم وجود ملازمة كلما كان شك في المصداق فلا شك في التكليف فهذه الملازمة ممنوعة.

وان كان مدعى الشيخ الاعظم انني ساكت عن هذا الفرض وغير ناظر اليه، بل هو يريد ان يقول: تارة يقع الشك في متعلق التكليف فقط فالجاري اصالة البراءة، تارة يقع الشك في المصداق فقط فالجاري اصالة الاشتغال ولست ناظرا الى القسم الثالث وهو ان يقع الشك في المصداق ويستتبع الشك في التكليف.

فالاشكال عليه اذن ما ذكرته من التقسيم غير حاصر، فـأنت في مقام بيان ما هو مقتضى الاصل عند تردد التكليف بين الاقل والاكثر لشبهة موضوعية، فالتقسيم الذي ذكرته في هذا الباب غير حاصر لوجود قسم آخر.

إذن اشكال المحقق النائيني وارد على الشيخ الاعظم ودفاع المحقق العراقي غير تام.

ولكن اشكل على المحقق النائيني أيضاً من قبل السيد البروجردي في نهاية الأصول وغيره،

### 004

لا زال الكلام في دوران الامر بين الاقل والاكثر في الشبهة الموضوعية، وقد ذكرنا كلام المحقق النائيني وإشكال المحقق العراقي عليه، وصار كلامهما معاً مورداً للاعتراض والإشكال من عدة جهات. سبق الكلام في اشكال السيد البروجردي ودفعه.

الإشكال الثاني: ما طرحه السيد الخميني (قده) في الاشكال على المحقق النائيني من انه اذا كان متعلق التكليف على نحو العموم المجموعي ودار امره بين الاقل والاكثر في الشبهة الموضوعية فهل تجري البراءة كما ذهب اليه النائيني؟ ام تجري اصالة الاشتغال كما ذهب اليه السيد (قده)؟

وبيان ذلك انه: لو امر المولى بإكرام مجموع العلماء على نحو يكون الاجتماع دخيلا في المتعلق فالمأمور به مجموع العلماء بما هو مجموع، فحينئذٍ اذا وقع الشك في ان زيدا من العلماء فيدخل تحت المأمور به ام لا فلا يجب اكرامه؟

فهنا افاد المحقق النائيني وتبعه سيدنا الخوئي (قدس سرهما) من أن الجاري هو البراءة، لأن الشك حينئذٍ شك في انبساط الامر الضمني على هذا الفرد المشكوك وعدم انبساطه، اذ المفروض ان المأمور به هو المجموع فلكل فرد من أفراد هذا المجموع أمر ضمني، فإذا شككنا في ان زيدا عالم ام لا؟ فمرجع ذلك الى الشك في فعلية أمر ضمني بإكرامه. والشك في فعلية أمر ضمني بإكرامه مجرى للبراءة. نظير دوران الامر بين الأقل والأكثر في الشبهة الحكمية، مثلاً: اذا أمر المولى بالصلاة ودار امر الصلاة بين تسعة اجزاء او عشرة اجزاء، فلا كلام في أن الجاري هو البراءة، أي ان الامر بالصلاة هل ينبسط على الجزء العاشر ام لا؟ وهل هناك أمر ضمني بالجزء العاشر ام لا؟ وهذا مجرى للبراءة. فكذلك المقام. اذا دار الامر في مجموع العلماء بين شموله لزيد لانه عالم او عدم شموله لانه جاهل؟ فالشك راجع للشك في امر ضمني بإكرام زيد، وهو مجرى للبراءة.

هذا ما افاده العلمان.

ولكن، السيد (قده) في (تهذيب الاصول، ج3، ص338) اشكل على هذا الكلام:

أولاً: لا مجال لقياس المقام على نحو الاقل والاكثر على نحو الشبهة الحكمية، كما لو أمر بالصلاة وترددت الصلاة تشريعاً بين تسعة او عشرة، هناك تجري البراءة عن الجزء العاشر ولا يقاس المقام به، والسر في ذلك: أنّ الامر هناك ليس بعنوان الصلاة، فإن عنوان الصلاة مجرد مشير فقط وليس مأمورا به ، انما المأمور به ذوات الاجزاء أي ان الامر بالصلاة امر بتكبيرة الاحرام وسورة الفاتحة والسورة بعدها والركوع والسجود، الى غيره، فالأمر بالصلاة اوامر عديدة بعدد الاجزاء، وعنوان الصلاة مجرد مشير لذلك، وبناء على هذا فهناك أمر بالجزء العاشر ان كان جزءا او لا امر به، فاذا شككنا في ان جلسة الاستراحة مثلا جزء من الصلاة ام لا؟ فقد شككنا في وجود امر بها ام لا، ومن الواضح ان الشك بالأمر مجرى للبراءة. هذا بالنسبة الى باب الصلاة أي الاقل والاكثر على نحو الشبهة الحكمية.

وأما في المقام فالمأمور به هو العنوان لا ذات الافراد، أي عندما يأمر المولى بإكرام مجموع العلماء فمصب الأمر عنوان المجموع، لا ذوات الافراد، أي هناك امر واحد والمأمور به واحد، وهو عنوان المجموع، وهذا العنوان قد دخل في عهدة المكلف، فيجب عليه عقلاً تفريغ عهدته منه، فالشك في المصداق وهو زيد هل هو من مجموع العلماء ام لا؟ ليس شكا في الامر، لأنّ الامر بعنوان مجموعي مفروغ عنه ومعلوم تفصيلاً ولا دوران فيه بين اقل او اكثر، انما الشك في ان عنوان المجموع هل ينطبق على ما يشمل زيد ام لا؟ وهذا شك في الامتثال وليس شكا في الامر، الامر فرغ عنه، الامر باكرام مجموع العلماء. انما هل يتحقق امتثاله باكرام زيد او لا يتوقف امتثاله عليه؟

اذن بالنتيجة المقام مجرى لقاعدة الاشتغال، لان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

**ثانياً**: ما يدعى ان الشك في المقام يرجع الى الشك في الانبساط، فكأنه يريد ان يقول "النائيني": ان كان زيد من العلماء فالامر يتوسع، واذا لم يكن زيد من العلماء فالامر ضيق، لذلك الشك في ان زيداً من العلماء ام لا؟ شك في الانبساط للامر وعدم الانبساط، شك في السعة والضيق. هذا **ليس** **صحيحاً**. اذ ما دام المأمور به هو المجموع والمجموع عنوان واحد، فالأمر لا يزيد بحصول فرد او عدم حصول فرد، الأمر واحد المأمور به واحد، صار زيدا من العلماء ام من الجهلاء. فالامر لا ينبسط سعة اذا صار زيد من العلماء ويضيق اذا صار زيد واحد، الأمر واحد والمأمور به واحد، فليس هناك شك في السعة والضيق والانبساط وعدمه. هذا ما افاده في الاشكال على كلام المحقق النائيني (قده).

ولكن يمكن الملاحظة على ذلك:

بأنه كما ذكر المحقق العراقي : تارة يكون هناك انحصار ، وتارة لا يكون هناك انحصار كما ذكر في مثال: اكرم عشرة علماء. فإنه إذا قال المولى: اكرم عشرة علماء، هذا عموم مجموعي، اذ المأمور به عشرة بما هي عشرة، هذا هو المجموع بما هو مجموع، اذا قال المولى اكرم عشرة علماء، فتارة لا يوجد انحصار، بمعنى ان عشرة العلماء المأمور به اما في فئة القميين او فئة النجفيين او غير ذلك، لا يوجد انحصار، امرنا باكرام عشرة علماء ونحن نشك في وجود المأمور به في هذا العدد في هذه الفئة ام في هذه الفئة؟ فحينئذٍ يكون المقام من دوران الامر بين التعيين والتخيير في مقام الامتثال. يعني ان كانت العشرة غير موجودة الا في هذه الفئة وهي فئة القميين فيتعين عقلاً امتثال المأمور به في هذه الفئة. وان كانت هذه العشرة موجودة في عدة فئات كنا مخيرين في تطبيق المأمور به على هذه الفئة او تلك، فالأمر يدور بين التعيين والتخيير في مقام الامتثال.

وسبق ان قلنا اذا دار الامر بين التعيين والتخيير في مقام الامثتال فمقتضى الاصل عقلا التعيين، يتعين عليك ان تخرج هذا المأمور به من هذه الفئة،

وأما اذا كان هناك انحصار. قال: اكرم عشرة علماء ولا يوجد عدد عشرة الا في هذا المكان، وشككنا في ان زيد العاشر عالم فقد اكرمنا عشرة ، او جاهل فقد اكرمنا تسعة، فالمأمور به منحصر مصداقاً في هذا العدد، فهنا هل الجاري هو البراءة، يعني نجري البراءة وجوب إكرام هذا العاشر المشكوك؟ ام أن الجاري اصالة الاشتغال فنكرمهم جميعاً لنتيقن باحراز الامتثال وان كنا نشك في ان زيداً عالم ام لا؟

هنا اذا نظرنا الى ذلك، فقد افاد المحقق العراقي في المقام أن الشك من قبيل الشك في القدرة، ولكنه من قبيل الشك في القدرة للشك في الموضوع، والشك في القدرة للشك في الموضوع مجرى للبراءة، وليس مجرى للاشتغال، وهذا المعنى يحتاج الى تحليل. بيان ذلك:

أنه اذا وقع الشك في القدرة على الامتثال فهل هو مجرى للاشتغال دائماً؟ كما يظهر من كلمات سيدنا الخوئي او يفصل؟ بين الشك في القدرة للشك في عجز المكلف او الشك في القدرة للشك في تحقق الموضوع؟

فبعض الاعلام كالسيد الحكيم يقول: هناك اصل عقلائي اسمه اصالة القدرة، متى ما شك المكلف في انه قادر على امتثال التكليف ام لا؟ فالعقلاء لا يعذرونه، يقولون له ليس لك مجال ان تجري البراءة عليك ان تتصدى للتكليف ولا تعذر لان تقول أنا شاك في اني قادر على الامتثال ام لست بقادر. هناك مرتكز عقلائي يقول: الاصل فيك انك قادر، فمتى ما شككت انك قادر ام لا؟ فاقتحم وبادر ولست معذورا في عدم المبادرة الى ان تحرز العجز. إذن اصالة القدرة متقضاها هو الامثتال وعدم جريان البراءة.

ولكن عند التدقيق، يقال: فرق في الشك في القدرة، اذ قد يرجع الشك في القدرة للشك في ذات المكلف، وقد يرجع الشك في القدرة للشك في تحقق الموضوع الخارجي. مثلا: اذا امر المكلف بتغسيل الميت، كما اذا كان هو الولي ولا يوجد غيره، فتارة: يشك في قدرته ذاتا على التغسيل، اساساً هل هو قادر على تغسيل الميت ام لا؟ باعتبار هطول المطر من السماء او هبوب الرياح يمنع من السيطرة على صب الماء على الميت مثلا، إذا شك في قدرته على تغسيل الميت للشك في ذاته، هل هو قادر ام عاجز؟

هنا تجري اصالة القدرة ولا مجال للاعتذار انني لا ادري. بل يجب عليك ان تبادر وتقتحم الى ان تحرز العجز.

أما اذا شك في القدرة لأجل **الشك في الموضوع**، انا لا ادري هل هذا ماء ام ليس بماء؟ فأنا لا اشك في ذاتي، انا قادر ان كان هذا المائع ماء، لكن لا ادري هل هو ماء او لا؟ فالشك في قدرتي ناشئ عن الشك في الموضوع، هل هذا المائع الذي بين يدي ماء حتى يتحقق به غسل ام ليس بماء؟ الشك في قدرتي ليس بالذات بل هو راجع للشك في الموضوع.

فهنا اذا كان الشك في القدرة لأجل الشك في الموضوع فهو مجرى للبراءة، باعتبار ان فعلية الحكم تبع لفعلية موضوعه، فالشك في فعلية الموضوع مستلزم للشك في فعلية الحكم وهو مجرى للبراءة.

وبتحليل أدق: لماذا العقلاء يجرون اصالة القدرة عند الشك في القدرة، فليس عند العقلاء بناءات تعبدية، فتشبث سيد المستمسك (قده) بأصالة القدرة لابد لنكتة، فعند الرجوع الى تحليل هذه النكتة: ما هي نكتة اصالة القدرة عند العقلاء؟

نرى العقلاء يقولون: اذا كان الملاك (ملاك التكليف) تاما سواء كان المكلف قادرا ام عاجزا، إذن اذا شك في قدرته فهو شك في استيفاء الملاك وعدم استيفائه. وإلا الملاك تام حتى مع عجزه، فاذا جاء الى دفن الميت وامر بدفن الميت مع هطول المطر ولا يدري هل هو قادر على حفر الأرض مع نزول المطر ام ليس بقادر، هو يقول: ملاك دفن الميت وهو الستر عليه وصيانة كرامته، هذا الملاك تام كنت قادرا ام عاجزاً. الملاك في دفن الميت وهو حفظ كرامته هذا ملاك تام، انا قادر ام عاجز. فعندما اشك في قدرتي فأنا اشك في انني هل سأستوفي هذا الملاك ام لا؟ فيقال: عليك ان تبادر الى استيفاء الملاك الى تحرز العجز.

أما اذا كان القيد المشكوك دخيلا في الملاك فالشك في القيد شك في اصل الملاك وليس شكاً في استيفائي للملاك، ومن هذا القبيل الشك في الموضوع، فاذا شك في ان هذا المائع ماء ام لا؟ فهو يشك في اصل الملاك هل في استخدام هذا المائع ملاك حتى يجب علي استيفاءه ام لا؟ او لا ادري ان هذا الميت مؤمن ام كافر؟ أساساً في دفنه ملاك ام ليس في دفنه ملاك؟ فاذا كان الشك في القدرة راجعا للشك في الموضوع فالشك في الموضوع شك في اصل الملاك، وليس شكا في اصل الاستيفاء، فاذا كان شكا في اصل الملاك فالشك في اصل الملاك شك في الأمر به وهو مجرى للبراءة.

إذن بالنتيجة: اذا قال المولى: اكرم عشرة علماء، وانحصر في هذا العدد، فالشك في ذلك شك في الموضوع، والشك في الموضوع شك في الملاك وهو مجرى للبراءة حتى عند العقلاء وليس مجرى لأصالة القدرة.

فما ذكره السيد الخميني في تهذيبه من ان المأمور به واحد وهو عنوان المجموع كعنوان العشرة وليس الافراد مأموراً بهم، فاذا شككت فأنت تشك في تخريب عهدتك في هذا المجموع الذي دخل في عهدتك، فيقال: هل الشك في الموضوع، هل هؤلاء عشرة علماء أم لا؟ شك في اصل التكليف، وبما هو أصل في اصل التكليف فهو مجرى للبراءة.

### 005

ما زال الكلام في دوران الامر بين الاقل والأكثر في الشبهة المصداقية، وذكرنا أن المحقق النائيني (قده) وكذلك المحقق العراقي (قده) تعرّضا في كلامهما لعدة موارد لابّد من الوقوف عندها لمعرفة حكمها من حيث البراءة او الاشتغال.

المورد الأول: ما إذا كان المأمور به على نحو العموم المجموعي، كما إذا قال: أكرم علماء قم جميعاً، وشككنا في أن زيداً هل هو من علماء قم أم لا؟ فهل تجري البراءة عن وجوب إكرامه أم تجري قاعدة الاشتغال؟ وذكرنا فيما سبق: أن العام المجموعي على نوعين:

النوع الأول: ان يكون المتعلق عنواناً مجموعياً خاصاً، كما اذا قال: اكرم عشرة علماء، فمتعلق الأمر هنا عنوان خاص وهو عنوان العشرة، فإذا شك في زيد هل هو من العشرة فيجب اكرامه؟ ام ليس منهم لكونه جاهلاً؟ فقد فصلنا بين فرض الانحصار وفرض عدم الانحصار.

النوع الثاني: ان يكون متعلق الأمر هو المجموع وليس عنواناً خاصاً، فإذا كان متعلق الأمر هوا لمجموع فهنا أيضاً فرضان:

الفرض الأول: ان يكون الاجتماع ملحوظاً على نحو القضية الحينية.

الفرض الثاني: ان يكون الاجتماع ملحوظا على نحو القضية الشرطية.

ففي الفرض الاول وهو ما اذا كان الاجتماع على نحو القضية الحينية كما اذا امر المولى باكرام علماء قم ولكن حين اجتماعهم لا انه مأمور بإكرام كل عالم ولو لم يكرم الآخر بل المأمور به إكرام علماء قم بحيث يكرم كل واحد حين إكرام الآخر. فالاجتماع ملحوظ على نحو القضية الحينية.

فهنا مرجع الأوامر الى اوامر استقلالية، أي يكون المقام من قبيل العموم الاستغراقي لا العموم المجموعي ، فلكل عالم بإزائه امر بإكرامه غاية ما في الباب ان هذه الأوامر الاستقلالية بإزاء كل واحد ظرفها اجتماعهم، فاجتماع العلماء في الإكرام ظرف في الإكرام ظرف للأمر وليس قيدا للمأمور به، أي في هذا الحال وهو حال اجتماعهم في الاكرام فبإزاء كل عالم امر بإكرامه.

وحينئذٍ اذا شك في ان زيداً الذي هو معهم عالم؟ فله أمر بإزائه ام لا جرت البراءة عن وجود ذلك الامر.

الفرض الثالث: ان يكون الاجتماع على نحو القضية المشروطة لا على نحو القضية الحينية، أي يشترط في اكرام أي واحد منهم ان يكون مقترنا بإكرام الآخر، فالإكرام مدلول للمجموع بشرط الاجتماع في حالة الاكرام، فهنا لابد ايضا من التفصيل بين ان متعلق الامر عنوان المجموع او متعلق الامر واقع المجموع؟

فاذا افترضنا ان متعلق الامر عنوان المجموع أي ان هناك عنواناً بسيطا ادخله المولى في عهدة المكلف وقال: انت مأمور بإكرام يحقق هذا العنوان وهو عنوان اكرام مجموع العلماء فعنوان المجموع مطلوب تحصيله أي انت مأمور بإكرام عنوان لابد من تحقيقه وتحصيله الا وهو عنوان مجموع العلماء. فهنا في الواقع لا يكون هذا الفرض من قبيل العام المجموعي لانه اصلا ليس عام اصلا، اذ المفروض ان متعلق الأمر عنوان بسيط، عنوان واحد بسيط وهو عنوان المجموع، ولابد من تحصيله، فيخرج هذا الفرض عن العام المجموعي، وبالتالي، اذا شككنا ان زيدا الموجود في قم هل هو من العلماء فبإكرامه يتحقق عنوان المجموع، ام ليس من العلماء؟

فلابد حينئذٍ من اكرامه اذ المفروض ان المولى ادخل في عهدة المكلف عنوان المجموع ولا يمكن احراز هذا العنوان الا بإكرام الجميع. لأجل ذلك يكون المورد من الشك في الفراغ بعد احراز الاشتغال حيث اشتغلت الذمة بعنوان وهو عنوان المجموع وهذا عنوان عنوان بسيط لا شك فيه، وإنما الشك في محققه ومحصله، فالمقام من الشك في الفراغ بعد احراز الاشتغال او فقل ان المقام من الشك في المحصل والشك في المحصل مجرى لقاعدة الاشتغال.

الفرض الثاني: ان يكون المأمور به واقع المجموع لا عنوان المجموع، أي لا يهم المولى هذا العنوان، وهو عنوان مجموع العلماء، بل المهم عنده ان تكرم علماء قم جميعاً، بحيث لا يشذ واحد منهم. فالمأمور به واقع المجموع لا عنوان المجموع. وحينئذ قد يقال كما في بعض الكلمات: ان المسألة مبتنية على الانحلال وعدم الانحلال فان قلنا بان الامر باكرام العلماء جميعا ينحل لأوامر ضمنية بعدد الافراد بحيث يكون بإزاء كل عالم أمر ضمني لا امر استقلالي لان المأمور به واقع المجموع لكن هناك امر ضمني، فاذا قلنا بان الامر بإكرام علماء قم جميعا ينحل لأوامر ضمنية بعدد افراد العلماء كما ذهب اليه المحقق النائيني والسيد الخوئي قالوا: بحسب المرتكز العقلائي الأمر بالمركبات ينحل لأوامر ضمنية بعدد أجزاء المركب، فاذا قال: اصبغ هذا البيت والبيت مركب كان بإزاء كل جزء من البيت امر ضمني بصبغه، هذا مقتضى الارتكاز العقلائي في الاوامر المتعلقة بالمركبات. هنا ايضا اذا قال اكرم علماء قم جميعاً، فهذا امر بمركب بحيث يكون كل عالم من علماء قم جزءا من هذا المركب، فبإزاء كل عالم أمر ضمني. في مثل هذا المورد: اذا شككنا في ان زيدا عالم ام لا؟ فقد شككنا في وجود امر ضمني بإكرامه ام لا؟ وحينئذ تجري البراءة.

وأما اذا انكرنا الانحلال كما انكره السيد الخميني (قده) قال لا يوجد انحلال وليس هناك الا امر واحد متعلق بالمركب وهو صبغ البيت، او علماء قم جميعاً، ليس هناك اوامر متعددة، وهذا الانحلال مجرد تحليل عقلي ليس إلا، هناك امر واحد بصبغ البيت والمأمور به ايضا واحد وهو صبغ البيت العقل من باب التحليل يقول: نعم، لكل جزء من البيت حصة من المحركية والباعثية، هذا مجرد تحليل عقلي والا في الواقع لا يوجد اوامر ضمنية ليس هناك الا امر واحد ومأمور به واحد، بل عبّر السيد الروحاني في المنتقى عن هذا الانحلال بأنه خيال، الإنسان يتخيل ان هناك أوامر بعدد الاجزاء والا ليس هنا الا أم واحد والمتعلق واحد وهو هذا المركب. فبناء على عدم الانحلال وهو المسلك الثاني: يقال الجاري اصالة الاشتغال، فاذا شككنا في ان زيدا جزء من العلماء ام ليس جزءا ؟ فليس الشك في علمية زيد شك في امر اذ لا يوجد أمر ضمني بإزائه، كي يكون الشك في عالميته شكاً في وجود أمر. اذن لا محالة الشك في علمية زيد يرجع الى الشك في انني لو لم اكرمه واكتفيت باكرام غيره فأنا اشك في فراغ العهدة من الامر بإكرام علماء قم جميعاً، هذا القيد (جميعا) اشك في فراغ العهدة منه، ومقتضى الشك في الفراغ جريان قاعدة الاشتغال.

ولكن الصحيح: سواء قلنا بالانحلال او لم نقل، الجاري هو البراءة والسر في ذلك: ان مرجع الشك في الشبهة المصداقية للشك في تعلق الامر بمركب اخر نظير ما ذكر في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين في المجعول، مثلا: اذا امر المولى في الصلاة وتردد المركب (الصلاة) بين تسعة اجزاء وبين عشرة اجزاء؟ فهنا مركبان: مركب من تسعة ومركب من عشرة، وما اتيقن من تعلق التكليف به المركب من تسعة، واما المركب من عشرة فأشك من الاساس في تعلق الامر به ولذلك فالشك حينئذٍ مجرى للبراءة.

كذلك في المقام وان كانت الشبهة مصداقية وليست حكمية، إذا امرني المولى بمركب قال: اكرم علماء قم جميعاً وشككت في ان زيدا منهم ام لا؟ فهنا مركبان: مجموع العلماء ما سوى زيد، هذا مركب، ومجموع العلماء بما يشمل زيد، هذا مركب آخر، والمركب الأول متيقن الأمر به، قطعاً امرني بمجموع العلماء ما سوى زيد، ولكن أشك في تعلق امر بالمركب الاوسع وهو المركب الشامل لزيد، فهو مجرى للبراءة، فلا تبتني المسالة على انحلال الأمر بالمركب الى أوامر ضمنية بعدد الاجزاء وعدم الانحلال، بل المسألة متى ما شك في فرد انه داخل في المجموع ام لا على نحو الشبهة المصداقية انعقد امام المكلف مركبان تيقن بالأمر بالأقل منهما وشك في الأمر بالأوسع منهما، والشك في الامر بالاوسع مجرى للبراءة.

هذا تمام الكلام في المورد الاول وهو ما اذا كان العام مجموعيا.

وقد تلخص من ذلك: أنه تجري قاعدة الاشتغال إذا كان متعلق الامر عنوان المجموع بما هو عنوان، بحيث يشك في تعلقه. وأما اذا كان متعلق الأمر واقع المجموع فالجاري هو البراءة.

المورد الثاني: أن يكون العموم استغراقياً. كما اذا قال: اكرم كل عالم او اكرم كل هاشمي وشككنا في الصغرى هل ان زيد هاشمي ام لا؟ وهذا قد سبق البحث فيه. حيث قلنا بأن الشك في الهاشمية مستتبع للشك في وجود أمر بالإكرام، فان فعلية الحكم فرع فعلية موضوعه فالشك في فعلية الموضوع مستتبع لفعلية الحكم والشك في فعلية الحكم مجرى للبراءة.

المورد الثالث: ما ذكره الشيخ الاعظم (قده) وعلق عليه المحققان النائيني والعراقي وهو: ما اذا امر المولى بصوم شهر، فقال: صم شهراً هلاليا. أي صم ما بين الهلالين، وتردد ما بين الهلالين بين ثلاثين يوما او تسعة وعشرين يوما، على نحو الشبهة المصداقية. فهل يجب صوم يوم الثلاثين المشكوك في أنه بين الهلالين أم لا؟

فهنا ينبغي التفصيل بين ان يكون المأمور به صوم شهر من شهور السنة أي يجب عليك اذا افطرت متعمدا ان تصوم شهرين متتابعين من شهور السنة، فالمأمور به صوم شهر من شهور السنة وتردد هذا الشهر بين ثلاثين أو تسعة وعشرين، حينئذ بما ان المأمور صوم شهر يعني صوم ما بين الهلالين، ولا يدري ان ما بين الهلالين يصدق على شهر خمسة او شهر ستة او على شهر سبعة، فحينئذٍ لابد من احراز الفراغ حيث ان المأمور به واضح، صوم ما بين الهلالين خلال هذه السنة، فيشك في الفراغ من هذا المأمور به، فيجب عليه ان يتحرى صوم ثلاثين يوما كي يحرز فراغ عهدته من صوم ما بين الهلالين.

اما اذا كان المأمور به صوم شهر معين، صم شهر رمضان، وشهر رمضان قد دخل ولا يدري ان هذا الشهر ثلاثون يوما او تسعة وعشرون يوما ما بين الهلالين؟

فهنا كما ذكر في الفقه: هل ان متعلق الامر عنوان الشهر الهلالي أو واقع الشهر الهلالي؟

فإذا كان متعلق الأمر عنوان الشهر الهلالي، ادخل المولى في عهدة المكلف عنوانا، وقال يجب عليك تحصيل هذا العنوان وهو صوم شهر هلالي، بالنتيجة هو يشك في تحقيق هذا العنوان، والشك في تحقيق العنوان من الشك في المحصل، والشك في المحصل مجرى للاشتغال، اما اذا كان المأمور به واقع الشهر الهلالي. المهم عندي واقع ما بين الهلالين خارجاً، فللمكلف ان يقول: إذن واقع ما بين الهلالين مردد بين الاقل والاكثر فلا ادري ان واقع ما بين الهلالين ثلاثون او تسعة وعشرون، فسواء قلنا بانحلال المركب الى اوامر ضمنية كما هو مسلك النائيني او قلنا لا ينحل الى اوامر ضمنية، بالنتيجة يرجع الشك في ذلك الى الشك في المركب الاوسع وهو المركب من ثلاثين يوما وهو مجرى للبراءة لأنه شك في الامر.

المورد الرابع: مورد الشك في المحصل: كما اذا امره المولى بالصلاة عن طهارة بحيث كان القيد الطهور المسبب عن الغسلات والمسحات. وليس المأمور به نفس الغسلات والمسحات، بل المامور به الصلاة عن طهور مسبب عن الغسلات والمسحات، وقد شك في الغسلات والمسحات اما على نحو الشبهة الموضوعية لا يدري هل مسح رأسه ببدلة الوضوء او ببلة اجنبية، او على نحو الشبهة الحكمية، بأن لا يدري هل يعتبر الترتيب في مسح الرجلين؟ او لا يعتبر الترتيب في مسح الرجلين بين اليمنى واليسرى؟!

فقال الاعلام: سواء كان الشك شبهة مصداقية مسح بالبلة ام لا؟ او الشك شبهة حكمية يشترط الترتيب ام لا؟ بالنتيجة هو شك في المحصل، لأنه أمر بصلاة عن طهور مسبب عن الغسلات والمسحات. فالشك في السبب شك في تحقق المسبب، وبالتالي جريان البراءة في السبب لا يثبت حصول السبب، لو افترضنا ان الشبهة حكمية لا يدري ان الترتيب معتبر في الوضوء ام لا؟ فأجرى البراءة عن شرطية الترتيب بين الرجلين؟ فيقال: اجراء اصالة البراءة عن شرطية الترتيب بين الرجلين لا يثبت ان المسبب تحقق اذا لم يراعي الترتيب بل هو اصل مثبت، اذن بما ان اجراء البراءة في السبب لا يجدي فمقتضى قاعدة الاشتغال هو رعاية الترتيب او فقل مقتضى الاستصحاب، يعني استصحاب عدم تحقق الطهور هو رعاية الترتيب.

### 006

المورد الخامس: ما تعرض له الاعلام عند البحث حول دوران الامر بين الأقل والأكثر في الشبهة الموضوعية، هو تطبيق هذه الكبرى على اللباس المشكوك. أي إذا شك المصلي بأن ساتر العورة هل هو من مأكول اللحم ام من غيره؟ فما هو الميزان في تطبيق الكبرى على محل الكلام او على هذا المثال؟

وهنا لابد أن نتعرض لأمور ثلاثة تتعلق بتخريج النتيجة.

الأمر الأول: قد يقال أن تعلق النهي بعنوان على نحوين:

إذ تارة يكون متعلق النهي عنواناً ملازما لتوصيف المأمور به بما هو ضده، على نحو الملازمة البيّنة عرفاً، وتارة يتعلق النهي بعنوان لفعل مغاير سنخاً لما هو المأمور به.

ومثال الأول: ما اذا قال المولى: لا تصلي في ثوب نجس، فإن متعلق النهي الضمني او الارشادي عنوان النجاسة وعنوان النجاسة بنظر العرف ملازم ملازمة بيّنة لتوصيف المأمور به وهو الصلاة بالطهارة. فالعرف إذا تلقى هذا الخطاب وهو: لا تصلي في ثوب نجس استفاد منه الأمر بالصلاة في ثوب طاهر، حيث إن هناك ملازمة بيّنة بنظر العرف بين النهي عن الصلاة في ثوب نجس والأمر بالصلاة في ثوب طاهر، فيرى العرف ان المولى يمكنه التعبير عن مراده بأي نحو من الجعلين، أي لو كان المولى يريد المانعية أي مانعية نجاسة الثوب؟ فيمكنه ان يبرز ذلك بقوله : صلي في ثوب طاهر، وان كان المولى يريد الشرطية أي شرطية طهارة الثوب فيمكنه ابراز ذلك بالنهي، بأن يقول: لا تصلي في ثوب نجس، نظرا للملازمة البينة بين النهي عن عنوان نجاسة الثوب والأمر بالصلاة في ثوب طاهر، فحيث إن الملازمة بينهما بيّنة عرفا لذلك لا يرى العرف في مثل هذا المورد فرقا بين أن يعتبر المولى مانعية نجاسة الثوب او يعتبر المولى شرطية طهارة الثوب، فاذا كان الامر كذلك بنظر العرف.

إذن كما انه في مورد الشك في الشرطية لا يرى العرف تكليفا زائدا حتى تجري البراءة عنه. كذلك في مورد الشك في المانعية، مثلا: لو فرضنا ان المولى قال: صل في ثوب طاهر، بمعنى اشتراط طهارة الثوب في صحة الصلاة، وبعبارة أخرى: تقيد صحة الصلاة بطهارة الثوب، لو فرضنا ان المجعول هو هذا. فشك المكلف ان الثوب طاهر ام نجس؟ فهل تجري البراءة؟ لا تجري البراءة لانه لا يشك في تكليف زائد فقد اشتغلت عهدته بالصلاة في ثوب طاهر على نحو الطبيعي وصرف الوجود، ويشك في تفريغ عهدته بالصلاة في هذا الثوب المشكوك. ومقتضى ذلك هو الاشتغال. فلو كان المجعول هو الشرطية وحصل الشك في وجود الشرط على نحو الشبهة المصداقية لكان الجاري هو قاعدة الاشتغال، كذلك اذا كان المجعول هو المانعية، بأن قال المولى: لا تصلي في ثوب نجس، أي اعتبر في الصلاة تقيد الساتر بعدم النجاسة، فمرجع المانعية الى التقيد بالعدم، كما ان مرجع الشرطية الى التقيد بالوجود، فحينئذٍ لو شك في ان هذا الثوب الذي بين يديه طاهر ام نجس لم يكن شكا في تكليف زائد حتى تجري البراءة، والنكتة في ذلك ان ما صدر من المولى وان كان هو جعل للمانعية أي مانعية النجاسة لكن حيث ان العرف يرى ملازمة بيّنة بين مانعية النجاسة وشرطية الطهارة، لوجود ملازمة بيّنة بين هذين العنوانين، فكما انه في مورد الشك في الشرطية لا يجري البراءة بل يجري قاعدة الاشتغال كذلك في مورد الشك بالمانعية لا يرى العرف تكليفا زائدا اكثر من ان المولى ادخل في عهدته صرف وجود الصلاة بساتر طاهر او خالي من النجاسة، فليس هناك شك في تكليف زائد كي تجري اصالة البراءة.

إذن في مثل هذا الفرض وهو فرض ان يكون بين اعتبار مانعية عنوان واعتبار شرطية ضده ملازمة بينه عرفا لاتجري البراءة عند الشك في المانعية بل تجري اصالة الاشتغال كما في فرض الشك في الشرطية.

واما اذا افترضنا ان مصب النهي والمانعية عنوان لفعل مغاير سنخا للصلاة بحيث تنعدم هذه الملازمة البينة عرفاً، مثلا: اذا قال المولى: لا تقهقه في صلاتك، او لا تصلي مقهقهاً فان العرف يرى ان مصب النهي عنوان القهقهة في الصلاة، والقهقهة من الافعال المغايرة سنخا في الصلاة، ولأجل هذه المغايرة السنخية لا يرى العرف أن النهي عن القهقهة ملازم لشرطية ضدها، فكان المولى قال: لا تصلي مقهقها أي صلي سكاناً، مثلا. فالمولى وان صب النهي على القهقهة، لكن العرف يقول ان القهقهة هي المانع، لا ان مرجع اعتبار عدم القهقهة الى اعتبار شرطية السكون، إذن بالنتيجة في مثل هذا المورد وهو ما اذا لم يكن بين العنوان المنهي عنه وشرطية ضده ملازمة بيّنة بنظر العرف، اذا لم تكن هناك ملازمة بينة فان العرف يقول: ان المجعول هنا المانعية ولا شرطية في البين، فبما ان المجعول هو المانعية فقط وفقط، إذن لو شك في ان هذا التبسم قهقهة ام لا؟ على نحو الشبهة المصداقية، هل هي قهقهة تدخل ضمن المانع ام لا؟

بالنتيجة يُجري البراءة لأن مرجع ذلك الى الشك في تقيد الصلاة بعدم هذه التبسم او بعدم هذا الاضطرار الى نفخ الصوت وأشباه ذلك. حيث إن هذا المورد الثاني وهو ما اذا لم تكن ملازمة بينة عرفا بين المنهي عنه وشرطية ضده، فتجري البراءة عند الشك في المانع على نحو الشبهة المصداقية.

فبناء على هذا التفصيل الذي ذكره جملة من الاعلام، اذا جئنا لهذا المثال الذي نحن فيه وهو مثال الشك في ساتر العورة، هل هو من مأكول اللحم او ليس بمأكول؟

فنقول: هل بين النهي عن الصلاة فيما لا يؤكل وشرطية ما يؤكل ملازمة بيّنة عرفاً؟ بحيث يدخل في المورد الأول؟! او لا توجد هذه الملازمة العرفية بينهما فيدخل في المورد الثاني؟!

فربما يتصور انه اذا قال المولى لا تصلي فيما لا يؤكل، تبادر الى ذهن العرف صلي فيما يؤكل، فبين العنوان المنهي عنه وضده ملازمة بيّنة عرفاً، بحيث ترجع مانعية ما لا يؤكل الى شرطية ما يؤكل، فكما انه لو شك في الشرطية على نحو الشبهة المصداقية تجري اصالة الاشتغال كذلك اذا شك في المانعية، أي ان هذا مما يؤكل او مما لا يؤكل على نحو الشبهة المصداقية تجري اصالة الاشتغال فيجتنبه ويصلي في غيره، مما يحرز انه مما يؤكل.

ولكن الملازمة البيّنة بينهما غير بيّنة، فإن العرف يفكك فيقول:

ما لم يؤكل قسم، وما يؤكل قسم، وهناك قسم ثالث: وهو ان يكون الثوب من المصنوعات فلا هو مما يؤكل او مما لا يؤكل. او ان يكون هذا الثوب من النباتات، فلا هو مما يؤكل لحمه ولا هو مما لا يؤكل لحمه. فإذن بما ان العرف يرى ان هناك شق ثالث فلا يرى ملازمة بيّنه بين النهي عن الصلاة فيما لا يؤكل وشرطية ما يؤكل. بين تقيد الصلاة بعدم ما لا يؤكل وبين تقيدها بما يؤكل، لا يرى ملازمة بينهما، فاذا لم تكن بينهما هذه الملازمة البينة اذن العرف يقول: المجعول هنا المانعية فقط ولا توجد شرطية في المقام، فبما أن المجعول المانعية محضاً، فاذا شككت في ان الساتر الذي بين يدي فهو قطعاً جلد حيوان، ولا ادري أنه مما لا يؤكل كجلد أرنب، او مما لا يؤكل كجلد شاة؟ فمرجع الشك في ذلك الى الشك في تكليف زائد أي الى الشك في تقيد جديد، هل الصلاة متقيدة بعدم هذا الساتر أم لا؟ فتجري البراءة عن التقيد.

الأمر الثاني: بناء على أن مانعية ما لا يؤكل لا ترجع الى شرطية ما يؤكل وبينهما فرق. فهل المجعول هو الشرطية او المجعول هو المانعية؟

فهنا أفاد سيدنا الخوئي: بأنه إذا كان المجعول شرطية ما يؤكل يجب عليك ان تصلي في جلد ما يؤكل ، فالشك في الشرطية مجرى للاشتغال، والسر في ذلك: ان الامر في المشروط امر بصرف الوجود، فان المطلوب من المكلف صرف وجود صلاة فيما يؤكل، فبما ان المطلوب صرف الوجود وقد اشتغلت ذمته به فالشك في ان الثوب فيما يؤكل او فيما لا يؤكل شك في الامتثال شكٌ في الفراغ بعد احراز الاشتغال والاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، فلا محالة لابد من تبديله في ثوب محرز انه مما يؤكل.

واما اذا كان المجعول هو المانعية بمعنى ان الشارع الشريف جعل ما لا يؤكل من الجلود مانعا من صحة الصلاة، فمرجع المانعية الى الانحلال لا الى صرف الوجود، أي مرجع الانحلالية الى قيود عديدة بعدد افراد ما لا يؤكل. فكأنه قال: صحيح انت مأمور بصرف وجود الصلاة، فمن حيث المقيد وهو الصلاة انت مأمور بصرف الوجود، ولكن من حيث القيد أي القيد العدمي، وهو عدم ما لا يؤكل ملحوظ على نحو الانحلال، فكل جلد مما لا يؤكل هو مانع وإن كنت مأموراً بصرف وجود الصلاة، لكن كل جلد مما لا يؤكل مانع من ذلك الصرف من طبيعي الصلاة، بينما لو كان المجعول شرطا ليس كل ما لا يؤكل شرطا بل صرف وجوده، فاذا كان المجعول شرطية ما يؤكل فالمحقق لهذه الشرطية صرف وجود ما يؤكل، فكما أن المشروط صرف وجود الصلاة، كذلك الشرط صرف الوجود، صرف وجود جلد مما يؤكل. بينما اذا كان المجعول هو المانعية فحينئذٍ المقيد هو صرف الوجود وهو الصلاة، أما القيد فهو انحلالي، أي كل جلد مما لا يؤكل مانع، فللصلاة قيود عديدة بعدد افراد ما لا يؤكل، فاذا شككنا في ان هذا الجلد مما يؤكل او مما لا يؤكل فقد شككنا في قيد جديد وهو مجرى للبراءة.

وما افاده (قده) متين من حيث الكبرى.

الأمر الثالث: الكلام في الصغرى. أي بعد ان نقحنا في الأمر الاول الفرق بين موارد الملازمة البينة بين جعل المانعية وجعل الشرطية، وبين موارد عدم هذه الملازمة. وفرّقنا في الامر الثاني بين كون المجعول شرطا وكون المجعول مانعا جئنا الى التطبيق الصغروي:

ما هو ظاهر قوله في موثقة ابن بكير: (إن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وروثه وألبانه وكلِّ شيء منه فاسد، لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله)؟ هل هو جعل شرطية ما يؤكل ام جعل مانعية ما لا يؤكل؟

فهنا ذهب السيد الإمام (قده) إلى ان المقام من قبيل الشرط الضمني قلتم بالشرطية ام بالمانعية، لأن المقام من قبيل الجعل الضمني، أي ان كان المجعول شرطية ما يؤكل فالمجعول امر ضمني بتقيد الصلاة بما يؤكل. وان كان المجعول مانعية ما لا يؤكل فالمجعول نهي ضمني، أي نهي عن تقيد الصلاة بما لا يؤكل، فحينئذٍ قلتم بالشرطية او بالمانعية تجري أصالة الاشتغال على كل حال، ولا يوجد انحلال في البين. والوجه في ذلك:

أنه لو كان مرجع المانعية الى الانحلال بمعنى ان كل جلد مما لا يؤكل في العالم مانع من هذه الصلاة التي اصليها. فاذا افترضنا ان هذا المصلي تلبس بجلد ما لا يؤكل، فالجلد الثاني مانع ام ليس بمانع؟

فإن قلتم بجعل المانعية وأن المانعية انحلالية فالجلد الثاني لا يمكن ان يكون مانعا بالفعل لانه لغو، وقد حصلت المانعية بالجلد الاول، وان قلتم بأنه مانع شأناً، فالجلد الثاني مانع شأنا وتقديرا. فإن المانعية مساوقة للفعلية. إذن المانعية الفعلية غير معقولة بعد حصولها بالجلد الاول والمانعية الثانية مما لا معنى لجعلها، فهذه قرينة على ان المجعول مانعية او شرطية إنما هو على نحو صرف الوجود، فسواء قلتم ان المجعول شرطية ما يؤكل او قلتم المجعول مانعية ما لا يؤكل، بالنتيجة المحقق للشرط هو صرف وجود ما يؤكل، وما هو محقق للمانع صرف وجود ما لا يؤكل، فاذا كان المجعول على كل حال على نحو صرف الوجود شرطا او مانعاً، إذن اذا شك المكلف في أن هذا الساتر مما يؤكل او مما لا يؤكل؟ فيقول: قد دخل في عهدتي ان اصلي على نحو صرف الوجود، ان اوجب صرف وجود صلاة بصرف وجود جلد مما يؤكل، او بصرف وجود ساتر مقيد بما لا يؤكل، هذا هو المأمور به، وبما ان المأمور به على نحو صرف الوجود وأشك في تحصيله فمقتضى قاعدة الاشتغال تحصيله.

فالذي اصر عليه مدرسة النائيني من ان هناك فرقا بين جعل الشرطية وجعل المانعية في الآثار وأن المانعية انحلالية، مما لا أساس له.

### 007

ذكرنا فيما مضى: أن السيد الإمام (قده) ذهب إلى أن النهي الضمني المتعلق بالمانع، كالنهي عن لبس ما لا يؤكل لحمه في الصلاة لا ينحل الى نواهي عديدة بعدد افراد ما لا يؤكل. ولأجل ذلك إذا شككنا على نحو الشبهة المصداقية هل أن هذا الجلد مما يؤكل او مما لا يؤكل؟ لم تجر البراءة ، بل تجري قاعدة الاشتغال، والقرينة على أن النهي ليس انحلالياً : ان المكلف لو لبس ما لا يؤكل لحمه في الصلاة ثم أضاف الى ذلك فرداً آخر مما لا يؤكل، فالفرد الثاني هل هو متصف بالمانعية الفعلية؟ ام بالمانعية الشأنية؟

لا يمكن اتصافه بالمانعية الفعلية لان الصلاة بطلت مع ارتكاب الفرد الأول، فلا يبقى مجال لتأثير الفرد الثاني في بطلانها، وإن كان المدعى المانعية الشأنية فهو خلاف ظاهر الأدلة، فإن ظاهر الأدلة المانعية بالفعل لا المانعية الشأنية، فهذه قرينة على ان المانعية ليست ملحوظة على نحو الانحلال، وإنما هي ملحوظ على نحو صرف الوجود، لذلك اذا ارتكب المانع ولبس ما لا يؤكل لحمه فقط حقق المانعية، فأي لبس بعده لا أثر له.

ولكن يلاحظ على ما افاده (قده):

أولاً: بأن النكتة التي على اثرها قلنا بالانحلالية في النواهي الاستقلالية هي نفسها تقتضي الانحلالية في النواهي الضمنية. ففي النواهي الاستقلالية، ذهب (قده) الى ان الشارع اذا قال مثلا: لا تكذب فإن النهي حينئذ انحلالي، والنكتة فيه ان النهي ناشئ عن المفسدة، والمفسدة ليست منحصرة في طبيعي الكذب، بل كل فرد فرد من الكذب فهو ذو مفسدة، ولذلك لو كذب مرة واحدة كان الكذب الثاني أيضاً ذا مفسدة، ولو كذب عشرا كان العشرين ايضا ذا مفسدة، فالمفسدة لا تزول عن الفرد بفعل فرد آخر، فاذا كانت المفسدة موجودة في كل فرد فرد لا في صرف الوجود والنهي ناشئ عن المفسدة فلا محالة يكون النهي انحلالياً، بمعنى انه يكون بإزاء كل كذب نهيا لان في كل كذب مفسدة.

فهذه النكتة التي على اثرها اعتبر النهي الاستقلالي انحلاليا، هي نفسها تقتضي ان يكون النهي الضمني انحلالياً.

فمثلا: اذا قال الشارع: لا تصلي في النجس، فإن النهي الضمني عن الصلاة في النجس ناشئ عن مفسدة في الصلاة في النجس، وبما انه ناشئ عن مفسدة في الصلاة في النجس فيرجع ويقال: هل المفسدة في صرف وجوده؟ ام في كل نجس؟ لا محالة المفسدة في كل نجس، فان في كل نجس مفسدة من ناحية اقتران الصلاة به لا ان المفسدة في خصوص صرف الوجود، فالنكتة على اثرها اعتبر النهي النفسي الاستقلالي انحلالياً وهي وجود المفسدة في كل فرد هي نفسها تقتضي ان يكون النهي الضمني انحلاليا لأن النهي الضمني لا محالة ناشئ عن مفسدة والمفسدة في كل فرد فرد وليس في صرف الوجود.

ثانياً: ما أفاده (قده) من انه اذا لبس فردا من النجس في الصلاة، فهل الفرد الثاني مانع بالفعل؟ ام مانع شأناً؟ فان قلتم بانه مانع بالفعل لانه لغو لان الصلاة بطلت مع الاول، وان قلتم بانه مانع شأنا فهذا خلاف ظاهر الدليل ان يكون النجس مانعاً لا بالفعل لكن بالشأن.

الجواب: المانعية هي معنى تعليقي، معنى المانعية انه ان وجد وكان المقتضي للصحة قائما كان مانعا، فالمانعية في حد ذاتها معنى تلعيقي، إذ لا يتصف أي شيء بالمانعية لا في عالم التكوين ولا في عالم التشريع، الا مع وجود المقتضي، فلا يتصف الماء بالمانعية من الاحتراق الا مع وجود المقتضي وهو النار، لان معنى المانعية هي مزاحمة المقتضي في تاثيره فالمانع ما كان وجوداً مزاحما في تأثيره، لذلك المانعية نفسها معنى تعليقي أي معلق على وجود المقتضي.

فلأجل ذلك نقول: اذا افترضنا ان شخصا صلى متعمدا في النجس او صلى معتمدا في لباس ما لا يؤكل لحمه؟ فيسأل هل الفرد الثاني من النجس او الفرد الثاني مما لا يؤكل مانع ام ليس بمانع؟ نقول ليس بمانع، لان المانع هي فرع وجود المقتضي للصحة والصلاة بعد بطلانها بالمانع الاول لا مقتضي فيها بالصحة، كي يتصف الفرد الثاني بالمانعية، فلا وجه للترديد من انه هذا هل هو مانع بالفعل ؟ لغو. هل هذا مانع شأنا؟ خلاف ظاهر الأدلة. ليس مانعا أصلا، لان المانعية فرع وجود المتقضي والمقتضي غير موجود، أما مع وجو د المقتضي، أي الصلاة في نفسها صحيحة، فكل فرد فرد من النجس فهو مانع، أي متصف بالمفسدة، ومما يؤكل ذلك انه: لو ارتكب فرداً من النجس اضطرارا بحيث لا يوجب بطلان الصلاة، او لبس فردا مما لا يؤكل لحمه اضراراً بحيث لا يبطل الصلاة، فالفرد الثاني من النجس مانع، لانه ليس مضطر اليه. والفرد الثاني مما لا يؤكل مانع لانه ليس مضطرا اليه، إذن تظهر المانعية بين القول بالانحلالية والقول بصرف الوجود، فلو كان المانع من صحة الصلاة صرف وجود النجس لكان اذا لبس النجس مضطرا انتهى المانع فالفرد الثاني من النجس غير ضائر، بخلاف ما اذا قلنا ان المانع على نحو الانحلالة والاستغراقية فلو لبس النجس او ما لا يؤكل لحمه اضطراراً او جهلا او نسياناً فالفرد الثاني منه يبقى على وصف المانعية والمفسدية.

إذن فالنتيجة في مناقشته (قده) : ان المانعية انحلالية وليست على نحو صرف الوجود. هذا تمام الكلام في هذا المبحث، وهو (دوران الامر بين الاقل والاكثر في الشبهة المصداقية).

المبحث الجديد:

### اذا دار الامر بين الاقل والاكثر مع الشك في المحصَّل

وقد تعرض الاعلام (قده) الى عدة مطالب في هذا البحث:

المطلب الاول: ان المحصَّل تارة يكون شرعيا، وتارة يكون عرفياً، وتارة يكون واقعياً.

القسم الأول: المحصَّل الشرعي: كما اذا أمر المولى بالصلاة مع الطهارة وقلنا بأن الطهور المأمور به المسبب وليس السبب، أي الأمر الاعتباري المسبب عن الوضوء او الغسل او التيمم. بمعنى ان الشارع الشريف يقول: ان توضأت اعتبرتك طاهرا فصلي، فالطهارة امر اعتباري لكنه مسبب عن المسحتين والغسلتين. فهنا اذا شك في الوضوء كما اذا شك في ان المائع الذي غسل به وجهه ويديه، فالشك في الوضوء شك في الوضوء الا وهو الطهارة، وهذا من موارد الشك في المحصل.

القسم الثاني: ما اذا كان المحصل عرفيا لا شرعياً: كما اذا افترضنا ان المولى امره بالتعظيم، فقال: عظّم الهاشمي او عظم الفقيه، فالتعظيم نسبته الى القيام احتراما نسبة المسبب الى سببه، الا انه مسبب عرفي وليس شرعيا، أي ان العرف يعتبر القيام احتراماً سبباً لحصول تعظيم للقائم.

القسم الثالث: ان يكون المسبب واقعيا، أي امر تكويني كشف الشارع عن اسبابه، كما اذا افترضنا ان الشارع اعتبر في حلية اللحم ان يكون مذكى، الا ان ذكاة اللحم صفة واقعية تكوينية في اللحم، كشف الشارع عن اسبابها، فقال اذا تم الذبح بشروطه الشرعية فحصول الذبح بشروطه الشرعية كاشف عن اتصاف اللحم بالذكاة واقعاً.

فهل في الموارد الثلاثة وهي ما اذا شك في المحصل شرعيا او عرفيا او واقعياً تجري البراءة ام تجري قاعدة الاشتغال؟

ام هناك تفصيلا بين الشك في المحصل وغيره؟ كما سيأتي الاشارة اليه.

المطلب الثاني: اذا كان المحصل الشرعي وجودا مشككا، أي كان ذا مراتب، فشككنا في مرتبة منه للشك في السبب، فهل هو مجرى للاشتغال ام مجرى للبراءة؟ مثلاً:

اذا امر المولى بتعظيم الهاشمي، وتعظيم الهاشمي له مراتب، فمن مراتبه: التعظيم بالقيام احتراما، ومن مراتبه التعظيم بإكرامه، ومن مراتبه التعظيم بسب خلله، فإذا كان المحصل ذا مراتب وتيقنا بحصول مرتبة منه بسبب من الاسباب، كما اذا تيقنا بان تعظيمه يحصل بالقيام عند قدومه لكن شككنا في مرتبة أخرى: هل أن مرتبة أخرى من التعظيم تحصل بالسلام عليه أم لا؟

فهنا لا اشكال عندهم بان الجاري هو قاعدة البراءة، لان المفروض أنكم احرزتم حصول ادنى مرتبة منه بأدنى سبب، فليس الشك في اصل وجود المحصل كي يكون مجرى لقاعدة الاشتغال، وانما الشك في مرتبة منه بعد المفروغية عن حصول مرتبة أخرى، لأجل ذلك لو أمرنا المولى بالتعظيم فقال: عظّم الهاشمي، ونحن متيقنون بأن التعظيم يحصل بالقيام عند قدومه، فلا يجب علينا تحصيل المرتبة الأخرى اذا شككنا في حصولها للشك في سببها.

لأنه بالنتيجة شك في تكليف زائد وراء المرتبة الاولى والشك في التكليف الزائد مجرى للبراءة.

المطلب الثالث: ما اذا شك في اصل وجود المحصل، فهنا نسب الى السيد المجدد الشيرازي، أنه اذا وقع الشك في المحصل الشرعي تجري البراءة، بخلاف ما لو و قع الشك في المحصل الواقعي مثلاً. كما ان السيد الشهيد (قده) ذهب الى جريان البراءة مطلقا سواء كان الشك في المحصل الشرعي او المحصل العرفي او المحصل الواقعي.

والمعروف بين الأصوليين أن الشك في المحصل مطلقاً مجرى لقاعدة الاشتغال. فهنا اتجاهان:

الاتجاه الاول: وهو المعروف بينهم، جريان قاعدة الاشتغال عند الشك في المحصَّل بأيِّ نوع من انواعه.

وقد حرّر المبحث المحقق النائيني (قده) في (الفوائد، والأجود) وكأنه مناقشة لأستاذه السيد المجدد. فذكر بأن الشك في المحصل على قسمين:

الأول: ان يكون شكا في المحصل غير الشرعي، سواء كان عرفيا او واقعيا، كما اذا شككنا في ان الهدي مذّكى ام لا؟ فلنفترض ان الشارع الشريف قال: يجب على المحرم للحج في يوم العيد ان يذبح هدياً أو يطعم الفقراء هدياً مذّكى، والتذكية امر واقعي كشف الشارع عن اسبابه فقال: من اسبابه الذبح بشرائطه الشرعية، فهنا اذا وقع الشك في السبب هل ذبحه الى القبلة او اخطأ؟ هذا اذا كانت الشبهة مصداقية.

او لا ندري هل ان الذبح بالحديد معتبر في تحقق التذكية واقعاً أم لا؟ على نحو الشبهة الحكمية. فهنا يقول المحقق النائيني: على اية حال سواء كان الشك على نحو الشبهة المصداقية او كان الشك على نحو الشبهة الحكمية الشك في المحصل غير الشرعي مجرى لقاعدة الاشتغال. والسر في ذلك:

حيث ان المحصل واقعي فالسببية سببية تكوينية وليست سببية اعتبارية، نظير سببية رمي الإنسان بالرصاص لقتله. فإنها سببية تكوينية وليست سببية اعتبارية، وبما أن السببية تكوينية فهي ليس متعلقة للوضع شرعا كي تكون متعلقة للرفع، أي أن يد الشارع لا تنالها لا وضعاً ولا رفعا، فليس من شأن الشارع بما هو شارع ان يعتبر الرصاص سببا للقتل، بل هذا سبب تكويني، فاذا لم تكن السببية مجعولة ومتعلقة للوضع فليست متعلقة للرفع، فإذا شككنا في السببية كما اذا شككنا في اعتبار الذبح بالحديد وعدمه، فلا يصح ان نتمسك بأدلة البراءة، لأن ادلة البراءة مفادها الرفع الشرعي، وما لم تناله يد الوضع لا تناله يد الرفع، فلا معنى لجريان أدلة البراءة عند الشك في السببية للمحصل الواقعي، فإذا لم تجري ادلة البراءة فلا محالة تصل النوبة لقاعدة الاشتغال، اذ الشك في اعتبار الذبح بالحديد شك في حصول الامتثال بذبح بغير الحديد، والشك في الامتثال مجرى لقاعدة الاشتغال.

هذا هو القسم الاول وهو ما اذا كان الشك في المحصل الواقعي، او غير الشرعي.

اما اذا كان الشك في المحصل الشرعي: كما اذا شككنا في الوضوء، كما اذا امرنا الشارع بالصلاة عن طهارة، والطهارة هي المسبب عن الوضوء وشككنا في ان الوضوء هل يعتبر فيه الترتيب في مسح الرجلين ام لا؟ فهل تجري البراءة؟ حيث نسب الى السيد المجدد الشيرازي قال: نعم، اذا شككنا في شرطية الترتيب بين الرجلين تجري البراءة عن الشرطية، وإذا جرت البراءة عن الشرطية عرفنا ان المحصّل الشرعي يحصل بدونها، فان الشك في حصول الطهارة بوضوء من دون ترتيب مسبب عن الشك في اعتبار الترتيب، فاذا جرت البراءة عن شرطية الترتيب ذهب الشك وزال الشك بحصول الطهارة بدونه.

### 008

وصل الكلام فيما اذا شك في المحصل، فهل تجري قاعدة البراءة ام تجري قاعدة الاشتغال. وقلنا هناك اتجاهين: الاتجاه الاول: جريان قاعدة الاشتغال عند الشك في المحصل سواء كان المحصل شرعيا ام عرفيا ام عقليا. وهذا المسلك هو مسلك المشهور، وقد استدل عليه المحقق النائيني (قده) ببيانين:

الأول: يتعلق بما اذا كان المحصل عقلياً واقعياً، كما اذا افترضنا ان الشارع أمرنا بذبح هدي مذّكى، أي أن المأمور به في حق المحرم للحج أن يطعم الفقراء هدياً مذكى، وافترضنا ان التذكية صفة واقعية في اللحم، ولكن السبب الذي يؤدي الى هذه الصفة الواقعية هو الذبح بشرائط معيّنة، فما هو المأمور به اطعام الفقراء هديا مذكى والتذكية محصل واقعي سببه هو الذبح بشرائطه، فإذا شككا في بعض الشرائط هل ان الذبح بالحديد دخيل في حصول التذكية واقعاً ام لا؟

فهل تجري حينئذٍ أصالة البراءة ام لا؟ فهنا افاد المحقق النائيني بان اصالة البراءة لا تجري والوجه في ذلك:

انه ما دام المسبب أمراً تكوينياً فسببية الذبح اليه سببية تكوينية، والسببية التكوينية لا تنالها يد الشارع وضعا فلا تنالها رفعا، فبما ان السببية امر تكويني لا يقع تحت يد الشارع جعلاً ووضعاً، إذن فلا يمكن رفعها بأدلة البراءة، لأن الرفع إنما يصح فيما هو قابل للوضع، وما ليس قابلا للوضع فلا تشمله أدلة الرفع، فإذا لم تشمله أدلة الرفع وشككنا هل تتحقق التذكية الواقعية بذبح غير الحديد ام لا؟ فمقتضى قاعدة الاشتغال الاقتصار على الذبح بالحديد.

ولكن يلاحظ على ما افيد في كلمات المحقق (قده) ما يبتني على مقدمتين:

المقدمة الأولى: ان دور الشارع الشريف لا ينحصر بالجعل والتعبد بحيث كل امر لم يكن قابلا للجعل فلا علقة للشارع به، وإنما كما أن الشارع الشريف يتوصل الى أغراضه اللزومية او الراجحة بالجعل والتعبد فقد يصل الى اغراضه اللزومية أو الراجحة بالإرشاد الى أسبابها التكوينية او العرفية. وبالتالي لا ينحصر الامر بما كان مجعولاً من قبِل الشارع، وإنما لابد أن يلاحظ كل مورد بحسبه، فإن كان مما يتعلق الجعل به نفينا دخالة أي شرط مشكوك فيه بالاطلاق اللفظي للادلة او الاطلاق المقامي، وان كان أيضاً مما لا تناله يد الشارع لكن من شأن الشارع بيانه لدخالته في أغرضه اللزومية او الراجحة، فإن مقتضى الإطلاق اللفظي او المقامي للدليل عدم دخل ما هو مشكوك الدخل من جزئية او شرطية.

المقدمة الثانية: كما يتمسك بالإطلاق المقامي للأدلة الاجتهادية بأن ينفى بها ما هو مشكوك الدخل، كذلك يتمسك بالإطلاق المقام لأدلة البراءة لنفي ما هو مشكوك الدخل من شرطية او جزئية. وبيان ذلك:

ان أدلة البراءة على نوعين: النوع الاول: ما كان لسانه لسان الرفع. النوع الثاني: ما كان لسانه مجرد بيان المعذورية وعدم وجوب الاحتياط لا اكثر من ذلك.

فما كان لسانه لسان الرفع كما في حديث الرفع: حيث قال: (رفع عن امتي ما لا يعلمون) سواء قلنا مفاده الرفع الواقعي كما ذهب اليه سيد المنتقى (قده) او قلنا ان مفاده الرفع الظاهري حقيقة. يعني ان هناك رفعاً حقيقياً من قبِل الشارع لكن في مرحلة الظاهر، كما ذهب اليه سيدنا (قده) في (مصباح الاصول).

فحينئذ يصح ان يقال: ان الرفع الشرعي سواء كان رفعا واقعيا او رفعا ظاهرياً، بالنتيجة هو رفع حقيقي، إنما يصح فيما يصح فيه الوضع، فإذا كانت السببية مما لا يتعلق بها الوضع إذن لا تنالها يد الرفع.

وإذا لاحظنا النوع الثاني: من الادلة، أي ادلة البراءة كقوله: (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم) مما لسانه لسان البيان المعذّرية وعدم وجوب الاحتياط، او قلنا بان الرفع في حديث الرفع ما هو الا كناية عن المعذرية وعدم وجوب الاحتياط كما ذكره الشيخ الاعظم في الرسائل. فبناءً على ذلك ما دام دور الشارع كما ذكرنا في المقدمة الأولى لا ينحصر بالجعل بل دوره ان يبين ما هو دخيل في اغراضه سواء كان بالجعل او بالإرشاد ولذلك نتمسك بالاطلاق المقامي في الادلة اللفظية لنفي ما يشك في دخله وإن لم يتعلق به الجعل. كذلك مقتضى الاطلاق المقامي للنوع الثاني من ادلة البراءة الذي مفاده مجرد المعذورية وعدم وجوب الاحتياط، مقتضى الاطلاق المقامي شموله للأسباب التكوينية الدخيلة في أغراض الشارع. فاذا شككنا في هذا السبب التكويني الا وهو الذبح ولا ندري ان غرض الشارع يتوقف على الذبح بالحديد ام لا؟ وحيث لم يردنا بيان يبين لنا ان الذبح بالحديد دخيل في غرضه. إذن مقتضى إطلاق قوله (ما حجب الله علمه عن العباد) انه لا يجب علينا الاحتياط من جهة جزئية او شرطية الذبح بالحديد، مقتضى ذلك عدم وجوب الاحتياط والمعذورية من هذه الجهة. لولا اشكال المثبتية الذي سيأتي بيانه في المجعول الشرعي. هذا من ناحية المحصل العقلي.

البيان الثاني: ما افاده المحقق النائيني (قده) وهو ما اذا كان المحصل شرعياً لا عقلياً، كما اذا افترضنا ان المولى امرنا بالصلاة عن طهارة، والطهارة مسبب شرعا عن الغسلات والمسحات، بمعنى ان للشارع اعتبارين: اعتبار للسبب وهو الغسلات والمسحات، واعتبار للمسبب، بأن يقول: اذا حصل السبب الكذائي فأنا اعتبرك طاهراً.

فالمحصل الشرعي: حقيقته اعتبار شرعي للمسبب عند حصول السبب. فهنا اذا شككنا في دخل شيء في السبب، هل ان الترتيب بين الرجلين في المسح دخيل في سببية الوضوء في حصول الطهارة أي المسبب الشرعي ام لا؟ فهل تجري البراءة عن الشرطية حينئذٍ ام لا؟ فهنا أفاد المحقق النائيني (قده) وجهين لبيان عدم جريان البراءة عند الشك في جزئية شيء للسبب او شرطيته:

الوجه الاول: ما هو المجعول الشرعي في المقام، هل الشارع تعلق جعله بالسبب، فقال: جعلت الوضوء سببا لحصول الطهارة ام ان الشارع تعلق جعله بالمسبب، بأن قال جعلت الطهارة في حق من أتى بالسبب.

فإن كان المجعول الشرعي هو الاول: يعني ان الشارع تصدى لجعل السبب، قال: اتعبدكم بأن الغسلات والمسحات سبب للطهارة، فما تعلق جعله به هو السبب. فحينئذٍ اذا شككنا في ان الترتيب بين الرجلين في المسح هل هو دخيل في السبب ام ليس بدخيل؟

فيقال حينئذ لا وجه لجريان البراءة لنفي ذلك. والسر في ذلك: ان الشرطية أو الجزئية من السبب ما هي الا امر انتزاعي، والامر الانتزاعي لا يمكن وضعه ولا رفعه الا من جهة منشأ انتزاعه، فشرطية سببية الوضوء لحصول الطهارة بالترتيب هذه الشرطية عنوان انتزاعي، فرع وجود سببية، اذ لولا وجود سببية للوضوء لتحقق الطهارة لما صح ان نعبّر عن الترتيب في المسح بين الرجلين بانه شرط في السبب. إذن الشرطية في السبب فرع وجود سبب، فبالنتيجة الشرطية عنوان انتزاعي منشأ انتزاعه سببية الوضوء لحصول الطهارة. فبما ان الشرطية عنوان انتزاعي اذن لا يمكن للشارع ان يتصرف فيه الا بتصرف منشأ انتزاعه، فكما أنه لا يمكن جعل شرطية الترتيب إلا بعد جعل سببية الوضوء بحيث تكون الشرطية مجعولة بالتبع لا بالاستقلال، كذلك لا يمكن رفع شرطية الترتيب للمسح بين الرجلين الا برفع منشأ الانتزاع وهو رفع سببية الوضوء، إذ العنوان الانتزاعي لا يمكنه رفعه او وضعه الا بالتصرف في منشأ انتزاعه، فإذا رجعنا الى منشأ الانتزاع، قلنا: شرطية الترتيب بين الرجلين منتزع من سببية الوضوء المشتمل على الترتيب اما الوضوء الفاقد للترتيب كيف يكون موضوع لمنشأ انتزاع شرطية الترتيب؟!، والوضوء المشتمل على الترتيب معلوم السببية، إذ لا شك لنا في أن الوضوء المشتمل على الترتيب قطعا سبب للطهارة، إنما نشك في الوضوء الفاقد للترتيب. فإذا كانت شرطية الترتيب أمرا منتزعا لا يمكن رفعه مستقلا ومنشأ انتزاعه الوضوء المشتمل على الترتيب والوضوء المشتمل على الترتيب لا الوضوء الفاقد له، والوضوء المشتمل على الترتيب معلوم السببية فكيف يرفع؟!

إذن بالنتيجة: لا يعقل رفع شرطية الترتيب لا مستقلا لانه عنوان انتزاعي لا يمكن رفعه مستقلا، ولا برفع منشأ انتزاعه لأن منشأ انتزاعه الوضوء المشتمل على الوضوء، والوضوء المشتمل على الترتيب معلوم السببية فكيف يرفع؟ فالنتيجة: هي عدم امكان شمول دليل البراءة لشرطية الترتيب. هذا كله اذا كان المجعول شرعا هو السببية.

أما اذا كان المجعول المسبب، كمن حصل الوضوء منه يجعله الشارع طاهراً، فهو لم يجعل سببا بل يجعل المسبب، ولا معنى بعد جعل المسبب لجعل السببية، فإنه لغو، إذ بعد ان قلت من حصل له الوضوء الكذائي فأنا اعتبره طاهراً فلا معنى لاعتبار السببية بعد اعتبار المسبب، لانه لغو. إذن حيث إن الشارع اعتبر المسبب وهو حصول الطهارة ولم يعتبر السبب، فاذا شككنا في الترتيب في المسح بين الرجلين دخيل في المسح ام لا؟ فقد شككنا في امر لا علاقة له بالشارع، فإن ما له علقة بالشارع هو جعل المسبب، وأما أن الوضوء الدخيل في هذا المسبب الوضوء المشتمل على الترتيب في المسح بين الرجلين ام لا؟ لا ندري، والمفروض ان هذا الموضوع لا يتكفل الشارع باعتباره، لان ما تكفل الشارع باعتباره هو المسبب دون السبب، فكيف تجري البراءة عن شرطية الترتيب مع انه امر لا علاقة للشارع الشريف به.

فنتج عن ذلك كله: انه اذا شك في دخل شيء في المحصل الشرعي لا تجري البراءة سواء كان المجعول شرعا هو السبب او كان المجعول شرعا هو المسبب عند تحقق السبب.

ويلاحظ على هذا الوجه الذي افاده (قده):

أولاً: نختار ان المجعول شرعا هو السبب، على فرض ان المجعول شرعا هو السبب بأن قال الشارع: السبب في حصول الطهارة الوضوء، وشككنا في دخول شيء في هذا السبب، فتارة ندّعي أن العنوان الانتزاعي الا وهو شرطية الترتيب في المسح بين الرجلين يقول هذا العنوان الانتزاعي مجعول بالتبع لا بالاستقلال فظاهر عبارة (الأجود) انه مجعول بالتبع فهو مجعول بالنتيجة، يعني تعلق الجعل به، بالنتيجة اذا التزمتم بأن الشرطية مجعولة تبعا فهي مجعولة يعني جعلا حقيقياً، غاية ما في الامر ليس هناك جعل بالاصالة بل بالتبع، بالنتيجة هي مجعولة، وما تعلق به الجعل وان كان جعلا تبعيا يتعلق به الرفع لانه تعلق به الجعل.

فإن قلتم: لا يمكن رفعه من دون رفع منشأ انتزاعه؟

قلنا: هذا في الرفع الواقعي، فنحن لو كنّا ندعّي الرفع الواقعي، ندعي الرفع الظاهري، فنحن لو كنّا ندعي الرفع الواقعي لقيس على الجعل الواقعي، أي كما لا يمكن رفعه واقعا الا برفع منشأ انتزاعه، لكن ليس المدعى هو الرفع الواقعي كي لا يمكن التفكيك بينهما بل المدعى هو الرفع الظاهري بمعنى ما يترتب عليه عدم وجوب الاحتياط او بمعنى عدم وجوب الاحتياط، على المسلكين الذين اشرنا اليهما، التفكيك في الرفع الواقعي ممكن، ولذلك وجبت علينا الصلاة ولا ندري هل أخذ في الصلاة جزئية السورة ام لا؟ جزئية السورة مرفوعة ظاهراً، مع انهما في الواقع لو كان المركب ارتباطيا لم يعقل التفكيك بينهما في الرفع الواقعي، فالتفكيك بين المترابطين تفكيكا ظاهرياً امر ممكن ليس فيه اشكال، فنقول: بما ان شرطية الترتيب في المسح مجعولة ولو تبعاً لأجل ذلك اذا شككنا فيها فهي مرفوعة ظاهراً، والتفكيك بين منشأ الانتزاع وما هو منتزع منه بناء على جعله ولو تبعاً التفكيك بينهما في مرحلة الظاهر أمر ممكن، هذا واجب، هذا لا يجب الاحتياط من جهته.

وأما اذا نظرنا الى ما هو مراده من انه : يقول ، ليس قصدي ما كان مجعولا ولو عقلا، هذا لا معنى له، العنوان الانتزاعي لا جعل له في الواقع، وانما هو مجعول بالعرض والمجاز، فما هو المجعول حقيقة منشأ الانتزاع، وأما العنوان المنتزع فمجرد امر عرضي مجازي، فهو مجعول بالعرض لا بالتبع، أي ان جعله جعل مجازي وليس هناك جعل حقيقي حتى يتعلق به الرفع، فلا يتعلق به وضع لا استقلالا ولا تبعا ولا يتعلق به رفع لا استقلالا ولا تبعا، لأن المفروض انه امر مجازي، يعني ثبوت العناوين الانتزاعية ثبوت مجازي وليس هناك ثبوتاً حقيقياً، فبناء على ذلك كما هو الصحيح يقال نعم أيضاً كذلك: إذ ان النوع الثاني من ادلة البراءة وهو ما كان مفاده مجرد بيان المعذرية وعدم وجوب الاحتياط، نقول: انت لا ادري وانا لا ادري ان الترتيب في المسح بين الرجلين دخيل في حصول الطهارة ام لا؟ نقول فهل يجب عليك الاحتياط من جهته ام لا؟ مقتضى الاطلاق من النوع الثاني من ادلة البراءة عدم وجوب الاحتياط من جهته.

يأتي الكلام في الوجه الذي افاده وهو اشكال المثبتية.

### 009

ما زال الكلام في الشك في المحصّل، وأن الشك في المحصل هل هو مجرى للبراءة او للاشتغال، وذكرنا أن هناك اتجاهين: الاتجاه الاول: ما ذهب اليه المشهور من أن الجاري عند الشك في المحصل هو الاشتغال مع غمض النظر عن كون المحصل شرعياً او عقلياً او عرفياً. وذكرنا أن المحقق النائيني (قده) استدل بمسلك المشهور من جريان قاعدة الاشتغال بوجهين، مضى الكلام في الوجه الاول.

الوجه الثاني: إشكال المثبتية وبيان ذلك:

اذا شك في المحصل فجريان البراءة عن الشرط المشكوك لا يثبت حصول المحصَّل وتحققه. مثلاً: إذا أمر المولى بالصلاة عن طهارة، وكان مقصوده بالطهارة المسبب عن الوضوء، أي عن الغسلات والمسحات، فإذا شككنا في أن الترتيب في المسح بين الرجلين هل هو شرط في حصول الطهارة أم ليس بشرط؟

فهنا لا تجري البراءة عن الشرطية لانها اصل مثبت، باعتبار ان جريان البراءة عن شرطية الترتيب في المسح بين الرجلين لا يثبت تحقق الطهارة بالوضوء الخالي عن الترتيب، فأصالة البراءة في المقام مثبت لأن المفروض ان ما امر به المولى هو المسبب وهو الطهارة، فجريان البراءة عن دخل شيء في السبب شرطاً او جزءا لا يثبت تحقق المسبب في الوضوء الخالي عن ذلك الشرط المشكوك او الجزء المشكوك.

وهذا الكلام من المحقق النائيني (قده) متين ما خلا ما سيأتي في بيان الاتجاه الثاني.

وذهب شيخنا الاستاذ (قده) الى انه يمكن الاستدلال لمسلك المشهور من جريان قاعدة الاشتغال عند الشك في المحصل الى ان الجزئية مما لا تقبل التنجز. وبيان ذلك:

أن المكلف إذا شك في جزئية شيء او شرطيته، فهو لا يدري ان الترتيب بين الرجلين حال المسح شرط ام لا؟ او لا يدري ان غسل ما فوق المرفق جزء من الوضوء ام لا؟ فالجزئية والشرطية مشكوكة، وجريان البراءة عن الحكم المشكوك فرع قابلية هذا الحكم للتنجز حتى ينفى تنجزه بأصالة البراءة، فهل الجزئية والشرطية قابلان للتنجز ام لا؟

فيقول: إن الشرطية او الجزئية ليست امرا قابلا للتنجز لا بلحاظ ذاته ولا بلحاظ ملاكه، اما بلحاظ ذاته: فإن الجزئية بمثابة المعنى الحرفي لأن الجزئية أي جزئية شيء لشيء او شرطية شيء لشيء بتعبير هي بمثابة المعنى الحرفي فلا نفسية لها أي لم تلاحظ الجزئية او الشرطية على نحو موضوعي نفسي وإنما الجزئية من اجل اتمام المركب او الشرطية من اجل اتمام المشروط والا فالجزئية والشرطية في حد ذاتها لا معنى لها فهي معنى حرفي بتعبير او عنوان انتزاعي بتعبير آخر.

فبما انها لا نفسية لها اذن بما هي نفسية لا تدخل في عهدة المكلف فلا تكون امر قابلا للتنجز، واما بلحاظ ملاكها: فالملاك في الجزء لا الجزئية، أي غسل الوجه مثلا جزء من الوضوء فالمصلحة في الجزء وهو غسل الوجه لا في جزئية غسل الوجه للوضوء، او مثلا شرطية الترتيب في المسح بين الرجلين فان الملاك وهو المصلحة في الترتيب نفسه لا في شرطيته.

اذن الشرطية لا بلحاظ ذاتها قابلة للتنجز لكونها معنى حرفيا لم يلحظ في حد ذاته، ولا بلحاظ ملاكها قابلة للتنجز لأن ملاكها ليس فيها وإنما في الجزء أو في الشرط، لا في الجزئية او الشرطية، فاذا لم تكن الشرطية او الجزئية امراً قابلا للتنجز في نفسه فلا وجه لجريان البراءة عنه والتأمين منه سواء كانت براءة عقلية ام شرعية.

ولكن يلاحظ ما أفيد: نعم الشرطية او الجزئية بما هي هي كحكم وضعي لا يقبل التنجز، ولكن بما ان مفاد أدلة البراءة عدم وجوب الاحتياط، أي ان مفاد أدلة البراءة المعذرية وعدم وجوب الاحتياط من جهة الامر المشكوك، فيكفي في جريان البراءة عن شيء يعني المعذرية من جهته وعدم وجوب الاحتياط عند الشك فيه يكفي في ذلك ان يترتب عليه اثر تكليفي ولم يكن في نفسه اثرا، والجزئية والشرطية لا شك انهما موضوع لأثر تكليفي، فجزئية الشيء يترتب عليها وجوب الاتيان بالجزء، وشرطية الشيء يترتب عليها وجوب الاتيان بالمشروط. فبما انهما موضوعان لأثر تكليفي فهذه الموضوعية كافية لأن يكونا مشمولين لأدلة البراءة ما دام مفاد أدلة البراءة مجرد المعذرية وعدم إيجاب الاحتياط، نعم يأتي اشكال المثبتية الذي ذكره المحقق النائيني من ان جريان البراءة عن الشرطية او الجزئية لا يثبت حصول الطهارة بما كان خاليا عن هذا الجزء او عن هذا الشرط. إشكال المثبتية هو الوارد وليس اشكال عدم قابلة الجزئية والشرطية لعدم التنجز.

هذا مما يتعلق بالاتجاه الاول وهو إثبات مسلك المشهور من أن الجاري عند الشك في المحصل قاعدة الاشتغال.

وأما الاتجاه الآخر: الذي يرى جريان البراءة عند الشك في المحصل ولو في الجملة، فله بيانات ثلاثة:

البيان الاول: ما نسب للسيد المجدد الشيرازي (قده) من أن البراءة تجري في المحصل الشرعي دون المحصل العقلي والمحصل العرفي. وبيان ذلك بمقدمتين:

المقدمة الاولى: ان المحصَّل اذا كان شرعيا كما اذا امر المولى بالصلاة عن طهارة، واراد بالطهارة المسبب عن الوضوء (الغسلتين والمسحتين) فهنا اما ان يعتبر الشارع المسبب او يعتبر السبب، اما ان يدخل في عهدة المكلف المسبب وهو الطهارة واما ان يدخل في عهدة المكلف السبب وهو الوضوء (الغسلتان والمسحتان) لأن الجمع بينهما لغو، إذ لا حاجة لأن يجعل السبب والمسبب، يكفي اعتبار احدهما. وبما ان المسبب وهو الطهارة ليس فعلا من افعال المكلف لان المسبب نتيجة وليس من سنخ الأفعال الاختيارية، فلا معنى لإدخال المسبب في عهدة المكلف، لانه ليس من سنخ افعاله الاختيارية كي يكون قابلا لإناطة عهدة المكلف به.

إذن يتعين ادخال السبب الا وهو ادخال المسحتان والغسلتان لكونهما من سنخ الافعال الاختيارية، فبما ان السبب هو الذي يدخل والسبب فعل للمكلف فإذا دار امر السبب بين الأقل والأكثر، لا ندري ان ما دخل في عهدة المكلف وضوء بترتيب ام وضوء لا بشرط من جهة الترتيب؟ جرت البراءة عن الشرطية.

المقدمة الثانية: إذا كان المحصَّل عقلياً او عرفياً، لا شرعياً. كما اذا قال المولى: عظّم الهاشمي، والتعظيم ماهية عرفية لها اسبابها العرفية من القيام له او من إكرامه او من قضاء حاجته.

او كان المحصَّل عقليا: أي امر تكويني، كما اذا قال : اقتل الكافر الحربي، والقتل امر تكويني له اسبابه التكوينية، في هذين الموردين وهما ما اذا كان المحصل عرفيا او كان المحصل عقليا لا ربط للشارع بذلك، أي ان السببية ليست سببية شرعية بل هي اما سببية عقلية او عرفية، فإذا لم تكن السببية شرعية فلا تنالها يد الوضع كي تنالها يد الرفع، اذ ما دامت السببية عرفية او عقلية فليس وضعها بيد الشارع كي يكون رفعها بيده، لأجل ذلك لا وجه لجريان البراءة عند الشك في السببية العقلية او السببية العرفية، فاذا لم تجر البراءة وصلت النوبة لقاعدة الاشتغال. هذا ما نسب للسيد المجدد.

ويلاحظ على ما أفيد: مضافا الى ان المسبب وهو الطهارة (النتيجة) قابل لأن يدخل في عهدة المكلف، لكونه مقدورا بالواسطة وان لم يكن مقدورا بنفسه، فهو وإن كان نتيجة، لكنه مقدور بواسطة القدرة على سببه، فبما انه مقدور بواسطة القدرة على سببه امكن ادخاله في عهدة المكلف. مضافاً لذلك ما سبق من اشكال تلميذه المحقق النائيني: من أنّ جريان البراءة عن شرطية شيء في السبب الشرعي او جزئية شيء في السبب الشرعي لا يثبت تحقق المحصَّل بالفرد الخالي منه.

البيان الثاني: ما ذكره السيد الشهيد (قده): من أن البراءة تجري عند الشك في المحصل الشرعي او المحصل العقلي، نعم لا تجري عند الشك في المحصل العرفي.

وبيان ذلك بذكر مطالب ثلاثة:

المطلب الاول: إذا كان المحصل عرفياً، كما اذا قال : عظم الهاشمي. وشك في أن التعظيم يحصل بالقيام له او بالسلام عليه؟ شك في السبب المحصل لهذا الامر العرفي. فهنا لا تجري البراءة، بل تجري قاعدة الاشتغال، والسر في ذلك:

أن كون المحصَّل عرفياً قرينة على ان الشارع اوكله الى العرف وانه لا ربط له به، لأنه امر عرفي له اسبابه العرفية، فكونه عرفيا ذا اسباب عرفية بنفسه قرينة على ان الشارع لا ربط له به وانما هو موكول لنظر العرف فلا وجه لإجراء البراءة فيه مع انه لا علقة للشارع به، فلأجل ذلك اذا لم تجري فيه البراءة وشككنا هل ان التعظيم يحصل بكذا او بكذا، فمقتضى قاعدة الاشتغال تحصيله بأسبابه المتيقنة المحرزة، ولا مجال لجريان البراءة.

المطلب الثاني: اذا كان المحصل شرعيا كالأمر بالصلاة عن طهارة، او عقليا: كما اذا قال له: يجب على المحرم ان يطعم الفقراء في اليوم العاشر بهدي مذكى، وافترضنا ان التذكية امر تكويني في اللحم، وهذا الأمر التكويني وهو الذكاة له اسبابه، من اسبابه الذبح بشرائطه، فحينئذ: اذا كان المحصل شرعي او كان المحصل عقلي تكويني، فهذان لا يعرفان الا من قبل الشارع، اما المحصل الشرعي فواضح، لأنّ الشارع امرنا بطهارة وقال: الطهارة مسبب عندي بغسلتين ومسحتين، فبما انه مسبب لا يعرف حدوده ولا اسبابه الا من قبل الشارع فلابد فيه من الرجوع الى الادلة الشرعية.

وكذلك اذا كان المحصل عقليا (تكوينياً مبهماً) كما اذا قال: يجب على المحرم ان يطعم الفقراء بثلث من هدي مذكى، والتذكية أمر تكويني لكن لا نستطيع الوصول اليها، فالتذكية وإن كانت امراً تكوينياً لكن لا يمكن الوصول اليها الا من خلال ارشاد الشارع لأسبابها، إذن لابد من الرجوع هنا الى الشارع أيضاً.

وهذه نفسها يعني كونهما (المحصل الشرعي والعقلي) امرين مبهمين لا تعرف حدودهما الا من قبل الشارع، نفس هذا قرينة على ان اهتمام الشارع بهذين بمقدار ما بيّن من أسبابهما، حيث لا يعرفان الا من قبله، إذن اذا شككنا ما هو المقدار الذي اهتم به الشارع من الطهارة، ما هو المقدار الذي اهتم به الشارع من الذكاة، لا يعرف مقدار اهتمام الشارع بهما الا بمقدار ما بيّن من اسبابهما، إذ لا يعرف امرهما الا من خلال بيان اسبابهما فمقدار اهتمام الشارع بهما لا يعلم الا بمقدار ما بين من اسبابهما.

بناء على هذا المطلب: وهذا بنفسه قرينة على ان ما ادخل في عهدة المكلف هو السبب وليس المسبب.

إذ ما دام المسبب مبهم لا تعرف حدوده الا من قبل الشارع فهذا يعني ان مقدار اهتمام الشارع بمقدار ما بين من سببه، واذا كان كذلك اذن ما ادخله الشارع في عهدة المكلف هو السبب وليس المسبب، فالسبب دائر بين الاقل والاكثر بين وضوء مشتمل على الترتيب ام لا؟

المطلب الثالث: إن كان لدليل الوضوء اطلاق لفظي او اطلاق مقامي ننفي به الجزئية او الشرطية المشكوكة فبها، وان ان لم يكن لدليله اطلاق لفظي ولا مقامي ينفى به الجزئية او الشرطية فنرجع لدليل البراءة، حيث إنها جزئية او شرطية مشكوكة فيما دخل في عهدة المكلف الا وهو السبب، فمقتضى دليل البراءة التأمين منهما. ولا يرد اشكال المثبتية، لان ما دخل في العهدة هو السبب وليس المسبب، فلا شغل لنا بأنه اذا جرت البراءة عن شرطية الترتيب فلا تثبت حصول الطهارة، لان الطهارة لم يدخلها الشارع في عهدتنا وإنما ادخلها السبب. فحيث ان السبب لم يدخل في عهدة المكلف فلا حاجة إلى إثباته بل يكفينا اجراء البراءة عن الشرطية او الجزئية المشكوكة بلحاظ نفس السبب.

### 010

ما زال الكلام في جريان البراءة عند الشك في المحصَّل. وذكرنا فيما سبق ان السيد الشهيد (قده) أجرى البراءة عند الشك في المحصل الشرعي أو المحصل العقلي المبهم، والوجه في ذلك:

أن مرجع الأمر بالمسبب الذي لا يعرف حدوده إلا من قبِل المشرع الى الأمر بالسبب، أي أن ما دخل في عهدة المكلف هو السبب، فإذا قال المشرع، تجب الصلاة عن طهارة وكانت الطهارة هي عبارة عن المسبب عن الغسلات والمسحات، فإذا شككنا في أن الترتيب بين الرجلين في المسح هل هو شرط أم لا؟ فمرجع الامر بالصلاة عن طهارة الى الأمر بالوضوء المؤلف من الغسلات والمسحات. وحيث ان الوضوء المؤلف من الغسلات والمسحات يدور امره بين الاقل والاكثر أي بين الوضوء بشرط الترتيب أو الوضوء لا بشرط، فتجري البراءة حينئذ والنتيجة: هي صحة الصلاة بالوضوء الخالي من الترتيب.

ولكن هنا ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: ظاهر الامر بالمسبب كما إذا قال المشرع (صلّ عن طهارة، أو لا صلاة الا بطهور) إن للمسبب موضوعية وأن ما دخل في عهدة المكلف هو المسبب أي الطهارة، ومجرد أن هذا المسبب الذي دخل في عهدة المكلف مما لا تعرف حدوده الا من قبل الشارع، فلذلك مقدار بيانه بمقدار بيان سببه، هذا لا يصلح قرينة على أن الذي أدخل في العهدة هو السبب، بل غاية هذا الامر يفيد في الاطلاق المقامي، أي إذا كان المأمور به هو المسبب ولا يمكن معرفة حدوده الا من خلال السبب فإذا شككنا في اعتبار شيء في السبب جزءا أو شرطا أمكن التمسك بالاطلاق المقامي للدليل لنفي دخل المشكوك، اما لا يصلح هذا قرينة على ان المأمور به السبب، إذ ما دام ظاهر الامر هو الامر بالمسبب فمقتضاه ان غرض الشارع في المسبب وما دخل في عهدة المكلف هو المسبب غاية الامر هذا المسبب مبهم، لا يعرف حدوده الا من جهة بيان السبب، لا أن السبب هو الذي دخل في عهدة المكلف، حتى يدخل الموضوع في باب دوران الامر بين الاقل والاكثر من جهة السبب.

فحينئذ يمكن للمولى ان يبين السبب بدليل واحد ويمكن ان يبينه بعدة ادلة، فنحتمل ان المولى بين الشرطية أو الجزئية في دليل لم يصل الينا وما دام هذا محتملا إذن بالنتيجة لا ندري هل ان المسبب يحصل بالوضوء الخالي عن الترتيب أم لا؟ فمقتضى الاستصحاب (استصحاب عدم حصول الطهارة بالوضوء الخالي من الترتيب) أو مقتضى الاشتغال حيث ان المولى ادخل في عهدة المكلف المسبب، فمقتضى الاشتغال به عدم جريان البراءة عما يشك في دخله في السبب، بل لو جرت البراءة عن شرطية الترتيب مثلاً لكانت اصلا مثبتاً لانها لا تثبت لنا ان المسبب وهو الطهارة قد حصل الوضوء الفاقد للترتيب.

الملاحظة الثانية: ما هو مجرى البراءة بنظره (قده)؟ هل مجرى البراءة بنظره هو الوجوب الضمني؟ أو قل وجوب الاكثر؟ حيث لا ندري هل أن المأمور به الوضوء بشرط الترتيب؟ أو الوضوء لا بشرط؟ فنجري البراءة عن الأمر الضمني بالترتيب أو نجري البراءة عن وجوب الاكثر أي الوضوء المشتمل على الترتيب كما هو ظاهر احد تقريره انه اجرى البراءة عن الوجوب الاكثر أو الوجوب الضمني أو التقيد.

إذا كان هذا هو مجرى البراءة بنظره (قده) فهذا يخرج عن باب الشك في المحصَّل، وبالنتيجة يكون المورد من دوران الامر بين الأقل والأكثر، فلذلك أجرى البراءة عن الأكثر، أو عن الوجوب الضمني للمشكوك أو عن تقيد المأمور به للمشكوك، وما شاكل ذلك من انواع اجراء البراءة الذي سبق بحثه من دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين.

فاذا كان هذا مقصوده (قده) لا نحتاج الى مسألة إلى إدخال مسألة اهتمام المولى بالغرض بمقدار بيانه للسبب. لا نحتاج الى هذه الضميمة.

وأما إذا كان مجرى البراءة هو الاهتمام كما هو ظاهر تقريره الآخر، كما إذا لم ندري هل السبب مشتمل على المشكوك؟ أم لا؟ فلا ندري هل ان الشارع مهتم بالترتيب بين الرجلين؟ نجري البراءة عن الاهتمام، فهذا يتنافى مع ادخال المورد في باب الاقل والاكثر الارتباطيين لأنه بنى على ان ما دخل في العهدة هو السبب وليس المسبب والسبب دائر بين الاقل والأكثر فالمورد أصلاً ليس من باب الشك في المحصّل في شيء، المورد هو من دوران الامر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، واذا دار الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين يمكن ان يقال هناك: يمكن ان نجري البراءة عن الأكثر، يمكن ان نجري البراءة عن التقيد، يمكن ان نجري البراءة عن الوجوب الضمني، بناءً عليه. نعم هو لا يرى الجزئية والشرطية موردا للتنجز فلا معنى لجريان البراءة عنهما. ولكن تجري البراءة عن الاكثر تجري البراءة عن التقيد، تجري البراءة عن الوجوب الضمني.

إذن فما هو مجرى البراءة بنظره؟

هل ان مجرى البراءة بنظره اهتمام المولى بالمشكوك حيث لا ندري ان المولى اهتم بالمشكوك أو لا؟ فنجري البراءة عن اهتمام المولى بالمشكوك. فهذا امر لا حاجة له ولا دخل له، إذ ما دام المورد من موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين فيجري فيه ما ذكره في بحث دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين.

واذا قال انا ملتزم بما ذكرته هناك انني اجري البراءة عن الاكثر أو اجري البراءة عن التقيد، أو اجري البراءة عن الوجوب الضمني، إذن هذه المقدمة التي اقحمها في الاستدلال من انه:

ما دام المسبب لا يعرف الا من جهة السبب، فبلحاظ ذلك نعرف ان مقدار اهتمام المولى بغرضه بمقدار بيان السبب. هذه المقدمة التي ادخلها لا ربط لها بالموضوع، بالنتيجة هذا مسبب لا يعرف الا من جهة سببه، إذن الذي دخل في العهدة هو السبب وليس المسبب، والسبب دائر بين الأقل والأكثر فيجري فيه ما ذكره في بحث الاقل والأكثر.

هذا تمام الكلام بلحاظ ما افاده السيد الشهيد وتبين بذلك: أنّ الصحيح جريان الاشتغال عند الشك في المحصَّل كما هو المعروف بين الاصوليين سواء كان المحصل شرعيا أو عقليا أو عرفياً.

البيان الثالث لإجراء البراءة عند الشك في المحصل:

أن يقال: سبق في بحث دوران الامر بين الاقل والاكثر اشكال المثبتية. وبيانه:

اذا دار امر الصلاة الواجبة بين الصلاة بشرط تسبيحات ثلاث أو الصلاة لا بشرط من حيث التسبيحات الثلاث، هذا من دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين. والمعروف الجاري البراءة. فتجري البراءة عن اشتراط التسبيحات الثلاث أو جزئية التسبيحات الثلاث.

فأُشكل هناك: أن جريان البراءة عن جزئية التسبيحات الثلاث لا يثبت ان المأمور به هو الصلاة لا بشرط حيث يتردد الامر بين الصلاة بشرط أو لا بشرط، هل ان الصلاة المأمور بها بشرط التسبيحات الثلاث أو أن الصلاة المأمور به لا بشرط من هذه الجهة، فجريان البراءة عن الشرط لا يثبت ان المأمور به هو اللا بشرط، فما هو الحل؟!

فأجيب عن ذلك هناك: بأن المفروض ان الامر لا يتعلق لا باللا بشرطية ولا يتعلق بعنوان الصلاة ولا يتعلق بعنوان الصلاة الصحيحة، بل يتعلق الامر بواقع الاجزاء والشرائط، أي لا وجه لتعلق الامر بالصلاة على نحو اللا بشرط، لان اللا بشرطية لحاظ وليس ملحوظا، واللحاظ لا يقع تحت الطلب، إنما الذي يقع تحت الطلب والامر واقع الملحوظ لا لحاظه واللا بشرطية مجرد لحاظ لا اكثر، أي لاحظ المولى ذات الصلاة واذا لاحظ ذات الصلاة عبر عن هذا اللحاظ بانه ذات الشرط، فاللا بشرطية لحاظ لا ملحوظ حتى يتعلق الامر به،

إذن لا معنى لتعلق الأمر بالصلاة على نحو اللا بشرط. كما أنه لم يتعلق الامر بعنوان الصلاة فإن عنوان الصلاة مجرد عنوان مشير لواقع الاجزاء والشرائط فانت مأمور بتكبير وركوع وسجود اما عنوان الصلاة مجرد عنوان مشير يرمز الى ما هو المأمور به. كما ان الامر لا يتعلق بالصلاة الصحيحة، لان الصحة عنوان متأخر رتبة عن الأمر فكيف يؤخذ في متعلق الأمر؟ إذ الصحة هي عبارة عن مطابقة المأتي به للمأمور به، فقد فرض مأمور به كي يقال بأن المأتي به مطابق أو غير مطابق، اذن الصحة متأخرة رتبة عن الامر لانها مطابقة المأتي به للمأمور به أو أنها منتزعة منه، فإذا كانت متأخرة رتبة عن الأمر فكيف تلحظ متعلقة للأمر يعني في رتبة سابقة عليه؟!.

اذن بالنتيجة لابد ان يقال: البراءة عن وجود التسبيحات الثلاث لا تثبت تعلق الامر بالصلاة على نحو اللا بشرط، لأن اللا بشرطية أساساً لا يتعلق بها الامر.

ولا وجه لأن يقال: البراءة عن شرطية التسبيحات لا تثبت حصول الصلاة، لأنّ عنوان الصلاة اساسا ليس مأمورا به،

كما لا وجه لأن يقال: البراءة عن وجوب التسبيحات الثلاث لا تثبت صحة الباقي لان الصحة لم يتعلق بها الامر وانما الصحة منتزعة عن تعلق الامر وليست متعلقا للأمر.

اذن ما تعلق به الامر واقع هذه الاجزاء والشرائط فإذا دار امر هذا الواقع بين تسعة أو عشرة جرت البراءة عن العاشر، ولا نحتاج الى اثبات شيء بعد إجراء البراءة عن العاشر بهذه البراءة كي يقال بأن البراءة اصل مثبت.

**ولكن أشكل على هذا**: بأن هذا يأتي فيما لو لم يوجد أثر مترتب على اثر مترتب على هذا العنوان. مثلا:

صحة صلاة العصر مترتبة على سبق ظهر صحيحة، فإذا شككنا في صلاة الظهر بين الاقل والاكثر واجرينا البراءة عن الاكثر، جريان البراءة عن الاكثر هل ينقح موضوع صحة صلاة العصر؟ والمفروض أن صلاة العصر مشروطة بسبق ظهر صحيحة، والمفروض ان البراءة عن الاكثر لا تثبت أن الظهر صحيحة.

أو مثلا في الطواف إذا شككنا أو في السعي إذا شككنا : هل يعتبر في السعي ان يكون بين الجبلين أو لا يعتبر في السعي ذلك، فأجرينا البراءة. فمع جريان البراءة عن التقصير بعد السعي إنما يتحقق التحلل من الإحرام كان هذا التقصير مسبوقاً بسعي صحيح، والمفروض ان جريان البراءة عن الأكثر في السعي لا يثبت انه سعي صحيح، فلم يترتب عليه التقصير المحلل.

او مثلاً مسح المصحف الشريف، وهو مشروط بوضوء، لا ندري أن الوضوء يشترط فيه الترتيب بين الرجلين أو لا؟ جريان البراءة عن شرطية الترتيب بين الرجلين لا يثبت ارتفاع الحدث بهذا الوضوء، فالجاري استصحاب الحدث.

إذن لو ترتب اثر على عنوان معين مثل: مسح المصحب يتوقف على ارتفاع الحدث. صحة العصر مترتب على سبق ظهر صحيحة، جريان البراءة لا يثبت أن الظهر صحيحة. وهكذا.

أجاب شيخنا الاستاذ عن هذا الإشكال الذي طرحه ايضا السيد الشهيد في (شرح العروة) بما يترتب على مقدمتين:

المقدمة الاولى: أن جريان البراءة عن الاكثر يثبت الصحة الظاهرية للأقل، فإذا شككنا هل الصلاة المأمور بها صلاة مع تسبيحات ثلاثة أم لا؟ جرت البراءة عن جزئية التسبيحات الثلاث، هذا يثبت ان الصلاة الباقي صحيحة ظاهراً بمقتضى الارتكاز المتشرعي. أي ان الارتكاز المتشرعي قائم على أن إجراء البراءة عن الأكثر يعني صحة الاقل ظاهراً.

المقدمة الثانية: بعد ان ثبتت الصحة الظاهرة للاقل بمقتضى الارتكاز المتشرعي فمقتضى الاطلاق المقامي لأدلة البراءة ترتيب آثار الصحة الواقعية، لأنه لو كانت الصحة الواقعية لا تترتب آثارها على الصحة الظاهرية لتنبّه على ذلك، فعندما يقول المولى: اجري البراءة إذا شككت في وجوب الاكثر، ولكن لو اجريت البراءة لا تفيد في ارتفاع الصحة الواقعية لا تفيد في ارتفاع الحديث، لا تفيد في حصول التحلل بالتقصير، لا تفيد في عصر صحيحة، وأشباه ذلك لنبه على ذلك. اذن ما دام جريان البراءة عن الاكثر يثبت الصحة الظاهرية، ومقتضى الاطلاق المقامي ان ما كان أثراً للصحة الواقعية فإنه يترتب على الصحة الظاهرية، وإلا لنبه المولى على ذلك، فلا يرد إشكال المثبتية.

### 011

ما زال الكلام في أن الجاري عند الشك في المحصَّل هو البراءة او الاشتغال، ووصل الكلام الى البيان الثالث لإثبات جريان البراءة، وذكرنا أن فيه مقدمتين، الكلام في:

المقدمة الثانية: وهي كما إذا دار الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين فإنه تجري البراءة عن الاكثر ولا يعد جريان البراءة عن الاكثر اصلا مثبتاً، كذلك في موارد الشك في المحصل إذا جرت البراءة عن دخل شيء في السبب شرطاً أو جزءاً فلا يعد اصلاً مثبتا بالنسبة الى المسبب، وبيان ذلك:

أنه لما كانت هناك ملازمة بين السبب والمسبب في مقام الاثبات، حيث لا يمكن معرفة حدود المسبب الا بمقدار بيان السبب، إذا المفروض ان المسبب من المجعولات الشرعية التي لا يعرف حدودها الا ببيان الشارع لسببها، فلأجل ذلك هناك ملازمة اثباتية بين بيان السبب وبيان السبب، أي لا يمكن معرفة حدود المسبب ومقداره الا ببيان السبب وبيان حدوده، فهذه الملازمة الإثباتية بينهما اوجبت ملازمة عرفية بينهما في مقام الحكم الظاهري، فيقال: إذا شمل دليل البراءة للسبب كما هو مقتضى اطلاقه فإننا إذا شككنا في أن الترتيب في المسح بين الرجلين هل هو شرط في الوضوء أم لا؟ فمقتضى اطلاق دليل البراءة (رفع عن امتي ما لا يعلمون) هو نفي هذه الشرطية ظاهراً، فاذا شمل دليل البراءة لاطلاقه للسبب تبين به حدود المسبب أي بالبراءة عن شرطية الترتيب يتضح ان المسبب وهو الطهارة مما يتحقق بالوضوء الخالي من الترتيب. فالملازمة بين المسبب وهو الطهارة والسبب وهو الوضوء في مقام الاثبات اوجبت ملازمة عرفية بينهما في مقام الحكم الظاهري والوظيفة العملية، بحيث يكون نفي أي شيء في السبب دالا بالدلالة الالتزامية على عدم ارتباط المسبب به، فلأجل ذلك يكون شمول دليل البراءة لنفي الشرطية في السبب دالاً بالدلالة الالتزامية على ان المسبب الا وهو الطهارة مما لا يرتبط حصوله بهذا الشرط المشكوك.

فالنتيجة: أن الإشكال في جريان البراءة عند الشك في المحصل هو ان البراءة عن دخل شيء في السبب لا يثبت المسبب، فهو اصل مثبت.

وهذا الاشكال مدفوع بانه لما كانت بين السبب والمسبب ملازمة عرفية كان شمول دليل البراءة للسبب دالا بالدلالة الالتزامية على عدم ارتباط المسبب به.

ولكن يلاحظ على ذلك: انه انما تنعقد الدلالة الالتزامية لدليل الاصل العملي إذا كانت الملازمة بينه عرفا لا مجرد وجود ملازمة بل لابد ان تكون الملازمة بيّنة بحيث يكون تصور الملزوم مستتبعا لتصور اللازم عرفا، والا فلا ينعقد المدلول الالتزامي. بيان ذلك بالمثال: في النجس المتمم كرا بطاهر، إذا كان عندنا ماء متنجس أقل من الكر وتممناه كرا بماء طاهر فأصبح المجموع كراً، فهنا ما هو مقتضى القاعدة في حكم هذا الماء؟

فيقال: مقتضى استصحاب طهارة الجزء الطاهر ان يبقى طاهراً لأننا لا ندري ان الجزء الطاهر بملاقاته الجزء النجس تنجس أم لا؟ فمقتضى استصحاب طهارة الجزء الطاهر ان يبقى طاهر. ومقتضى استصحاب الجزء المتنجس إذ لا ندري انه طهر بتتميمه كرا أم لا؟ نستصحب نجاسته فيبقى متنجساً. فلو قلنا بأن الاستصحاب لا مدلول التزامي له اذن المكلف يعلم اجمالا بوجود نجاسة تعبدية ببركة الاستصحاب في هذا الماء لاننا استصحبنا نجاسة الجزء المتنجس، فالمكلف يعلم ان في هذا الماء نجاسة تعبدية ومقتضى ذلك ان يجتنب هذا الماء. أما إذا قلنا ان دليل الاستصحاب ينعقد له مدلول التزامي، حيث ان دليل الاستصحاب بإطلاقه يشمل نجاسة المقدار المتنجس، فهذا الجزء من الماء كان متنجسا قبل تتمميه بطاهر كرا، ونشك الآن بعد تتمميه انه ارتفعت عنه النجاسة أم لا؟ مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب (لا تنقض اليقين بالشك) شموله له فنستصحب نجاسته، فاذا استصحبنا نجاسته، العرف يقول الماء الواحد لا يتبعض حكمه من حيث الطهارة والنجاسة، وهذا الماء المتمم كرا ماء واحد وليس ماءين، فبما ان هذا الماء المتمم كرا ماء واحد والماء الواحد لا يتبعض حكمه من حيث الطهارة والنجاسة، إذن اما كله طاهر أو كله نجس والا التبعيض بأن يبقى النجس على نجاسته ويبقى الطاهر على طهارته مستبشع عرفا. فهناك ملازمة بيّنة عرفا في حكم ابعاض الماء الواحد فإما كله طاهر عرفا واما كله نجس لا محالة.

فنتيجة هذا الاستبشاع العرفي وجود ملازمة بيّنة، ووجود هذه الملازمة البيّنة اقتضى ان نقول: استصحاب نجاسة المقدار المتنجس يعني نجاسة الباقي لان الماء الواحد لا يتبعض حكمه، واستصحاب طهارة المقدار الطاهر يعني طهارة الباقي، لأن الماء الواحد لا يتبعض حكمه، فتعارض استصحاب النجاسة مع استصحاب الطهارة وسر التعارض هو المدلول الالتزامي أي ان شمول دليل الاستصحاب باطلاقه لنجاسة المقدار المتنجس انعقد له مدلول التزامي لنفس دليل الاستصحاب وهو نجاسة الباقي، وشمول دليل الاستصحاب للمقدار الطاهر ايضا انعقد له مدلول التزامي وهو طهارة الباقي فتعارض الاستصحابان فتساقطا فوصلت النوبة الى اصالة الطهارة فنجري اصالة الطهارة في هذا الماء، ومقتضى اصالة الطهارة جواز استعماله في الوضوء وتطهير المتنجسات بل وجواز شربه.

اذن انما صح ان يقال: ان شمول دليل الاستصحاب للمقدار الطاهر يثبت طهارة الباقي ولا يعد اصلا مثبتا لوجود ملازمة عرفية بينة قائمة على ان الماء الواحد لا يبعض حكمه، وكذلك من حيث شمول دليل الاستصحاب للمقدار المتنجس. فهنا انما خرجنا عن مشكلة الأصل المثبت لوجود ملازمة عرفية بيّنة.

وأما في محل كلامنا فهذه الملازمة العرفية البينة غير واضحة، حيث امرنا الشارع بالمسبب، قال: المكلف مأمور بصلاة عن طهارة فهو مأمور بالمسبب وهو الطهارة، وسبب هذه الطهارة الوضوء، ونحن لا ندري ان الترتيب في المسح بين الرجلين شرط في الوضوء كي تحقق الطهارة به أم لا؟ فأجرينا البراءة عن السبب أي عن شرطية الترتيب في المسح بين الرجلين، فلما اجرينا البراءة عن شرطية الترتيب فهل يتحقق المسبب وهو الطهارة بالوضوء الخالي من الترتيب أم لا؟ نقول لا ندري، تقولون ان هناك ملازمة؟ نقول: لا، إذ العرف يحتمل التفكيك بينهما في مرحلة الظاهر فيقول: لعل الشارع يفكك بينهما في مرحلة الظاهر فيرى ان وظيفة المكلف هنا ان يأتي بالوضوء المشتمل على الترتيب احرازاً لفراغ عهدته من التفكيك، فما دام العرف يحتمل التفكيك بينهما في مرحلة الظاهرة فالملازمة ليست ملازمة بينّة بحيث إذا جرى دليل البراءة في السبب انعقد له مدلول التزامي وهو تحقق المسبب بالوضوء الخالي من الترتيب. اذن سائر البيانات التي اقيمت من قبل السيد المجدد الشيرازي أو السيد الشهيد، أو البيان الثالث لإثبات جريان البراءة عند الشك في المحصل غير تامة، بل الجاري قاعدة الاشتغال.

تنبيه: يرتبط بمثال الطهارة والوضوء.

فهل المستفاد من الادلة ان

### نسبة الطهارة للوضوء نسبة المسبب للسبب أو نسبة العنوان للمعنون؟ أو نسبة الاسم للمسمى؟

فهنا محتملات ثلاثة:

المحتمل الاول: ان نسبة الطهارة للوضوء نسبة المسبب للسبب. ويستظهر ذلك من رواية الفضل بن شاذان: (إنما أمر بالوضوء وبدأ به لأن يكون العبد طاهراً إذا قام بين يدي الجبار). أو صحيحة محمد بن مسلم: عن ابي عبد الله (ع) (سألته عن رجل لم يصب الماء وقد حضرت الصلاة فيتمم وصلى ركعتين ثم أصاب الماء؟ اينقض الركعتين أو يقطعهما ويتوضأ ويصلي؟ قال (ع): لا ، ولكن يمضي في صلاته ولا ينقضها لمكان أنه دخل في صلاته وهو على طهر بتيمم). حيث ان الظاهر ان نسبة الطهارة للتيمم نسبة المسبب للسبب، فاذا كانت نسبة الطهارة للتيمم نسبة المسبب للسبب. فاذا شككنا في اعتبار شيء في التيمم أو في الوضوء أو في الغسل فجريان البراءة عن السبب لا يثبت تحقق المسبب بل مقتضى الاستصحاب عدم تحققه أو مقتضى قاعدة الاشتغال هو ذلك.

المحتمل الثاني: ان تكون نسبة الطهارة للوضوء نسبة العنوان للمعنون. بمعنى: ان الشارع اعتبارا اعتبر الوضوء مصداقا للطهور، فالمسالة مسالة اعتبارية والشاهد على ذلك: قال (لا صلاة الا بطهور) وقال: (لا تعاد الصلاة الا من خمسة القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود) وقال: (التراب احد الطهورين) مما يظهر من هذه الاطلاقات حيث ان الطهور ما يتطهر به ان الشارع طبّق عنوان الطهور بما له من مفهوم وهو ما يتطهر به على الوضوء والغسل والتيمم فالعلقة بينهما علقة العنوان بالمعنون.

فاذا شككنا حيث لا ندري هل ان الوضوء الخالي من الترتيب في المسح بين الرجلين هل هو مصداق لعنوان الطهور شرعاً؟ هل هو منطبق لعنوان الطهور شرعاً؟ هنا لا تجري البراءة، وإنما يجري استصحاب عدم الصدق شرعا أو قاعدة الاشتغال فحكمه حكم ما إذا كانت النسبة نسبة المسبب لسبب، كما أفاد سيد المنتقى (قده) في هذا المقام وهو (بحث الشك في المحصل).

المحتمل الثالث: ان تكون نسبة الطهارة للوضوء نسبة الاسم للمسمى. أي ان الشارع لم يقم بعملية اعتبارية أو جعلية، إطلاقاً، بل الشارع اعتبر نفس الوضوء شرطاً لصحة الصلاة، لم يعتبر الطهارة شرطا وإنما اعتبر نفس الطهارة شرطا لصحة الصلاة، غاية ما في الباب لما كان الوضوء مما تتحقق به الطهارة سماه طهورا، فنسبة الطهارة للوضوء نسبة الاسم للمسمى، أي ان عنوان الطهور مجرد مشير الى ما هو الشرط المأمور به الا وهو واقع الوضوء وواقع الغسل وواقع التيمم. ويقال بأن هذه مقتضى الجمع بين قوله في الآية: {ِإذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ} فإن ظاهره أن الشرط المأمور به نفس الوضوء لا عنوانه، وبين قوله في الذيل: {وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا } أو قوله في الروايات: (كي يكون طاهرا) أو (التراب احد الطهورين) فإن مقتضى الجمع بين الروايات: أن المأمور به نفس الوضوء وإنما عبّر عنه الشارع بالطهور من باب التسمية لا أنه عملية جعلية اعتبارية. فاذا شككنا في الوضوء هل يعتبر فيه الترتيب في المسح بين الرجلين أم لا؟ كان من دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين فتجري البراءة عن الشرطية.

واذا شككنا هل ان الطهارة للوضوء نسبة المسبب للسبب فلا تجري البراءة، أو نسبة العنوان للمعنون فلا تجري البراءة، أو نسبة الاسم للمسمى فتجري البراءة؟! لا ندري؟ فما هي الوظيفة؟! الوظيفة هي جريان البراءة، لأنه ما دمنا نحتمل انه لم يدخل في عهدتنا اكثر من نفس الوضوء الدائر بين الاقل والاكثر، إذن فاحتمال اشتغال العهدة بالمسبب أو بالعنوان احتمال لكلفة زائدة ومقتضى البراءة عدم اشتغال هذه العهدة بهذه الكلفة الزائدة فتجري البراءة عن شرطية الترتيب ومقتضى ذلك صحة الصلاة بهذا الوضوء الخالي من الترتيب، وكما قلنا سابقا بأن هذا لا يعد من الاصل المثبت في شيء.

### 012

كان الكلام في المقام الأول وهو الشك في المحصَّل للواجبات، ووصل الكلام الى:

### المقام الثاني: وهو الشك في المحصَّل في المحرمات

وقد تعرّض له السيد الشهيد في أحد تقريريه دون الآخر، وافاد بأنه:

تارة يقع الشك في الترتب، وتارة يقع الشك في الانطباق. بنفس التقسيم الذي طرحه السيد الخوئي (قده) في فقهه في مسالة اللباس المشكوك.

ومحصّله:

اذا كان الشك في الانطباق، كما إذا قال المولى لعبده: يحرم عليك النوم، فشك العبد في أن السْنة نوم أم لا؟ فالمولى حرّم عليه هذا المسبب الا وهو النوم، ولكن شك العبد في أن النوم هل ينطبق على السْنة أم لا؟

فهنا تجري البراءة، لأن الشك في انطباق النوم على السنة شك في سعة فعلية الحرمة هل ان فعلية الحرمة تتسع لمثل الخفقة أم لا؟ فتجري البراءة عن ذلك.

وأما إذا وقع الشك في الصدق والترتب لا في الانطباق، بمعنى ان العبد يعلم ما هو النوم وما هي اسبابه، وإنما يشك في انه لو اضطجع هل يغلبه النوم، فهو شك في الترتب أي ترتب ما علم حرمته على الفعل الخارجي، وأنه لو اضطجع هل يترتب على هذا الاضطجاع النوم المحرم أم لا؟

فأفاد هنا على خلاف ما ذكره في المحصل للواجبات: انه تجري قاعدة الاشتغال، لان العبد يعلم بحرمة فعلية في حقه، وهي حرمة النوم، وإنما يشك في الامتثال. لأنه إذا شك في ترتب النوم المحرم على الاضطجاع أم لا؟ فقد شك في الامتثال لما علم بفعليته والشك في الامتثال مجرى لقاعدة الاشتغال لا لأصالة البراءة.

ويلاحظ على ما افيد ملاحظتان:

الاولى: تارة يقع الشك في المحصل على نحو الشبهة الموضوعية وأخرى على نحو الشبهة الحكمية، والشبهة الموضوعية تارة يكون الشك في الانطباق وتارة يكون الشك في الصدق، والشك في الصدق تارة يكون الشك في القدرة وتارة يكون الشك في تحقق المتعلق. فهنا عدة اقسام تختلف حكماً. لذلك نقول:

القسم الأول: ان يكون الشك في المحصّل للمحرم على نحو الشبهة الحكمية، كما لو قال له: يحرم عليك اللبث في المسجد مع النجاسة، وافترضنا ان النجاسة مسبب اعتباري، ولا يدري ان هذا المسبب وهو اللبث مع النجاسة هل يتحقق شرعاً بحمل المتنجس أم لا؟ لا يصدق الا على اللبس ولا يصدق على الحمل، فهنا الشبهة على نحو الشبهة الحكمية، هل ان المحرم شرعا وهو اللبث مع النجاسة مما يتحقق شرعاً بحمل المتنجس أم لا؟

فهنا ما ذكره في المحصّل للواجبات يجري في المحصل للمحرمات أي جريان البراءة حيث ذهب قده الى انه إذا شك في المحصل الشرعي للواجب جرت البراءة كذلك إذا شك في المحصل الشرعي للمحرم على نحو الشبهة الحكمية جرت البراءة، لان مقدار الحرام شرعا بمقدار سببه، إذ ما دام المحرم مجهول لا يعرف الا من اسبابه فمقدار الحرام بمقدار ما بيّن من سببه، فاذا شككنا في ان هل سبب الحرام واسع يشمل حتى حمل المتنجس أم يختص بلبس النجس والمتنجس جرت البراءة عن السعة فإذن ما ذكره في الواجبات ياتي عليه في هذا القسم.

القسم الثاني: ان يكون الشك على نحو الشبهة الموضوعية ولكن شك في الانطباق وهذا سلم في جريان البراءة فيه، كما لو قال المولى يحرم على المحرم التزين وشك في ان لبس خاتم العقيق تزين أم لا؟ على نحو الشك في الانطباق العرفي، هنا قال تجري البراءة وهو تام.

القسم الثالث: ان يكون الشك في الصدق لكن من جهة الشك في القدرة، كما لو افترضنا المكلف يعلم ان لبس الخاتم تزين يحرم ويحرم على المحرم التزين ولكن يشك في قدرته هل انا قادر على لبس الخاتم أم الخاتم ضيق على اصبعي فلا استطيع لبسه؟ فالشك في قدرته وليس الشك في المحرم في شيء. فهو يعلم في حرمة التزين ويعلم بأن لبس الخاتم تزين، ولكن يشك في قدرته على ارتكاب هذا المحرم، فهل يجوز له ان يقتحم ويحاول لبس الخاتم مع انه شاك في قدرته أم لا؟

هنا تجري اصالة القدرة كما قلنا بها في الواجبات، فكما انه قادر على دفن الميت أم لا؟ إذ يعلم ان هذا ميت مسلم ويعلم ان هذه أرض ويعلم بفعلية وجوب دفن الميت في حقه، لكن المطر ينزل من السماء ونتيجة نزول المطر يشك في قدرته على دفن الميت واخفائه أم لا؟ فالشك في القدرة بنظر المرتكز العقلائي مجرى لأصالة القدرة، أي الأصل الأولي انك قادر على إحراز الملاك الملزم ولا مجال لعذرك باحتمال عدم القدرة، فكذلك في موارد الشك في القدرة على امتثال المحرّم.

القسم الرابع: أن يشك في الصدق للشك في تحقق المتعلق وهو المثال الذي مثل به السيد الخوئي وهو مثل به ايضا: كما إذا شك بالاضطجاع يتحقق النوم أم لا؟ فهو يعلم بحرمة النوم ويحرم بأسباب النوم، إنما لا يدري لو اضطجع على ظهره هل يتحقق النوم قهرا عليه أم لا؟ شك في الصدق.

فهنا افاد بأنه تجري قاعدة الاشتغال، وهو ما افاده سيدنا الخوئي (قده) بانه شك في الامتثال والشك في الامتثال مجرى لقاعدة الاشتغال.

ولكن قد يقال: ان المرتكز العقلائي لا يرى فرقا بين الشك في فعلية الحرمة أو الشك في صدور الحرام، فكما ان الشك في فعلية الحرمة مجرى للبراءة كذلك الشك في ان الحرام صادر منك أم لا؟ مجرى للبراءة، فإن كليهما شك في التبعة وشك في الادانة، هل انني مدان ومتبع من قبل الشارع أم لا؟ فكما انني إذا شككت في فعلية الحرمة اساساً هل أن النوم حرام أم لا؟ فهو مجرى للبراءة، كذلك أدري ان النوم حرام، لكن لا ادري هل يصدر الحرام مني بالاضطجاع أم لا؟ شك في الادانة والتبعة، والشك في الادانة والتبعة مجرى للبراءة.

فكما ان المرتكز العقلائي لا يفرق بين الشك في فعلية الحرمة أو الشك في صدور الحرام لأن في كليهما شك في الادانة، كذلك (رفع عن امتي ما لا يعلمون) فإن مقتضى اطلاق (ما لا يعلمون) شموله لما لا يعلم من التكليف وما لا يعلم من مصداق المكلف به، (رفع عن امتي ما لا يعلمون)، حيث ان دليل البراءة في حديث الرفع وارد مورد الامتنان فمقتضى قرينية الامتنان الشمول لما إذا شك في صدور الحرام، ولا يختص بما إذا شك في فعلية الحرمة. أو فقل: إذا لم نسلم بقرينية الامتنان كما سبق التشكيك فيها: بما ان مفاد دليل البراءة هو ليس التصرف في التكليف وإنما مفاده مجرد المعذورية والتأمين أي رفع التبعة والإدانة، فبما ان مفاد دليل البراءة المعذورية ورفع التبعة والإدانة برفع إيجاب الاحتياط فمقتضى ذلك شموله لما إذا شك في شمول الحرام، فهو لا يدري هل الحرام يصدق منه بالاضطجاع ؟ يعني تترتب منه إدانة على هذا الاضطجاع أم لا؟ فهو مجرى لـ (رفع عن أمتي ما لا يعلمون).

الملاحظة الثانية: على فرض اننا لم نسلم بهذا الكلام وقلنا بأن (ما لا يعلمون) منصرف لفعلية الحرمة فالمقام مجرى للاستصحاب، بخلاف باب الواجبات، فإن الاستصحاب معاكس له، فهناك في الواجبات إذا شك في المحصل فقد شك في حصول الواجب، كما إذا قال له المولى: يجب عليك الوقوف بعرفة. وشك في ان الوقوف في ميسرة الجبل وقوف بعرفة أم لا؟ هنا لو اجرى الاستصحاب لكان مقتضى ذلك ان يأتي بالواجب، لكن الاستصحاب يعطل قاعدة الاشتغال، فإن مقتضى الاستصحاب ان هذا ليس وقوفاً بعرفة إذن لابد ان يأتي بالوقوف بعرفة في مكان آخر، فالاستصحاب في باب الواجبات معاضد لقاعدة الاشتغال. بينما الاستصحاب في المحرم بالعكس فإنه إذا شك في ان الحرام الفعلي في حقه الا وهو النوم هل يتحقق بالاضطجاع أم لا؟ فمقتضى الاستصحاب عدم تحققه بالاضطجاع وبالتالي انتفاء الحرمة الفعلية.

فبما أن الاستصحاب في باب المحرم مفاده رفع الحرمة برفع موضوعها بخلاف باب الواجبات، لذلك في المقام لا تجري قاعدة الاشتغال لوجود اصل شرعي وارد عليها.

نعم لو لم يجري الاستصحاب ولو لتوارد الحالتين ولم نقل بشمول (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) لما إذا شك في صدور الحرام، فحينئذٍ يتم ما افاده من الجاري قاعدة الاشتغال.

هذا تمام الكلام في بحث الشك في المحصّل الشرعي والعقلي والعرفي في المحرمات.

يأتي الكلام في دوران الامر بين الجزئية والمانعية. كما إذا دار الأمر بين جزئية جلسة الاستراحة أو مانعيتها. اما انها جزء من الصلاة أو انها مانع من صحة الصلاة.

فما هو مقتضى الأصل العملي؟ يأتي الكلام عنه.

### 013

وقع البحث في

### دوران الامر بين الجزئية والمانعية، أو بين الشرطية والمانعية.

وقد تعرّض الشيخ الاعظم (قده) في (الفرائد) الى هذا البحث وقال:

اذا دار الامر بين جزئية شيء ومانعيته كما إذا دار امر الجهر في ظهر يوم الجمعة بين ان يكون الجهر في القراءة شرطاً في صحة الصلاة؟ أو أن يكون مانعاً من صحتها؟

فلا يدري المكلف هل ان الجهر بالقراءة في ظهر يوم الجمعة جزء أو شرط في صحة الصلاة؟ فلابد من الإتيان به؟ أو أنه مانع من صحة الصلاة؟ فلابد من تركه؟

وكذلك لو شك المكلف في قراءة الفاتحة بعد الدخول في السورة التي بعدها. فهل هنا تجري قاعدة التجاوز أم لا؟ فإذا شك المكلف في أن قاعدة التجاوز هل تجري في المقام أم لا؟ فبالنتيجة هو يشك في أن قراءة الفاتحة الآن بعد الدخول في السورة هل هو جزء فيجب الاتيان به؟ أو مانع فلابد من تركه؟ !

ففي مثل هذه الموارد افاد الشيخ الاعظم ان مرجع دوران الأمر بين الجزئية والمانعية الى دوران الامر بين المحذورين، لا من باب منجزية العلم الاجمالي.

بيان ذلك:

ان الفرق بين مورد منجزية العلم الاجمالي ومورد عدم منجزيته لدوران الامر بين المحذورين: هو التمكن من المخالفة القطعية وعدم التمكن. ففي كل مورد يحصل علم إجمالي بأحد طرفين وكان المكلف متمكناً من المخالفة القطعية فهذا من موارد منجزية العلم الإجمالي، وإن لم يتمكن من المخالفة القطعية فهذا من مورد دوران الامر بين المحذورين.

مثلاً: إذا دار الامر في الصلاة بين جزئية شيء أو شرطية شيء آخر أو مانعية شيء آخر؟ فإذا دار الامر في الصلاة بين جزئية جلسة الاستراحة؟ أو مانعية الحركة بين الركوع والسجود؟ هنا يكون من باب منجزية العلم الاجمالي، لتمكن المكلف من المخالفة القطعية، بأن يترك ما يشك في شرطيته أو جزئيته فيترك جلسة الاستراحة، ويرتكب ما يشك في مانعيته فيتحرك بين الركوع والسجود، وبذلك يقع في المخالفة القطعية، ففي هذا المورد حيث يدور الامر بين جزئية شيء ومانعية شيء اخر حيث يتمكن المكلف من المخالفة القطعية يكون العلم الاجمالي منجزاً. فالبراءة عن جزئية جلسة الاستراحة معارضة بالبراءة عن مانعية الحركة بين الركوع والسجود.

أما إذا دار الامر بين طرفين لكن لا يتمكن المكلف من المخالفة القطعية، مثلا: لا يدري المكلف بأن في هذه الصلاة (صلاة الظهر يوم الجمعة) هل الجهر بالقراءة واجب جزء؟ أم أن الجهر بالقراءة مانع؟ فهنا بلحاظ صلاة واحدة لا يتمكن المكلف من المخالفة القطعية، لأنه بالضرورة اما آت بالجهر أو تارك له، فلا يتصور في حقه ارتكاب المخالفة القطعية في صلاة واحدة حيث لا يتمكن من المخالفة القطعية، اذن في هذه الصلاة الواحدة لا يكون العلم الاجمالي منجزاً، بل هو من دوران الأمر بين المحذورين. وجوب الجهر أو حرمته الوضعية. ومقتضى دوران الامر بين المحذورين التخيير، إذ لا يمكن للمكلف غير ذلك. فهو مخير بالاتيان بأي منهما.هذا ما افاده في الفرائد.

ولكن اورد على كلامه بعدة إيرادات:

الإيراد الاول: (مبنائي): وهو هل ان المدار في منجزية العلم الإجمالي قبح الترخيص في المخالفة القطعية؟ أو ان المدار في منجزية العلم الاجمالي قبح الترخيص القطعي في المخالفة وان لم تتحقق مخالفة قطعية؟ لا الترخيص في المخالفة القطعية.

وبيان ذلك: مثلا: إذا علم المكلف بحرمة أحد الضدين الذين لا يمكن الجمع بينهما، كما إذا علم المكلف بحرمة الجلوس اما في الغرفة اليمنى أو في الغرفة اليسرى في هذه الثانية، فهو يعلم في هذه الثانية اما يحرم عليه الجلوس في الغرفة اليمنى أو الغرفة اليسرى؟ هل هذا العلم الإجمالي منجز أم لا؟ . مع ان المكلف هنا لا يتمكن من المخالفة القطعية، لانه لا يتمكن من الجلوس في الغرفتين في ثانية واحدة. فهو غير متمكن من المخالفة القطعية، فهل العلم الإجمالي هنا منجز أم لا؟

فإن قلنا بمسلك المحقق العراقي من أن العلم الاجمالي علة تامة للمنجزية ولا عبرة بتعارض الاصول أو عدم تعارض الاصول، هنا يكون العلم الاجمالي منجزاً، بالنتيجة يجب عليك بمقتضى العلم الاجمالي اجتناب الجلوس في كلتا الغرفتين لعلمك الإجمالي بحرمة الجلوس في إحداهما في هذه الثانية.

وان قلنا بأن العلم الاجمالي ليس علة تامة للمنجزية، وإنما هو مقتضٍ للمنجزية، وصيرورته منجزاً يتوقف على تعارض الاصول في اطرافه لا انه علة للمنجزية، وتعارض الأصول في اطرافه يتوقف على أن يكون جريان الأصلين في الطرفين معاً ترخيصاً في المخالفة القطعية. فهنا العلم الاجمالي غير منجز، لانه لو اجرى الاصلين معاً، اجرى البراءة عن حرمة الجلوس في اليمنى، والبراءة عن حرمة الجلوس في اليسرى فجلس في إحداهما، لم يلزم من جريان الاصلين الترخيص في المخالفة القطعية، إذ غايته المخالفة الاحتمالية. فإذا لم يلزم من الجريان الترخيص في المخالفة القطعية لم يقع تعارض بين البراءة عن حرمة الجلوس في اليمنى والبراءة عن حرمة الجلوس في اليسرى، فاذا لم يحصل تعارض فالعلم الاجمالي غير منجز.

فعلى مبنى النائيني (قده): وتبعه بعض القميين المعاصرين: من ان منجزية العلم الاجمالي فرع تعارض الاصول وتعارض الاصول فرع استلزام جريانها معا للترخيص في المخالفة القطعية، بناء على ذلك لا منجزية للعلم الإجمالي.

أما إذا قلنا: نعم، العلم الاجمالي منجز على نحو الاقتضاء، وفعلية المنجزية منوطة بتعارض الأصول، لكن، تعارض الأصول لا يتوقف على استلزام جريانها معاً للترخيص في المخالفة القطعية، بل يكفي في تعارض الاصول الترخيص القطعي في المخالفة وان لم يكن ترخيصا في المخالفة القطعية.

وهذا ما سلكه سيدنا الخوئي وتلامذته، من انه لا ينحصر وجه تعارض الاصول في الترخيص في المخالفة القطعية، بل يكفي ان يقول المولى للعبد، انك لا تتمكن من الجلوس في كلتا الغرفتين ولا تتمكن من المخالفة القطعية، أما المولى فيقول: مرخص لك بمقتضى دليل البراءة أو اصالة الحل ان تجلس في أي منهما بحيث لو امكنك على فرض المحال، ان تجلس في كليهما في ثانية واحدة لو امكنك فأنت مرخص فيه، فهذا ترخيص قطعي في المخالفة وان لم يكن ترخيصا في المخالفة القطعية. لانها لم تقع. هذا قبيح كقبح الترخيص في المخالفة القطعية. فبما ان الترخيص في المخالفة القطعية قبيح من الحكيم لانه اهدار لغرضه اللزومي، كذلك الترخيص القطعي في المخالفة قبيح من الحكيم لانه يكشف عن عدم مبالاته بأغراضه اللزومية، فيقول: على اية حال أنت مرخص بمقتضى دليل البراءة بحيث لو خالفت هذا العلم الاجمالي وجلست في الغرفة اليمنى وتبين ان المحرم هو ذلك فأنا لا أبالي مرخص في ذلك. فإن هذا قبيح لانه ترخيص قطعي في نقض غرضه اللزومي وتفويته، حيث قال لعبده: بمقتضى دليل البراءة اجلس في أي منهما، بحيث لو صادف ما جلست فيه انه هو المحرم فلا مانع. هذا ايضا قبيح.

فبما أن الترخيص القطعي في المخالفة قبيح، فهو موجب لتعارض الأصول، فإذا اوجب تعارض الأصول فالعلم الإجمالي منجزاً.

إذن على مسلك سيدنا الخوئي (قده) ينبغي ان يقال في كلام الشيخ الأعظم انه لابد من التفصيل، حيث ان الشيخ الاعظم قال: إذا دار الامر بين جزئية شيء ومانعيته كان من دوران الأمر بين المحذورين لعدم تمكن المكلف من المخالفة القطعية.

فيقال: هل يتمكن المكلف من الموافقة القطعية أم لا؟ صحيح هو لا يتمكن من المخالفة القطعية. فإن كان يتمكن من الموافقة القطعية ولو بتكرار العمل فالعلم الإجمالي منجز، مثلا: ألمكلف لا يدري هل الجهر بالقراءة في ظهر يوم الجمعة واجب؟ أو الجهر بالقراءة في ظهر يوم الجمعة محرم؟ هو لا يتمكن المخالفة القطعية لصلاة واحدة، لكنه يتمكن من الموافقة القطعية بتكرار الصلاة تارة بالجهر وتارة بالاخفات، فإذا فعل ذلك قطع بأنه وافق الواقع.

إذن بما انه متمكن من الموافقة القطعية فيلزم من الترخيص بإجراء البراءة في كل من المحتملين وهما الجزئية والمانعية الترخيص القطعي للمخالفة وان لم يلزم الترخيص في المخالفة القطعية. فهذا كافٍ في المنجزية.

اما إذا افترضنا ان الواجب مضيق، ولا يتمكن المكلف من المخالفة القطعية ولا من الموافقة القطعية. كصوم شهر رمضان، فدار الامر هل ان تجديد النية عند طلوع الفجر واجب أم حرام كما ذهب اليه بعض المتقدمين؟ إذا دار الامر بين شرطية تجديد النية عند طلوع الفجر في صحة الصوم أو مانعية تجديد النية من طلوع الفجر من صحة الصوم دار الامر هنا بين الشرطية والمانعية. هنا المكلف لا يتمكن من المخالفة القطعية ولا يتمكن من الموافقة القطعية. حينئذٍ يصح ان يقال: العلم الاجمالي في المقام غير منجز ويدخل المقام في دوران الامر بين المحذورين والوظيفة هي التخيير. بل يمكن ان يقال بذلك حتى في المورد الاول وهو الذي يتمكن فيه المكلف من الموافقة القطعية، لا بلحاظ ما يشك فيه بل بلحاظ لازمه. بيان ذلك:

اذا شك المكلف في ان الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة واجب أم محرم؟ جزء أم مانع؟ فبلحاظ ما يشك فيه يتمكن من الموافقة القطعية بأن يكرر الصلاة، لكن لازمه بناءً على حرمة قطع الصلاة الذي هو المشهور بين الفقهاء، يقول: بالنسبة الى حرمة قطع الصلاة دار الامر بين المحذورين، لانه إن كان الجهر جزءاً فلابد منه، لانه يتوقف الامتثال عليه في هذه الصلاة الواحدة. وان كان الجهر مانعا فهو حرام تكليفا، لان الجهر ابطال للصلاة، وابطال الصلاة حرام ، فيدور أمري الامتثال وبين الإبطال، بين الواجب وبين المحرم، فبلحاظ هذا اللازم يكون المورد من دوران الامر بين المحذورين، نعم بلحاظ ما يشك فيه حيث يعلم إجمالاً بأنه إما جزء أو مانع؟ يقول هذا العلم الاجمالي منجز لانني متمكن من الموافقة القطعية بلحاظ أنني استطيع ان اكرر الصلاة، لكن لو بلحاظ اللازم لو التزمت بحرمة إبطال الصلاة وقطعا فبلحاظ هذا اللازم يدور امرك بين الامتثال وبين الابطال بين الواجب والمحرم. اذن يدور الامر بين المحذورين وتكون الوظيفة التخيير. الا ان التخيير بلحاظ اللازم لا ينفي المنجزية بلحاظ ما يشك فيه. وكيف يجمع بين الأمرين؟ يأتي عنه الكلام إن شاء الله.

### 014

ذكرنا فيما سبق: ان الشيخ الأعظم (قده) أفاد بأن المكلف إذا علم إجمالاً بدوران الامر بين الجزئية والمانعية، كما إذا علم بأن الجهر في صلاة الظهر يوم الجمعة إما جزء فهو واجب، وإما مانع فهو محرم. فهنا أفاد الشيخ (قده) بأن العلم الإجمالي غير منجز، ووظيفة المكلف هي التخيير، لأن المقام من دوران الامر بين المحذورين، حيث إن المكلف في هذه الصلاة لا محالة إما فاعل وإما تارك، ولا يتصور له شقٌ ثالث، فبالتالي العلم الإجمالي ليس منجزاً في حقه.

وأفاد في تقرير آخر له: ان البراءة العقلية تجري بلحاظ التكليف المردد حيث إن أصل التكليف وهو وجوب الصلاة لا معنى لجريان البراءة عنه، لأنه معلوم، والأجزاء المتيقنة من الصلاة أيضاً لا وجه لجريان البراءة عنها، فإنها معلومة الجزئية. ولكن هذا التكليف المردد بين الجزئية والشرطية أي لا ندري ان هنا أمراً بالجهر أم أن هنا نهيا عن الجهر، فهذا التكليف المردد بينهما مما لم يقم عليه بيان ،فيجري بلحاظه قبح العقاب بلا بيان.

هذا ما افاده الشيخ الاعظم.

وأورد عليه عدة إيرادات في كلام الأعلام:

الإيراد الأول: ما ذكره المحقق النائيني (قده) من أنه انما يدور الامر بين المحذورين إذا لم يقدر المكلف لا على الموافقة القطعية ولا على المخالفة القطعية، كما إذا دار الأمر بين ان رد السلام على الكافر واجب أم محرم؟ فهنا يمكن أن يقال: بأن المورد من دوران الامر بين المحذورين، وأما في محل كلامنا حيث وجبت الصلاة على المكلف ولا يدري ان الجهر بالقراءة مطلوب أم ان الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة مانع من صحة الصلاة؟

فهو وإن لم يتمكن من المخالفة القطعية إذ لا يمكنه في صلاة واحدة ان يجهر وأن لا يجهر، إما جاهر أو لا؟ لكنه متمكن من الموافقة القطعية، بأن يصلي تارة مع الجهر وأخرى مع عدمه فيحرز موافقة التكليف، فما دام متمكنا من الموافقة القطعية فليس المقام من دوران الامر بين المحذورين كي تكون وظيفته التخيير.

نعم، بلحاظ حرمة إبطال الصلاة أي لو قلنا وإن كان هذا القول شاذاً يحرم إبطال الصلاة مطلقاً، أي حتى الصلاة التي لا يحرز المكلف حدودها مع ذلك يحرم ابطالها، فهذا الإنسان هذ المكلف لا يستطيع ان يحتاط، لانه وإن كرر الصلاة فأتى بها تارة مع الجهر وأخرى مع الإخفات الا انه يقطع بأنه ابطل احدى الصلاتين، اما ابطل الأولى بالجهر مع ان المطلوب هو الاخفات، أو ابطل الثانية الاخفات مع ان المطلوب الجهر، على أية حال ابطل احدى الصلاتين، ارتكب المحرم، فهو وإن وافق الاحتياط من جهة حيث احرز امتثال التكليف الواقعي لكنه خالف الاحتياط من جهة اخرى لانها ابطل احدى الصلاتين. إذن بالنتيجة: ان قلنا بحرمة الإبطال في كل صلاة وإن لم يحرز المكلف صحتها فالمكلف لا يمكنه الاحتياط من تمام الجهات.

إذن فهو مخير بين ان يحرز الاحتياط من جهة صحة الصلاة أو يحرز الاحتياط من جهة تجنب حرمة الإبطال.

الإيراد الثاني: ما ذكرناه سابقاً، من أنه وقع الخلاف في أن العلم الإجمالي علة تامة للمنجزية كما هو مسلك العراقي، أو مقتضٍ للمنجزية؟ بمعنى أن منجزيته فرع تعارض الأصول في اطرافه، وفي هذا أيضاً وقع الخلاف في أن مناط تعارض الأصول في أطراف العلم الإجمالي هو قبح الترخيص في المخالفة القطعية؟ بأن لا يلزم من جريان الأصول الوقوع في المخالفة القطعية؟ أو ان مناط تعارض الأصول اعم سواء كان ترخيصا في المخالفة القطعية؟ أو ترخيصاً قطيعا في المخالفة؟

فإن قلنا بمسلك العراقي إذن العلم الإجمالي في المقام منجز امكنت مخالفته القطعية أم لا؟ لأن العلم الإجمالي علة تامة للمنجزية، فالمقام وهو دوران الجهر بين الجزئية والمانعية وإن لم يمكن مخالفته القطعية لكن العلم الاجمالي علة تامة للمنجزية.

وإن قلنا بمسلك الاقتضاء واخترنا الاتجاه الاول، وهو اتجاه المحقق النائيني، حيث أفاد:

العلم الاجمالي تنجز إذا تعارض الأصول في طرفيه، والمناط في تعارض الاصول استلزام جريانها معا للترخيص في المخالفة القطعية، فأي مورد لا يمكن فيه المخالفة القطعية لا تتعارض فيه الاصول فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً، والمقام حيث لا يمكن المخالفة القطعية لأن المصلّي إما جاهر أو مخفت، إذن ما دام لا يمكنه المخالفة القطعية فجريان البراءة عن جزئية الجهر لا تتعارض مع جريان البراءة عن مانعية الاخفات، وبالتالي لانه لا يلزم من جريانهما الترخيص في المخالفة القطعية فلا تعارض فلا منجزية للعلم الاجمالي، فالمكلف مخير، كما افاد الشيخ الأعظم.

وأما إذا قلنا بمسلك سيدنا الخوئي (قده) وهو الصحيح، من انه لا فرق في تعارض الأصول بين أن يلزم من جريانها الترخيص في المخالفة القطعية أو لا يلزم، على أية حال ترخيص الشارع لإجراء البراءة في كلا الطرفين ترخيص قطعي في المخالفة وإن لم يقع المكلف في المخالفة القطعية، فهذا كافٍ في التعارض لأن العلم الإجمالي يبقى منجزاً، فأي مبنى يختاره الشيخ؟

إنما يتم كلام الشيخ على المبنى الثاني، وإلا على القول بالعلية أو القول بكفاية الترخيص القطعي في المخالفة لمنجزية العلم الإجمالي يكون العلم الإجمالي منجزاً في المقام.

الإيراد الثالث: ما ذكره السيد الشهيد، بتقريب:

إن كلام الشيخ إنما يتم في التوصليات لا في التعبديات. كما إذا افترضنا ان دفن الميت الذمي واجب توصلي وليس واجباً تعبدياً، فعلى المسلم دفن الميت الذمي الا ان هذا واجب توصلي بحيث لو سترته الريح تحت التراب لكفى.

فاذا كان دفن الميت واجباً توصلياً، ودار الامر هل ان توجيهه الى القبلة شرط في دفنه؟ أم مانع من صحة دفنه؟

فهنا يتم كلام الشيخ الاعظم، التخيير، من ان العلم الاجمالي غير منجز، لعدم التمكن من المخالفة القطعية.

إما في التعبديات كالمثال الذي مثّل به وهو ان الجهر في ظهر الجمعة اما واجب واما مانع، هنا يتمكن المكلف من المخالفة القطعية حتى في الصلاة الواحدة، وذلك لان الجهر ان كان واجبا فهو واجب تعبدي، أي يأتي به بقصد القربة، وإلا لا يقع واجباً، فما دام الجهر واجبا تعبدياً لو كان واجبا واقعا إذن المكلف يمكنه التخلص من الأمرين معاً، بأن يأتي بالجهر من دون قصد القربة، فإذا اتى بالجهر من دون قصد القربة خالف التكليف الواقعي جزماً. فإنه إن كان الجهر جزءاً فلم يمتثله لأنه اتى به من دون قصد القربة، وإن كان مانعاً فقد ارتكبه، إذن فهو قد خالف الواقع قطعاً، فالمكلف متمكن من المخالفة القطعية إذا دار الامر بين لجزئية والمانعية في المركبات التعبدية. إذ يأتي بالمشكوك من دون قصد القربة فيكون خالف الواقع سواء كان الواقع وجوباً أو حرمة. وهو كلام صحيح.

الإيراد الرابع: ما ذكره سيد المنتقى (قد) من أن المسألة لا تبتني على المسالك في مجزية العلم الاجمالي وذلك لدوران الامر بين تكليفين استقلاليين بمركبين. فإن المكلف إذا شك في ان الجهر واجب أو محرم فقد علم بتكليفين: إما أنه مأمور بصلاة مشتملة على الجهر أو بصلاة مشتملة على عدمه؟ فيدور الامر بين متباينين لا محذورين، أي بين وجوبين لمركبين، وجريان البراءة عن الاول معارض بالبراءة عن الثاني فالعلم الاجمالي منجز على كل حال.

ولكن هذا تغيير في الصياغة ليس الا وإلا الإشكال وارد، لانه إذا قلنا بأن منجزية العلم الإجمالي اقتضائية، أي فرع تعارض الأصول وأن المناط في تعارض الاصول استلزام الجريان للترخيص في المخالفة القطعية فالعلم الاجمالي غير منجز فيه، لانه لا يلزم من البراءة في كليهما الترخيص في المخالفة القطعية، فلو اجرى البراءة عن الصلاة المشتملة على الجهر، والبراءة عن الصلاة المشتملة على عدمه، فعلى أية حال هو لابد ان يصلي، لان البراءة لا تشمل ترك اصل الصلاة لانه معلوم، فلا محالة إنما تجري البراءة عن تقيد الصلاة بالجهر أو تقيد الصلاة بعدمه، ولو اجراهما معا لا يصل الى المخالفة القطعية لانه على أي حال اما جاهر أو مخفت، فلا يلزم من جريان البراءتين الترخيص في المخالفة القطعية. فعلى القول بأن مناط المنجزية هو ذلك فالعلم الإجمالي ليس بمنجزاً، لفقدان مناطه، فتغيير الصياغة لا يغير المطلب.

الإيراد الخامس الأخير : ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) من ان لازم كلام الشيخ في المقام ان لا يكون العلم الاجمالي في القصر والتمام منجزاً، أو لو علم المكلف اما مطالب بالقصر لكونه مسافرا أو بالتمام لكونه حاضرا، ولا يدري هو مسافر أو حاضر. كما كان يستشكل شيخنا الاستاذ في طلبة العلم، فإن طالب العلم ليس مسافرا لحرفة أو مهنة، فإذا لم يدري انه مسافر لحرفة أو مهنة فتكون وظيفته التمام؟! أو لا لمهنة فتكون وظيفته القصر؟ فهل مقتضى العلم الإجمالي هنا ان يجمع بين القصر والتمام أم لا؟

فعلى مبنى الشيخ الاعظم لا يكون العلم الاجمالي منجزاً في المقام، لأن مرجع دوران الأمر بين القصر والتمام الى دوران التسليم بين الجزئية والمانعية، فإن كان المطلوب هو القصر كان التسليم جزءاً، وإن كان المطلوب هو التمام كان التسليم مانعاً، فدوران الأمر بين القصر والدوران يرجع الى دوران التسليم بين الجزئية والمانعية.

فاذا قال بأن دوران الامر بين الجزئية والمانعية من دوران الامر بين المحذورين والعلم الإجمالي غير منجز في البين، إذن على كلامه اما ان يقصر أو يتم مع انه التزم بحثا وفتوى بالجمع بينهما. فهذا هو النقض عليه.

### 015

ذكرنا فيما سبق أن الشيخ الأعظم (قده) أفاد: بانه إذا دار الامر بين جزئية الشيء ومانعيته، كما إذا دار الامر بين جزئية الشرط في صلاة الظهر يوم الجمعة وبين مانعيته فهنا وجهان لعدم منجزية العلم الاجمالي.

الوجه الاول: ان هذا من دوران الأمر بين المحذورين، فالبراءة عن جزئيته لا تعارض البراءة عن مانعيته، لأنه في دوران الامر بين المحذورين لا يكون العلم الاجمالي منجزاً. وهذا ما اعترض عليه سيدنا الخوئي بالنقض، حيث قال:

لازم كلام الشيخ أنه في موارد دوران الامر بين القصر والتمام ان لا يكون العلم الاجمالي منجزاً، والسر في ذلك:

انه إذا علم المكلف بأنه مطالب اما بالقصر أو بالتمام. فقد علم أنه اما التسليم جزء من الركعتين الأوليين؟ أو أنه مانع من صحة الصلاة؟

لانه ان كان مطالبا بالقصر كان التسليم جزءا وان كان مطالب بالتمام كان التسليم بعد الركعتين الأوليين مانع فيدخل دوران الامر بين القصر والتمام في دوران الأمر بين الجزئية والمانعية، فإذا كان دوران الأمر بين الجزئية والمانعية من دوران الأمر بين المحذورين عند الشيخ الاعظم والعلم الاجمالي غير منجز اذن بالنتيجة لا يجب الاحتياط إذا دار الامر بين القصر والتمام، مع ان الشيخ قد التزم بلزوم الاحتياط إذا دار الامر بين القصر والتمام.

لكن السيد الشهيد (قده) دافع عن الشيخ الاعظم، وقال: يوجد فرق بين المقامين إذ تارة تكون المخالفة المحرزة لعلم تفصيلي، وتارة تكون المخالفة المحرزة لعلم اجمالي، وتارة لا تحرز المخالفة.

مثلا: إذا دارا الامر في الجهر في صلاة الظهر يوم الجمعة هل ان الجهر جزء في القراءة أو انه مانع؟ هنا لو ترك أصل الصلاة فهذه مخالفة قطعية لعلم تفصيلي وهذا ليس داخلاً في محل البحث، فانه يعلم بوجوب اصل الصلاة وان تردد هذا الامر بين الجزئية والمانعية الا ان اصل الصلاة معلوم الوجوب، فترك أصل الصلاة مخالفة قطعية لعلم تفصيلي وهذا خارج عن محل الكلام.

وإذا دار الامر بين القصر والإتمام فلا يدري انه يجب عليه ركعتان مع السلام؟ أو اربع ركعات مع السلام؟ فهنا لو ترك اصل الصلاة فهذه مخالفة قطعية لعلم تفصلي وهو خارج عن محل البحث، اما لو انه اقتصر على ركعتين، وترك السلام مع الركعتين اللتين بعده، أي اتى بركعتين فقط من دون سلام، فما حصل منه ليس مخالفة قطعية لعلم تفصيلي وإنما مخالفة قطعية لعلم اجمالي، لأنه يعلم اجمالاً ان السلام اما واجب بعد الركعتين أو ان الواجب اضافة ركعتين للركعتين الأوليين؟ وقد خالف هذا المعلوم بالإجمال فلا أتى بالسلام في الركعتين الأوليين ولا أتى بالركعتين الأخريين. هذا لم يخالف العلم التفصيلي وإنما خالف العلم الاجمالي. إذن في مثال القصر والتمام يستطيع المكلف أن يأتي بمخالفة قطعية للمعلوم بالإجمال، وهو أن لا يأتي بالسلام ولا بالركعتين بعده فيكون قد ارتكب مخالفة قطعية بالمعلوم بالإجمال، وإذا كان المكلف متمكنا من المخالفة القطعية للمعلوم بالإجمال لم يكون الامر من دوران الامر بين المحذورين، لان دوران الامر بين المحذورين ان لا تتمكن من المخالفة القطعية، وهو في مثال القصر والتمام يتمكن من المخالفة القطعية.

اما في حال الجهر والاخفات في هذه الصلاة الواحدة لا يدري اما يجب عليه الجهر أو يجب عليه الاخفات؟ فهو في هذه الصلاة الواحدة لا يمكن من المخالفة القطعية للمعلوم بالإجمال، لأنه إما مجهر وإما مخفت. فاذا كان كذلك كان المورد من دوران الامر بين المحذورين، ففرق بين الموردين. فالشيخ الاعظم عندما ادعى انه إذا دار الامر بين جزئية الجهر ومانعيته فهو من دوران الامر بين المحذورين، لأن المكلف لا يتمكن من المخالفة القطعية لا للعمل التفصيلي فهو خارج عن محل كلامنا للمعلوم بالاجمال لانه اما مجهر اما مخفت، اما إذا دار الامر بين القصر والتمام فهو مضافا لتمكنه من المخالفة القطعية للعلم التفصيلي بأن يترك أصل الصلاة هو أيضاً متمكن من المخالفة القطعية للمعلوم بالإجمال، بأن يأتي بركعتين دون سلام ولا ركعتين أخريين، فهو بذلك قد ارتكب مخالفة قطعية للمعلوم بالإجمال.

لكن الصحيح: ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) من أن النقض وارد على الشيخ الأعظم، والسر في ذلك:

أن ما علم به المكلف إما ركعتان بسلام، أي ان التسليم جزء من الركعتين، أما ركعتان بتسليم وإما اربع ركعات بتسليم في الرابعة، فهو يعلم بأحد مركبين: اما ركعتان بتسليم في الثانية، وأما اربع بتسليم في الرابعة، هذا ما يعلم به اجمالاً. بالتالي فبما انه يعلم بذلك اجمالاً إذن هو يعلم تفصيلا بجزئية السلام إما في الاثنين أو في الأربع، فاذا علم بركعتين مع التسليم في الثانية أو بأربع مع التسليم في الرابعة فهو يعلم تفصيلا بجزئية التسليم في آخر ركعة من المركب اما الثانية أو الرابعة، فاذا ترك السلام اصلاً بأن لم يأت به لا في الركعتين الأوليين ولا في الركعتين الأخريين فقد ارتكب مخالفة قطعية لمعلوم تفصيلي، لا انه ارتكب مخالفة قطعية لمعلوم اجمالي كي يقال هذا الفرق في المثال بين جزئيةا لشرط ومانعيته.

ثانياً: لو فرضنا ما افيد فإن البحث متمركز في ان جريان البراءة هل يلزم منه الترخيص في المخالفة القطعية أو لا يلزم منه الترخيص في المخالفة القطعية؟

ففي مثال الجهر والاخفات: إذا دار الامر بين جزئية الجهر ومانعيته. هناك نقول: البراءة عن جزئية الجهر والبراءة عن مانعيته لا يؤديان إلى الترخيص إلى المخالفة القطعية، لان المكلف لا يتمكن من المخالفة القطعية فالعلم الاجمالي غير منجز.

اما مثال القصر والتمام: إذا دار الامر بين ركعتين بتسليم أو أربع ركعات بتسليم، نقول: اجرى البراءة عن جزئية التسليم في الثانية، وأجرى البراءة عن جزئية الركعتين، لانه إذا دار الامر بين القصر والتمام، فهو إما مطالب بالتسليم في الثانية أو بإضافة ركعتين، فهو أجرى البراءة عن اضافة الركعتين الأخريين، نقول: هل أن لدليل البراءة اطلاقا يشمل ترك التسليم في الثانية مع ترك ركعتين بعده؟ هل لدليل الحكم الظاهري اطلاق في ذلك؟ قطعا ليس له اطلاق، إذ ليس لدليل البراءة ترخيص على ما يقطع بالعقوبة على ارتكابه وهو ترك التسليم في الثانية مع ترك ركعتين بعد، قطعا دليل البراءة لا يشمل ذلك، لانه مقطوع العقوبة والمخالفة، فمورد البراءة الثانية هو اضافة الركعتين مع الاتيان بالتسليم، مورد البراءة الاولى جزئية التسليم في الثانية، مورد البراءة الثانية ترك الركعتين مع فرض الاتيان بالتسليم في الثانية، لا ترك الركعتين مع فرض ترك التسليم في الثانية، فانه مخالفة قطعية للواقع لذلك لا يتناوله دليل البراءة، فما يتناوله دليلا البراءة عن جزئية التسليم بالثانية وعن اضافة ركعتين ان اتى بالتسليم في الثانية لا يؤدي إلى الترخيص في المخالفة القطعية، فالمثالان متحدان من هذه الجهة.

فاذا كان السر في سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية ان جريان البراءتين لا يؤدي إلى الترخيص في المخالفة القطعية ففي كليهما كذلك، لان ما تجري فيه البراءتان في مثال القصر والتمام لا يؤدي إلى الترخيص في المخالفة القطعية، فما يؤدي إلى الترخيص في المخالفة القطعية لا يشمله دليل البراءة لأن دليل الحكم الظاهري لا يشمله هذا الفرض، وما يشمله دليل البراءة لا يؤدي إلى الترخيص في المخالفة القطعية، فلا فرق بين المثالين من هذه الجهة. والحق ما افاده سيدنا الخوئي (قده).

المقام الثاني: ذكر سيد المنتقى انه إذا ضاق الوقت وهو مطالب اما بالجهر أو الاخفات، فهنا يجب عليه الجهر في الاداء والاخفات في القضاء أو بالعكس. أي يجب عليه القضاء بالصورة الثانية إن اختار الجهر في الأداء فيجب عليه القضاء باخفات أو بالعكس. المهم القضاء واجب، والسر في ذلك: إن لدينا علما اجماليا منجزا لانه يعلم اما بوجوب الجهر في الاداء أو بوجوب الاخفات في القضاء ان جهر في الاداء، أو بوجوب الاخفات في الاداء أو بوجوب القضاء مع جهر ان اخفت في الاداء. وهذا العلم الإجمالي منجز.

لكن الكلام الذي يأتي فيه هو الكلام الذي يأتي على الشيخ الأعظم وهو:

هل ان العلم الاجمالي علة تامة للمنجزية فهو منجز؟ أو انه مقتض؟ واذا قلنا بالاقتضاء فهل ان المناط في تعارض الاصول استلزام جريان الأصلين في المخالفة القطعية؟ هنا لا يؤدي جريان البراءتين إلى الترخيص في المخالفة القطعية، فمن اتى بالأداء بجهر ثم اجرى البراءة عن وجوب القضاء باخفات لم يقع في المخالفة القطعية، فلا يؤدي جريان الاصلين في المخالفة القطعية، فلو كان المناط في منجزية العلم الإجمالي هو أن يؤدي جريان الأصلين في المخالفة القطعية فهذا لم يحصل في المقام، نعم لو قلنا بأن المدار على ان سر التعارض هو الترخيص القطعي في المخالفة حينئذٍ يكون العلم الاجمالي منجزا فيجب عليه الاداء ثم يجب عليه القضاء مع الصورة الأخرى.

يأتي الكلام في إطلاق الجزئية والشرطية بحال العذر.

### 016

وقع الكلام في اطلاق الجزئية والشرطية بعد العلم بأصل الوجوب في الجملة.

وهنا موارد ثلاثة:

المورد الأول: أن يقع الشك في اطلاق الجزئية او الشرطية لعذر من الأعذار لكن مع العلم بوجوب المركب في ذلك الحال. مثلاً: إذا كان المكلف مستعجلاً في صلاته، وشك في أن جزئية السورة بعد الفاتحة هل تشمل حال العجلة ام لا؟ مع علمه بأن المركب الصلاتي واجب في هذا الفرض ولا يسقط عنه بعجلته، وإنما يشك في أن الجزئية مرتفعة واقعا حال العجلة ام لا؟ وإلا فالباقي من الأجزاء واجب عليه بالفعل.

ففي مثل هذا الفرض تجري البراءة عن جزئية هذا الجزء المشكوك في جزئيته حال العذر بمقتضى اطلاق ادلة البراءة، ومقتضاها ان الواجب في حقه ظاهرا هو باقي الاجزاء.

المورد الثاني: ان يشك المكلف في إطلاق الجزئية مع علمه أنه إن كانت الجزئية ثابتة فالمركب ساقط، بعكس المورد الأول. مثلاً:

إذا لم يستطع الإتيان بالسجدة او كان الاتيان بها حرجا عليه او كان مكرها على تركها، فيقول: هل السجدة واجبة عليّ، هل السجدة جزء في هذا الفرض وهو فرض عدم القدرة عقلا او عدم القدرة عرفاً أم لا؟ إن لم تكن فيجب علي الإتيان بباقي المركبة لانها اساسا ليست جزءا في هذا الفرض.

واما ان كانت جزءا فالمركب ساقط لانه لا يعقل الأمر بالمركب غير المقدور، والمفروض ان المركب من هذه السجدة غير مقدور.

إذن إن لم تكن السجدة جزءا فالمركب الباقي واجب عليه لانه مقدور، وان كانت السجدة جزءا في هذا الفرض فالمركب من السجدة غير مقدور، إذن الامر به ساقط، فهل تجري البراءة عن جزئية السجدة فيجب الاتيان بالباقي؟ او يجري البراءة عن وجوب المركب في حقه في هذا الفرض فلا يأتي بشيء؟! هذا التفصيل سيأتي التعرض له.

المورد الثالث: الشك في إطلاق الجزئية لحال النسيان، باعتبار ان للنسيان خصوصية. وهنا صورتان للنسيان:

الصورة الأولى: ان يكون المنسي هو الجزئية مع تذكره للجزء. الصورة الثانية: ان يكون المنسي هو الجزء وان كان ذاكرا للجزئية.

اما في الصورة الأولى: كما لو فرضنا انه فرغ من الفاتحة وتذكر السورة وأتى به لكنه لا يدري انها جزء فهو ناسي للجزئية لكنه ذاكر للجزء ولذلك هو اتى بالسورة من باب قراءة القران من باب الاستحباب، فهو ناسي للجزئية ذاكر للجزء، فمثل هذا لا بحث في حقه، لانه بالنتيجة اتى ما هو المفروغ في حقه فصلاته صحيحة.

إنما الكلام في الصورة الثانية: بأن يكون ملتفتا الى جزئية السورة بعد الفاتحة لكنه نسي السورة نفسها غفل حتى ركع فلم يأتي بالسورة مع علمه والتفاته بجزئية السورة.

ما حكم صلاته بلحاظ نسيانه للجزء؟ البحث هنا ايضا في موردين:

المورد الاول: ما هو مقتضى الاصل العملي؟ المورد الثاني: ما هو مقتضى الدليل الاجتهادي؟ حيث سيأتي في البحث عن الدليل الاجتهادي هو: هل ان مقتضى حديث (لا تعاد) صحة صلاته حيث ترك السورة حتى ركع او ترك احدى السجدتين حتى ركع الى آخره. وإذا لم يكن مقتضى حديث (لاتعاد) صحة صلاته هل يستفاد من حديث الرفع، رفع الجزئية بمعنى أن ما نسيه ليس جزءا في حقه، فصلاته تامة. هذا يأتي بحثه. إنما البحث في مقتضى الاصل العملي، ما هو مقتضى الاصل العملي بالنسبة الى صلاته التي أتى بها من دون الجزء المنسي.

وهنا نتعرض لكلام الشيخ الاعظم (قده) الذي صار موردا للبحث. وتقريب كلامه

أن هنا فرضين:

الفرض الاول: التذكر بعد خروج الوقت. الفرض الثاني: التذكر والوقت باقٍ.

اما بالنسبة الى الفرض الاول: اذا نسي السورة حتى ركع ثم لم يذكر ذلك الا بعد خروج الوقت، فهنا وقع البحث أنه هل كان يمكن تكليفه بالأقل؟ يعني بما سوى الجزء المنسي او لا يمكن تكليفه به؟ فهل كان التكليف بما سوى المنسي ممكنا في حقه ام لا؟

فإن قيل بأنه ممكن في حقه، إذن يتشكل علم اجمالي وهو: إن كان مكلفاً بما سوى المنسي فيجب عليه الاتيان بالمركب الناقص حين الوقت.

وإن لم يكن مكلفا بالمركب الباقي فيجب عليه الإتيان بالمركب خارج الوقت، إذن هو لديه علم اجمالي، اما هو مكلف بالاقل يعني ما سوى المنسي فيجب عليه الاتيان في الوقت، او هو مركب بالمركب التام يعني بعد خروج الوقت.

لكن هذا العلم الاجمالي ليس منجزاً، والسبب هو خروج أحد طرفيه عن محل الابتلاء، لان المفروض ان العلم الاجمالي حدث بعد خروج الوقت، فلأن ذلك فاحد طرفيه وهو التكليف بما سوى المنسي في الوقت قد خرج عن محل ابتلاءه اذن العلم الاجمالي غير منجز. فتجري البراءة عن وجوب القضاء.

واما اذا قلنا بان التكليف في الباقي اصلا غير ممكن في حقه كما يدعيه الشيخ الاعظم، اصلا لا يعقل ان يخاطب في الوقت فيقال له: ايها الناسي عليك الاتيان بالمركب الاقل، أي ما سوى المنسي، اصلا هذا الخطاب غير معقول في حقه. فاذا لم يكن هذا الخطاب معقولا في حقه، فالشك في القضاء شك في تكليف جديد وهو مجرى للبراءة، لانه قبل الوقت لم يكن مكلف بشيء لا بالمركب التام لانه ناسي لبعض اجزائه والتكليف بما نسي غير معقول، ولا بالمركب الناقص اذ لا يعقل خطاب الناسي بما سوى المنسي. فلم يكن مكلفا في الوقت بشيء.

وأما بعد خروج الوقت فالمفروض ان القضاء بأمر جديد وموضوع هذا الامر الجديد فوت الفريضة، وفوت الفريضة بفوت الملاك الملزم فإذا شك لا يدري هل فات منه الملاك الملزم ام اتى به؟ ان كان قد فات منه الملاك الملزم فقد فاتت الفريضة فوجب عليه القضاء، واما اذا لم يفت الملاك الملزم فلم تفت الفريضة فلم يجب القضاء. فبما انه شاك في فوت الملاك لاحتمال انه أتى به إذن فلم يحرز فعلية وجوب القضاء في حقه فتجري البراءة فلا شيء عليه. هذا كله في الفرض الأول وهو ما اذا تذكر بعد خروج الوقت.

اما اذا تذكر والوقت باقي وكان يمكنه الاتيان بالمركب التام، أي يمكنه اعادة الصلاة. فقد افاد الشيخ الاعظم ان الشك في المقام شك في المسقط وليس شكا في التكليف، إذ المفروض انه في اول الوقت تنجز التكليف بالمركب التام في حقه، فبما انه في أول الوقت تنجز التكليف بالمركب التام في حقه ثم صلى وفي أثناء الصلاة نسي السجدة ثم تذكر بعد ان فات محل السجدة، فالشك في الاجتزاء بهذه الصلاة شك في المسقط وليس شكا في التكليف والشك في المسقط مجرى لقاعدة الاشتغال. فهذا نظير من نام ووعى بعد النوم وشك في انه هل امتثل الامر بالصلاة قبل ان ينام ام لا؟ حيث من الواضح ان الجاري في حقه قاعدة الاشتغال لانه من الشك في المسقط، إذن بعد فعلية الامر بالمركب التام والشك في امتثاله يكون المورد من موارد قاعدة الاشتغال، فصلاته المأتي به بدون الجزء المنسي فاسدة بمقتضى الأصل العملي.

### 017

سبق الكلام في عرض رأي الشيخ الاعظم (قده) من أن الناسي للجزء ليس مكلّفاً لا بالأكثر لأنه قد نسي جزءاً منه، ولا بالأقل لأن خطاب الناسي لما هو لديه غير معقول فهو ليس مكلّفاً بشيء، ولكن إذا تذكر وجب عليه الاتيان بالأكثر.

وقد سجل على كلام الشيخ عدة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: ما ذكره المحقق الحائري والسيد الإمام (قده) من انه: هل هناك تعدد في التكليف بالنسبة الى الغافل والناسي؟ أم ليس هناك الا تكليف بالطبيعي بلحاظ تمام الوقت؟

فإن ادعى الشيخ الاعظم أن هناك تعدداً في التكليف أي لما كان الناسي في اول الوقت ذاكرا خوطب بالمركب التام ولما نسي ارتفع عنه التكليف ولما تذكر في آخر الوقت خوطب المركب التام غير الخطاب الآخر. فإذا كان يلتزم بتعدد التكليف في الوقت الواحد إذن فليس الشك في المسقط وإنما الشك في التكليف أي ان هذا الناسي سقط عنه التكليف في اول الوقت لأنه مضى وقته ثم عرضه النسيان الذي رفع اصل التكليف ثم تجدد التكليف فلا ندري هل تجدد تكليف في حقه حيث انه اتى بالاقل في فترة نسيانه أم لم يتجدد تكليف في حقه فتجري في حقه البراءة؟ فهو شك في اصل التكليف وليس شكا في الامتثال.

وان كان مدعاه كما هو الصحيح ان ليس هناك الا تكليف واحد بطبيعي الصلاة، بل هناك تكليف بطبيعي المركب التام بالنسبة لتمام الوقت، إذن فالنسيان في فترة من الوقت لا اثر له فلا وجه لدعوى استحالة التكليف استحالة تكليف الناسي لان الناسي لم يكلف إنما كلف بطبيعي الصلاة في تمام الوقت وهو قادر على امتثال ذلك فلا معنى الى اقحام مسألة استحالة تكليف الناسي ولا معنى لاقحام حديث الرفع لان حديث الرفع انما يرفع ما نسي من التكليف والمفروض انه لم ينسى لأنه تذكر بعد ذلك والوقت باقي. إذن بالنتيجة لا يشمله حكم العقل باستحالة تكليف الناسي حيث إنه لم ينسى وإنما نسي في جزء من الوقت فما نسيه لم يكلف به وما كلف به لم ينسه كما انه لا يشمله حديث الرفع لان حديث الرفع منصرف الى النسيان المستوعب لا الى النسيان في فترة من الوقت. فاذا لم يشمله حكم العقل ولا حديث الرفع بقي التكليف بطبيعي المركب التام بلحاظ تمام الوقت فعلياً في حقه.

الملاحظة الثانية: أن الشيخ الأعظم (قده) أفاد بانه لا يمكن تكليف الناسي بالاقل لا يمكن تكليفه بالاكثر فواضح، لانه نسي جزءاً منه فكيف يكلف به؟! ولا يمكن تكليفه بالأقل أيضاً مع أنه ذاكر للأقل قال لا يمكن تكليفه بالاقل، لان خطاب الناسي بما هو ناسي بالاقل غير معقول، فهنا انبرى الاعلام لتصوير امكان تكليف الناسي بالاقل، انه يمكن تكليف الناسي بالاقل فطرحوا عدة وجوه لتكليف الناسي بالأقل:

الوجه الاول: ما ذكره صاحب الكفاية (قده) وارتضاه السيد الخوئي: من انه يمكن ان يكون هناك تكليفان:

تكليف لجميع المكلفين بالاركان لا بعنوان الناسي ولا بعنوان الذاكر، واما ما سوى الاركان فمن ذكر جزءا منه فهو مخاطب له، فبالنسبة للأركان يوجد تكليف لكل مكلف لا بعنوان الناسي ولا بعنوان الذاكر حتى يقال بانه هذا مستحيل، جميع المكلفين مخاطبون بالاركان. واما ما سوى الأركان فمن ذكر جزءاً منها فهو مخاطب به، فبالنسبة للأركان يوجد تكليف لكل مكلف لا بعنوان الناسي ولا بعنوان الذاكر حتى يقال هذا مستحيل، وأما غير الركن فله خطاب يخصه، إن ذكره المكلف كان مخاطبا به وإلا فلا. وعلى هذا لا يلزم أي استحالة، فهذا الناسي حيث لم يتذكر الجزء غير الركني فهو غير مخاطب به ومخاطب بالباقي لا بعنوان انه ناسي بل بما هو مصداق لطبيعي المكلف، وان تذكر شمله الخطاب بالجزء غير الركني، لتحقق موضوعه بالنسبة اليه.

هذا الذي افاده العلمان (قده) اشكل عليه:

الإشكال الاول: من قبل سيد المنتقى افاد بأنه ما ذكر من ان هناك تكليفا للناسي بالأقل لغو. بيان ذلك بذكر مقدمتين:

المقدمة الاولى: ان التكليف بالحكم الشائع متقوم بالمحركية بحيث ما لا محركية له فليس تكليفا فعلياً، والمحركية منوطة بامكان التحرك، فاذا كان المكلف مما يمكن تحركه وانبعاثه عن هذا التكليف كان التكليف محركا في حقه والا فلا.

المقدمة الثانية: أن هذا الناسي لا يمكن انبعاثه عن الامر بالاقل، لانه يعتقد انه مخاطب بالاكثر لانه لا يدري انه ناسي فيظن انه مخاطب بالاكثر، فانبعاثه وتحركه كله عن التكليف بالأكثر، فما انبعث عنه وهو التكليف بالأكثر ليس متوجها اليه، وما اتى به وهو الاقل ليس منبعثا عنه، فباعتبار انه ناسي وناسي انه ناسي بالنتيجة ليس له انبعاث عن التكليف بالأقل بل يظن انه ذكر للأكثر فلذلك انبعاثه هو تحركه عن الامر بالاكثر، إذن الأمر بالأقل لا محركية له بالنسبة اليه فإذا لم يكن له محركية بالنسبة اليه فثبوته في حقه لغو.

ولكن يلاحظ على ما أفيد:

أولاً: ما يعتقده المكلف ان هناك امرا فعليا في حقه وهو منبعث عنه وتصوره ان هذا الامر الفعلي متعلق بالاكثر لا بالاقل لا يغير انبعاثه عن الامر الفعلي فهو مشتبه في حدود المتعلق لا انه غير منبعث عن الامر الفعلي، فما هو الامر الفعلي في حقه هو منبعث عنه، الامر الفعلي انا منبعث عنه، الامر الواقعي أنا منبعث عنه، نعم، يتصور ان متعلق ذلك الامر الفعلي اكثر وهذا مخطأ في تصوره والا فانبعاثه عن الامر الواقعي الفعلي في حقه، والمفروض ان الأمر الواقعي الفعلي في حقه هو الأمر بالأقل فهو منبعث عن الأقل.

ثانياً: لنفترض انه لم ينبعث عن الاقل وانبعث عن الاكثر انما يشترط في التكليف الفعلي ان يكون محركا لانه لو لم يكن محركا لكان لغوا، لان المشكلة هي مشكلة اللغوية، فاذا انحلت مشكلة اللغوية فلا يتوجه محذور. فنقول: الامر بالاقل وان لم يحركه الا انه اتى بمتعلقه، حيث انه لم يأتي بمتعلق الاكثر الذي ظن انه مخاطب به فما ظن انه مخاطب به، فما ظن انه مخاطب به ما أتى بمتعلقه، والذي لم يتلفت اليه أتى بمتعلقه، فكيفي في فعلية الامر في حقه واقعا وارتفاع لغويته انه أتى بمتعلقه، فما دام يعلم المولى ان هذا المكلف سيأتي بمتعلق هذا الامر فتوجهه له لتصحيح عمله ليس لغوا وان لم يتحرك عنه وانما تحرك عن الأمر بالأكثر.

الإيراد الثاني ما ذكره العلمان سيد المنتقى والسيد الشهيد (قده) يأتي الكلام عنه غداً.

### 018

ذكرنا فيما سبق: أن الشيخ الأعظم (قده) أفاد أن الناسي لا يمكن تكليفه بالأقل.

فنوقش في كلامه ان تكليف الناسي بالاقل امر ممكن، فهناك عدة وجوه طرحها الاعلام لإثبات تكليف الناسي بالأقل.

الوجه الاول: ما ذكره في الكفاية من ان جميع المكلفين مأمورون بالأركان، وأما غير الاركان فهي منوطة بالذكر، فمن ذكر كان مكلفا بالجزء غير الركني، وبالتالي فالناسي بعنوان الناسي ليس مكلفاً بشيء.

ولكن اشكل على ما افيد من قبل السيد الشهيد وسيد المنتقى (قده) بأن التكليف بالأكثر **إما** تكليف استقلالي ظرفه الصلاة او تكليف ضمني، فإن كان تكليفا استقلاليا ظرفه الصلاة بمعنى ان جميع المكلفين مأمورون بالصلاة، ومن ذكر فتوجه اليه تكليف مستقل بالتشهد والا فالتشهد ليس جزءا من الصلاة إنما التكليف به استقلالي ظرفه الصلاة، فهذا خارج عن محل البحث، لان محل البحث في تصحيح صلاة الناسي وعدمها **والصحة فرع الارتباطية**، بمعنى ان يكون المنسي مرتبطا بالصلاة جزءا او شرطا، فهذا هو محل كلام الشيخ الاعظم، واما دعوى ان المنسي ليس جزءا من الصلاة وإنا هناك تكليف مستقل به ظرفه الصلاة فهذا خارج عن محل البحث،

وإن كان المدعى انه **تكليف ضمني** أي انه جزء او شرط من الصلاة، **فإما** ان يكون المركب المأمور به واحداً؟ أي ان المولى أمر بالاكثر والناسي نسي جزءا منه، فالمفروض ان التكليف بالمركب المنسي يستحيل فعليته في حق الناسي فكيف يدعى بأن الناسي اتى بما هو المامور به والحال بان التكليف المتوجه اليه هو تكليف بالاكثر والتكليف بالاكثر يستحيل فعليته في حقه.

**وإما** ان يدعى ان هناك مركبين امر بهما، أي هناك امر بالمركب الاقل وهناك امر بالمركب الأكثر، فياتي السؤال:

ان الامر بالمركب الاقل **اما** مهمل من جهة الذكر والنسيان، **واما** مطلق **وإما** خاص بالناسي ولا يتصور شق رابع، فإن كان الأمر بالمركب المهمل فالاهمال مستحيل في عالم الجعل،

وان كان الامر بالمركب الاقل مطلقا من جهة الذكر والنسيان، أي سواء كان ناسيا ام ذاكراً هو مأمور بأمرين بمركبين، امر بالمركب الاقل امر بالمركب الاكثر، فلازم ذلك ان الذاكر لو اتى بالمركب الاقل واقتصر عليه لسقط الامر وان عصى الامر بالمركب الاكثر لكنه امتثل الامر بالاقل، وهذا لا يمكن القول به.

واما ان تقولوا بأن الأمر بالأقل خاص بالناسي، لا يشمل الذاكر فيرجع الإشكال مرة اخرى ان الناسي بما هو ناسي لا يمكن تكليفه، لأنه إن ذكر انقلب الموضوع صار ذاكر وليس ناسيا، وان لم يذكر فيستحيل وصول الخطاب اليه، فالناسي لا يتلفت الى انه ناسي كي يصل الخطاب اليه ويكون محركا له. فعلى تمام الفروض ما ذكره صاحب الكفاية غير تام.

ولكن يمكن اختيار الفرض ما قبل الاخير: بما يقال: أي مانع من ان يكون هناك امران بمركبين؟ امر بالمركب الاقل مطلق للذاكر والناسي، امر بالمركب الأكثر مطلق. وبالتالي: بالنسبة للناسي إن اتى بالأقل فقد امتثل الامر بالمركب الاقل ولذلك صح عنه.

وبالنسبة للذاكر لو افترضنا انه اقتصر على المركب الاقل ولم يأت بالمركب الاكثر مع ذلك إنما لا يكتفي بما اتى به لان المفروض انه مأمور بالمركب الاكثر لا انه مأمور بالجزء الزائد، فلابد ان يأتي بالمركب الاكثر فلا جدوى من اتيانه بالمركب الاقل. نعم، الاشكال يرد انه لو فرضنا انه لو لم يمتثل اصلاً، فهل يعاقب عقوبتين لعصيانه امرين بمركبين؟ ام عقوبة واحدة؟

فبناء على ما اخترناه في محله تبعاً للسيد الشهيد: أن المدار في العقوبة على الغرض لا على مخالفة التكليف، فاذا كان للتكليفين غرض واحد وترك امتثالهما فهو لا يستحق الا عقاباً واحدا، لانه لم يفوت الا غرضا لزوميا مولويا واحدا. فالوجه الذي افاده في الكفاية تام.

الوجه الثاني الذي ذكره في الكفاية: قال جميع المكلفين مأمورون بالاكثر لكن رفع عن الناسي جزئية الجزء المنسي، او جوب الجزء المنسي، وإلا جميع المكلفين مأمورون بالاكثر.

ويلاحظ عليه: انه اذا رفع جزئية المنسي في حق الناسي لزم ذلك ان التكليف بالاقل مختص بالناسي لانه قطعا ليس مكلفا بالاكثر بعد ان رفعت الجزئية في حقه، فاذا لم يكن مكلفا بالاكثر، والمفروض ان الامر بالصلاة فعلي إذن لا محالة صار الامر بالاقل متوجها للناسي، وهذا هو محل الاشكال الذي أريد الفرار منه.

الوجه الثالث: ما افاده صاحب الكفاية (قده) ايضا من ان اختصاص التكليف بالناسي لا مانع منه لان المشكلة ليست ثبوتية بمعنى انه يستحيل توجه الخطاب الى الناسي، انما المشكلة اثباتية يعني في صياغة الجعل وهو توجه الخطاب للناسي بما هو ناسي، وبالتالي فاذا امكننا ان نتخلص من هذه المشكلة الصياغية بان يكون عنوان الموضوع في الخطاب عنوان ملازم للنسيان بحيث يلتفت اليه الناسي ويرى انه منطبق عليه فيرى انه لا اشكال، او عنوان عام فيلتفت الناسي الى ضبطه بمعنى ان يؤخذ في موضوع الخطاب خصوصية تنطبق على الناسي ويلتفت اليها كما لو قلنا: يا من لا يحضر قلبه في الصلاة، فالناسي يلتفت الى انه من الاشخاص الذين لا يحضر قلبهم في الصلاة عادة، أو يتلفت الى انه من الاشخاص الذين لا يضبطون الاجزاء عادة. فاذا اخذ في الموضوع خصوصية تنطبق على الناسي وكان الناسي متلفتا اليها وانها تنطبق عليه صح توجه الامر اليه. فما دامت المشكلة إثباتية يعني في اخذ عنوان الناسي في الخطاب فبإمكان معالجة المشكلة بجعل خصوصية اخرى تلازم النسيان او اعم من النسيان بحيث يلتفت الناسي اليها ويطبقها على نفسه. وإن كان السيد الخوئي اشكل على هذه الخصوصية.

فهذا الوجه تام وان كنا لم نصل الى تلك الخصوصية اثباتاً.

الوجه الرابع: ما افاده المحقق العراقي (قده) من ان طبيعي المكلف ذاكرا او ناسيا مخاطب بالجامع بين الاكثر او الاقل حال النسيان، بحيث يكون حال النسيان، قيد في المتعلق اما الاقل او الاكثر حال النسيان، فان كان نسيانه مستوعبا للوقت، فقد امتثل الامر بالجامع لانه اتى بالاقل. ومن لم يكن نسيانه مستوعبا للوقت فإن اتى بالاقل فترة نسيانه فقد امتثل الامر بالجامع، وان لم يأتي بالاقل فترة نسيانه ثم تذكر والوقت ما زال باقيا امتثل الامر بالجامع بالاتيان بالاكثر.

فعلى اية حال هذا الناسي يمكنه الانبعاث عن الامر بالجامع لان احدى حصتيه تنطبق على ما اتى به كما ان الامر بالجامع يصح في حقه لان اثره ان يجتزأ الناسي بما اتى به من المركب الأقل.

فإن قلت: ان الامر بالجامع لغو، لانه ليس فيه فرض يكون للجامع اثر، فإن فرضنا ان النسيان مستوعب للوقت فلا يثبت في حق الناسي الا المركب الاقل فالأمر بالجامع بينه وبين الاقل لغو لان الاكثر ليس فعليا في حقه، وإن لم يكن يستوعب النسيان الوقت فإن لم يأتي بالاقل الى ان ذكر أيضا لا معنى لفعلية الاقل في حقه فهو لم يأت به، وان اتى بالاقل ثم ذكر ففي وقت نسيانه لم يكن وجه لخطابه بالجامع بل كان يتعين ان يخاطب بالاقل، إذن فالامر بالجامع لا ثمرة له في فرض من الفروض.

ولكن يلاحظ على ذلك انه:

يكفي في صحة الخطاب اولا: انه مطابق للملاك، فإذا فرضنا ان الملاك في الجامع صح ان يجعل الخطاب متوجها للجامع وان لم يكن كلا فرديه فعليا في فرض من الفروض. ثانيا: أن ثمرة الامر بالجامع ان يجتزأ الناسي اذا أتى بالاقل في فرض نسيانه.

الوجه الخامس: ما ذكره السيد الشهيد (قده) من ان جميع المكلفين مأمورون لكن بعنوان الذكر، نقول: يا من ذكر أتي بما ذكرت. هذه صلاة مركبة من أحد عشرة جزءا، من ذكر منها شيئا فليأتي به، فحينئذٍ بناء على هذا من اتى عشرة يأتي بها ومن ذكر خمسة يأتي بها من ذكر واحد يأتي به، هذا هو المركب الصلاة من أحد عشر جزءاً من ذكر منه بعض او كلاً فهو مكلف به. وحينئذٍ لا يرد اشكال لتوجه التكليف الى الناسي بعنوانه. وهذا كلام متين.

الوجه السادس: ما ذكره شيخنا الاستاذ من ان تكليف الناسي بعنوان انه ناسي صحيح. فان هذه الوجوه التي ذكرت سابقا كلها تخلص وهروب من موقع الإشكال، فإن موقع الاشكال: كيف يتوجه الخطاب للناسي بعنوانه؟ فذكرت وجوه للتوجه من موضع الإشكال، لكن نحن نقول: نلتزم بذلك. توجه الخطاب للناسي بعنوان انه ناسي ممكن، ولا اشكال فيه، لان المشكلة ان يكلف الناسي بما نسي هذا فيه اشكال، اما يكلف الناسي بالاقل وقد اتى به فأي اشكال في ذلك؟

تقولون انه لا يتلفت الناسي الى انه ناسي، لانه ان التفت انقلب الموضوع، وان لم يلتفت لا يصل الخطاب اليه؟

قال: هذا الخطاب من حيثية صياغته لم يصل اليه، لانه صيغ بـ(أيها الناسي أتي بالاقل) ولكن من حيث كونه ابرازاً لإرادة المولى وطلبه اللزومي قد وصل اليه لأنه معتقد انه ذاكر فمعتقد ان الخطاب متوجه اليه، فالخطاب من حيث اخذ الناسي في عنوانه لم يصل اليه، والخطاب من حيث كونه إبرازاً لإرادة المولى وطلبه اللزومي قد وصل اليه وبعثه وحركه نحو ما اتى به، فأي مشكلة في ذلك؟ وثمرة شموله له انه يجتزأ بما اتى به وهذا كافي في صحة شموله له وفعليته في حقه. هذا تمام الكلام في إثبات ان الناسي يمكن تكليف بالاقل، وبالتالي تستحكم هذه المناقشة على ما ذكره الشيخ الاعظم (قده) من ان الناسي لا يمكن تكليفه.

وأما بقية المناقشات لكلام الشيخ الاعظم فتأتي بعد عطلة محرم إن شاء الله.

### 020

ذكرنا فيما سبق: أن الناسي اذا اتى بالاقل حال النسيان كما اذا اتى بالصلاة بدون التشهد نسياناً ثم التفت الى ذلك بعد الفراغ من الصلاة، فشك في انه هل يجب عليه اعادة الصلاة ام لا؟ فهل هذا المورد من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين؟ أم انه من دوران الامر بين التعيين والتخيير؟

فهنا تصويران:

التصوير الاول: ان المقام من دوران الامر بين الاقل والاكثر، وربما يلوح ذلك من مصباح الاصول، ببيان ان المكلف يعلم على أي حال بوجوب الصلاة مع التشهد في الجملة، ولكن لا يعلم هل أن الصلاة واجبة مع التشهد حتى في حال النسيان؟ ام انها واجبة مع التشهد في حال الذكر فقط؟ فالامر دائر في التشهد بين الأقل والاكثر، هل ان جزئية التشهد واسعة تشمل حال النسيان؟ ام ان جزئية التشهد ضيقة خاصة بحال الذكر؟ فحيث يدور الامر في جزئية التشهد بين السعة والضيق فالمقام من دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين، فتجري البراءة عن الاكثر، أي عن جزئية التشهد حال النسيان، ولكن الصحيح ان المقام من دوران الامر بين التعيين والتخيير، لا بين الاقل والاكثر الارتباطيين. وبيان ذلك:

أننا ذكرنا في مستهل البحث عن دوران الامر بين التعيين والتخيير: انه على أية حال يوجد لدى المكلف علم اجمالي، غاية ما في الباب تارة لا يكون قدر متيقن في البين، وإنما العلم الإجمالي دائر بين المتباينين، كما اذا علم اجمالاً إما بوجوب الظهر يوم الجمعة أو بوجوب صلاة الجمعة، او علم اجمالا بان الصلاة واجبة اما مع الاطمئنان او انها واجبة مع جلسة الاستراحة، فاذا لم يكن للمعلوم بالاجمال قدر متيقن ودار بين المتباينين فهو من العلم الاجمالي المنجز. وأما اذا كان هناك قدر متيقن في البين، اي ان المعلوم بالاجمال له قدر متيقن على كل حال، فهذا القدر المتيقن ما هو؟ تارة يكون القدر المتيقن الجامع الحقيقي؟ وانما التردد في حده ووصفه، وإن كان القدر المتيقن الجامع الانتزاعي لا الجامع الحقيقي، فهو من دوران الامر بين التعيين والتخيير، بيان ذلك:

إذا علم اجمالا بانه تجب عليه الصلاة بتسعة اجزاء. ولكن هذه الصلاة المعلومة وهي ذات التسعة اجزاء هل هي بشرط العاشر؟ او لا بشرط؟ فهناك جامع حقيقي متيقن وهو تسعة اجزاء، او نقول: بأن الصلاة الجامعة لأجزاءها معلومة لكن لا ندري هل هي بشرط الاطمئنان او لا بشرط؟ فهنا حيث إن القدر المتيقن جامع حقيقي وهو تسعة اجزاء او جميع الاجزاء وانما الشك في حده هل هو بشرط او لا بشرط؟ فهو من باب الاقل والاكثر الارتباطيين. فتجري البراءة عن البشرط. واما اذا كان القدر المتيقن جامعا انتزاعيا لا جامعا حقيقياً، يعني لايدري ان كفارة الافطار في شهر رمضان متعمدا هل هي خصوص اطعام ستين مسكينا؟ او الجامع بين اطعام ستين مسكينا او صوم شهرين متتابعين؟ قطعا الجامع الانتزاعي متيقنا، لانه ان كان الواجب هو خصوص اطعام مسكين فهو احد الامرين، وان كان الواجب هو الجامع إذن احد الامرين معلوم، على أية حال يعلم بوجوب احد الامرين، العنوان ا لانتزاعي وهو عنوان الاحد قدر متيقن، فبما ان العنوان الانتزاعي قدر متيقن غاية ما في الباب لا يدري هل هو في خصوص اطعام ستين مسكينا او هو في الجامع بين اطعام ستين مسكينا او صوم شهرين متتابعين؟ فهذا من باب دوران الامر بين التعيين والتخيير.

تطبيق ذلك على محل الكلام: نقول: ليس محل بحثنا فيما وجب على المكلف، وإنما بحثنا فيما يحتمله الناسي بعد الاتيان بالاقل، أي ان الناسي بعدما اتى بالصلاة بدون التشهد نسيانا الآن ماذا يحتمل؟ هذا هو محل البحث لا ما اذا ما هو الواجب على المكلف.

فنقول: هذا الناسي الذي اتى بالأقل (بدون التشهد) نسياناً، يقول: انا لا ادري هل أن الواجب علي هو الصلاة مع التشهد حتى في حال النسيان؟ او ان الواجب علي هو الجامع بين الصلاة مع التشهد او الصلاة بدون التشهد حال النسيان فالدوران بالنسبة للناسي بين التعيين والتخيير، ولا معنى لان يقال في حقه هو يعلم بوجوب التشهد في الجملة، هو لا يعلم بوجوب التشهد في الجملة، إذ لو كان الواجب هو الجامع في حقه لم يكن التشهد واجباً، إذن بالنتيجة الناسي بعد ان التفت الى انه نسي التشهد، صلى صلاة بدون تشهد، فلا معنى لان يقال في حقه هو يعلم بجزئية التشهد لكن لا يدري هي جزئية مطلقة؟ يعني في حال النسيان، او جزئية خاصة بحال الذكر، لان هذا الناسي لا يعلم بجزئية التشهد في حقه، والسؤال عن التكليف في حقه بعد ان اتى بالاقل، بل هو يعلم اما يجب عليه الصلاة مع التشهد إذن لابد ان يعيد، او انه الواجب عليه هو الجامع وقد أتى بأحد فردي الجامع، فالدائر في حقه هو الامر بين التعيين والتخيير، هل يتعين عليه الصلاة مع التشهد إذن لابد من الاعادة، او أنه مخير بين الصلاة مع التشهد حال الذكر او الصلاة بدون التشهد حال النسيان، وقد اتى باحد الفردين، إذن الصحيح ان المقام من دوران الامر بين التعيين والتخيير لأن محل البحث فيما هو الوظيفة في حق الناسي بعد الاتيان بالاقل.

ثم وقع الكلام في انه هل يوجد علم اجمالي منجز ام لا؟

والصحيح ان البحث يختلف باختلاف مسلك العلية او مسلك الاقتضاء. فإن قلنا بمسلك العلية وهو مسلك المحقق العراقي، أي ان العلم الاجمالي علة تامة للمنجزية ولا يتوقف تنجزه على تعارض الاصول في اطرافه، بناء على مسلك العلية. فهذا المكلف من اول الامر وقبل ان ينسى هو لديه علم اجمالي، وهو هل الواجب على طبيعي المكلف الصلاة المتضمنة للتشهد مطلقاً؟ يعني ذاكرا او ناسياً؟ او ان الواجب على طبيعي المكلف الجامع بين الصلاة مع التشهد او الصلاة بدونه حال النسيان، فهذا العلم الاجمالي الدائر بين التعيين والتخيير المكلف من الاول يحتمله منذ دخول الوقت قبل ان يحصل له نسيان غاية ما في الباب انه ذاكر، لكنه كونه ذاكراً لا يلغي هذا المحتمل، يحتمل انه اما الواجب الصلاة مع التشهد مطلقا او ان الواجب هو الجامع بين الصلاة مع التشهد او الصلاة بدونه حال النسيان، فحينئذ: يقال بان هذا العلم الاجمالي منجز، بناء على مسلك العلية.

وأما اذا قلنا بمسلك الاقتضاء أي ان منجزية العلم الاجمالي فرع تعارض الاصول في اطرافه، فهل الاصول هنا متعارضة؟ مكلف يعلم منذ دخول الوقت بدوران الامر بين التعيين والتخيير، اما الواجب خصوص الصلاة مع التشهد، او الواجب هو الجامع، فقد يقال: البراءة عن التعيين، تعييين الصلاة مع التشهد، معارضة بالبراءة عن الجامع، ونتيجة تعارض البراءتين يكون العلم الاجمالي منجزاً. هذا ليس صحيحاً، والسر في ذلك:

أن البراءة عن تعين الصلاة مع التشهد لها اثر، لا يدري هل الصلاة مع التشهد واجبة ام لا؟ يجري البراءة عن تعين ذلك، ولكن البراءة عن الجامع لا اثر لها حتى تكون معارضة بالبراءة عن التعين، لانه اما ان يجري البراءة عن الجامع حال الذكر قبل ان ينسى او يجري البراءة عن الجامع حال نسيانه؟ او يجري البراءة عن الجامع بعد تذكره؟ وفي الجميع لا اثر لها. أما اجراء البراءة عن الجامع حال الذكر، الآن هو ذاكر ما نسي، فأي ثمرة لان اجري البراءة عن الجامع، والحال بأن الجامع ما هو؟ الجامع بين الصلاة مع التشهد او الصلاة بدون التشهد نسياناً، أنا الآن ذاكر فأحد فردي الجامع لا يعقل صدوره مني اذ لا يعقل صدور الصلاة بدون التشهد نسياناً من الذاكر. فاذا كنت الآن ذاكراً احد فردي الجامع لا يتصور صدوره مني فما هو الاثر في اجراء البراءة عن جامع لا يتصور صدور احد فرديه مني؟

إذن انا اجري البراءة عن الصلاة مع التشهد، ثمرة ذلك ان اتى بالصلاة من دون تشهد، اما ان اجري البراءة عن الجامع والجامع احد فرديه الصلاة بدون تشهد نسيانا وهذا الفرد لا يصدر مني وانا ذاكر فلا اثر لاجراء البراءة عن جامع لا يعقل صدور احد فرديه منه.

وإن اراد اجراء البراءة حال نسيانه، فالمفروض انه في حال النسيان الذي يصدر منه الفرد الثاني لا الفرد الاول، لان لديه جامع بين الصلاة مع التشهد او الصلاة بدون التشهد نسياناً، والذي يصدر منه حال النسيان الثاني دون الاول. فأي اثر ايضا لاجراء البراءة عن جامع لا يتصور حصول الفرد الاول منه.

وأما بعد التذكر، اجري البراءة عن الجامع بعد تذكري، فيقال: بان الجامع بعد تذكره قد خرج عن محل ابتلاءه لانك اتيت بأحد طرفيه، والعلم الاجمالي بعد خروج احد طرفيه عن محل الابتلاء لا يكون منجزاً، فأنا عندي علم اجمالي بلحاظ ما بعد التذكر، اقول: اعلم اجمالاً بانه اما يجب الصلاة مع التشهد او يجب الجامع، المفروض انك بعد التذكر قد اتيت بالجامع لانك اتيت بالاقل نسيانا، فبما انك اتيت بالجامع فأحد طرفي العلم الاجمالي قد خرج عن محل الابتلاء أي انك اتيت به، فتجري البراءة عن الطرف الآخر وهو وجوب الصلاة مع التشهد بلا معارض.

إذن اذا قلنا بان المناط في تنجز العلم الاجمالي تعارض الاصول وانه متى ما جرى الاصل في احد الطرفين بلا معارض انحل العلم الاجمالي عن المنجزية، هنا العلم الاجمالي غير منجز، أي ان علم المكلف حين دخول الوقت بأن الواجب اما الصلاة مع التشهد او الجامع هذا العلم الاجمالي غير منجز في حقه، لجريان البراءة عن الاكثر وهو الصلاة مع التشهد بلا معارض، اذ لا تجري البراءة عن الجامع لا حين الذكر لعدم تصور احد فرديه منه، ولا حال النسيان لعدم تصور حصول احد فرديه منه، ولا بعد التذكر بخروج احد الطرفين عن محل الابتلاء، فتجري البراءة عن وجوب الصلاة مع التشهد بلا معارض.

والنتيجة: ان محل كلامنا من دوران الامر بين التعيين والتخيير وانه تجري البراءة عن التعيين هنا وان قلنا بجريان الاحتياط عند دوران الامر بين التعيين والتخيير، لكن في محل الكلام تجري البراءة عن التعيين لان الطرف الآخر لا تجري البراءة عنه، لا في حال الذكر ولا حال النسيان ولا ما بعد التذكر، فحتى لو قلنا بان العلم الاجمالي في دوران الامر بين التعيين والتخيير منجز الا انه في محل كلامنا ليس منجزاً.

### 021

ذكرنا فيما سبق: أن نسيان الجزء في العبادة فيه عدة فروض. وكان الكلام سابقا في الفرض الاول: وهو فرض ما اذا تذكر الجزء بعد الفراغ من العمل، بحيث لا يحتمل وجوب قضائه، كما اذا افترضنا انه تذكر أنه نسي السجدة او نسي التشهد بعد أن اتى بالمنافي، فهنا حيث إنه اتى بالمنافي فلا يحتمل وجوب قضاء الجزء. او كان الجزء المنسي مما لا يحتمل وجوب قضائه، كما لو افترضنا ان الجزء المنسي هو السورة، فلم يتذكر السورة الا بعد ان انهى الصلاة ولا يحتمل وجوب قضائها بعد الصلاة.

هذا هو الكلام في الفرض السابق.

**الفرض الثاني:** ما اذا تذكر الجزء المنسي بعد الفراغ من العمل مع احتمال وجوب قضائه، كما اذا تذكر انه نسي احدى السجدتين او نسي التشهد بعد ان سلم وقبل فعل المنافي، فهنا يحتمل ان ما نسي مما يجب قضائه بعد السلام، سواء كان احدى السجدتين او كان هو التشهد.

ففي مثل هذا الفرض يوجد له حالات ثلاث:

الحالة الاولى: انه يقطع بصحة صلاته، ولكن لا يدري هل يجب قضاء المنسي ام لا؟ قطعا صلاته صحيحة بمقتضى قاعدة لا تعاد الصلاة، لكن لا يدري هل يجب قضاء هذا الجزء المنسي ام لا يجب؟ فالمورد حينئذ من دوران الامر بين الاقل والاكثر، لان الصلاة صحيحة، غاية ما في الامر هل يجب مع الصلاة قضاء الجزء المنسي ام لا يجب، فتجري البراءة عن وجوب قضائه.

الحالة الثانية: انه يدور الامر في حقه بين الاعادة والقضاء، بان يقول :الامر الضمني بهذا الجزء اما محله باقٍ إذن يجب اعادة الصلاة، لان محله قبل السلام وهو لم يأت به، فالامر الضمني بهذا الجزء باق لكن ان كان محله باقيا ايضا اذن يجب الاعادة حتى يحرز محله، وان لم يكن محله باقيا فقد تغير محله الى ما بعد السلام اذن يجب قضاءه، فالامر الضمني مجزوم به لكن الكلام في المحل، هل ان المحل ما زال كما هو معتبر ام تغير؟ فإن كان محله الأولي ما زال معتبراً يجب الإعادة لإحراز المحل، وان كان محله قد تغير فيجب قضائه قبل السلام، فهو يعلم إجمالا اما بوجوب الإعادة او بوجوب القضاء؟.

وهنا المعروف انه مقتضى منجزية العلم الاجمالي ان يقضي ويعيد، فيقضي هذا الجزء بعد السلام ويعيد هذه الصلاة.

الحالة الثالثة: اما يجب عليه قضاء الجزء بعد السلام، اما يجب اعادة الصلاة، اما لا يجب شيء، بمعنى ان الصلاة صحيحة ومع ذلك لا يجب القضاء، فحيث انه يدور الامر بين المحتملات الثلاثة. فلا محالة في مثل هذه الصورة يجري البراءة عن وجوب القضاء ووجوب الاعادة معا ولا يحصل تعارض اذ ليس لديه علم اجمالي بدوران الامر بين وجوب القضاء او وجوب الإعادة.

أو فقل: يجري البراءة عن اصل الجزئية لانه ان كان جزءا فيجب القضاء او الاعادة وهو يحتمل انه الان ليس جزء وانه لا يجب قضاء ولا اعادة فإذن بالنتيجة يدور في هذا المنسي بين الجزئية وعدمها، فيجري البراءة عن الجزئية ولا يجب عليه لا قضاء ولا اعادة. هذا تمام الكلام في هذا الفرض.

الفرض الثالث: ان يتذكر الجزء المنسي قبل الدخول في الركن اللاحق. فبما أنه يتذكر الجزء المنسي قبل الدخول في الركن اللاحق فهنا بالنسبة اليه توجد حالتان:

الحالة الاولى: انه يحتمل جواز التداخل لا وجوبه.

الحالة الثانية: أنه لا يحتمل الجواز بل إما يجب التدارك او ان التدارك مبطل. فلدى المكلف هنا حالتان.

اما الحالة الاولى: أنه يحتمل جواز التدارك أي ان التدارك لا يدور امره بين الجزئية والمانعية، وإنما التدارك يدور امره بين الوجوب والجواز. مثلا: إذا افترضنا انه نسي جلسة الاستراحة بعد السجدتين وقام قبل ان يركع، تذكر انه نسي جلسة الاستراحة. فيقول: على فرض ان جلسة الاستراحة باقية على جزئيتها حتى بعد القيام، إذن يجب عليّ التدارك، وعلى فرض أنها ليست جزءاً أي بمجرد الدخول في القيام تنتفي جزئيها، مع ذلك يجوز لي التدارك، ولا يكون التدارك على فرض عدم الوجوب مانعاً من الصحة، فالأمر بالنسبة لجلسة الاستراحة دائر بين وجوب التدارك ان كان جزءا او جواز التدارك ان لم تكن جزءا، فانه لا يضره ان يرجع ويجلس ثم يقوم من جديد ولا يعتبر ذلك زيادة مبطلة. فاذا كان المكلف بهذه الحالة، إذن بالنسبة لهذا المكلف يجري البراءة عن وجوب التدارك، أي يجري البراءة عن وجوب الجزئية. إذ يدور أمر بيه الجزئية وعدمها، ان كانت جزءا وجب التدارك، وإن لم تكن جزءا لا يوجد حكم بل يجوز له التدارك وعدمه، فيجري البراءة عن الجزئية، أي عن وجوب التدارك، وحينئذ هو مخير.

الحالة الثانية: ان يحصل لديه علم اجمالي بين الجزئية والمانعية، فهو قد نسي التشهد، وقد وقف، او تذكر احدى السجدتين بعد ان قام للركعة التي بعدها وقبل ان يركع، فحصل لديه علم اجمالي، انه ان كان التشهد ما زال جزءا حتى بعد القيام اذن يجب التدارك، وان لم يكن جزءا بعد القيام فتداركه زيادة مبطلة، إذن فالتشهد دائر امره بين الجزئية والمانعية، فهل هذا العلم الاجمالي منجز ام لا؟ إذ قد يقال: بان هذا العلم الاجمالي غير منجز والسر في عدم منجزيته: أن المكلف لا يمكنه الاحتياط، والوجه في عدم امكان الاحتياط:

المكلف يعلم بأنه يحرم قطع الفريضة، ولا يدري هل ان ترك التدارك قطع او ان التدارك قطع؟! فان كان التشهد ما زال جزءا اذن تركه قطع، اذ لا يراد بالقطع ترك الصلاة، حتى الاتيان بالصلاة الناقصة هو قطع للفريضة، لانه ما اتى بالجزء الناقص، فإن كان جزءا فتركه قطع، وإن لم يكن جزءا فتداركه قطع، لأنه إبطال للصلاة بزيادة مبطلة، إذن انا لا يمكنني الاحتياط على كل حال تداركت ام لم اتدارك، فبما انه لا يمكنني الاحتياط في هذه الصلاة لا بالتدارك ولا بعدمه إذن العلم الاجمالي الدائر بين الجزئية المانعية غير منجز، فإن منجزية العلم الإجمالي فرع كون امتثاله تحصيلاً للموافقة القطعية، أي فرع كون امتثاله محققا للاحتياط، والمفروض ان الاحتياط غير ممكن.

ولكن هذا الكلام غير صحيح وقد تعرضنا لهذه النكتة سابقا:

وهي انه لابد ان نفرق بين المقامين، أي بين نفس العلم الاجمالي وبين حرمة القطع في هذه الصلاة التي هو متلبس بها، فاذا نظرنا الى الشق الثاني من المسالة أي حرمة قطع هذه الصلاة التي تلبس بها، نعم لا يمكن الاحتياط، فبالنسبة لحرمة هذه الصلاة التي تلبس بها حرمة، الأمر دائر بين المحذورين، و دوران الامر بين المحذورين لا يكون فيه العلم الإجمالي منجزاً، فهو مخير.

وأما بالنسبة الى الشق الأول وهو نفس العلم الاجمالي حيث انا اعلم اجمالا اما هو جزء فيجب تداركه، او ليس بجزء فتداركه زيادة مبطلة، فبالنسبة لهذا العلم الإجمالي مع غمض النظر عن هذه الصلاة التي أنا متلبس بها، هذا العلم الاجمالي منجز لان هذا العلم الاجمالي مما يمكن امتثاله وذلك بتكرار الصلاة. فبالنسبة لهذه الصلاة أتمها ثم آتي بصلاة مع تشهد منسي، فاذا فعلت ذلك قطعت بموافقة الواقع، أي قطعت بامتثال العلم الاجمالي، فانه ان كان جزءا فقد اتيت بصلاة مشتملة عليه، وان لم يكن جزءا فلم ارتكب زيادة مبطلة، فانا بالنسبة لي وان خالفت الاحتياط بلحاظ حرمة قطع الفريضة لأنني بالنتيجة اتممت الصلاة ولعله جزء فأنا قد اكون قطعت الصلاة فانا وان خالفت الاحتياط بلحاظ حكم وهو حرمة قطع الفرضية، الا اني وافقت الاحتياط بلحاظ حكم آخر وهو جزئية التشهد او مانعيته. وما دام يمكن الاحتياط من هذه الجهة (جهة العلم الاجمالي الدائر بين الجزئية والمانعية) فيكون العلم الإجمالي منجزاً وإن خالفت الاحتياط من جهة أخرى.

أما اذا افترضنا انه في حال ضيق الوقت وهو لا يمكنه تكرار الصلاة وفي نفس الوقت هو بالنسبة الى حرمة قطع الفريضة دائر بين المحذورين، فلا محالة حيث إنه ليس لديه علم إجمالي منجز لا بلحاظ حرمة قطع الفريضة لانه على كل حال قاطع، سيقطع الفريضة اما من هذه الجهة او من هذه الجهة، وليس لديه علم اجمالي منجز بلحاظ الجزئية والمانعية لانه لا يمكنه الموافقة القطعية لهذا العلم الاجمالي مع فرض ضيق الوقت، فلا محالة يكون مخيراً اما ان يتم او يعيد ان كانت الاعادة مما يدرك معها ركعة من الوقت.

### 022

ذكرنا فيما سبق أن الفرض الثاني: هو من ترك الجزء نسياناً حتى دخل في جزء آخر ولم يدخل في ركن لاحق كما اذا افترضنا انه ترك احدى السجدتين نسياناً حتى قام ولم يدخل بعد في الركوع، فإن هذا المكلف لديه علمان، علم اجمالي بأن الجزء المنسي الا وهو التشهد مثلاً او احدى السجدتين، إما جزء حتى بعد تجاوز المحل، وإما إنه مانع، فإن كان جزءا حتى بعد تجاوز المحل وجب تداركه، وإن خرج عن الجزئية بعد تجاوز المحل كان تداركه زيادة مبطلة، فبالنسبة الى هذا الجزء المنسي يوجب علما اجماليا اما بالجزئية او المانعية، فبلحاظ هذا العلم نفسه يكون هذا العلم منجزا ومقتضى منجزيته الجمع بين اتمام هذه الصلاة وبين اعادتها مع الجزء.

ولديه علم اخر وهو العلم بحرمة قطع الصلاة او بحرمة ابطال الصلاة، الا ان هذا العلم الثاني وإن كان يمكن مخالفته القطعية لكنه لا يمكن موافقته القطعية في هذه الصلاة، فإنه لو قطع هذه الصلاة قبل ان يدخل في الركن اللاحق فإنه خالف جزما حرمة قطع الصلاة، فحرمة القطع يمكنه المخالفة القطعية لها بقطع هذه الصلاة قبل ان يدخل في الركن اللاحق، ولكن لا يمكنه الموافقة القطعية لهذا العلم فانه ان تدارك واتى بالجزء المنسي فلعل التدارك قطع ، اذ لعل الجزء المنسي خرج عن جزئيته بتجاوزه فتداركه زيادة مبطلة فيكون قد قطع الصلاة وان مضى في صلاته بلا تدارك فان نفس دخوله في الركن بلا تدارك على فرض ان الجزء المنسي ما زال جزءا يعد قطعا للصلاة، لان الاتيان بالركن في غير محله قطع للصلاة زيادة مبطلة للصلاة، اذن لا محالة لا يمكنه الموافقة القطعية لهذا العلم وهو حرمة قطع الصلاة، وما لا يمكن مخالفته القطعية تصل النوبة لموافقته الاحتمالية،

والموافقة الاحتمالية تتأتى بان يمضي في صلاته بلا تدارك فانه لو مضى بصلاته بلا تدارك وافق حرمة القطع موافقة احتمالية، ولم يرتكب مخالفته القطعية، فيستطيع هذا المكلف ان يجمع بين الموافقة القطعية بالعلم الاول بان يتم هذه الصلاة بلا تدارك ويعيد، والموافقة الاحتمالية بالعلم الثاني بان يتم الصلاة بلا تدارك.

ولكن بعض المعلقين على كلام السيد الشهيد طرح عدة اشكالات في المقام:

الإشكال الاول: انتم تقولون ان لدى المكلف علما اجماليا اما بوجوب التدارك او وجوب المضي واعادة الصلاة، لكن التدارك نفسه على اية حال لا يجوز، لانه لا يمكنه التدارك بقصد القربة فما هو الجزء على تقدير جزئيته فعل قربي، أي على تقدير ان السجدة المنسية ما زالت جزءا حتى بعد القيام فإنها جزء قربي فلو اراد ان يتدارك فلابد ان يتدارك بقصد القربة، وهذا المكلف لا يمكن ان يقصد القربة باتيانه بالسجدة لانه يحتمل انها قطع محرم، فما دام يحتمل ان السجدة ليست جزءا وانه لو اتى بها لكان قد اتى بزيادة مبطلة فمع احتمال ان السجدة زيادة مبطلة أي فعل محرم كيف يتمشى منه قصد القربة؟ إذن لا يمكنه أن يتمشى منه قصد القربة بتدارك السجدة، ما دام يحتمل ان السجدة زيادة مبطلة والزيادة المبطلة محرمة تكليفاً.

فعليه نقول: اصلا ليس له ان يتدارك، فان قلتم بانه كيف يمضي في صلاته، فلعل المضي في صلاته قطع محرم فكيف يمضي في صلاته بقصد القربة؟ فكما انه لا يمكنه تمشي قصد القربة للتدارك لاحتمال انه زيادة مبطلة لا يمكنه المضي في صلاته لقصد القربة أيضاً لاحتمال انه زيادة مبطلة.

قلنا: إن القطع ليس في الاتيان بباقي الاجزاء، فهي اجزاء بالنتيجة فيأتي بها بقصد القربة، فالقطع المحرم في جانب الترك لا في جانب الفعل، ومن الواضح ان الترك ليس جزءاً من أجزاء اجزاء الصلاة كي يعتبر فيه قصد القربة، إذن ما بقي من الاجزاء فعل يعتبر اتيانه بقصد القربة، لانه من أجزاء الصلاة، والإتيان به ليس قطعا جزما للصلاة، وانما القطع المحتمل في ترك المنسي انه اذا ترك المنسي مع كون المنسي جزءا واقعا فان تركه قطع الا ان الترك لا يعتبر فيه قصد القربة حتى يقال بان لديه مشكلة، فعليه: لا يصح القول بانه يعلم إجمالاً اما ان يتدارك بقصد القربة، او يمضي، لان التدارك لا يتأتي فيه قصد القربة، فهذا الطرف وهذا الشق ساقط جزما، فيتعين عليه المضي بلا تدارك.

الجواب عن هذا الكلام: أولاً: بالنسبة الى الشق الاول وهو ان التدارك بقصد القربة غير ممكن، إذ يحتمل ان التدارك زيادة مبطلة وهي محرمة تكليفا فكيف يتمشى منه قصد القربة؟.

فيلاحظ عليه:

أولاً: هذا الاشكال انما يتم لو كان للتدارك مرجح، كما لو فرضنا ان المكلف يحتمل الجزئية، ستين بالمائة، ويحتمل عدمها اربعين او ثلاثين بالمائة، بما ان احتمال الجزئية اقوى فهذا يكفي في ترجيحه على الترك فيأتي به بقصد القربة أي ما دام احتمال الجزئية اقوى من احتمال المانعية فهذا كافي لترجيحه وان يأتي به بقصد القربة.

ثانياً: لو افترضنا ان لا مرجح في البين فكلاهما متساويا احتمالا الجزئية و المانعية، اما بالنتيجة هنا ليس الامر دائر بين المحرمين وانما المورد من باب تزاحم الداعيين الالهيين لا من باب الدوران بين المحرمين او المحذورين. بيان ذلك:

إن المكلف لو تدارك فلا داعي له للتدارك الا امتثال الامر، ولو ترك ومضى فلا داعي له للمضي بلا تدارك الا امتثال الامر، فهو في مقام التزاحم بين داعيين إلهيين، فاذا كان المكلف بالوجدان في مقام التزاحم بين الداعيين الالهيين فكيف لا يتمشى منه قصد القربة؟ اذ يكفي في ترجيح احد الداعيين الالهيين على الآخر ان يكون لضيق الوقت مثلا، او يكون اوفق بكونه في صلاة جماعة مثلا، بالنتيجة هناك فرق جوهري بين مورد التزاحم بين داعيين الهيين ويكفي في ترجيح احدهما على الآخر مرجح من المرجحات، وبين دوران الامر بين محتملين للحرمة او محتملين للمحذور فلا معنى لان يشكل في المقام بانه كيف يتأتى منه قصد القربة؟

ثالثاً: لو فرضنا ان المقام ليس من باب تزاحم الداعيين، وان لا مرجح لأحد المحتملين على الآخر حتى من حيث قوة الاحتمال على اية حال يكفي في تمشي قصد القربة ان يكون الفعل ارجح من الترك وهو في المقام يمكنه ان يقطع الصلاة فيرتكب المخالفة القطعية لحرمة القطع، لانه لم يدخل في ركن بعد، لان الصلاة ما زالت صحيحة قبل ان يدخل في ركن، فلو قطعها الآن قبل ان يدخل في الركن لكانت مخالفة قطعية لحرمة القطع، فيقول: أنا بين أن اقطع الصلاة، وبين ان اتدارك لا إشكال ان التدارك ارجح من القطع، هذا كافي في اتيانه بقصد القربة. لا يحتاج الاتيان بقصد القربة ان يكون الفعل ارجح في جميع الفروض بل يكفي في الاتيان به بقصد القربة ان يكون الفعل ارجح من الترك بلحاظ جهة.

وهنا يقول: ان تدارك بقصد القربة او قطعت الصلاة من الأساس أيهما ارجح؟ لا اشكال ان التدارك بقصد القربة ارجح من قطع الصلاة لانه كافي في المخالفة القطعية. فهذا كافي في الاتيان به بقصد القربة. هذا بلحاظ الشق الأول.

أما بلحاظ الشق الثاني: وهو ان المضي في الصلاة بلا تدارك ليس محتملا لكونه قطعا، لان القطع في الترك لا في الفعل.

فالجواب: فكما ذكر السيد الشهيد وغيره: ان في المضي احتمال القطع، ليس مقصودهم باحتمال القطع هو الترك ولا في الاتيان بباقي الاجزاء غير الركنية انما احتمال القطع في الدخول في الركن، فإن دخوله في الركن اللاحق كالركوع في الركعة اللاحقة يحتمل ان يكون قطعا للصلاة لانه اتيان بالركن في غير محله، والاتيان بالركن في غير محله زيادة مبطلة، فكما ان التدارك محتمل لكونه زيادة مبطلة، أيضاً الدخول في الركن اللاحق زيادة مبطلة. فمن هذه الجهة احتمال انطباق القطع المحرم وارد على كل حال تدارك ام مضى، لذلك قلنا ان لديه علمان: علم اجمالي بالجزئية او المانعية، وهذا يمكن موافقته القطعية، فيمضي ويعيد. وعلم بحرمة قطع هذه الفريضة، ولا يمكنه امتثاله القطعي، لكن يمكنه مخالفته القطعية فيكتفي بموافقته الاحتمالية.

### 023

الإشكال الثاني: انه لم يقم دليل على حرمة قطع الفريضة مطلقاً، وإنما الدليل على حرمة قطع الفريضة الصحيحة ظاهراً، أي التي يمكن الاكتفاء بها في مقام الامتثال. فبناء على ذلك لا يعقل التعارض بين البراءة عن وجوب الإعادة والبراءة عن حرمة القطع، لأن بين البراءتين طولية لا عرضية. والتعارض فرع العرضية بين الأصلين. فاذا افترضنا أن كلاً من الأصلين جاري في حد نفسه مع غمض النظر عن الأصل الآخر فحينئذٍ تتحقق العرضية بينهما، لان كلاً منهما لا يتوقف جريانه على جريان الآخر، وكل منهما جاري في حد نفسه، وبناءً على ذلك يتحقق التعارض بين الأصلين ويكون العلم الإجمالي منجزاً. أما اذا افترضنا ان الأصلين لا يجري كل منهما في حد نفسه كي يتعارضا، بل إن أحدهما موقوف على الآخر فحينئذٍ لا تعارض فلا منجزية، والمقام من هذا القبيل، وبيان ذلك:

أنه اذا علمنا بأن هذه الصلاة إما صحيحة فيحرم قطعها أو باطلة فيجب اعادتها فنحن لم نحرز صحتها ظاهراً فإذا لمن نحرز صحتها ظاهراً فحرمة القطع لم تثبت لا بعلم تفصيلي ولا بعلم إجمالي، فإن موضوع حرمة القطع ما يكتفى به وهذه الصلاة المرددة لا يمكن الاكتفاء بها اذن بالنتيجة لم تتنجز حرمة القطع لا بعلم تفصيلي ولا بعلم اجمالي.

فإن قلت: نجري البراءة عن وجوب الاعادة، أي نجري البراءة عن جزئية المنسي، لأن البراءة عن وجوب الاعادة هي عبارة أخرى عن البراءة عن جزئية المنسي، فنجري البراءة عن وجوب الاعادة فنثبت صحتها ظاهراً، فاذا ثبتت صحتها ظاهرا فحينئذٍ تتعارض البراءة عن جزئية المنسي مع البراءة عن حرمة القطع.

قلنا: المفروض ان جريان البراءة عن الجزئية منقح لموضوع حرمة القطع، اذ بالبراءة عن الجزئية تثبت الصحة الظاهرية، واذا ثبت الصحة الظاهرية كانت حرمة القطع فعلية تعبداً ولا معنى لجريان البراءة عنها، إذن بالنتيجة أين التعارض بين البراءتين؟ فإما لا تجري البراءة عن وجوب الاعادة او تجري، اذا ما جرت البراءة عن وجوب الاعادة لم يحصل تعارض بين البراءتين، لانه اذا لم تجري البراءة عن وجوب الإعادة فلم تثبت صحة الصلاة ظاهرا فلا دليل على حرمة القطع، فتجري البراءة عن حرمة القطع بلا معارض، اذ لا دليل على حرمة القطع لا علم تفصيلي ولا علم اجمالي. وان جرت البراءة عن وجوب الاعادة ثبتت صحة الصلاة ظاهراً فصارت حرمة القطع فعلية، فلا معنى لجريان البراءة عنها.

إذن لا يتصور تعارض بين جريان البراءة عن وجوب الاعادة والبراءة عن حرمة القطع، لا يتصور هذا التعارض اطلاقا.

هذا محصّل الاشكال الثاني الذي طرحه على كلام السيد الشهيد.

لكن هذا الإشكال يندفع بما ذكرناه من أن العلم الإجمالي المنجز ليس هو العلم الدائر بين وجوب الاعادة او حرمة القطع، بان نقول: هذه الصلاة اما صحيحة فيحرم قطعها أو فاسدة فيجب اعادتها، وإنما العلم الاجمالي المنجز الذي ذكرناه سابقا هو الدائر بين الجزئية والمانعية، ان المنسي فإن كان ما زال جزءا فتداركه واجب، وإن خرج عن الجزئية فتداركه مانع، فالأمر دائر بين الجزئية والمانعية. هذا هو العلم الإجمالي المنجز. وبعد الفراغ عن منجزية هذا العلم الاجمالي وان التدارك اما واجب او مبطل إذن لم يحرز صحة الصلاة ظاهراً، فحيث لم يحرز صحة الصلاة ظاهراً جرت البراءة عن حرمة القطع بلا مانع، فيمكن للمكلف ان يقطع هذه الصلاة ويعيدها.

الإشكال الثالث: انه لو قلتم مع غمض النظر عن ان موضوع حرمة القطع هو الصلاة الصحيحة ظاهراً. وقلنا بالنتيجة يوجد علم اجمالي اذا لا اشكال بانه لو كانت الصلاة صحيحة واقعا حرم قطعها، اذن بالنتيجة لدينا علم اجمالي اما هذه الصلاة صحيحة واقعا فيحرم قطعا، إما هذه الصلاة فاسدة واقعاً فيجب اعادتها، إذن كما يحرم قطع الصلاة الصحيحة ظاهراً، فيحرم قطع الصلاة الصحيحة واقعاً، إذن بالنتيجة ان كانت صحيحة واقعا حرم قطعا، وان كانت فاسدة واقعا وجب اعادتها، فلدينا علم اجمالي منجز.

أجاب عن ذلك: قال: حرمة القطع معلومة تفصيلا لا اجمالاً كي تتعارض البراءة عن وجوب الاعادة مع البراءة عن حرمة القطع، اذ ان حرمة القطع معلومة تفصيلا فلا معنى لجريان البراءة عنها، اذن فيتمحض الاصل في البراءة عن وجوب الإعادة او البراءة عن الجزئية، ولا معنى لدعوى وجود علم اجمالي اما بوجوب الاعادة او القطع والبراءة عن الأول معارضة بالبراءة عن الثاني، لأن حرمة القطع معلومة تفصيلاً، غاية ما في الباب انه يعلم يخالفها قطعا، ولا يمكنه موافقته قطعاً، فمخالفتها القطعية محرزة وموافقتها القطعية غير ممكنة، لانه ان تدارك فلعله قطع وان لم يتدارك فلعله قطع، فلأجل عدم امكان موافقتها القطعية تصل النوبة الى موافقتها الاحتمالية فيمضي مثلا بلا تدارك، إما ان حرمة القطع معلومة إجمالا وداخلة في التعارض بين الاصول فلا، بل معلومة تفصيلا، لا يمكن موافقتها القطعية فيمكن موافقتها الاحتمالية.

ولكن يلاحظ على ذلك:

كما ذكرنا سابقا بأن العلم الاجمالي المنجز في حقه هو أن المنسي إما ما زال جزءاً فيجب التدارك، او انه خرج عن الجزئية فالتدارك. هذا هو العلم الإجمالي المنجز. اما مسألة انه هناك علم اجمالي اما صحيحة واقعا فيحرم قطعها او فاسدها واقعا فيجب اعادتها.

فيقال في جواب ذلك ان حرمة القطع معلومة تفصيلاً.

الجواب عن ذلك: صحيح ان لديه حرمة تفصيلية للقطع، ويعلم بإمكان مخالفتها القطعية بقطع هذه الصلاة، ولكن بالنسبة لهذا الجامع وهو المضي بدون تدارك او المضي مع التدارك، لا يعلم بحرمة احدهما تفصيلا بل يعلم بحرمة الجامع، فهو يعلم اما بحرمة المضي بلا تدارك او بحرمة المضي مع التدارك لانه قطع، فبلحاظ العلم بالجامع مع الفرضين يتصور علم اجمالي. بالنسبة الى حرمة القطع نفسها نعم يوجد لديه علم تفصيلي لأن مفروض كلامنا انه لم يدخل في الركن بعد فيعلم تفصيلا بحرمة القطع وهذه الحرمة يمكنه مخالفتها قطعا وإن لم يمكن موافقتها قطعا. هذا صحيح.

ولكن بين المضي مع التدارك او المضي بلا تدارك ليس لديه علم تفصيلي بالحرمة بل علم اجمالي، فبلحاظ هذا العلم الاجمالي يمكن ان يقال ان حرمة القطع معلومة اجمالا لا تفصيلا.

هذا تمام الكلام في هذه الصورة وهي ما اذا علم بالجزء المنسي قبل الدخول في الركن، وقلنا لديه علم إجمالي منجز دائر بين الجزئية والمانعية فبلحاظ هذا العلم الاجمالي المنجز لابد من اعادة الصلاة. وهناك علم آخر لديه وهو العلم بحرمة قطع هذه الفريضة، وهذا العلم حيث لا يمكن مخالفته القطعية تصل النوبة لموافقته الاحتمالية وذلك بعدم قطع هذه الصلاة، بل باختيار احد الامرين اما التدارك او المضي بلا تدارك.

الصورة الثالثة: ما اذا علم بالجزء المنسي اثناء العلم ولكنه لا يتمكن من الاعادة، كما مثل له في مصباح الاصول بانه اذا كان الواجب الركني هو الوقوف من الزوال يوم التاسع الى الغروب، لو فرضنا أن الواجب الركني هو الوقوف من الزوال الى الغروب يوم التاسع من عرفة، لكنه نسي ان يقف ساعة بعد الزوال ثم التفت الى انه يجب عليه الوقوف بعرفة من الزوال الى الغروب، فيقول المكلف: هذا الوقوف بمقدار ساعة اما مازال باقيا على الجزئية إذن لا يجب عليه الوقوف لانه لا يمكنه الاعادة، وإما ان الجزئية زالت فيجب ان يقف البقية، فالمنسي ان كانت جزئيته شاملة لحال النسيان اذن سقط الوجوب لانه لا يمكنه تحقيقه، واما ان جزئيته لم تسقط حال النسيان فإذن يسقط وجوب الوقوف لعدم امكان امتثاله، واما ان جزئيته سقطت حال النسيان فيجب الوقوف بقية الساعات.

إذن بالنتيجة هذا العلم الاجمالي ليس منجزا في حقه، يجري البراءة عن جزئية المنسي وحينئذٍ يقف في الباقي.

لكن قد يتصور علم اجمالي منجز بتعارض الاصلين في فرض اخر وهو ما ذكره سيدنا (قده) في بحث الحج: وهو انه لو نسي إحرام عمرة التمتع يوم التاسع، بأن افترضنا ان هذا الشخص دخل مكة يوم التاسع من ذي الحجة فأراد ان يعتمر عمرة التمتع صباح اليوم التاسع ثم يحرم الى الحج ويقف بعرفة من ظهر يوم التاسع الى الغروب، فحينئذٍ لما فرغ من طواف عمرة التمتع تذكر انه ما احرم لعمرة التمتع، فنسي جزءا من اجزاء عمرة التمتع فهو لم يحرم لعمرة التمتع والآن قد انهى الطواف ولا يمكنه الاعادة اذ لا يمكنه الذهاب الى الميقات والاحرام منه، والحال بان ظهر يوم التاسع آت حتى يحرم منه الى الحج ويقف بعرفة.

ففي مثل هذه الصورة قد يقال بان العلم الاجمالي منجز، لانه اذا فرضنا ان هذا المكلف باق على الاستطاعة الى العام القادم ومقتضى بقاء الاستطاعة الى العام القادم، انه ان بطل حجه هذا العام فيجب عليه الحج في العام القادم. ففي مثل هذا الفرض يقول المكلف: إن كان احرام عمرة التمتع ما زال باقياً على جزئيته فإذن يجب عليه الحج في العام القادم، لان المفروض في هذا العام باطل حيث لا يمكنني امتثاله، اذ الاحرام جزء حتى في حال النسيان، فاذا كان جزءا حتى في حال النسيان فهو لا يمكنه الاتيان بعمرة التمتع هذا العام إذن لا يمكنني الاتيان بحج التمتع هذا العام فحج التمتع باطل هذا العام فيتعين علي الحج في العام القادم في بقاء الاستطاعة للعام القادم.

وإما أن الاحرام خرج عن الجزئية للنسيان اذن فيجب علي اكمال هذا الحج الذي تلبست بجزء من اجزائه وهو الطواف لانني فرغت منه. الا ان وجوب الحج في العام القادم على فرض الحج في هذا العام باطلا لا على فرض ترك الحج، فلابد ان نفترض ان الطرف الثاني الحج في العام القادم على فرض الحج في هذا العام باطلاً على فرض تركه والا لعلم تفصيلا بوجوب الحج في العام القادم، اذن لديه علم اجمالي وهو اما يجب اتمام الحج هذا العام او يجب عليه الحج في العام القادم ان حج هذا العام، لا ان ترك الحج، فالبراءة عن وجوب اتمام الحج هذا العام معارضة بالبراءة عن وجوب الحج في العام القادم على فرض الحج في هذا العام، فنتيجة تعارض الاصلين يتحقق علم اجمالي منجز، فمقتضاه الجمع بين اتمام الحج في هذا الحج والاتيان بالحج في العام القادم.

### 024

الصورة الثالثة: اذا تذكر الجزء المنسي في ظرف لا يمكنه الاعادة، فحينئذٍ تجري البراءة عن وجوب العمل، إلا اذا تشكل لديه علم إجمالي. وبيان ذلك: انه اذا افترضنا ان المكلف نسي الإحرام لعمرة التمتع وذكره بعد أن دخل في طواف العمرة وكان ذلك في ظرف لا يمكنه الإعادة، كما اذا تذكره قبيل زوال يوم عرفة، فحينئذٍ لا يحرز المكلف أصل الأمر لحج التمتع في هذا العام، إذ على فرض ان الجزء المنسي ما زال باقياً على جزئيته فإن حج التمتع غير مقدور له في هذا العام فلا أمر به. إذن المكلف يحتمل عدم الأمر بحج التمتع في هذا العام لعدم القدرة عليه، وحينئذٍ يجري البراءة عن اصل وجوب الحج في هذا العام والبراءة عن جزئية المنسي لا تجدي في إثبات الصحة الظاهرية لان اثبات الصحة الظاهرية فرع احراز الامر والمفروض ان المكلف حيث يحتمل ان الجزء المنسي ما زال جزءاً فمقتضى بقاء جزئيته سقوط الامر بحج التمتع لعدم القدرة عليه، ومع احتمال عدم الامر من الاصل لا وجه لإجراء البراءة عن الجزئية لإثبات الصحة، فإن الصحة فرع احراز الامر وهو لم يحرز.

إذن بالنتيجة: الجاري في حقه البراءة عن الأمر بحج التمتع فلا يجب عليه شيء. ولكن لو فرضنا أن هذا المكلف من باب رجاء الامر مثلاً: استمر في هذا الحج، فأتى به، فإذا اتى بالحج يحصل لديه علم إجمالي إن بقيت الاستطاعة للعام القادم. يحصل لديه علم إجمالي لأنه إما أن الحج الذي أتى به كان مأمورا به، لأن الجزئية لم تكن تشمله أي جزئية الجزء المنسي، فما أتى به مأمور به وما فعله صحيح، وإما إن ما أتى به كان لا أمر به وبما أنه استطاع في العام القادم اذن هو مأمور بالحج في العام القادم، فبناءً على ذلك يحصل لدى المكلف علم اجمالي اما ان الحج في هذا العام مأمور به إن كان المنسي ليس جزءا في حقه. أو أن المأمور به الحج في العام القادم لوجود الاستطاعة في العام القادم، فالبراءة عن وجوب الحج في حقه في هذا العام معارضة بالبراءة عن وجوب الحج في العام القادم إن حج هذا العام الذي هو مفروض كلامنا، وإلا إذا لم يحج قطعا يجب عليه الحج العام القادم إن كان مستطيعا، فلا محالة البراءة عن وجوب الحج هذا العام معارضة بالبراءة عن الحج في العام القادم ان حج هذا العام، ومقتضى تعارض ا لبراءتين منجزية العلم الإجمالي، ولا يجديه البراءة عن الجزئية هذا العام لانها لا تثبت الصحة الظاهرية ما دام يشك في اصل الأمر بالحج في هذا العام.

نعم منجزية العلم الاجمالي بالنسبة اليه مبنية على مسلك سيدنا الخوئي (قده) من أنه: يكفي في تعارض الأصول في أطراف العلم الإجمالي أن يكون جريانها مستلزما للترخيص القطعي في المخالفة وإن لم يكن ترخيصا في المخالفة القطعية.

والسر في ذلك: ان المكلف اذا حج في هذا العام فحينئذ لا يلزم من جريان البراءتين الترخيص في المخالفة القطعية، فجريان البراءة عن الحج في هذا العام مع البراءة عن الحج في العام القادم لا يوقع في المخالفة القطعية بعد ان حج هذا العام ، كما هو مفروض المسألة وإنما هو ترخيص قطعي في المخالفة وهذا كافي في منجزية العلم الاجمالي على مسلك سيدنا الخوئي.

الصورة الرابعة: ان يتذكر الجزء المنسي بعد الدخول في الركن، كما اذا تذكر التشهد بعد ان ركع في الركعة اللاحقة، فهنا بحسب القاعدة يجري البراءة عن جزئية التشهد في حقه ويمضي في صلاته ولا يحتاج الى الاعادة، ولكن قد يدعى انه تجب عليه الاعادة لوجود علم اجمالي وهو: إن كان الجزء المنسي قد خرج عن الجزئية بعد الدخول في الركن اللاحق اذن صلاته صحيحه ويجب عليه اتمامها، وان كان الجزء المنسي باقيا على جزئيته فصلاته فاسدة ويجب اعادتها، فوجوب الاعادة قائم بمقتضى هذا العلم الاجمالي.

قلنا: إن بنينا على ان موضوع وجوب الاتمام الصلاة الصحيحة واقعاً وإن لم نحرز صحتها ظاهراً أي متى ما احتملنا ان الصلاة صحيحة يجب الاتمام، هذا الكلام صحيح، لاننا نحتمل صحة هذه الصلاة، فبما اننا نحتمل صحة هذه الصلاة إذن ان كان المنسي جزءا يجب الاعادة، إن لم يكن المنسي جزءا يجب الاتمام. هذا كلامه صحيح.

أما بناء على ما هو الصحيح من أن حرمة القطع ووجوب الاتمام موضوعه الصحيحة ظاهراً أي لابد ان تحرز صحة الصلاة وأنا مما تجزي، اذا احرز ذلك حرم القطع ووجب الاتمام. بناء على هذا لا يوجد علم اجمالي منجز، لأن العلم الإجمالي المنجز فرع تعارض الاصول في اطرافه، وتعارض الاصول في اطرافه فرع كونها في عرض واحد، بمعنى ان كل واحد يجري مع غمض النظر عن الآخر لا معلقا على جريان الآخر ولا معلقا على عدم جريان الآخر بل كل منهما يجري مع قطع النظر عن الآخر، وهذا غير حاصل في المقام، لأنه اذا جئنا للبراءة عن الجزئية او البراءة عن وجوب الاعادة فهما مترادفان في المقام، نقول: البراءة عن الجزئية ان لم تجري لم تجري البراءة عن وجوب الاتمام اصلا، وان جرت البراءة عن الجزئية ايضا لم تجري البراءة عن وجوب الاتمام، فلا يقعان في عرض واحد كي يتعارضا ويكون العلم الاجمالي منجزاً.

بيان ذلك: إذا لم تجري البراءة عن الجزئية إذن الصلاة لم يحرز صحتها، لأنه لا مؤمن في هذا الصلاة ما دام الجزئية في هذه الصلاة لكن لا تجري البراءة عنها فالجزئية ما زالت محتملة والبراءة عن الجزئية لم تجري إذن الصلاة لم يحرز صحتها فاذا لم يحرز صحتها لا يحرم قطعا، ولا يجب اتمامها، فلا معنى لجريان البراءة عن حرمة قطعها والبراءة عن وجوب اتمامها.

فما لم تجري البراءة عن الجزئية لم تحرز الصحة الظاهرية وإذا لم تحرز الصحة الظاهرية اصلا لا معنى لجريان البراءة عن وجوب الاتمام او حرمة القطع، لان المكلف انما يجري البراءة عن حرمة القطع اذا احرز ان الصلاة تامة فيقال: قطعها هل هو حرام ام لا؟ اما اذا لم يحرز تماميتها لعلها انقطعت لا أن هذا قطع لها، البراءة عن القطع فرع إمكان القطع إحراز القطع، فاذا احتمل انها منقطعة لانه ترك الجزء المنسي حتى دخل في الركن، فبدخوله في الركن لعل الصلاة بطلت وانقطعت فلا يكون حينئذٍ هدمها قطعا، إذن ما لم تجري البراءة عن الجزئية لم نحز الصحة الظاهرية، يعني لم نحرز ان الصلاة تامة كي يكون هدمها قطعا، فاذا لم نحرز الموضوع لا معنى لإجراء البراءة عن حرمة القطع والحال بأن نفس القطع لا نحرز تحققه،

وإن جرت البراءة عن الجزئية فلا تجري البراءة عن حرمة القطع بعدها، لأنه اذا جرت البراءة عن الجزئية وثبتت الصحة الظاهرية كان إجراء البراءة عن حرمة القطع بعدها ترخيصا في المخالفة القطعية، إذن البراءتان لا يجريان في عرض واحد أصلاً، البراءة عن الجزئية ان لم تجري لم نحرز ان الصلاة تامة، كي يكون هدمها قطعا، وواضح ان البراءة عن الحكم فرع احراز موضوعه، اذا لم نحرز أن الهدم قطع فلا معنى لأجراء البراءة عن حرمة القطع، وحينئذٍ لا تجري البراءة عن حرمة القطع لعدم تعارض الاصلين اطرافه. وإن اجرينا البراءة عن الجزئية كان جريان البراءة عن حرمة القطع بعدها ترخيصا في المخالفة القطعية، فحيث ان الاصلين ليسا في عرض واحد لم يكن هذا العلم الاجمالي منجزاً. فوظيفة المكلف يجري البراءة عن الجزئية فحرز ان الصلاة صحيحة ظاهرا فيمضي فيها ولا يجب عليه الاعادة.

فتم بذلك الكلام في جريان الأصل العملي عند الشك في جزئية الجزء المنسي.

مبحث آخر: ما هو الدليل اللفظي الذي به يمكن ان ثبت صحة العلم مع نسينا جزءا من اجزائه؟

فهنا ذكرت ادلة عدة:

الدليل الاول: إطلاق الأمر بالمركب بمضميمة جريان حديث الرفع عن جزئية المنسي. بيان ذلك: اذا افترضنا ان المكلف نسي احدى السجدتين حتى دخل في الركن اللاحق. ولا يدري ان السجدة المنسية ما زالت جزءا ام لا؟ فيجري حديث الرفع (رفع عن امتي النسيان) أي يرفع جزئية المنسي رفعا واقعيا. ومقتضى إطلاق الامر بالصلاة شموله لحالتين: فاذا كان الصلاة التي اتى بها ناقصة مشمولة للأمر بالصلاة إذن هذه الصلاة صحيحة، فهو من جهة رفع جزئية المنسي ومن جهة أخرى الامر بالصلاة بإطلاقه شامل لصلاته اذن صلاته صحيحة.

ولكن اشكل على هذا الدليل بإشكالين:

الإشكال الاول: ما ذكره الشيخ الاعظم (قده): من أن هذا مبني على أن قوله (رفع عن أمتي النسيان) رفع للحكم. ولكن الظاهر من السياق انه رفع للمؤاخذة وليس رفعا للحكم، فغايته ان الجزئية ليست متنجزة في حقه لا انها مرفوعة واقعا فلا يفيد اجراء رفع الجزئية بحديث الرفع مع اطلاق الامر لإثبات صحة الصلاة لأنه اساساً لم يرفع إلا المؤاخذة، وما زالت الجزئية محتملة.

الإشكال الثاني: سلّمنا أن حديث رفع النسيان جارٍ وان الجزئية المنسية رفعت رفعا واقعيا، أما التمسك بإطلاق الأمر لإثبات شموله لهذه الصلاة الناقصة تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية. وبيان ذلك: أن التمسك بإطلاق الامر عبارة عن التسمك بإطلاق الهيئة، الامر يعني الوجوب، والمفروض ان المادة ما زالت مجملة إذ المادة يعني (الصلاة) مع غمض النظر عن الوجوب، الصلاة التي هي المادة ما زالت مجملة يعني مرددة بين فرد ناقص وتام، لا ندري ان متعلق الامر (الامر محرز) الصلاة التامة او هذه الصلاة ايضا متعلق له، فالمتعلق مجمل في حد ذاته. فاذا قلنا بمبنى السيد الاستاذ (دام ظله) تبعا لمبنى السيد البروجري (قده) بان الصلاة ماهية خضوعية عقلائية وليست المركبات الا محققات لتلك الماهية الخضوعية، وإلا حقيقة الصلاة ليست بهذا المركب وإنما حقيقة الصلاة بالماهية الخضوعية والمركب احدى مراتبها ومحققاتها ليس الا، اذن بناء على هذا المسلك احرزنا صدق الصلاة على هذا المركب وإن كان ناقصاً.

بالنتيجة نحرز ان هذا صلاة، لأن الصلاة ليست الا الماهية الخضوعية والمركب ليس الا مركب من مركباتها. فقد احرزنا ان ما بيدنا صلاة، فاذا احرزنا ان ما بيدنا صلاة صح التمسك باطلاق الامر ان هذا مأمور به فحينئذٍ يصح البناء عليه.

اما اذا بنينا على أن عنوان الصلاة مجرد مشير نظارة ليس إلا كما هو مسلك سيدنا الخوئي (قده) المأمور به المشار اليه وهو واقع المركب، وأما عنوان الصلاة لا دخل له في المأمور به، فبما أن المأمور به المشار اليه ، المشار اليه مجمل لا ندري هو خصوص المركب التام او الناقص؟ مجمل، إذن مجرد اننا نحرز ان هناك امراً بالصلاة، لا يعني ان المأمور به هو هذا الناقص، هذا تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية، نظير ان يأمر المولى بإكرام زيد، وزيد دائر بين القمي والنجفي. وهذا المكلف لا يمكنه إكرام النجفي، وهو لا يمكنه الوصول اليه، إذن بالنتيجة هو يعلم انه توجه اليه امر وهو اكرم زيد، لكن يقول: ان كان زيد هو القمي فهو موجود في قم، فاستطيع ان اكرمه، اما اذا كان النجفي فلا استطيع الوصول اليه حتى اكرمه، إذن بناء على ذلك: هل يقول: اتمسك بإطلاق الهئية لاثبت ان المأمور به هو هذا الفرد المأمور به وهو زيد القمي؟ فهذا لا معنى له، الهيئة لا تثبت المادة، هذا تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية لموضوعه او متعلقه، إذن لا وجه لإثبات صحة صلاته بمجرد التمسك بإطلاق الوجوب وإطلاق الأمر. فهذا الدليل اللفظي الأول لإثبات الصحة ليس تاماً.

الدليل الثاني: ان نتمسك بإطلاق المادة، إطلاق عنوان الصلاة، فنقول: الامر محرز والمأمور به هو الصلاة، وبما أن المأمور به هو الصلاة فهذه صلاة، فمقتضى إطلاق المادة لمثل هذا العمل الاجتزاء به.

### 025

كان الكلام: هل يمكن تصحيح العمل الناقص نسياناً بالأدلة اللفظية ام لا؟ وذكرنا فيما سبق ان الدليل اللفظي الذي يمكن التمسك به لإثبات صحة العمل الناقص هو إطلاق المادة، حيث إن المولى اذا قال: أقم الصلاة، فإن عنوان الصلاة يشمل المركب الناقص، الا وهي الصلاة المأتي بها بدون الجزء المنسي.

ولكن نوقش في هذا الدليل : بأن أدلة الجزئية والشرطية حاكمة على الأدلة الأولية، ومقتضى هذه الحكومة شمول الجزئية والشرطية حتى لحال النسيان، ولازم شمولها لحال النسيان سقوط الامر بالمركب.

بيان ذلك: بالتعرض للكبرى والصغرى:

اما بالنسبة للكبرى: بان يقال هل ان دليل الجزء والشرط حاكم ام مخصص؟ فإذا قال المولى: اقم الصلاة وقال في دليل آخر لا صلاة الا بفاتحة الكتاب، او لا صلاة لمن لم يقم صلبه في الصلاة، فهل هذا مخصص باعتبار ان نسبته الى ذاك نسبة الخاص الى العام؟ ام انه حاكم؟

فيقال: الحكومة مقدمة على التخصيص وإن كانت النسبة بين الدليل الثاني والأول نسبة الخاص الى العام مع ذلك الحكومة مقدمة على التخصيص، والسر في ذلك: أن الحكومة متقومة بالنظر الشخصي، بخلاف التخصيص، فإنه متقوم بالنظر النوعي، ومن الواضح أن الدليل إذا كان ظاهرا في النظر الشخصي كان ذلك مقدما عرفا على عدّه ناظراً نوعاً، فإن معنى النظر النوعي أن العرف يعده ناظراً، بخلاف النظر الشخصي فإن معناه انه ظاهر في النظر لذلك الدليل.

ولأجل ذلك ذكر الاعلام بأن الخاص منافٍ للعام بطبعه لولا أن العرف يراه قرينة عليه، وإلا فهو مناف للعام، كما اذا قال مثلا: اقم الصلاة، وقال: لا تصلي وبحذائك امرأة تصلي. حيث يرى المنافاة بين الأمر والنهي ولكن لأن العرف يراه قرينة بمقتضى كون نسبته اليه نسبة الخاص الى العام قدم عليه،

فإذا افترضنا ان هذا الدليل الخاص ناظر بالظهور لا بعد العرف اليه هو ظاهر في النظر الى العام كان لا محالة حاكما وليس مخصصا والحاكم اقوى دخلا في شمول المحكوم من المخصص، فاذا قال المولى في دليل: اقم الصلاة، وقال بعد ذلك: لا صلاة الا بفاتحة الكتاب، لا صلاة لمن لم يقم صلبه في الصلاة، كان ظاهرا في النظر الشخصي لذلك الدليل وانه في مقام بيان حدوده وتفاصيله، لذلك هو حاكم عليه اما بنحو التضييق وإما بنحو التوسعة.

فحيث إن هذا حاكم على ذاك فمقتضى الحكومة أنه يريد ان يقول: لا تتم صلاة حال الذكر او حال النسيان الا بهذا الجزء، فهو حاكم على نحو التوسعة أي ان الصلاة في جميع احوال المكلف لا تتحقق الا بفاتحة الكتاب، وحيث إن المكلف في فرض النسيان عاجز عن الإتيان بالمركب لانه ناس لبعض اجزائه فبما انه عاجز عن بعض المركب اذن يسقط الامر بالصلاة، فمقتضى إطلاق دليل الجزئية حتى لحال النسيان ان الامر بالصلاة المركبة من هذا الجزء المنسي ساقط لحال النسيان فلا يمكن تصحيح العمل حال النسيان والحال انه ليس مأمورا به ومتعلقا للامر.

هذا كله بلحاظ الكبرى.

ولكن وقع البحث في الصغرى: متى يكون الأمر بالجزء ظاهراً في الاطلاق حتى لحال النسيان، إذا كان ظاهراً حتى لحال النسيان واضح انه حاكم على نحو التوسعة ومقتضى ذلك سقوط الامر بالمركب حال النسيان وهذا كلام كبروي.

لكن البحث في الصغرى : متى يكون الامر بالجزء ظاهراً في شمول الجزئية حتى لحال النسيان؟ هذا ما يراد تنقيحه.

لأجل ذلك قسّم المحقق الهمداني (قده) الأمر بالجزء الى ثلاثة أنواع:

1- ما دل على اعادة المركب عند فقد الجزء. كقوله( القهقهة تنقض الصلاة) او قوله: (من زاد في صلاته فعليه الاعادة). (من لم يقم أعاد صلاته) ادلة الاجزاء او ادلة الشرائط.

واضح ان هذا القول مطلق، فعندما يقول: ( القهقهة تنقض الصلاة) يعني صدرت نسيانا او عمداً، عندما يقول: من لم يقم اعاد الصلاة، يعني ترك القيام عمدا او نسياناً. فهذه الادلة الدالة على اعادة المركب عند فقد الجزء او الشرط لا ريب في اطلاقها.

2- ما كان دالاً على ربط المركب بالجزء، نحو: (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) و(لا صلاة لمن لم يقم صلبه في الصلاة) الدليل فقد دال على الربط ان هناك ربطا بين المركب وبين الجزء.

في هذه النوع من الأدلة هل نستفيد الاطلاق، بمعنى أن فاتحة الكتاب جزء على كل حال وان كان المكلف ناسيا لها، حتى في حال النسيان هي جزء، وان كان حتى في حال النسيان جزءاً إذن لا أمر بالمركب حال النسيان اذ لا يمكن للمكلف الاتيان بالمركب من فاتحة الكتاب.

هنا ذكر المحقق الاصفهاني (قده) أن الظاهر من هذه الادلة هو بيان الجزئية لما هو المأمور به بالفعل، بمعنى ان المولى اذا قال: لا صلاة الا بفاتحة الكتاب، فهو يريد ان يبين ان الصلاة المأمور به بالفعل متضمنة لفاتحة الكتاب. فعندما يكون مفاد الدليل هو بيان الجزئية (جزئية فاتحة الكتاب) للصلاة المأمور به بالفعل، فمعناه انه متى لم يكن هناك امر بالصلاة بالفعل فلا جزئية للفاتحة، لان غاية مفاد الدليل الجزئية حال كون الصلاة مأمورا بها بالفعل، وبما ان الصلاة حال النسيان او حال العجز او حال الاكراه ليس مأمورا بها إذن الجزئية منتفية بالفعل، فلا يستفاد من هذا الدليل إطلاق الجزئية حتى لحال العذر كالنسيان او الاكراه او العجز او ما اشبه ذلك، اذ غاية ما يستفاد من الدليل هو ذلك.

ولكن الصحيح: ظاهر هذا النوع من الأدلة بلحاظ استخدام اسلوب الحصر (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) هو بيان الملازمة بالعكس. يعني من لم يأتِ بفاتحة الكتاب لم يكن ما أتى به صلاةً، لا انه ناظر للعقد الاول في الكلام بل ناظر للعقد الثاني، لا صلاة الا فاتحة الكتاب، يعني من لم يأت بالفاتحة لم يكن ما اتى به صلاة، لا انه يريد ان يقول (الصلاة المأمور بها بالادلة هي ما اشتمل على الفاتحة) بل يريد ان يقول: من لم يأت بالفاتحة فلا صلاة له، فليس المأتي به صلاته.

إذن بما ان الدليل في الحصر ناظر للشق الثاني من الكلام، أي ناظر الى ان الشرط هو الشق الثاني، كأنه في مقام بيان قضية شرطية (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) تنحل عرفا الى قضية شرطية، شرطها هو الجزء الثاني من الكلام وليس الاول من لم يأت بالفاتحة لم يكن ما اتى به صلاة، لا ان شرطها أن الصلاة المأمور به فعلا هي ما تضمن الفاتحة، وبالتالي بناء على ظهورا في الشرطية التي تفيد الملازمة بين عدم الفاتحة وعدم الصلاة فمقتضى اطلاق هذه الملازمة انه جزئية الفاتحة حتى في حال النسيان بحيث إن فقد الفاتحة ولو نسياناً ولو إكراهاً لم يكن ما أتى به صلاة، فلأجل ذلك هذا النوع من الدليل الثاني لا يختلف عن النوع الاول في ان مفاده هو اطلاق الجزئية حتى في حال النسيان. ولم نعرف مخالفا إلا المحقق الاصفهاني(قده).

3- النوع الثالث من الأدلة: ما كان بلسان الأمر.

لم يكن بلسان الاعادة كأن يقول: (من لم يقم أعاد) ولم يكن بلسان الربط، كأن يقول: (لا صلاة لمن لم يقم صلبه في الصلاة)، بل كان بلسان الامر: (اقم الصلاة واركع في صلاتك) و(أقم الصلاة واقرأ في صلاتك) فجاء الجزء بلسان الأمر (واركعوا مع الراكعين) الى غير ذلك من الأدلة التي وردت بلسان الامر بالجزء. فهنا في مثل هذه الأدلة، هل الظاهر هو الإرشاد ام الظاهر هو المولوية؟ وعلى فرض الظهور في المولوية فهل هو ظاهر في بيان الجزئية ام لا؟ وعلى فرض ظهوره في بيان الجزئية فهل يستفاد منه الإطلاق؟ اي اطلاق الجزئية حتى لفرض العجز والنسيان ام لا؟ كل ذلك محل بحث وكلام.

اما الجهة الاولى قوله: اقرا في صلاتك. هل هذا امر ارشادي ام امر مولوي؟

ما قاله جملة من الأعلام بل المعروف بينهم كما ذكر سيد المستمسك ان الامر بالمركبات الاعتبارية ظاهر في الارشاد الى الجزئية والنهي في المركبات الاعتبارية ظاهر في الارشاد الى المانعية.

ولكن ما هو سر هذا الظهور والنكتة فيه؟ ان العرف لا يفرق بين باب المعاملات وباب العبادات، فمثلاً في باب المعاملات: لو قال المولى: احل الله البيع، ثم قال في دليل آخر: لا تبع ما ليس عندك، او قال في دليل اخر: بع ما تملك. فإنه لا يفهم العرف من ذلك الا الارشاد، ولا يفهم بوجود امر مولوي، يعني أن تلك الماهية التي حكم بها الشارع بنفوذها وهي ماهية البيع إنما تتحقق بما اذا كان المبيع ملكا، إنما تتحقق بما اذا كان البيع مقدوراً، (لا تبع ما ليس عندك) فكذلك اذا قال: ( اقم الصلاة، ثم قال اقرأ في صلاتك) او قال (اقم الصلاة، ثم قال اركع في صلاتك) فإنه لا ظهور فيه الا أن الصلاة التي فرغ عن الامر بها متقومة بالركوع والسجود، والنكتة في ذلك: كما أن في باب المعاملات يوجد ظهور سياقي في أنك ان اردت ان تترتب الآثار على بيعك فات ببيع ما هو مملوك، هنا ظاهر السياق انك ان اردت ان تأتي بالصلاة التي تترتب عليها الآثار من سقوط الامر عنك، من اعتبارك عادلا فأت بالصلاة مع هذا الجزء. فظاهر سياق هذه الأدلة الإرشاد الى ان الماهية المحققة للأثر هي الماهية المتضمة لهذا الجزء، لأن طبع المكلف دائما ان يقصد الأثر، فمبجرد ان يطلع على معاملة ينتقل ذهنه الى أثر المعاملة، وبمجرد ان يؤمر بالعبادة ينتقل ذهنه الى أثر العبادة، فلأجل ذلك يقول له المشرع: ان اردت الماهية المحققة للأثر معاملة كانت او معاملة فلابد ان تكون مع هذا الجزء، فهو مجرد ارشاد ليس الا، وإذا كان إرشاداً فالإرشاد مجرد إخبار وليس بعثاً ولا زجراً، ومقتضى إطلاق الإخبار ان الجزئية ثابتة حتى حال النسيان. فإذا لم يأت بالجزء حال النسيان لنسيانه سقط الامر بالمركب لاجل العجز عن امتثاله.

ولكن اصر المحقق الهمداني وتبعه سيد المنتقى والسيد الصدر (قده) على ان هذه الأوامر مولوية ولا تنسلخ عن ظهورها في المولوية وان وردت ضمن المركب الاعتباري. ولأجل بيان هذا المطلب. يعني انها من جهة أوامر مولوية. ومن جهة أخرى تدل على الجزئية، ومن جهة ثالثة: تدل بإطلاقها على شمول الجزئية حتى لحال النسيان بحيث ينتفي الامر بالمركب عند نسيانها.

كيف نستفيد هذه الظهورات؟

هناك بيانان:

البيان الاول: للمحقق العراقي (قده) (نهاية الأفكار) وإن تأمل فيه: فأفاد: ان الامر بالجزء كما اذا قال: اركع في صلاتك. له ظهوران: ظهور للهيئة، ظهور للمادة. وکل ظهور منهما له مدلول مطابقي، وله مدلول التزامي.

اما الظهور في الهئية: اركع في صلاتك. ظاهره بمدلوله المطابقي أن الركوع مطلوب طلبا مولويا، ظاهره بمقتضى المدلول الالتزامي ان الركوع المأمور به جزء، فله مدلول مطابقي وهو الامر، وله مدلول التزامي ان المأمور به جزء.

اما المادة كلمة (صلاتك) عندما قال: (اركع في صلاتك)، ظاهره ان هذه المادة مأمور بها. والمدلول الالتزامي: ان هذه المادة بما اشتملت عليه من الركوع عامة حتى لحال النسيان.

إذن إذا جاءنا دليل منفصل بأن الامر يسقط حال العجز، المولى قال اقم الصلاة وقال اركع في صلاتك، وظاهر قوله أركع في صلاتك بمدلوله المطابقي ان الركوع مأمور به أمراً مولويا حال الصلاة، هذا كله ظاهر، لكن جاء دليل وقال: هذا الظاهر انك مأمور بالركوع أمرا مولويا حال صلاتك يسقط حال العجز إذ لا يعقل تكليف العاجز، او التكليف بما هو غير مقدور قبيح، فسقط الامر. لكن المدلول الالتزامي وهو الجزئية باقي، لان قوله: أقرا في صلاتك، اركع في صلاتك، له مدلول مطابقي، ان الركوع مأمور به، له مدلول التزامي ان جزء. سقوط المدلول المطابقي بالدليل المنفصل وهو حكم العقل بقبح التكليف بغير المقدور لا يوجد سقوط المدلول الالتزامي، فما زال المدلول الالتزامي، وهو قوله الركوع جزء، حجة، ومقتضى اطلاق هذا المدلول الالتزامي ان جزئية الركوع ثابتة حتى حال النسيان، وكذلك نفس التحليل نقول به في المادة.

وهذا الكلام كما ترون كلام مبنائي: أولا: ليس حكم العقل بقبح تكليف العاجز دليلاً منفصلاً، بل دليل متصل، لأنه حكم بديهي وليس حكما نظرياً. ومقتضى بداهته ان يكون قرينة متصلة بالخطاب وليست منفصلة، لأجل ذلك من أول الامر قوله: اركع في صلاتك، لا ظهور له في الشمول لغير حال القدرة مطابقة والتزاماً، إذ ما دام محفوفاً من أول الامر بحكم العقل بقبح تكليف العاجز فهو من الأمر لم ينعقد له ظهور في غير حال القدرة لا بلحاظ مدلوله المطابقي ولا بلحاظ مدلوله الالتزامي.

ثانياً: سلمنا أن حكم العقل حكم نظري يحتاج الى التأمل فهو دليل منفصل وليس دليلا متصلاً. ولكن هذا المدعى وهو بقاء المدلول الالتزامي على الحجية حتى بع سقوط المدلول المطابقي هو مصادرة وأول الكلام. ولعله لأجل ذلك اشار بقوله (فتأمل).

البيان الثاني: ما ذكره سيد المنتقى (قده) وبنى عليه السيد الصدر(قده) من أن الأمر بالجزء ظاهر في المولوية، ظاهر في الجزئية، ظاهر في شمول هذه الجزئية لحال القدرة وحال العجز، عام هذا الظهور لباب المركبات الإلزامية وباب المركبات الندبية أيضاً.

### 026

ما زال الكلام فيما تعرضنا له سابقا من أنّ الجزئية هل مطلقة حتى في حال النسيان والعجز ام خاصة بحال الذكر؟ وقلنا بأن الجزئية تأتي بثلاثة انحاء من الأدلة.

النحو الاول: هو ما دلَّ على وجوب الاعادة، كأن يقول: من لم يقرأ فليعد.

النحو الثاني: ما دلَّ على الملازمة بين انتفاء الجزء وانتفاء المركب نحو قولة: لا صلاة الا بفاتحة الكتاب. وهذان الدليلان لا اشكال في دلالتهما على ان الجزئية مطلقة. لا تختص بحال الذكر والالتفات. وإنما وقع الكلام في:

النحو الثالث: وهو ما اذا ورد الامر بالجزء، كما اذا قال: اذا صليت فاركع. او اذا صليت فاقرأ. فهل يستفاد من الامر بالجزء الجزئية المطلقة حتى لحال النسيان؟ ام الجزئية الخاصة بفرض الذكر والقدرة؟ وهذا ما كنا نبحث فيه. وذكرنا أن المحقق الهمداني وسيد المنتقى والسيد الصدر (قده) ذهبوا الى أن هذا الأمر أمر مولوي يستفاد منه الجزئية المطلقة وبالتالي فبناء على انتفاءه ينتفي الامر بالكل. بيان ذلك:

بتقريب ذكره السيد الصدر (قده) في بحوثه، وهذ التقريب يتألف من أمور اربعة:

الأمر الاول: قال ان ظاهر الامر بالجزء كما اذا قال: اذا صليت فاركع او اركع في صلاتك، ظاهر الامر بالجزء انه امر مولوي، والدعوى المعروفة بين الاصوليين ان الامر بالصلاة امر ارشادي الى الجزئية ليست تامة بل ظاهر الامر بالجزء انه بعث مولوي وطلب مولوي، والشاهد على ذلك: أن المولى لو صرّح بشموله لحال العجز لكان مستهجنا، فلو قال المولى: اركع في صلاتك وان كنت عاجزا، او اقرأ في صلاتك حتى في حال العجز، فانه مستهجن عرفا والاستهجان دليل على ان العرف يفهم الامر المولوي ولذلك يقول: بما ان الامر مولوي يعني بعث، والبعث لا معنى له في حال العجز، إذن هذا الخطاب مستهجن، بينما لو كان الامر مجرد إرشاد واخبار بأن الركوع جزء لم يكن هناك وجه لاستهجان شموله لحال العجز، لانه ليس فيه بعث ولا طلب بل مجرد اخبار، فاستهجان العرف شمول الامر لحال العجز منبّه على أن ما يفهمه العرف منه انه امر مولوي.

الامر الثاني: ان هذا الامر المولوي ليس بملاك واجب في واجب، فاذا قال: اذا صلت فاركع، ليس المقصود ان هنا واجبين: احدهما الصلاة والثاني: الركوع، وهذا ظرف لهذا، كما ادعي في جلسة الاستراحة، حيث ذهب كثير من الفقهاء ال ان جلسة الاستراحة واجب لكن ليست جزءا، بحيث لو تركها متعمدا صحت صلاته وان اثم، ظاهر قوله: اذا صليت فاركع او اركع في صلاتك انه امر بالجزء بملاك الجزئية، لا أمر بالجزء بملاك انه واجب في واجب، فاذا قال: اذا صليت فاركع، أي ان الركوع مأمور به تكليفا في الصلاة لا لانه واجب في واجب بل لأنه جزء من الصلاة. هذا هو ظاهر السياق.

الأمر الثالث: انه لا فرق في هذا الظهور بين المركبات الواجبة والمركبات الندبية، فاذا قال مثلا: اذا صليت نافلة الفجر فاقرأ سورة الجحد، فإنه بعث مولوي، غاية ما في الامر ان البعث والطلب المولوي في المركبات الواجبة وجوب، و البعث والطلب المولوي في المركبات المولوي ندب لكن بالنتيجة هو طلب مولوي، غاية ما في الباب انه في المركبات الواجبة طلب على نحو الوجوب، وفي المركبات الندبية طلب على نحو الندب. والا فهو يبقى على ظهوره في المولوية.

الامر الرابع: بما ان ظاهر هذا الامر الامر المولوي فربطه بالصلاة كأن يقول: اذا صليت فاركع، او اركع في صلاتك، هذا الربط ظاهر في الملازمة بين الوجوبين، فكأن قال: إن وجبت عليك الصلاة فهذا مأمور به، فمعنى ذلك انه: حتى لو نسي هذا الجزء فإن الجزئية باقية لان الامر بالصلاة باقٍ، فبما انه يقول: اذا صليت فاركع، وظاهر هذا الخطاب، ان وجبت الصلاة فأنت مأمور بالركوع بملاك انه جزء، مقتضى ذلك: ان الامر بالركوع ان وجب الصلاة مطلق، سواء كان الجزء مذكورا ام منسيا، مقدورا عليه ام عاجزا عنه، بالنتيجة مقتضى الملازمة بين الامر بالجزء والامر بالكل، ما دام الامر بالكل الجزئية باقية. إذن لازم ذلك وجوب الاعادة، لأن هذا اذا كان الجزئية باقية حتى لفرض النسيان العجز فمقتضى ذلك هو الاعادة او القضاء. هذا هو تمام الكلام في هذا التقريب.

والمناقشة فيه في الأمرين الأوليين:

الأمر الاول: دعوى ان الامر بالجزء امر مولوي والقرينة على ذلك استهجان شموليه لحال العجز. هذه محل مناقشة، صحيح ان المنصرف الاولي من الاولي :اشرب اذهب اركع، هو المولوية البعث والزجر، ونتيجة انصراف الذهن بدوا يستبشع شموله لحال العجز، لكن بالتأمل يرى ان له ظهورا ثانوياً، وهو ظهوره الناشئ كونه بين المركب، فإنه اذا قال المولى: اقم الصلاة، ثم اتبع ذلك بقوله: اذا صليت فاركع، او اذا صليت فاسجد، او اركع في صلاتك او اسجد في صلاتك، فان المنصرف العرفي في ذلك هو انه حيث ان المولى امر بالمركب وهو قوله: اقم الصلاة، وكان الامر على نحو المولوية اشتغلت ذمة العبد بهذا المركب الصلاتي، فلما اشتغلت ذمة العبد بهذا المركب الصلاتي، كأن العبد يسأل: كيف يتخلص من اشتغال ذمته بهذا المركب الصلاتي؟ فيقول له المولى: اذا صليت فاركع، يعني اذا اردت التخلص مما اشتغلت به الذمة فأت بالركوع والسجود. فالامر بالركوع والسجود ليس بعثا مولويا وراء قوله (اقم الصلاة) إنما هو ارشاد الى كيفية التخلص مما اشتغلت به الذمة. وأن الذمة إنما تفرغ إذا اتيت بالمركب مشتملا على الركوع والسجود، فلا ظهور له الا في الارشاد الى الجزئية او الشرطية او المانعية لأجل ظهوره فيما هو المحقق لتفريغ الذمة، ومتى التفت الذهن الى ذلك لم يستهجن شموله لحال العجز، او شموله لحال النسيان.

المناقشة الثانية: سلّمنا جدلا ان الامر بالأجزاء ضمن المركب ظاهر في البعث والطلب المولوي، لكن كيف تقولون ظاهر بملاك الجزئية؟ لعله واجب في واجب، فأي فرق بين أن يقول: إذا سجدت فاسترح، وأن يقول اذا صليت فاقرأ او إذا قرأت فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم، او اذا كنت في الركعة الثانية فاقنت. حيث استفادوا منها الامر المستقل.

إذن بالنتيجة: كما ان الامر بالقنوت في الصلاة ليس أمراً بالجزء بل هو طلب مولوي ظرفه الصلاة، وكذلك الامر بجلسة الاستراحة بناء على بعض المباني أنه مجرد طلب مولوي حال الصلاة، لا بملاك الجزئية، إذن متى استفدتم المولوية والبعث والطلب من الأمر لم يكن له ظهور في انه بملاك الجزئية كي يترتب عليه الامر الثالث والامر الرابع من انه اذا انتفى الامر انتفى الامر بالكل.

فتلّخص بذلك: أنه لا فرق بين الالسنة والأنحاء، فسواء ابرز الجزئية من باب وجوب الاعادة كما اذا قال: من لم يقرأ اعاد، او ابرز الجزئية بعنوان الملازمة، لا صلاة لم يقم صلبه في الصلاة، او ابرز الجزئية بلسان الامر، إذا صليت فاركع، على اية حال الجميع ظاهر في الارشاد الى الجزئية المطلقة.

إذن بالنتيجة: ترد مشكلة، وهي ان مقتضى اطلاق الجزئية حتى في حال النسيان أنه تجب الإعادة لانه لم يأت بالجزء. فما هو الدليل على صحة العمل في حال ترك الجزء نسياناً او الشرط؟

### الدليل الثالث: على صحة المركب عند نسيان الجزء او الشرط

: هو الادلة الخاصة: وهي دليلان:

الدليل الاول: (لا تنقض السنة الفريضة) فإن قوله في صحيح زرارة: (لا تعاد الصلاة الا من خمسة، ثم قال: والتشهد سنة والقراءة سنة ولا تنقض السنة الفريضة) ظاهر في ان الاخلال بالسنة عن عذر لا يبطل الصلاة، ما دام لم يخل بالفريضة، فأي أمر ثبت أنه من السنن لا من الفرائض كإحدى السجدتين او التشهد او السلام او الذكر، أي امر ثبت انه نم السنن شمله اطلاق قوله (لا تنقض السنة الفريضة) غاية الامر انه لابد أن نحرز ذلك، يعني أن نحرز انه من السنن لا من الفرائض.

الدليل الثاني: حديث الرفع، (رفع عن امتي النسيان). فهل يمكن بحديث الرفع ان نرفع فقد جزئية المنسي مع بقاء الامر بالمركب بحيث اذا اتى به صحت صلاته ام لا؟

هذا ما سيقع البحث فيه. وهنا تقريبان للتمسك بحديث الرفع لرفع الجزئية مع تصحيح العمل:

التقريب الاول: ما ذهب اليه السيد الامام (قده) في (تهذيب الاصول) من انه يمكن رفع جزئية الجزء المنسي مع بقاء الامر بالمركب وتصح الصلاة بلحاظه وهو ظاهر كلام صاحب الكفاية، غاية ما في الامر قام بتقريبه. بيان ذلك بذكر امور:

الامر الاول: إذا ورد قوله (رفع عن امتي النسيان) فقد يتوهم أن المرفوع هو المنسي، وهذا ليس صحيحا بل المرفوع جزئية المنسي، فما نسيه المكلف ليس هو الجزئية وانما الذي نسي هو الجزء، والا المكلف يعلم ان الصلاة مركبة من اجزاء وشرائط ويعلم ان القراءة جزء من الصلاة، لكنه اثناء الصلاة نسي القراءة، فما نسيه هو الجزء لا الجزئية، فلو نسي الجزئية لكان جاهلا وشمله (رفع عن امتي ما لا يعلمون) ونحن لا نريد ان نتمسك بفقرة ما لا يعلمون، لان الرفع فيها رفع ظاهري، نحن نريد ان نتسمك بفقرة (رفع عن امتي النسيان) باعتبار ان الرفع فيها واقعي، إذن لابد ان نقول: ان الشارع رفع المنسي برفع أثره الا وهو الجزئية، لا انه رفع المنسي، المنسي يعني معدوم والمعدوم لا معنى لرفعه، إذن بالنتيجة بما ان المنسي معدوم والمعدوم لا معنى لرفعه، فلا معنى لرفع القراءة المنسية إلا رفع أثرها وأثرها الجزئية فترتفع الجزئية بذلك.

الأمر الثاني: بناء على مبناه (قده) ان الجزئية مجعولة، واضح يتعلق بها الرفع، كما تعلق بها الوضع يتعلق بها الرفع.

أما بناء على مسلك القوم من أن الجزئية امر انتزاعي فلا يمكن رفعها الا برفع منشأ انتزاعها، اذن لا يستطيع ان يرفع جزئية القراءة الا برفع الامر بالمركب من القراءة، فيرفع الجزئية برفع الامر بالمركب، فما هو الدليل على وجود الامر بالباقي حتى يكون العلم صحيحا؟ احتاج الى الامر الثالث.

الأمر الثالث: عندنا ادلة طولية، الدليل الاول: اقم الصلاة. الدليل الثاني: إذا صليت فاقرأ. الدليل الثالث: رفع عن امتي النسيان. ظاهر سياق الادلة بهذا التسلسل والطولية انه اذا رفع الجزئية يعني الدليل الثاني فإن مقتضى اطلاق الدليل الاول بقائه حتى بعد رفع الجزئية، فهو الدليل على وجود الأمر بالباقي. وبذلك يكون العمل صحيحاً.

### 027

ما زال الكلام في أن المكلف إذا نسي الجزء في صلاته فهل يمكن تصحيح عمله بمقتضى القاعدة أم لا؟

وذكرنا أن جملة من الأعلام ذهبوا الى أن مقتضى القاعدة الأولية هو بطلان عمله، وذلك لأن أدلة الجزئية او الشرطية مطلقة، وليست خاصة بفرض الذكر والالتفات، بل الجزئية ثابتة واقعاً سواء كان المكلف ذاكراً او ناسياً. وذكرنا ان دليل الجزئية تارة يكون بصيغة الحكم الجزائي كأن يقول: من لم يقرأ في صلاته فصلاته فاسدة، فهذا مطلق، وتارة يكون دليل الجزئية بصيغة بيان الملازمة بأن يقول: لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، وهذا ايضا مطلقة.

وإنما البحث وقع فيما اذا كان دليل الجزئية بصيغة الامر، كما اذا قال: اذا صليت فاقرأ في صلاتك، فإذا كان دليل الجزئية بصيغة الأمر فهل يستفاد منه شمول الجزئية حتى لفرض النسيان وعدم الالتفات، بحيث يترتب على ذلك: أنه حتى وإن نسيها فمقتضى ذلك بطلان عمله.

وهذا ما حاول العلمان سيد المنتقى والسيد الصدر تقريبه: بأن دليل الجزئية وإن كان بصيغة الأمر إلا انه من جهة أمر مولوي ومن جهة أخرى يدل على الجزئية المطلقة حتى في حال النسيان، وحتى في حال العذر. ومقتضى ذلك بطلان عمله بحسب القاعدة الأولوية. وبيان ذلك بذكر كل من التقريبين بحسب ما أفاداه:

التقريب الاول: ما ذكره سيد المنتقى (قده) في (ج5/ ص266): وذلك من خلال ذكر أمرين:

الامر الاول: ما اشتهر من ان الأمر الارشادي هو اخبار وليس انشاء متصفاً بالمولوية ليس صحيحا وفاقا للمحقق الهمداني في مصباح الفقيه، فإنه يمكن القول بالجمع بين كون الامر أمرا ارشادياً وكونه مولوياً. وحينئذٍ فهو من جهة يدل على الطلب ومن جهة اخرى يدل على الجزئية ومقتضى اطلاقه بقاء الجزئية حتى في حال النسيان وحتى في حال العذر. والسر في ذلك:

ان الامر له مراد استعمالي، وله مراد جدي، وله داعي على صدوره وانشائه. فهنا عناصر ثلاثة: فاذا نظرنا الى العنصر الاول وهو المراد الاستعمالي، فمن الواضح ان المراد الاستعمالي من الامر سواء كان مادة كأن يقول امر بكذا، او كان صيغة كما إذا قال: اقرأ او اركع. المراد الاستعمالي هو النسبة البعثية، او الطلبية، أي ان هذا العلم مطلوب. هذا هو المراد الاستعمالي.

اما العنصر الثاني: وهو المراد الجدي، أي ان هذا المراد الاستعمالي وهو الطلب الذي اراد المولى تفهيمه لنا هل هو مراد جدي له أيضاً؟ بحيث يكون مراده الجدي ثبوتا واقعا هو الطلب أيضا؟

هذا هو مقتضى اصالة التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي، فمراده الجدي واقعا الطلب أيضاً.

ولكن الكلام في العنصر الثالث: هل ان الطلب الحقيقي الجدي الذي ابلغه المولى لنا بداعي البعث والمحركية؟ ام انه بداعي بيان الجزئية؟ او بداعي بيان اللا بدية؟

يقول لا موجب لان يكون الامر المولوي الحقيقي بداعي البعث والتحريك، فهو متضمن لطلب حقيقي من قبل المولى ولكن لم يصدر هذا الطلب بداعي المحركية، وإنما اصدر هذا الطلب بداعي اللا بدية في ظرف خاص، وهو ان يقول: اذا شرعت في الصلاة فاقرأ. اذا شرعت في الصلاة فاركع، فقوله فاركع امر حقيقي مولوي، وليس اخباراً، هو امر مولوي الطلب فيه مراد جدي وليس مراداً استعماليا، فقط، ولكن هذا الطلب ليس بداعي البعث والمحركية وإنما هو بداعي اللا بدية، اذا شرعت في الصلاة فلابد لك من القراءة او الركوع.

وبالتالي نحن نحافظ من جهة على ظهور الامر في المولوية، كما هو المتبادر عرفا اذا جاء الأمر صيغة او مادة المتبادر منه المولوية، لأن المراد الاستعمالي منه هو الطلب فمقتضى اصالة التطابق أن الطلب ايضا مراد جدي، فحفاظا على هذا التبادر العرفي نقول، نعم الامر أمر مولوي.

اما ان الفرق بينه وبين الامر المولوي الشائع ان الامر المولوي الشائع ما كان بداعي البعث والمحركية هذا ليس بداعي البعث والمحركية، هذا امر مولوي بداعي بيان اللا بدية في هذا الظرف الخاص وهو ظرف الشروع في الصلاة. إما لأن القراءة جزء، وإما انها شرط في الامتثال على الأقل، يعني الأمر بالصلاة يقع امتثالا منك حتى تأتي بهذا العمل، فهو مما لابد منه حين الشروع في الصلاة ام لجزئيته اما لأنه شرط في تحقق الامتثال.

الأمر الثاني: ليس الأمر الإرشادي مساوقا للاخبار كما اشتهر في الالسنة فإنهم قالوا الامر الارشادي امر صورة اخبار حقيقة، فإن المولى اذا قال: استقبل القبلة، او قال: اقم صلبك في الصلاة، فإنهم قالوا هذا مجرد اخبار عن جزئية اقامة الصلب، مجرد اخبار عن شرطية الاستقبال، ونحو ذلك. ولكن هذا ليس مطلقاً، بل الامر الارشادي في هذا المركب الاعتباري العبادي كالصلاة والصوم والحج، الامر الارشادي امر حقيقة وليس صورة، فهو انشاء حقيقة وليس صورة، غاية ما في الباب الفرق بينه وبين الامر المولوي المتعارف فقط في الداعي ان ذاك بداعي البعث والمحركية فلا يختص بفرض دون فرض، وهذا بداعي بيان اللا بدية في هذا الفرض الخاص، أي فرض الشروع في الصلاة. ومن هنا نستفيد الجزئية او اللابدية المطلقة، فانه وان كان من جهة المراد خاصا بفرض عدم العذر لكن من جهة الداعي مطلق، فإن قوله: اذا صليت فاقرأ السورة، حيث افترضنا ان قوله فاقرأ السورة امر مولوي والامر المولوي طلب والطلب انما يتصور في حال عدم العذر، يعني في حال القدرة، فهو من جهة المراد نعم خاص في فرض القدرة والالتفات، ولكنه من جهة الداعي حيث إنه بداعي بيان اللا بدية في مقام الامتثال فهو بلحاظ الداعي مطلق، وانه اذا اخل بالقراءة حتى عن عذر حتى عن نسيان وحتى عن عجز فصلاته باطلة أي ما وقع على صفة الامتثال. هذا ما افاده سيد المنتقى(قده).

ولكن يلاحظ على ما افيد:

أولاً: أننا لا ننكر ان الظاهر الاول من الامر مادة وصيغة هو النسبة الطلبية، أي انه امر مولوي، وتبادر ذلك من الامر عند اطلاقه لرسوخ مدلوله التصوري، فإن مدلوله التصوري وهو النسبة الطلبية نتيجة لرسخوه يتبادر من الامر مباشرة. هذا صحيح. اما وروده بعد الامر بالمركب حيث قال: اقم الصلاة، ثم قال: اقرأ في صلاتك، اسجد في صلاتك، استقبل في صلاتك، حيث يرى بالنظر العرفي انه ناظر اليه قرينة على كونه أمراً إرشادياً، بمعنى كونه بياناً وليس طلبا، بمعنى كونه بيانا الى انه إن اردت امتثال الامر المولوي وهو قوله: اقم الصلاة، فامتثاله لا يتحقق الا بهذا، وهذا بيان آخر عن بيان الجزئية او الشرطية او المانعية او غير ذلك. فهو إنشاء وبحسب المراد الاستعمالي طلب، لكنه بحسب المراد الجدي بيان للجزئية او الشرطية او المانعية، ولأجل ذلك قالوا بأن الامر الارشادي وإن كان إخباراً.

ثانياً: لم نفهم الفرق بين بيان اللا بدية وبين الاخبار عن اللا بدية او الجزئية او الشرطية، فما يقوله المشهور ومنهم سيدنا الخوئي (قده) انه اذا قال: اذا صليت فاقرأ، قوله فاقرأ بيان للجزئية، انتم تقولون قوله فاقرأ أمر مولوي بداعي بيان اللا بدية.

فنقول: ليست اللا بدية المفهمة من هذه الامر الا مدلول اخباري وليس مدلولا انشائيا، اللا بدية المفهمة او المفادة بقوله أقرأ بصلاتك او اذا صليت فاقرأ ليست الا مدلول خبري أي ان امتثال هذه الصلاة في لوح التشريع متوقف فهو بيان للتوقف وبيان التوقف مدلول اخباري وليس مدلولا انشائياً.

ثالثا: الفرق بين المراد الجدي والداعي غير واضح. المراد الجدي طلب، لكن الداعي بيان اللا بدية. ليس المراد الجدي شيئا وراء مرحلة الداعي، أي ليس عندنا الا انشاء وداعي، انشأ النسبة الطلبية، لكن بأي داعي؟ اذا كان بداعي الطلب صار الطلب مراد جدي وداعي، واذا بداعي بيان اللا بدية صار الاخبار هو المراد الجدي. اما انه نقول بأن المراد الجدي منه الطلب لكنه بداعي بيان اللا بدية وكأن مرحلة الداعي مرحلة وراء المراد الجدي هذا ليس تاماً، الا ان يقول هذا مدلول التزامي خاص بمقام الطلب والإنشاء هذا شيء آخر لكن هذا لا يرجعه الى بيان اللا بدية.

اذن بالنتيجة: متى ما افترض ان الامر بداعي بيان اللا بدية والمفروض أن اللابدية مدلول خبري إذن المراد الجدي من الأمر في العبادات او في المركبات العبادية هو أمر إرشادي، امر استعمالاً اخبار حقيقة وجداً، كما ذهب الى ذلك المشهور. هذا بالنسبة الى ما افاده سيد المنتقى.

التقريب الثاني: ما افاده السيد الشهيد (قده) في (ج5 البحوث، ص376): بأنه يمكن لنا التحفظ على المولوية من جهة، ومن جهة أخرى ان الجزئية المفادة بهذا الامر المولوي مطلقة حتى في حال النسيان حتى في حال العذر، فإن ما ذهب اليه المشهور هو التفكيك بين الأمرين، إما ان تقولوا ان هذا الامر (إذا صليت فاقرأ) امر مولوي إذن يسقط في حال العذر، فلا دلالة فيه على بقاء الجزئية في حال العذر والنسيان واما ان تقول بأنه امر إرشادي، أي اخبار عن الجزئية، ومقتضى إطلاق الاخبار شمول الجزئية حتى لحال النسيان والعذر.

فمن المشهور من ذهب الى الأول ومن المشهور من ذهب الى الثاني، لكن السيدين مصران على ان الأمر مولوي، اما يستبطنه هذا الامر المولوي هو الجزئية المطلقة حتى في حال النسيان حتى نقول بأن مقتضى القاعدة الاولية هو البطلان. فما هو السر في ذلك؟

نذكر التقريب الذي ذهب اليه السيد الشهيد:

قال: هنا أمور ثلاثة: الامر الاول: ان الواضح من الامر هو النسبة البعثية والنسبة الطلبية، هذا هو المتبادر من حاق صيغة الامر في قوله (إذا صليت فاقرأ، او أقرأ في صلاتك). إذن الأمر الاول انها ظاهر في الامر المولوي لا الامر الإرشادي.

الأمر الثاني: أن الظاهر من سياق هذه الموارد انها بداعي بيان الملازمة بين وجوب الكل ووجوب الجزء، أي كل هذه الأدلة التي قسمناها على أنحاء ثلاثة هي بنسق واحد، أي سواء كانت بصيغة بيان الحكم الجزائي كما اذا قال: من لم يقرأ اعاد، او كانت بصيغة بيان الملازمة، كما اذا قال: لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب. او كانت بصيغة الامر: اذا صليت فاقرأ. الجميع على نسق واحد. الذي يفهمه العرف أن جميع هذه الألسنة نسق واحد وهو بيان الملازمة، فكأنه قال: هناك ملازمة واقعية بين وجوب الكل ووجوب الجزء. أي ان سقط وجوب الكلي يسقط وجوب الجزء، وان سقط وجوب الجزء يسقط وجوب الكل. هناك ملازمة بين وجوب المركب ووجوب الجزء.

الامر الثالث: ان بيان الملازمة بين الوجوبين فرع الملازمة بين الجزئية والكلية، اذ لا معنى لأن يقول الشارع هناك ملازمة بين وجوب الجزء ووجوب الكل الا اذا كان هذا جزءا مطلقا، اذ لو لم يكن جزئية الجزء جزئية مطلقة حتى في حال النسيان، حتى في حال العذر لما قال الشارع: وإن كان الجزئية اما اذا سقط وجوب الجزء فيسقط وجوب الكل، فالذي يسقط بسقوط وجوب الجزء الحكم التكليفي فقط وهو وجوب الكل، اما الجزئية فإنها لا تسقط. إذن نفس تصدي الشارع لبيان الملازمة هو متضمن لمدلول التزامي وهو سعة الجزئية، فلذلك يكون بيان الملازمة ذا مدلول مطابقي ومدلول التزامي، فالمدلول المطابقي للملازمة هو ان سقط وجوب الجزء سقط وجوب الكل، اما المدلول الالتزمي ان الجزئية عامة حتى لحال العذر لكن لا امر بها، لأنه اذا سقط الامر بها لأجل العذر سقط الامر بالكل والا فهي عامة، فلولا المفروغية عن سعتها لما صح بيان الملازمة بين وجوب الجزء ووجوب الكل. فبهذا نقول: لولا بيان الشارع من هذه الملازمة لقلنا مقتضى القاعدة هو البطلان. فهل ان كلام السيد الشهيد عرفي؟

### 028

ذكرنا فيما سبق: ان السيد الشهيد (قده) ذهب الى أنّ الجزئية مطلقة وإن كان الامر بالجزء امراً تكليفياً مولوياً، وبيان ذلك كما أفاد في بحوثه بذكر أمور:

الأمر الاول: تارة يتصدى المولى لبيان وجوب الجزء، فيقول: اركع، او اسجد. وتارة يتصدى المولى لبيان الملازمة بين وجوب الجزء ووجوب الكل لا انه في مقام بيان وجوب الجزء فقط بل في مقام بيان الملازمة.

وبيان الملازمة تارة يكون بنحو العموم وتارة يكون بنحو الإطلاق، فإذا أراد بيانها بنحو العموم، قال: كلما وجب هذا الجزء وجب الكل. كلما وجبت القراءة وجبت الصلاة. وتارة يبيّن هذه الملازمة **بالإطلاق** لا بالعموم، أي اعتمادا على مقدمات الحكمة، فيقول: اذا صليت فاقرأ، فإن مقتضى إطلاق قوله (فاقرأ) أن هناك ملازمة بين وجوب القراءة ووجوب الصلاة. هذا هو الامر الاول وهو بيان الملازمة بين الوجوبين.

الأمر الثاني: اذا كانت هناك ملازمة بين الوجوبين أي وجوب الجزء ووجوب الكل في الثبوث حال الاختيار وفي السقوط حال العذر، أي اذا ثبت وجوب الجزء حال الاختيار ثبت وجوب الكل، وإذا سقط وجوب الجزء حال العذر سقط وجوب الكل، هذا هو معنى الملازمة، فإذا كانت هناك ملازمة بين الوجوبين في الثبوت والسقوط، إذن لا محالة الجزئية مطلقة حتى في حال العذر. إذ لو لم تكن الجزئية مطلقة حتى في حال العذر لم تكن بينهما ملازمة في السقوط، فإننا لو افترضنا أن جزئية القراءة او جزئية الركوع او جزئية التشهد لا تشمل من الاول حال العذر، فاذا لم تشمل حال العذر من الاول اذن لا توجد ملازمة بين سقوط وجوب الجزء وسقوط وجوب الكل، فيسقط وجوب الجزء حال العذر لعدم جزئيته ويبقى وجوب الكل، لانه لا ملازمة بينهما، فالملازمة بينهما هي بنفسها دليل على ان الجزئية ثابتة حتى في حال العذر، لذلك المولى قال هذه الارتباط الموجود في حال العذر ارتباط وضعي فقط، **وإلا** اذا سقط وجوب الجزء يسقط عنك وجوب الكل، فنفس بيان الملازمة بين الوجوبين التكليفيين في الثبوت حال الاختيار والسقوط حال العذر، نفس الملازمة ان الجزئية ثابتة حتى في حال العذر والا لم يكن هناك وجه للملازمة.

**الامر الثالث:** ان بعض المتأخرين اشكلوا على هذه الاستفادة: بان وجوب الجزء يسقط في حال العذر فكيف يتسمك باطلاقه لاثبات ملازمة بين وجوب الجزء ووجوب الكل، فإن التمسك بالإطلاق فرع ثبوت اصل المفاد. إذا كان قوله: اقرأ في صلاتك. نفس قوله: اقرأ، يسقط حال العذر. فاذا كان اصل الوجوب يسقط حال العذر كيف تتمسكون بإطلاق هذا الوجوب لإثبات الملازمة بين وجوب الجزء ووجوب الكل بحيث إذا سقط وجوب الجزء سقط وجوب الكل؟ فان التمسك باطلاق الوجوب فرع ثبوت اصل الوجوب والحال بان الوجوب نفسه يسقط في حال العذر، اذن لا يفيدكم في إثبات سعة الجزئية وثبوتها حتى في حال العذر ان تتمسكوا بإطلاق وجوب الجزء فإنه لا معنى له، بل قولوا اساسا الأمر بالجزء ليس مولوياً بل إرشادي. فاذا قلتم بان الامر بالجزء ليس مولويا وانما هو ارشاد الى الجزئية فما ارشد اليه هو الجزئية المطلقة حتى في حال العذر وهذا هو الطريق الصحيح لاثبات سعة الجزئية حتى لحال العذر، ان يقال: أن الأمر بالجزء اساساً هو مجرد إرشاد وليس أمراً مولوياً، واذا كان ارشاداً الى الجزئية فمقتضى اطلاقه بقاء الجزئية حتى لحال العذر، اما ان تقولوا الامر مولوي ونتمسك بإطلاقه لإثبات ملازمة بين وجوب الجزء ووجوب الكل وهذه الملازمة تدل على سعة الجزئية فهذا ليس صحيحاً، لأن وجوب الجزء يسقط حال العذر فلا يبقى اطلاق له.

أجاب عن ذلك السيد الصدر(قده): نحن نحتفظ بكون الامر أمراً مولوياً، ونقول بان الامر بالجزء يسقط حال العذر. إذن الذي ندعيّه هو: أليست الملازمة بين وجوب الجزء ووجوب الكل أمراً ممكناً؟ بحيث إذا سقط وجوب الجزء يسقط وجوب الكل، هذا امر معقول ممكنا ثبوتا، فاذا كان هذا الامر معقول ممكنا ثبوتاً فبينهما ملازمة، ونحن نريد الآن دالا على هذه الملازمة، فنقول: إن قوله(اقرأ في صلاتك، او قوله: اذا صليت فاقرأ) نفس هذه الجملة بإطلاقها تدل على الملازمة بين الوجوبين، إذ بعد ان تعقلنا الملازمة ثبوتاً وإنه يمكن أن يكون هناك ملازمة بين وجوب الجزء وجوب الكل، بحيث اذا ثبت، ثبث، وإذا سقط سقط، نحن نفيد بيان هذا الامر الممكن لا بسلخ الأمر بالجزء عن المولوي، يبقى مولوياً، فقط بالتمسك باطلاق هذه الهيئة التركيبية وهي قوله: اذا صليت فاقرأ، مقتضى اطلاق هذه الهيئة التركيبية هناك ملازمة بين وبين صليت، بحيث اذا ثبت اقرأ ثبت صليت، واذا سقط اقرأ سقط صليت، فالدال على ذلك هو الاطلاق لا الامر المولوي بالجزء.

الإمر الرابع: أشكل على نفسه بأنه على اية حال التعذر مسقط لوجوب الجزء او رافع لوجوب الجزء تخصيصا او تخصصا، أي اما ان يكون التعذر عبارة عن العجز، الامر بالجزء مرتفع تخصصا، واما ان يكون التعذر عبارة عن الحرج او الاضطرار فيكون الارتفاع بالجزء تخصيصا، بما ان الامر بالجزء يرتفع حال العذر اما تخصصا او تخصيصا فكيف ينعقد الاطلاق لهذا البيان لإثبات الملازمة بين وجوب الجزء ووجوب الكل، والحال ان هذا الجملة التركيبية محفوفة بحكم عقلي واضح الا وهو أن الامر بالجزء ساقط حال التعذر اما تخصصا وأما تخصيصاً.

وبعبارة أخرى: كيف ينعقد الاطلاق لهذه الجملة التركيبية لكي يفيد ذلك الإطلاق الملازمة بين الوجوبين والحال انه لا امر بالجزء اصلا في حال العذر اما تخصصا واما تخصيصاً، والملازمة فرع الامر ولا امر.

أجاب عن ذلك: بان الساقط انما هو وجوب الجزء لا اكثر من ذلك، أي ما حكم به العقل وعلم به ان لا امر بالجزء حال التعذر اما تخصصا ولا تخصيصاً، نحن نقول ان مفاد قوله: اذا صليت فاقرأ نفس الملازمة، ونستفيد هذه الملازمة من الاطلاق والا نحن نعلم بأن الامر بالجزء ساقط حال التعذر اما تخصصا او تخصيصاً، وإننا ندعي هذه الجملة التركيبية متكفلة لإثبات الجملة بين الوجوبين من باب إطلاق الجملة، فمجرد العلم أن احد طرفي الملازمة ساقط حال التعذر تخصصا او تخصيصا لا يرفع التمسك بإطلاق الجملة لإثبات الملازمة.

والإشكال عليه هو إشكال بيان استظهاري والا لا يوجد اشكال ثبوتي، وانما اثباتي:

وهو ان السيد يقول: المستفاد من قول المولى: اذا صليت فاقرأ ان الامر مولوي، ومع ذلك فان الجملة بمقتضى اطلاقها تثبت الملازمة بين الامر المولوي والامر المولوي في الصلاة، بحيث اذا ثبت هذا ثبت هذا وإذا سقط هذا سقط هذا.

فنقول: هذا تحميل للجملة لقرائن ومداليل اكثر مما تحتمل. لا تستفاد من قوله: اقرأ في الصلاة، او اذا صليت فاقرأ ، من الامر بالقراءة في هذا الظرف، لا اكثر من ذلك. لا يستفاد من قوله وهو قوله: (اركع في صلاتك) او (اقرأ في صلاتك، او اذا صليت فاقرأ)

اكثر من الامر المولوي في هذا الظرف. اما تحميل هذه الجمل اكثر من ذلك بأن يقال: كما يدل قوله أقرأ على الامر المولي بالقراءة لا امر ارشادي، كذلك قوله: اقرأ في صلاتك، او إذا صليت فاقرأ، يدل على الملازمة بين الوجوبين، ومقتضى إطلاق هذه الملازمة ان الجزئية ثابتة حتى في حال العذر. كل ذلك فرع تكفل الجملة لبيان الملازمة والحال انه لا دلالة في الجملة على ذلك.

هذا تمام الكلام في ادعاء ان الجزئية مطلقة، وبعد ثبوت اطلاق الجزئية وقع الكلام في: الدليل الثالث على ارتفاع هذه الجزئية حال النسيان من اجل ان نصحح هذا عمل الناسي، فلو فرضنا ان هذا الناسي والساهي ترك القراءة او التشهد او احدى السجدتين او جلسة الاستراحة حتى دخل في الركن اللاحق، نحن نريد أن نصحح عمله. فإما ان نصحح عمله بحديث (لا تنقض السنة الفريضة) واما ان نصحح عمله بحديث (رفع عن امتي النسيان) ونحن بهذا الصدد، أي نصحح عمل الناسي بحديث (رفع عن امتي النسيان). وهذا الذي انصب عليه كلام الأصوليين، هل يمكن بهذا الحديث تصحيح عمل الناسي ام لا؟

وقد افاد جملة من الاعلام، منهم صاحب الكفاية والسيد الامام: انه يمكن تصحيح عمل الناسي بنفس حديث (رفع عن امتي النسيان) وذلك من خلال بيان امور:

الامر الاول: بانه من ترك الجزء ناسيا فمقتضى القاعدة هو وجوب الاعادة لانه لم يتمثل الامر بالمركب، وحيث ان وجوب الاعادة ضيق فيتكفل له حديث الرفع، فان ظاهر سياق حديث الرفع (رفع عن امتي) رفع ما هو الثقيل ومنشأ الضيق، فبما ان ظاهر سياق حديث الرفع رفع الضيق ورفع الثقل وفي وجوب الإعادة ثقل إذن مقتضى حديث الرفع شموله له. إنما الكلام كيف نرفع وجوب الاعادة؟ فهنا وجهان:

الوجه الاول: بان وجوب الاعادة وان كان وجوبا عقليا لان العقل بلا حاجة الى الشرع يقول اذا لم تمتثل الامر بالمركب فاعد. فوجوب الاعادة وجوب عقلي، فقد يقال بما ان الوجوب عقلي فكيف يرفعه الشارع بما هو شارع؟

والجواب: نعم وجوب الاعادة عقلي، لكن منشأه بقاء الامر بالمركب وبقاء الأمر بالمركب شرعي وليس عقلي، فيمكن للشارع ان يرفع وجوب الاعادة برفع منشأه وهو الامر بالمركب. فيقول: اساسا اذا نسيت الجزء حتى دخلت في الركن اللاحق فلا امر في حقك، فاذا لم يكن هناك امر في حقه فقد ارتفع وجوب الاعادة. إذن لا يجب عليه لا اعادة ولا قضاء.

الوجه الآخر: نحن نرفع هذا الجزء لا برفع اثره العقلي وهو وجوب الاعادة بل برفع منشأه وهو الجزئية. وبيان ذلك: لولا بقاء الجزئية (جزئية الجزء المنسي) حتى حال النسيان لما ترتب على بقاء الجزئية بقاء الأمر بالمركب وترتب على بقاء الامر بالمركب، وترتب على بقاء الامر بالمركب وجوب الاعادة، نحن نريد ان نرفع وجوب الاعادة اما لما نرفع وجوب الاعادة نرفع المنشأ الاساس الا وهو الجزئية، فنقول: بان هذا الجزء المنسي اساسا لا جزئية له حال النسيان. فإذا لم تكن له جزئية حال النسيان فالامر بالمركب ليس ثابتاً في حقه بالنتيجة فليس عليه وجوب الاعادة.

فحينئذٍ: رفع عن امتي النسيان. صحيح انه نسي الجزء وما نسي الجزئية، فإنه لو سالته حال الصلاة كم اجزاء الصلاة، لقال: الفاتحة والسورة والسجدتان والتشهد، لكن حل العمل نسي الجزء، فما نسيه الجزء وليس الجزئية، فكيف ترفعون الجزئية بحديث رفع النسيان والحال بأن حديث رفع النسيان انما يرفع المنسي، والمنسي هو الجزء وليس الجزئية؟

نقول: نعم ، أما رفع الجزء المنسي لا معنى له، فشمول حديث الرفع للجزء المنسي لا معنى له، لا معنى لأن نرفع المنسي وهو منسي، إذن بالنتيجة لابد من مصحح وإلا لابد من مصحح وإلا لا معنى لأن يرفع الجزء المنسي مع أنه معدوم لم يوجد لانه منسي فكيف يرفع؟ إذن بالنتيجة: المصحح لشمول حديث الرفع لرفع النسيان اما رفع الحكم وهو رفع وجوب الاعادة اما رفع الموضوع وهو رفع الجزئية، فنحن قلنا في التقريب الاول ان نرفع الحكم وهو وجوب الاعادة، يعني نرفع الأثر، ونقول بالتقريب الثاني: نرفع الموضوع وهو الجزئية، فنقول: معنى رفع الجزء المنسي حال النسيان رفع جزئيته، فاذا ارتفعت جزئيته حال النسيان فحينئذٍ لا يجب عليه الاعادة.

الامر الثالث: بما ان الجزئية على بعض المسالك امر انتزاعي والامر الانتزاعي لا يمكن رفعه الا بمنشأ انتزاعه، فلابد من التصرف بمنشأ الانتزاع. وذلك بان نرفع الأمر بالمركب من هذا الجزء، فيرتفع الجزئية لان الجزئية منتزعة من الأمر بالمركب من هذا الجزء، ونبقي الامر بالباقي كي يكون عمله صحيحاً موافقا لأمر شرعي، فما يتكفل له حديث الرفع (رفع عن امتي النسيان) رفع وإثبات. رفع جزئية الجزء المنسي برفع الامر بالمركب منه، وإبقاء الامر بالباقي، وهذا من خلال الجمع العرفي بين الأدلة الثلاثة. عندنا دليل يقول: (اقم الصلاة) يشمل المركب من هذا الجزء والمركب الخالي منه (اقم الصلاة). وعندنا دليل آخر يدل على الجزئية: يقول: اذا صليت فاقرأ، وهو المفروض انه نسي القراءة.

وعندنا دليل ثالث وهو (رفع عن امتي النسيان) الدليل الثالث: (رفع عن امتي النسيان) فهو يتصرف عن الدليل الثاني فيرفع الجزئية لكن رفع الجزئية برفع الامر بالمركب من هذا الجزء، ويبقى اصل الامر بالباقي بالدليل الاول وهو قوله (أقم الصلاة). فهل هذه المعالجة تامة؟

### 029

ذكرنا فيما سبق: أن المكلف اذا نسي الجزء في الصلاة فيمكن التمسك بحديث الرفع في هذه الفقرة وهي (رفع عن امتي النسيان) لنفي وجوب الاعادة او لنفي جزئية الجزء المنسي، وقد سبق الكلام في تقريب ذلك. ولكن أورد على الاستناد لحديث الرفع بعدة ايرادات:

**الإيراد الاول:** ما ذكره الشيخ الاعظم (قده) في الرسائل: من ان ظاهر سياق حديث الرفع في قوله (رفع عن امتي) هو رفع المؤاخذة والتبعة، وليس رفع الحكم كي نقول بأن المرفوع به وجوب الاعادة، او نقول بأن المرفوع به هو الجزئية، بل غاية ما يستفاد من سياقه هو سياق التخفيف والامتنان برفع المؤاخذة.

وقد مرت المناقشة في مسلك الشيخ عند الحديث حول حديث الرفع، وذكرنا في محله أن ظاهر الحديث تعلق الرفع بنفس النسيان، وبنفس الإكراه، حيث قال: رفع عن امتي النسيان، ورفع عن امتي ما استكرهوا عليه. فلا وجه لتوجيه ذلك الى رفع المؤاخذة، بل مقتضى تعلق الرفع بالنسيان: رفع جميع الآثار لا رفع خصوص الأثر الأخروي وهو المؤاخذة، فالنسيان مرفوع برفع جميع آثاره.

غاية ما في الباب ان رفع جميع الآثار لابد له من ظرف حيث ان الرفع معنى حرفي، فهناك رافع وهناك مرفوع عنه وهناك مرفوع فيه. فالرافع المشرع، والمرفوع عنه المكلف، فلابد من تحديد ظرف للرفع، فظرف الرفع اما الوجود الخارجي او ظرف الرفع الوجود التشريعي، يعني اما أن الشارع رفع هذه العناوين (النسيان وما اضطروا اليه وما استكرهوا عليه) في الخارج رفعها، او ان الشارع رفعها في عالم التشريع، لابد من تحديد ظرف الرفع، فإن قلنا بأن ظرف الرفع هو التكوين والخارج، أي ان المشرع رفع النسيان والاستكراه والاضطرار من الخارج عن المكلف فلا محالة سوف يكون الرفع رفعا ادعائيا وليس رفعا حقيقياً، لأن هذه العناوين حاصلة في الخارج ولم ترتفع، فمعنى رفع الشارع لها عن ظرف حصولها الا وهو الخارجي ان الرفع رفع ادعائي،

وان قلنا بان ظرف الرفع هو عالم التشريع، فرفع الشارع النسيان لا خارجاً بل رفعه في عالم التشريع، ومعنى رفعه في عالم التشريع ان هذا العنوان (عنوان النسيان) ليس موضوعا لأي أثر في عالم التشريع، برفع سائر آثاره، فحينئذٍ سوف يكون الرفع رفعا حقيقياً، وليس رفعا ادعائياً،

ولكل من دعوى الرفعين مبرر ومرجح. فقد **اشكل على الرفع الادعائي** يعني رفع هذه العناوين في عالم التكوين لا يطرد في عالم التكوين، فبعض العناوين يوجد في عالم التكويني فيصح رفعه ادعاء كالنسيان والاستكراه، وبعض العناوين لم يوجد في عالم التكوين، كي يصح رفع كـ(ما لا يطيقون) فإن ما لا يطيقون لا يحصل فكيف يرفع؟ فلا معنى لقوله (رفعت ما لا يطيقون من الخارج) والحال بان ما لا يطيقون لم يقع لانه لا يطاق، فاذا لم يقع وهو معدوم فكيف صح رفعه من الخارج رفعا ادعائيا مع انه لا يقع؟ الا بأن نرتكب تأويل ونقول: رفع ما لا يطيقون في عالم الخارج برفع موضوعه، موضوعه هو الوجوب، مثلا: اوجب الصيام والصيام مما لا يطاق، فرفع وجوب الصيام برفع ما لا يطاق، فرفع ما لا يطاق لا لموضوعية فيه بل لأن المقصود رفع وجوب المركب الذي لا يطاق، وهذا لف ودوران. فهذا مبرر لأن نقول بان الرفع رفع حقيقي بلحاظ عالم التشريع وليس رفعا ادعائيا بلحاظ عالم التكوين.

واشكل على الرفع **بلحاظ عالم التشريع،** بان المرفوع في عالم التشريع ما كان عنواناً لواجب عنوانا ًلحرام، فإن العناوين التشريعية هي التي يصح رفعها في عالم التشريع، بان يرفع الصلاة او الصوم او الخمس، اما النسيان والاضطرار والاستكراه فليست الا عناوين لحالات تكوينية خارجية فلا مصحح لرفعها في عالم التشريع فهذا مرجح لكون الرفع رفعا ادعائيا بلحاظ عالم التكوين،

هنا قالوا المقصود من رفع النسيان في عالم التشريع بأن الشارع لم يجعل النسيان موضوعاً لأثر من آثاره التعبدية والجعلية. اذن الذي نريد ان نقوله في مقابل قول الشيخ الاعظم من ان المرفوع بحديث الرفع في خصوص المؤاخذة مما لا وجه له، لان تخصيص الرفع بالمؤاخذة مع ان الرفع انصب على عنوان النسيان وعنوان الاضطرار بلا وجه، بل المرفوع جميع الآثار اما بنحو الرفع الادعائي او بنحو الرفع الحقيقي.

**الإيراد الثاني**: ما ذكره الشيخ الاعظم في الرسائل، هل المرفوع الجزئية (جزئية الجزء المنسي)؟ او المرفوع وجوب الاعادة وهو أثر الجزئية؟ ام المرفوع هو ترك الكل؟ ثلاث عناوين متصورة، والجميع لا يشمله حديث الرفع.

أما الاول: \_المرفوع بحديث الرفع جزئية الجزء المنسي\_ فالمفروض أن الجزئية امر انتزاعي وليس امرا مجعولا شرعاً، لان الجزئية حكم وضعي والاحكام الوضعية منتزعة من الاحكام التكليفية، فجزئية الجزء ككلية الكل منتزعة من الامر بالمركب، فان الشارع اذا امر بمركب انتزع من الامر بالمركب ان المركب كل وأن ابعاضه جزء، إذن الجزئية ليست مجعولة حتى ترفع، فما يرفع ما كان بيده وضعاً كي يكون بيده رفعا، والجزئية ليست موضوعية كي ترفع، فلا يصح هذا.

الثاني: ان المرفوع وجوب الاعادة، لانه اذا نسي الجزء فلم يأتي بالمركب فلم يتحقق امتثال، إذن وجبت الاعادة فيرفع وجوب الاعادة.

قلنا: بان وجوب الاعادة لا يترتب على ترك الجزء، إنما يترتب على ترك الكل، لأن الموضوع لوجوب الاعادة ان تترك المركب لا أن تترك جزء المركب، فليس وجوب الاعادة مترتب على ترك الجزء بالمباشرة بل مترتب على ترك الكل، فإذا أردنا رفع وجوب الاعادة لابد ان نرفع موضوعه وهو ترك الكل لا ان نرفع ترك الجزء، فإن هذا ليس موضوعاً له.

فإن قلت: المرفوع بقوله (رفع عن امتي النسيان) ترك الجزء، وحيث إن ترك الجزء ترك للكل صار المرفوع بقوله (رفع عن امتي النسيان) ترك الكل، وبما ان ترك الكل سبب لوجوب الاعادة او وجوب الكل صار حديث الرفع منطبقا على ترك الكل بغرض رفع وجوب الكل، فكأنه قال: لم يقع منك ترك الجزء فلم يقع منك ترك الكل فلم يجب الكل، فلا يجب الاعادة.

أجاب البعض على اشكال الشيخ الاعظم: باننا لسنا في مقام التمسك بالاصل العملي، وانما الآن نتمسك بدليل اجتهادي وهو نفس حديث الرفع، لأن حديث الرفع دليل اجتهادي وليس اصلا عملياً، فالكلام فعلا في تطبيق حديث الرفع وهو دليل اجتهادي من خلال فقرة (رفع عن امتي النسيان)، أي ان حديث الرفع دليل حاكم على الادلة الاولية وهي ادلة الاجزاء والشرائط حكومة واقعية وليست حكومة ظاهرية كالأصول العملية. هذا هو المقصود في محل كلامنا، إذن بالحقيقة عندما نقول رفع، نقصد حاكم، فهل ان حديث الرفع حاكم على كل عنوان، ام حاكم على العنوان الذي اخذ في موضوعه؟

فالظاهر ان حديث الرفع حاكم على العنوان الذي أخذ في موضوعه والعنوان الذي أخذ في موضوعه النسيان، فحديث الرفع حاكم على النسيان، فبما ان حديث الرفع حاكم على النسيان إذن ما هو مصداق المنسي كي يكون حديث الرفع حاكما عليه؟

الجواب: ان مصداق المنسي الذي يكون حديث الرفع حاكما عليه هو ترك الجزء، فان هذا هو المنسي، نسي الجزء فتركه. وأما لوازم ذلك ترك الجزء ترك للكل وترك الكل موضوع لوجوب الاعادة، هذه اللوازم لم تؤخذ في موضوع حديث الرفع كي يكون حديث الرفع ناظرا اليها كي يكون حديث الرفع حاكما عليها، فإن هذا نظير قول الشارع: جعلت خبر الثقة علماً، وهذا حاكم على الأثر الشرعي للعلم، وأما الآثار التكوينية للعلم كسكون النفس والاستقرار فإن هذا ليس منظورا لقوله (جعلت خبر الثقة علما) وإن كان من لوازم العلمية، فما يكون الحديث حاكما عليه ما أخذ في موضوعه لا لوازمه وتوابعه كي نقول بان المرفوع ترك الجزء بلحاظ سببيته لترك الكل فإن هذه السببية سببية تكوينية، وليست سببية شرعية كي تكون منظورة بحديث الرفع.

الثالث: وإن قلتم مباشرة المرفوع بحديث الرفع وجوب الكل او وجوب الاعادة. فيقول: ان وجوب الاعادة موضوعه ترك المركب، لا الترك المستند الى المكلف. حتى لو ترك المكلف المركب لا مستند اليه كأن يكون المكلف منعه الظالم من العلم فالترك لم يستند اليه مع ذلك تجب الاعادة يجب الكل، وجوب الاعادة ليس مستندا الى ترك المكلف، وإنما مستند الى الترك في نفسه، ترك المركب في نفسه موضوع لوجوب الاعادة وإن لم يستند هذا الترك الى المكلف. فاذا لم يكن موضوع الترك المستند الى المكلف فكيف يرفعه المولى برفع النسيان فان رفع النسيان يصح بما له علقة بالمكلف، فنقول: الترك المستند لنسيان المكلف هو المرفوع بحديث الرفع ومعنى الترك المستند لنسيان المكلف رفع اثره، لكن هذا لا ينطبق على المقام، لان الاثر الذي نريد ان نرفعه ليس أثراً للترك المستند للمكلف وإنما هو اثر للترك في نفسه لا الترك المستند الى نسيان المكلف. **فتلّخص من ذلك:** ان حديث الرفع لا يرفع الجزئية لانها ليست مجعول شرعي، ولا يرفع وجوب الاعادة لأنه لازم اللازم اللازم لازم. لا يرفع وجوب المركب برفع موضوعه وهو ترك المركب لان هذا الموضوع ليس مستندا الى نسيان المكلف كي يكون مرفوعا بحديث الرفع.

### 030

ما زال الكلام فيما افاده الشيخ الاعظم (قده) من الايرادات على التمسك بحديث الرفع في فقرة (رفع النسيان) لنفي جزئية الجزء المنسي، وذكرنا أن الشيخ الاعظم (قده) صدر منه مطالب:

**المطلب الأول:** بأن حديث الرفع لا يرفع جزئية الجزء المنسي لأن الجزئية ليست مجعولة من قبل الشارع، وما لا يتصور فيه الوضع لا يتصور فيه الرفع، وهذا المطلب هو الذي اشكل عليه الآخوند الخراساني في الكفاية، وأفاد: بأن الجزئية وان لم تكن مجعولة باستقلالها ولكنها مجعولة بتبع منشأ انتزاعها. فبما ان الجزئية منتزعة من الامر بالمركب حيث إن الجزئية حكم وضعي بحسب مبنى الشيخ منتزع من الحكم التكليفي والحكم التكليفي هو الامر بالمركب، فلا محالة الجزئية مجعولة بجعل منشأ انتزاعها الا وهو الامر بالمركب، فحينئذٍ يمكن التمسك بحديث الرفع لرفع منشأ الانتزاع الا وهو الامر بالمركب فترتفع الجزئية تبعاً. وهذا كلام متين وصحيح.

**المطلب الثاني:** ان الشيخ الاعظم قال: لا يمكن رفع وجوب الاعادة، لأن وجوب الاعادة ليس اثرا لترك الجزء نسيانا وانما وجوب الاعادة اثر لترك الكل وترك الكل مسبب عن ترك الجزء، لا انه اثر لترك الجزء بالمباشرة، بل هو اثر لترك الجزء بالواسطة، أي لما كان ترك الجزء سببا لترك الكل وكان ترك الكل موضوعاً لوجوب الاعادة كان وجوب الاعادة اثرا لترك الجزء لكن بهذه الواسطة، والواسطة واسطة عقلية وليست شرعية فان سببية ترك الجزء لترك الكل سببية تكوينية، اذن وجوب الاعادة ليس اثرا لترك الجزء بالمباشرة ولا أثراً لترك الجزء بواسطة شرعية، وانما هو اثر لترك الجزء بواسطة تكوينية عقلية وهي سببية ترك الجزء لترك الكل، وهذه السببية لا يشملها حديث الرفع.

**وأشكل على الشيخ في هذا المطلب**: هناك فرق بين الاصل العملي وبين الأمارة: فالاصل العملي ليس حجة في مثبتاته ولوازم مؤداه، فلأجل ذلك نقول: بان الاصل العملي أي لو ردنا في المقام ان نجري اصالة البراءة يتم كلام الشيخ لان اصالة البراءة اصل عملي والاصل العملي ليس حجة في مثبتاته فأصالة البراءة لا تنفي وجوب الاعادة ولا تثبته، لأن وجوب الاعادة مترتب على ترك الجزء لا بالمباشرة، ولا بواسطة شرعية وإنما بواسطة عقلية، فلا تصلح اصالة البراءة للتكفل لا لإثبات وجوب الاعادة ولا لنفيه، هذا اذا كان المتمسك به أصالة البراءة.

ولكن الكلام في أن المتمسك به حديث الرفع في فقرة (رفع عن امتي النسيان) التي تفيد الرفع الواقعي لا الظاهري، اذن فدلالة حديث الرفع على رفع الحكم واقعا من باب الامارة لا من باب الاصل والامارة حجة في مثبتاتها، فبما ان الامارة حجة في مثبتاتها، اذن يصح لنا أن نقول: أن حديث الرفع يرفع أثر ترك الجزء نسياناً وإن كان هذا اثر اثراً له بالواسطة وليس أثراً مباشرا، لانه اثر له بواسطة ان ترك الجزء ترك لكل وترك الكل موضوع لوجوب الاعادة.

ولكن يظهر من عبارة الشيخ انه ملتفت الى هذا الاشكال، وأنه لا يدعي ان عدم جريان حديث الرفع هنا لأن حديث الرفع أصل، بل واضح ان حديث الرفع امارة وليس اصلا عملياً، انما يقول الشيخ: معنى ان حديث الرفع رافع لأثر ترك الجزء هو الحكومة وليس شيئا آخر، أي ان حديث الرفع حاكم على ادلة الاجزاء والشرائط فبما انه حاكم على ادلة الاجزاء والشرائط فمقتضى حكومته أن أي أثر بالجزء دليل عليه دليل آخر فهو مرتفع بحديث الرفع، لا من باب التمسك بالاصل بل من باب التمسك بحكومة امارة على إمارة أخرى، بحكومة حديث الرفع على أدلة الاجزاء والشرائط. فبما ان الرفع هو الحكومة والحكومة متقومة بالنظر فلابد ان نلاحظ هل ان في حديث الرفع نظرا للآثار بالواسطة؟ ام لا؟ نحن لا نمانع ان نتمسك بحديث الرفع لرفع الأثر المباشر او لرفع الأثر بالواسطة، من حيث الإمكان لا مانع من ذلك، الإمارة حجة في مثبتاتها، الكلام هل هذا من مثبتاتها ام لا؟ هل ان حديث الرفع فيه نظر لرفع الآثار بالمباشرة \_أثر ترك الجزء بالمباشرة\_ وأثر ترك الجزء بالواسطة ولو كان بواسطة عقلية لا بواسطة شرعية أم لا؟ فما يدعيه الشيخ الاعظم (قده) القصور في حديث الرفع نفسه، أي ان حديث الرفع لسانه وهو لسان (رفع النسيان) لا نظر فيه لرفع ما كان أثراً للنسيان لكن بواسطة عقلية.

والعمدة هو هل ان هذا الاثر وجوب الاعادة ( من ترك الجزء نسيانا وجبت اعادة المركب) مما يعده العرف أثراً لترك الجزء بحيث يتبادر للذهن هذا الأثر عند حصول هذا الموضوع الا وهو ترك الجزء ام لا؟

فإذا قلنا نعم، ان العرف لا يلتفت الى وجود واسطة بينهما. فالعرف يرى انه متى ترك الجزء ترتب عليه وجوب الاعادة ولا يتلفت النظر العرفي العام الى ان ترك الجزء ترك للكل ترك الكل هو موضوع وجوب الاعادة، إنما العرف يرى انه ترك الجزء لانه تجب عليه الاعادة. فاذا كان النظر العرفي المتبع في مقام الحكومة ونظر دليله لدليل آخر، يرى انه اثر لترك الجزء وليس اثرا لواسطة عقلية، فإن هذا تحليل ، إذن يشمله حديث الرفع اذ ليس قاصراً، إذ المناط ان حديث الرفع رافع للأثر المنسي وهذا اثر للمنسي بحسب النظر العرفي. وأما اذا قلنا بان العرف يرى ان هذا ليس اثرا للجزء وانما اثر لمسببه، ترك الجزء ترك للكل ترك الكل موضوع لذلك الاثر إذن لا يشمله حديث الرفع لقصوره عن النظر اليه، فهذا مكفول للنظر العرفي.

ولكن المحقق الخراساني اشكل على الشيخ الاعظم: نحن لا نحتاج الى هذا الواسطة، نجري مباشرة حديث الرفع في وجوب الكل، لا نحتاج الى ان نجري حديث الرفع في ترك الجزء ثم نبحث ما هو الاثر الذي نريد ان نرفعه فنقول هو وجوب الاعادة، فيشكل علينا ان وجوب الاعادة ليس اثرا له بل هو اثر لترك الكل. من البداية نقول: وجوب الاعادة اثر لوجوب الكل لولا ان المركب واجب حين النسيان لما وجبت الاعادة، فوجوب الاعادة أثر لبقاء وجوب المركب، لولا بقاء وجوب المركب لما وجبت الاعادة، فنجري حديث الرفع مباشرة في المركب بلا حاجة الى شيء آخر، فنقول: من ترك جزءا عن نسيان، هل وجوب المركب شامل له حال تركه الى الجزء نسيانا أم لا؟ إن شمله وجبت الاعادة والا فلا، فنقول: لا يشمله بمقتضى حديث الرفع، فنجري حديث الرفع في وجوب المركب بشكل مباشر ولا نحتاج الى غير ذلك.

بل يظهر من تأمل الآخوند (قده) انه يدعي ان ترك الجزء ترك للكل بل هو عينه وليس شيئا آخر، ليس هناك سببية ترك الجزء سبب لترك الكل، بل أن ترك الجزء هو ترك الكل، من ترك الجزء فقد ترك الكل، فما يريد ان يقوله الآخوند:

أولاً: ليس بين ترك الجزء وبين وجوب الاعادة واسطة، ترك الجزء هو ترك الكل. ثانيا: على فرض وجود الواسطة نحن لا نحتاج الى اجراء حديث الرفع في ترك الجزء، بل نجري حديث الرفع في وجوب المركب حال النسيان.

اما بالنسبة للاول، فهذا يرجع الى النظر العرفي، هل ان ترك الجزء يرجع الى ترك الكل. هذه مسألة اخرى.

وأما ما ذكره ثانياً من أننا نجري حديث الرفع في وجوب المركب مباشرة، فالمفروض ان حديث الرفع يرفع الحكم حال النسيان. ارتفع وجوب المركب حال النسيان، ما الذي يدل على أن المكلف مأمور بالباقي حال النسيان، هذا اول الكلام، وجوب المركب اصلا مرفوع عنه عقلا، فان وجوب المركب المشتمل على الجزء المنسي مرتفع عقلا اذ لا يعقل خطابه بالمركب وهو ناسي لبعض اجزاءه، فوجوب المركب المشتمل على الجزء المنسي قطعا مرتفع حال النسيان لا نحتاج في رفعه الى اعمال حديث الرفع. الكلام ان ارتفاع وجوب المركب هل هو ملازم لخطابه بالباقي من الاجزاء كي يكون عمله صحيحاً؟ واما اذا تذكر فإن كان الوقت باقياً؟ يرجع الكلام الى انه لا ملازمة بين رفع المركب حال النسيان ورفعه حال التذكر. هذا اذا اغمضنا النظر عن الدليل الاجتهادي، لا نريد ان نتمسك بإطلاق الدليل نحن والأصل العلمي. او افترضنا ان النسيان مستوعب فما ذكر الا بعد خروج الوقت، أيضا رفع وجوب المركب حال الوقت بحديث رفع النسيان هل يستلزم ارتفاع الامر بالقضاء ام نحتاج لأصل آخر؟ إذن بالنتيجة: حديث الرفع إجرائه في رفع وجوب المركب حال النسيان لا يحل المشكلة، ولا يفضي لعدم وجوب الاعادة الذي يريد الآخوند الوصول اليه.

**المطلب الثالث:** ان رفع وجوب الاعادة بحديث الرفع اذا كان وجوب الاعادة مستندا الى الترك المنتسب الى المكلف. بيان ذلك:

ان حديث الرفع يقول (رفع عن امتي النسيان وما استكرهوا عليه واضطروا اليه وما لا يطيقون) وظاهر هذه العبارات: أن ما يتكفل به حديث الرفع رفع الآثار المستندة الى ما يصدر من المكلف فعلا او تركاً، فهو يتكفل رفع الآثار المستندة الى شيء صدر من المكلف، اما صدر منه نسيانا او اضطراراً، او أي شيء آخر، فكل أثر يكون موضوعه امرا منتسبا الى المكلف يرفعه حديث الرفع، فنسأل: هل ان وجوب الاعادة أثر يستند الى أمر منتسب الى المكلف كي يرفعه حديث الرفع ام لا؟ يقول الشيخ: ليس كذلك. لان وجوب الاعادة مستند الى عدم الاتيان بالمركب، من لم يأتي بالمركب وجبت الاعادة، وعدم الاتيان بالمركب قد لا يستند الى المكلف اصلا، كما لو حال الظالم بينه وبينه، اذا حال الظالم بينه وبينه فحينئذٍ وجوب الاعادة مستند الى ترك المركب وترك المركب ليس منتسبا الى المكلف، بل حيل بينه وبين الفعل، فما هو موضوع وجوب الاعادة لا يتكفل حديث الرفع رفعه، وما يتكفل حديث الرفع لرفعه ليس موضوعا لوجوب الاعادة، موضوع وجوب الاعادة طبيعي الترك لا الترك المنتسب الى المكلف. وطبيعي الترك لا يرفعه حديث الرفع، والترك المنتسب الى المكلف الذي يرفعه حديث الرفع ليس موضوعاً لوجوب الاعادة. فبالنتيجة: لا يمكن جريان حديث الرفع في المقام.

**ولكن يلاحظ على هذا المطلب:**

من اين فهمتم أن موضوع الرفع في حديث الرفع المنتسب الى المكلف؟ حديث الرفع يقول: (رفع عن امتي النسيان ما لا يعلمون وما اضطروا اليه وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون والخطأ والنسيان والوسوسة و...) وظاهر هذه الفقرات بمقتضى السياق: أن كل أثر يخاطب به المكلف فهو مرفوع عنه اذا كان معذوراً لا ان موضوع الرفع الامر المنتسب الى المكلف فلم يؤخذ في ذلك حيثية الانتساب، كل اثر لولا حديث الرفع لخوطب به المكلف فإنه يرتفع اذا كان المكلف معذوراً، ومن الواضح لو افترضنا ان المكلف ترك الجزء عن نسيان او الشرط او ترك المانع نسياناً، فإن وجوب الاعادة اثر لولا حديث الرفع لخوطب به المكلف فيرتفع عنه ما دام ترتبه عليه عن عذر وهو النسيان او الاستكراه او الاضطرار او الخطأ، ولذلك عمم الحديث الرفع حتى في حالة الاكراه، مع ان الاكراه لو وصل الى حد الاجبار قد لا ينتسب الى المكلف، فلو أن المكلف أوجر في فمه الخمر بحيث لا ينتسب شر الخمر اليه، شمله حديث الرفع بمقتضى ان حديث الرفع يقول: كل ما لولا حديث الرفع لخوطب به المكلف فإنه يرفعه حديث الرفع معذورا من جهته، والمفروض ان المكلف معذوراً من هذه الجهة.

هذا تمام الكلام في مطالب الشيخ الاعظم (قده) في ايراده الثاني على التمسك بحديث الرفع.

**الإيراد الثالث:** ما ذكره المحقق النائيني (قده) من انه لا يصح التمسك بحديث الرفع، لا بلحاظ رفع الجزئية لانها ليست منسية، ولا بلحاظ رفع الجزء، والسر في ذلك: أنه إن أردنا بالرفع في حديث الرفع رفع الجزئية فإن الجزئية ليست منسية ولو نسيت لكان الجاري حينئذ ما لا يعلمون لا (رفع عن امتي النسيان) فلو فرضنا ان المكلف نسي جزئية السورة، نسي انه من احكام الصلاة جزئية السورة لا انه نسي السورة، في هذا الفرض لا يجري في حقه (رفع عن امتي النسيان) وإنما يجري في حقه (ما لا يعلمون).

هذا الكلام من المحقق النائيني مبني على ان (ما لا يعلمون) يعني ما غاب عن الذهن اعم من ان يكون جهلا او نسياناً، اذا كان المراد بـ(ما لا يعلمون) ذلك فلو نسي الجزئية صح التمسك بـ (ما لا يعلمون)

ولكن ظاهر ما لا يعملون خصوصا بمقابلة النسيان، ان المراد به الجهل لا ان المراد به الغيبوبة عن الذهن كي يقال ان نسي الجزئية تمسكنا بفقرة (ما لا يعلمون).

### 031

ما زال الكلام فيما ذكره المحقق النائيني (قده) حيث أفاد بأن المرفوع حال النسيان إما الجزء او الجزئية، ولا يمكن ان يكون المرفوع هو الجزئية لأنها ليست منسية، ولا يمكن أن يكون المرفوع ترك الجزء لأن المفروض ان الجزء منسي والمنسي معدوم والمعدوم لا يصح رفعه، لان الرفع انما يتعلق بما في صفحة الوجود حتى يصح ان يقال (رفع عن امتي)، أي انه وجد ولما كان وجوده في غير محله صح رفعه بحديث الرفع نسياناً. إذن فما هو المقصود بتطبيق فقرة (رفع عن امتي النسيان) هل المقصود بتطبيق الفقرة رفع الجزئية؟ الجزئية ليست منسية، هل يقصد بتطبيق الفقرة رفع الجزء؟ الجزء لم يـأت به حتى يرفع، فالنتيجة: لا يصح تطبيق حديث الرفع في المقام.

**ويلاحظ على ما أفاده بالنقض والحل:**

**أما النقض:** بما لو اتى المكلف بالمانع نسيانا، أي لا ينحصر حديث الرفع بما اذا ترك الجزء نسيانا او ترك الشرط نسيانا بل قد يأتي بالمانع نسياناً. كما لو افترضنا انه قهقه نسيانا او بكى نسيانا وما اشبه ذلك من الموانع، فماذا يقول حينئذٍ الا يصح الرفع؟

لأن ما صدر نسيانا مما قد تحقق فيه صفحة الوجود، فيصح بلحاظ ذلك رفعه.

**اما الحل: فيلاحظ على كلامه:** **اولا**: انه مبني على الرفع الادعائي، وقد قلنا سابقا في تحليل حديث الرفع هل ان المرفوع في حديث الرفع خصوص المؤاخذة ام جميع الآثار؟ واذا قلنا ان المرفوع جميع الآثار فهل الرفع له ادعائي، أي رفع هذه الآثار عن عالم الوجود الخارجي؟ او ان الرفع حقيقي؟ بمعنى رفع هذه الآثار عن عالم التشريع الذي هو بيد الشارع، فما ذكره المحقق(قده) مبني على ان الرفع رفع ادعائي بلحاظ عالم الوجود، فما لم يوجد لا يصح رفعه، فاذا ترك الجزء او الشرط نسيانا فالجزء والشرط لا يوجد حتى يرفع، ولكن الرفع الادعائي منافي لقوله (رفع عن امتي ما لا يطيقون) فما لا يطيقون هو شيء لم يحصل في الخارج لعدم اطاقته فكيف يصح رفعه؟!. فاشتمال الحديث على فقرة ما لا يطيقون مع انه لا يصح رفعها شاهد على ان الرفع في الحديث ليس رفعا ادعائيا وانما هو رفع حقيقي لما في عالم التشريع، وبالتالي يصح ان يقال: هذا ا لجزء المنسي رفع عن عالم التشريع، فاذا رفع عن عالم التشريع ترتب عليه أثر عدمه في عالم التشريع الا وهو سقوط وجوب الاعادة.

**ثانياً:** سلمنا ان الرفع في حديث الرفع رفع ادعائي كما يقول الميرزا، أما تارة نقول المرفوع هو الجزء المنسي، هنا يصح ان يقال: الجزء المنسي معدوم والمعدوم لا يصح رفعه، واما اذا قلنا المرفوع الترك عن نسيان، او الترك عن اضطرار او الترك عن اكراه، وبعبارة اخرى: ما ترتب على النسيان والاضطرار والاكراه، فهذا عنوان وجودي وليس عنواناً عدمياً، بالنتيجة حال المكلف عن نسيان او اضطرار او اكراه او خطأ المنبعث عن هذه العناوين هو امر وجودي وهو مصب الرفع فبما انه امر وجودي يصح ان يكون مصبا للرفع أي ادعائي لو سلمنا انه مفاد الحديث.

**الإيراد الرابع:** أيضا ما ورد في تقريرات المحقق (قده) من ان المرفوع هوا لنسيان في الوقت؟ او النسيان المستوعب؟

فإن قلتم: بان المرفوع النسيان في الوقت، بمعنى ان المكلف صلى فنسي السجدة ثم تذكر بعد الصلاة والوقت ما زال باقياً، فان كان المنظور هو رفع الجزء المنسي بنسيان غير مستوعب؟ فالمفروض ان ما نسيه ليس جزءا من الواجب، لان الصلاة الخارجية ليست هي الواجب حتى يكون نسيان جزء منها نسيان شيء من الواجب، وبالتالي الصلاة الخارجية مجرد فرد من افراد الامتثال، فنسيان جزء منها ليس جزءا من الواجب كي يكون مشمولا لحديث الرفع، فإن حديث الرفع يرفع ما لو نسيه لم يبقى للوجوب امتثال ومتعلق والمفروض ان ما نسيه ليس هو الواجب. وان كان المنظور اليه النسيان المستوعب، بمعنى انه نسي ما هو جزء للواجب حتى انقضى الوقت، فحينئذ: ما هو المنظور في الرفع؟ المرفوع اذا كان الجزء المنسي فما اتى به حتى يكون مرفوعا، إذن لا محالة المرفوع الجزئية، فاذا قلتم المرفوع الجزئية فالجزئية ليست امراً ثقيلا، لان الجزئية انما هي منتزعة من الامر بالمركب لا من الامر الفعلي بالمركب حتى نقول رفع الجزئية برفع منشأ انتزاعها وهو الامر الفعلي بالمركب، وانما الجزئية منتزعة من الامر الشرطي، وإنما يقال كلما وجب المركب كان هذا جزءا منه، هذه الجزئية منتزعة من الامر الشرطي والامر الشرطي ليس ثقيلا لان القضية الشرطية ليست قضية تنجيزية حتى تكون ثقيلة، هل المرفوع الجزء من الصلاة اثناء الوقت؟ ام المرفوع الجزء من الصلاة في تمام الوقت؟ أي هل المرفوع اثر النسيان غير المستوعب؟ او المرفوع اثر النسيان المستوعب؟ فاذا كان المرفوع اثر النسيان غير المستوعب فهو مما لا معنى له، لأن ما نسيه ليس جزءا من الواجب كي يرفع، وإن كان المرفوع اثر النسيان المستوعب، فهل المرفوع الجزء المنسي او الجزئية؟ الجزء المنسي ليس موجودا كي يرفع، الجزئية ليست امرا ثقيلا كي ترفع، فان ما تعلق به الرفع ما كان ثقيلا على المكلف والجزئية ليست امراً ثقيلاً لانها أمر منتزع من امر ذلك الامر ليس الامر الفعلي بالمركب وإنما الامر الشأني المعبر عنه بقضية شرطية، كلما وجب الكل وجب الجزء، والقضية الشرطية ليست ثقيلة حتى ترفع؟.

الجواب: المرفوع في حال النسيان المستوعب الجزئية، لان ما امر به هو طبيعي المركب المتكون من هذه الاجزاء فلا معنى لرفع الجزء الا رفع جزئيته، وهنا فرق بين الجزئية الشأنية والجزئية الفعلية، الجزئية الفعلية منتزعة من امر فعلي بالمركب والجزئية الشأنية هي المنتزعة من القضية الشرطية، وما هو المرفوع هو ما لولا النسيان لكانت جزئيته جزئية فعلية.

### 032

ما زال الكلام في صحة التمسك بحديث الرفع في فقرة (رفع عن امتي النسيان) لإثبات صحة المركب، ووصلنا في الإيرادات على التمسك بحديث الرفع الى:

**الِإيراد الخامس:** وهو ما تعرض له سيد المنتقى (قده) شرحا لكلام الشيخ الاعظم.

**ومحصله**: إن التمسك بحديث الرفع إما في حال النسيان وإما بعد التذكر بلحاظ حال العمل، وكلا الفرضين محل تأمل. أما التمسك بحديث الرفع حال النسيان، فالمفروض ان الرفع إنما يكون فعلياً إذا كان موضوعه ملتفتا اليه والمفروض ان الناسي حال النسيان غير متلفت لكونه ناسيا كي يكون مشمولا لحديث الرفع، فرفع الجزء المنسي لا يمكن ان يتحقق حال النسيان، لأن موضوعه النسيان والناسي ليس ملتفتا لكونه ناسيا كي يكون مصداقا لحديث الرفع.

وأما ما بعد التذكر فهو ذاكر وليس ناسياً، فإن أراد ان يتمسك بحديث الرفع لا بلحاظ حاله، وهو حال التذكر، وإنما بلحاظ حال العمل. **فيلاحظ عليه:** أنه إنما يصح الرفع في مورد يصح فيه التنجز، وأما ماذا يصح فيه التنجز فلا معنى للرفع ولا لإثباته. بيان ذلك:

أننا ذكرنا في مباحث منجزية العلم الإجمالي أنه إذا خرج احد طرفي العلم الاجمالي عن محل الابتلاء لم يكن منجزاً، ومن هذا القبيل ما لو مضى زمن احد طرفيه فإنه لا معنى لتنجزيه، مثلا: ان يقول شخص بعد خروج وقت الصلاة، ان اعلم اجمالا الآن اما يجب علي الصلاة مع الغسل الجبيري في الوقت او يجب علي الآن الصلاة مع التيمم، فيقال: بان الطرف الاول قد مضى وقته، فإذا كان الطرف الاول قد مضى وقته فهذا العلم الإجمالي ليس قابلا لتنجيز ذلك الطرف، اذا لم يكن قابلا لتنجيز أحد طرفيه لم يكن منجزاً، اذا يعتبر في منجزية العلم الاجمالي ان يكون صالحا لتنجزي معلومه على كل تقدير، والمفروض انه لو كان معلومه الواقعي هو التكليف اثناء الوقت لم يكن صالحا لتنجزيه لمضي وقته، فكذلك في ا لمقام: أي كما ذكرنا ان العلم الاجمالي لا يمكن ان يكون منجزاً لتكليف مضى وقته وخرج عن محل ابتلاء المكلف، كذلك في المقام، شخص صلى ناسيا للتشهد وبعد الفراغ من الصلاة تذكر، فالآن يريد ان يجري حديث الرفع لا بلحاظ الان لانه الان متذكر، بل يريد ان يجري حديث الرفع بلحاظ حال العمل، فيقال له: ان التكليف بلحاظ حال العمل قد خرج عن محل ابتلائك فالتكليف حال العمل الآن هو خارج عن محل ابتلائك، فبما انه خارج عن محل ابتلائك إذن لا يعقل تنجزه في حقه فلا يعقل ثبوته كي يعقل رفعه، فلا معنى لأجراء حديث الرفع لا حال النسيان، لأن الناسي ليس ملتفتا لكونه ناسيا كي يجري حديث الرفع وهو ناسي، ولا معنى لإجراءه بعد التذكر لا بلحاظ حاله لأنه مذكر وليس بناسي، ولا بلحاظ حال العمل، حيث إن التكليف حال العمل خرج عن محل ابتلاءه، فلا يعقل ثبوته كي يعقل رفعه بحديث الرفع.

ثم قال: قد يقال بأن حديث الرفع يجري في الجزء المنسي حال العمل لا بلحاظ التكليف حال العمل كي يقال بأنه غير قابل للثبوت، بل بلحاظ الاثر الشرعي المترتب على ترك الجزء حال العمل.

**ويلاحظ على ما افاده (قده):**

**أولاً**: بان الرفع ليس تكليفا كي يشترط في فعليته الالتفات الى موضوعه وإنما الرفع هو عبارة عن انتفاء الحكم واقعا لانتفاء موضوعه، فعندما يقال (رفع عن امتي النسيان) فهو مجرد اخبار عن ان الحكم المنسي مرفوع. فلأجل ذلك نقول: بان شمول حديث الرفع للناسي حال نسيانه هو بمقتضى إطلاق حديث الرفع، حيث لا يعتبر في الرفع ان يكون المكلف ملتفتا الى موضوعه، بل يكفي في فعلية الرفع فعلية موضوعه واقعا، التفت المكلف ام لم يلتفت والمفروض ان الرفع موضوعه فعلي حال النسيان، الا وهو النسيان فإذن مقتضى اطلاق حديث الرفع أن الحكم المنسي وهو وجوب الجزء المنسي قد ارتفع بفعلية موضوع الرفع الا وهو النسيان.

**ثانياً:** لم يتمسك أحد بحديث الرفع لرفع التكليف بقيد كونه حال النسيان كي يقال بان هذا التكليف الآن ليس ثابتاً في حقه كي يرفع بحديث الرفع، وإنما تمسك بحديث الرفع في الجزء المنسي لرفع أثره المستقبلي، اذ ان اثر الجزء المنسي وجوب الاعادة او وجوب القضاء، فتسمك بحديث الرفع للجزء المنسي لرفع اثره من حيث وجوب الاعادة او وجوب القضاء.

**الإيراد السادس:** ما تعرّض المحقق النائيني (قده) في (فوائد الاصول) وبيان ذلك:

ان الملحوظ في التمسك بحديث الرفع إما النسيان غير المستوعب او النسيان المستوعب، وعلى كلا الفرضين لا يصح التمسك بحديث الرفع.

الفرض الاول: النسيان غير المستوعب: كما لو نسي السورة في الصلاة ثم تذكر بعد الصلاة والوقت ما زال باقيا، فهنا لا يصح التمسك بحديث الرفع. **والوجه في ذلك امور:**

**الامر الاول**: عند تحليل المركب كالصلاة مثلا، لا يرى الا طلب واحد متعلق بمجموعة متحدة تحت عنوان واحد، فليس هناك طلبات عديدة بعدد اجزاء الصلاة، بل ليس هناك الا طلب واحد متعلق بهذه الامور المتباينة من ركوع وتشهد وقراءة وغير ذلك، لكنها متحدة تحت عنوان اعتباري واحد الا وهو عنوان الصلاة. فالطلب تعلق بها بما هي متحدة تحت عنوان اعتباري واحد وهو عنوان الصلاة، وبالتالي فليس للجزئية أي جزئية السورة جعل، لا جعل مستقل وهو واضح، ولا جعل بالتبع كجعل الوجوب المقدمي بجعل الوجوب النفسي، (لذي المقدمة) ولا حتى جعل بالعرض، لا جعل لا مستقل لا بالاصالة ولا بالتبع بل ولا بالعرض، إذ ليست الجزئية الا بياناً لكيفية المركب، فان المولى اذا قال: اقم الصلاة، والصلاة هي التكبيرة والقراءة والركوع والسجود، فهنا الجزئية ليست الا بيانا لكيفية المركب المأمور به، والا لم تنلها يد الجعل لا المستقل ولا التبعي ولا الجعل بالعرض إطلاقاً. ليست هي إلا بيان لكيفية المركب. فكما أن كلية الكل ليست الا بيان لكيفية المركب فجزئية الجزء ليست الا بيان لكيفية المركب، وليس هناك الا طلب واحد متعلق بمركب واحد.

**الامر الثاني**: مقتضى ما ذكرناه في الامر الاول ان الطلب لا يقبل التبعيض والتقسيط، بان يكون بعض بإزاء القراءة وبعض بإزاء التشهد وبعض بإزاء التسليم، إذ ليس هذه مطلوبات بحق ذاتها وإنما المطلوب واحد الا وهو المركب، لأجل ذلك الطلب هنا لا يقبل التبعيض والتقسيط بلحاظ الاجزاء كي يقال بأن المرفوع بحديث الرفع الطلب المتعلق بالجزء المنسي ويبقى طلب البقية، فإن هذا نظير ان يقال: ان العقد المنقطع متقوم بتحديد المهر، فلو نسي تحديد المهر امكن التمسك بحديث الرفع لإثبات صحة العقد المنقطع فإن هذا مما لا معنى له، لأن موضوع الاثر هو هذا المركب بما هو مركب، او هذا المشروط بما هو مشروط، فانتفاء المهر فيه يعني عدم تحقق موضوع الاثر، لا أن الأثر قابل للتبعيض والتقسيط بلحاظ اجزاء العقد وشروطه. فكما لا معنى للتمسك بحديث الرفع فيما اذا نسي جزء او شرط من المعاملات، كذلك لا معنى للتمسك بحديث الرفع عند نسيان جزء او شرط في المركبات التكليفية.

**الامر الثالث:** مقتضى ما ذكرنا من هذين الامرين من ان الطلب غير قابل للتبعيض والتقسيط على الاجزاء ان يقال حينئذٍ: بأن المرفوع بحديث الرفع، هل المرفوع بحديث الرفع الجزئية؟ فإنها ليست مجعولة حتى ترفع. لا بالاستقلال ولا بالتبع. ام المرفوع الوجوب الضمني، فليس عندنا وجوب ضمني لان الطلب واحد وليس قابلا للتبعيض والتقسيط، فإذن بالنتيجة: حتما نسيان الجزء يقتضي عدم الاتيان بالمركب، وإن اتى بالمركب لكنه لم يأت بما هو المركب لنسيان بعض اجزائه، فإذا أردنا التمسك بحديث الرفع فليس مصبه لا الجزئية ولا الوجوب الضمني، مصبه اصل الامر بالمركب، أي الامر بالمركب مرفوع حال النسيان بمقتضى حديث الرفع.

ورفع الامر بالمركب حال النسيان لا يعني ارتفاعه في بقية الوقت. والسر في ذلك:

ان المفروض ان الامر قد تعلق بصرف الوجود بين الحدين (الزوال والغروب) ما دام المكلف قادرا عليه. فما دام المكلف قادرا على صرف الوجود بين الحدين فالامر فعلي في حقه، وبالتالي فعدم شمول هذا الامر وهو امر صرف الوجوب بين الحدين لحال النسيان لاجل نسيانه لا يعني ارتفاعه وسقوطه غاية الامر انه لا يشمل حال النسيان عقلا بلا حاجة الى حديث الرفع، لكن هذا لا يعني سقوطه ما دام فعليا بفعلية موضوعه وهو القدرة على الاتيان بصرف الوجود بين الحدين.

فكما ان تعذر بعض اجزاء المركب لعجز او اكراه او اضطرار لا يسقط المركب في باقي الوقت، كذلك نسيان بعض الاجزاء. بل نسيان اصل المركب او تعذر اصل المركب، فلو فرضنا انه خلال عشرين دقيقة من الوقت تعذر اصل المركب او نسي اصل المركب لم يكن ذلك موجبا لسقوط الامر في حقه ما دام فعليا لفعلية موضوعه الا وهو القدرة على صرف الوجود بين الحدين، إذن فلا موجب لارتفاعه.

هذا اما للتمسك بإطلاق الامر وان تجاوزنا عن اطلاق الامر، وقلنا على الاقل ثبت فعلية الامر في الوقت ومقتضى ذلك اذا شككنا في سقوطه ان يكون من قبيل الشك في المسقط، فيجري استصحابه او تجري قاعدة الاشتغال.

الفرض الثاني: النسيان المستوعب: قد يقال بلحاظ النسيان المستوعب نحن نرفع الامر بالمركب في تمام الوقت او نرفع الجزئية.

فيقول المحقق النائيني: اما الجزئية فقد سبق انها ليست مجعولة حتى ترفع، وعلى فرض الاصرار منكم انها مجعولة بالعرض لانها امر انتزاعي، فنسأل ما هو منشأ انتزاعها كي يكون مرفوعا؟ هل منشأ انتزاعها الامر الفعلي ام الامر الجعلي؟ لا يعقل ان يكون منشأ انتزاعها الامر الفعلي، لأن الامر الفعلي ليس بيد المولى، فما هو بيد المولى الأمر الجعلي وأما فعلية هذا الأمر وعدم فعليته فهو خارج عن أمر المولى. فالمولى بيده ان يجعل الامر اما فعلية هذا الامر فهو لفعلية موضوعه، تنجز هذا الامر لأجل التفات المكلف اليه، فمرحلة الفعلية ومرحلة التنجز خارجة عن اطار المولى نفسه، فلا معنى لان تكون منشأ انتزاع الجزئية، فما هو منشأ انتزاع الجزئية الامر المنتسب للمولى، والامر الفعلي كالأمر المتنجز ليس منتسبا للمولى، إذن لا معنى لان يقال منشأ انتزاع الجزئية الامر الفعلي فنرفع الجزئية برفع الامر الفعلي.

اما الامر الشأني \_أي ما جعل المولى في وعاء الاعتبار\_: فهو قضية شرطية، اذ مرجع جميع التكاليف الى القضية الحقيقية ومرجع القضية الحقيقية الى قضية شرطية، فعندما يقول المولى (لله على الناس حج البيت من استطاع) مرجعه الى قضية شرطية، أنه تحققت الاستطاعة تحقق الوجوب، كذلك قول المولى: اقم الصلاة بسورة، او اقم الصلاة بتشهد. مرجع هذا الى قضية حقيقية ومرجع القضية الحقيقة الى قضية شرطية، وهي كلما وجبت الصلاة وجبت السورة، والقضية الشرطية هي منشأ انتزاع الجزئية، لكن لا معنى لرفع القضية الشرطية لانها ليست ثقلا على المكلف، اذ القضية الشرطية شرطية، كأن يقول: لا صلاة الا بطهور، او لا صلاة الا بفاتحة الكتاب. أي ثقل في القضية؟

فخلاصة المطلب: اذا اردتم رفع الجزئية بحجة أنها مجعولة ولو بجعل منشأ انتزاعها فمنشأ الانتزاع دائر بين أمرين:

بين ما لا يرتبط بالمولى كي يكون منشأ الانتزاع وهو الامر الفعلي، وبين ما ليس ثقلا وان ارتبط بالمولى كي يكون مرفوعاً. فالجزئية ليست منتزعة من الامر الفعلي لانه ليس امرا مرتبطا بالمولى، وهي وإن كانت منتزعة من الأمر الجعلي الا ان الامر الجعلي ليس ثقيلاً لان الامر الجعلي قضية حقيقية والقضية الحقيقية مرجعها الى قضية شرطية والقضية الشرطية ليست ثقلا على المكلف كي تكون مرفوعة. هذا اذا اردتم رفع الجزئية.

اما اذا اردتم رفع الامر بالمركب. بان تقولوا نرفع الامر بالمركب الصلاتي خلال الوقت فهو لا يثبت الامر بالباقي، وهذا هو المهم. فلو فرضنا ان المكلف نسي السورة تمام الوقت، فجرى في حقه حديث الرفع فرفع الامر بالصلاة المؤلفة من السورة في حقه تمام الوقت، فإن رفع الامر بالصلاة المؤلفة من السورة في حقه كما لا يثبت وجوب القضاء عليه لانه امر جديد يحتاج الى دليل لا يثبت ان الامر بالناقص كان فعليا في حقه كي تكون صلاته صلاة صحيحة.

تم كلام المحقق النائيني في فوائد الاصول بتقريب منّا دقيق.

### 033

**الإيراد الأخير \_** على التمسك بـ(رفع عن امتي النسيان) لإثبات صحة العمل\_ ما ذكره المحقق العراقي (قده). وبيانه:

انه افاد ان المرفوع بقوله (رفع عن امتي النسيان) إما النسيان وإما المنسي، وعلى كليهما لا يصح إثبات الصحة بحديث الرفع.

أما اذا كان المرفوع نفس النسيان، بمقتضى أصالة الموضوعية هو أن يؤخذ العنوان بما هو فيقال: مقتضى اصالة الموضوعية والاحتراز ان مصب الرفع هو عنوان النسيان بما هو. وحيث ان رفع النسيان لا يحتمل انه رفعا حقيقيا لان النسيان موجود تكوينا، فلا محالة المقصود برفعه هو الرفع التشريعي، ومعنى رفع النسيان تشريعا هو رفع الاثر الشرعي المترتب عليه. فهل هناك اثر شرعي مترتب على النسيان يرفع برفع النسيان؟ ام لا؟

فيقول المحقق: ان النسيان موجب لترك الجزء وترك الجزء موجب لترك الكل وترك الكل موضوع لوجوب الإعادة، فهل يصح وجوب الاعادة برفع النسيان؟ يقول لا، لأن وجوب الاعادة وإن قلنا أنه اثر شرعي الا انه اثر شرعي مترتب على النسيان بواسطة غير شرعية، وهو كون النسيان موجبا لترك الجزء وترك الجزء موجب لترك الكل، وحديث الرفع قاصر لان يتكفل رفع الآثار غير الشرعية او الآثار الشرعية بواسطة غير شرعية. لا لأنه اصل عملي بل لقصور مفاده،

وقد سبق منا التأمل في ذلك.

وان كان المرفوع المنسي، بان نقول ظاهر رفع عن امتي النسيان، المنسي، او ان عنوان النسيان اخذ مشيرا وكناية عن المنسي، فكأنه قال: رفع عن امتي المنسي. فهنا يبحث المحقق العراقي (قده) فيقول : بان رفع المنسي ام رفع تركه، أي هل ان مصب حديث الرفع رفع وجوده ام رفع تركه؟

نأتي الى المحتمل الاول: ان يكون المقصود برفع المنسي، رفع الجزء المنسي او رفع الشرط المنسي. بناء على ذلك: كي يكون رفع الجزء المنسي وسيلة لتصحيح العمل لابد لنا من أحد انحاء ثلاثة وإلا لا ملازمة بين رفع الجزء المنسي وبين تصحيح العمل، يعني اثبات الامر بالباقي.

**النحو الاول:** أن نقول ان رفع الجزء المنسي بمعنى رفع دخله في ملاك الامر، حيث إن الجزء المنسي اذا كان دخيلا في ملاك الامر فسوف لن تتحقق الصحة لعدم تحقق ملاك الامر، اذن فرفع الجزء المنسي كي نثبت الصحة لابد ان يكون بمعنى رفع دخله في ملاك الأمر، وهذا مما لا يمكن رفعه بحديث الرفع بلحاظ انه ليس من الآثار الشرعية، فإن دخل الجزء في الملاك او عدم دخله أمر تكويني، خارج عن قدرة المشرع بما هو مشرع، فلا معنى لرفع الدخل بحديث الرفع، والرفع انما يصح فيما فيه الوضع من قبل الشارع لا ما تناله يد الوضع الشرعي.

**النحو الثاني**: أن يكون المرفوع برفع الجزء المنسي رفع الوجوب الضمني، حيث إن الامر بالمركب ينحل الى وجوبات ضمنية بعدد اجزائه وشرائطه ومنها أمر ضمني بهذا الجزء المنسي، فرفعه يعني رفع الوجوب الضمني المتعلق به. فيقول: ان رفع الوجوب الضمني المتعلق به بما ان الوجوب الضمني مرتبط بسائر الوجوبات الضمنية لان هذا هو مقتضى الارتباطية، معنى كون الوجوب ضمنيا انه مشروط بالسبق واللحوق فلا وجوب ضمني للركوع الا اذا سبقه وجوب ضمني للقراءة ووجوب ضمني للسجود، فإن مقتضى الأمر بالمركب الواحد انحلاله لوجوبات ضمنية مشروطة ومترابطة،

وبالتالي رفع الوجوب الضمني لا يمكن الا برفع سائر المركب، فإن هذا مقتضى المشروطية والارتباط، فاذا ارتفع الامر بالمركب كان رفع الجزء المنسي برفع الوجوب الضمني المساوق لرفع الامر بالمركب، فما هو الدليل على ثبوت الامر بالباقي كي يكون مصححا للعمل؟ فلابد ان تقولوا: ان حديث الرفع له جهة رفع وله جهة وضع، فهو يرفع الامر بالمركب من هذا الجزء ويتدخل في المأمور به بأن يرفع منه جزءا ويثبت الأمر بالباقي،

او بعبارة أخرى: إن مفاد حديث الرفع كما ذكر صاحب الكفاية والسيد الإمام (قده) حاكم على اصل الامر بالمركب وعلى دليل الاجزاء والشرائط، فهو حاكم عليه بمعنى أنه يضيق الجزئية بغير فرض النسيان، فحديث الرفع ليس مجرد رافع بل هو حاكم ومعنى انه حاكم انه مضيق، ومعنى انه مضيق أي من الاول حديث الرفع يقول: إن جزئية هذا الجزء خاصة بحال الذكر ولا تمتد لحال النسيان، وأين هذا كله من حديث الرفع؟! أي ان حديث الرفع لا يتكفل لسانه بذلك اذ ليس لسانه الا لسان النفي لا لسان الإثبات لسان الرفع لا لسان الوضع.

**النحو الثالث:** أن يقال المرفوع هو جزئية الجزء المنسي، فاذا ارتفعت جزئيته كان مقتضى اطلاق الامر بالمركب وجوب الباقي، فيقول: **أولاً**: رفع الجزئية مبني على أن الجزئية أمر مجعول، وإلا اذا قلنا ليست مجعولة فلا معنى لرفعها.

**ثانياً**: على فرض انها مجعولة، الجزئية ليست أثرا لوجود الجزء حتى يكون رفع الوجود رفعا للجزئية، بل هي أثر لطبيعي الجزء لا لوجوده، فكما ان وجوب الصلاة ينصب على طبيعي الصلاة لا على وجود الصلاة الخارجي فإن الوجود الصلاة مسقط وليس مصباً للأمر، كذلك الجزئية ما تنصب على وجود الجزء خارجا وإنما تنصب على طبيعي الجزء عنوان الجزء، فالجزئية موضوعها عنوان السورة وعنوان التشهد لا وجوده، فاذا نسي وجوده فلا معنى لأن يكون ذلك ارتفاعاً للجزئية فالجزء المنسي إنما نسي وجوده لا انه نسي عنوانه ، وبالتالي فلا يكون رفع وجوده رفعا للجزئية.

**النحو الرابع**: ان تقولوا ان مقتضى الجمع بين اطلاق دليل الجزئية وبين اطلاق حديث الرفع ان نقول ان الجزئية او الوجوب الضمني خاص بحال الذكر،

وبعبارة اخرى: ان مقتضى الجمع ان الامر بالصلاة على نحو تعدد المطلوب، فالمركب الاول هو المركب التام من الجزء المنسي، فإن لم يكن لأجل النسيان فالمركب الناقص، فيقول هذا خلاف ظاهر الادلة، حيث إن مقتضى الامر بالمركب أنه على نحو وحدة المطلوب لا تعدد المطلوب، ومقتضى إطلاق دليل الجزئية أنها جزئية مطلقة في ذلك المركب، بحيث اذا انتفت انتفى المركب، واما الجمع بين اطلاق الامر بالمركب وإطلاق دليل الجزئية بحمل الامر بالمركب على نحو تعدد المطلوب فمما ليس جمعا عرفيا وليس عليه شاهد.

فتلّخص: أن رفع الجزء المنسي بغرض تصحيح العمل وإثبات الامر بالعمل وإثبات الامر بالباقي غير صناعي.

المحتمل الثاني، أن نقول المرفوع هو الترك، لأن نتيجة النسيان حصل الترك، فنحن برفع النسيان لا نرفع الجزء المنسي وانما نرفع تركه، ومعنى رفع تركه هو رفع شرعي، أي ان تركه ليس موضوعا لأثر شرعي. فعندما يقول الشارع: من نسي فترك كان تركه مرفوعا شرعاً، معنى ان الترك مرفوع شرعا ان الترك ليس موضوع شرعي، وحيث يترتب على الترك وجوب الاعادة فيرتفع وجوب الاعادة برفع الترك، يعني بعدم كونه موضوعا لأثر شرعي. فإن قيل كذلك.

فقد يشكل على هذا الكلام: بان مفاد حديث الرفع (رفع عن امتي النسيان) تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود. حديث الرفع لسانه الرفع، ومقتضى هذه الخصوصية اللسانية ان يكون منظوره تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لانه رفع وليس دفع، لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود والترك عدم فلو تعلق به الرفع لكان مؤدى رفع الترك تنزيل المعدوم منزلة الموجود، كأنه يقول انت لم تترك أي اوجدت، وهذا يتنافى مع خصوصية حديث الرفع. اذن خصوصية حديث الرفع: ان يكون مفاده تنزيل الموجود منزلة المعدوم لا تنزيل المعدوم وهو ترك منزلة الموجود. قد يشكل بهذا

لكن هذا الإشكال غير صحيح. والسر في ذلك:

ليس المقصود بحديث الرفع هو رفع الترك بما هو عدم حتى يقال هذا لا يشمله حديث الرفع لان هذا يؤدي الى تنزيل المعدوم منزلة الموجود، إنما المقصود برفع الترك عدم الفعل لعدم كونه موضوعاً لأثر شرعي، فيرتفع اثره. فهذا الإشكال لا يرد على حديث الرفع اذا كان مصبه رفع الترك. ولكن الإشكال الوارد على ذلك هو:

بعد رفع الترك فارتفع اثره وهو وجوب الاعادة، لكن ما الذي يثبت تعلق الأمر ببقية الاجزاء كي يكون العمل صحيحاً؟ والمفروض ان لسان حديث الرفع، الرفع لا الوضع، النفي لا الإثبات. ولا يصح ان يقال كما قال البعض ان حديث الرفع إنما لا يثبت الأمر بالباقي، لان ثبوت الأمر بالباقي كلفة وضيق وهذا يتنافى مع سياق الامتنان، فإن سياق حديث الرفع سياق الامتنان، ومقتضى سياق الامتنان ان يكون مؤداه رفع الكلفة والضيق والمؤونة، فلو قلنا نرفع جزئية شيء لنثبت الامر بالباقي كان ذلك اثباتا للكلفة والمؤونة والضيق وهذا يتنافى مع سياق حديث الرفع.

فأجاب عن ذلك: بان هذه الكلفة ليست من قبل الشارع وإنما هي من قبل العقل، فلا معنى لنسبتها للشارع، أي أن الشرع يقول، \_لو تم مطلب صاحب الكفاية والسيد الإمام من ان حديث الرفع حاكم على ادلة الاجزاء والشرائط مقيد لها بحال الذكر دون حال النسيان\_ هذا الامر ليس فيه كلفة وانما هو مجرد اخبار، أي حديث الرفع مجرد لسان مخبر عن ان الجزئية من أول الامر هي لا تشمل حال النسيان، هذا الاخبار ليس فيه كلفة، هو مجرد اخبار عن عالم التشريع، العقل يقول: بما ان الجزئية لا تمتد لحال النسيان فأنت مأمور بالباقي ومقتضى حق الطاعة ان تأتي بالباقي، فهذا التكليف واقحام العبد في المؤونة والضيق جاء من العقل بمقتضى حق الطاعة لا من الشرع. وإلا الشرع من الاول قال الجزئية لا تمتد لحال النسيان\_. ولا يتكفل حديث الرفع بما لا ربط للشارع به.

هذا تمام كلام المحقق العراقي (قده). بالنتيجة التي وصل اليها المحقق العراقي: ان رفع الجزء المنسي او ال...............

كلام متين. وقد ذكرنا فيما سبقه انه لا معنى لكون حديث الرفع حاكم على دليل الجزئية مع بقاء الامر بالمركب دون تصرف كي يرجع لإطلاق الامر بالمركب لإثبات الامر بالباقي، بل أن دليل الجزئية ما هو الا بيان للامر بالمركب، واذا كان بيانا للامر بالمركب فلا مبرر عرفا لحكومة حديث الرفع عليه دون الامر بالمركب. فإن هذا النوع من التفصيل على المقاس مما لا يساعده النظر العرفي.

**فتخلّص من كلامنا:**

أننا لو كنا نحن ومقتضى القاعدة الاولية لقلنا بالبطلان أي ان من نسي الجزء كان عمله باطلا لفوات المركب بفوات الجزء، الا ان كان الجزء من السنن فيشمله (لا تنقض السنة الفريضة)، وإن شككنا في ان هذا الجزء من السنن ام من الفرائض، إن كان لدليل الجزء اطلاق، فمقتضى اطلاقه ثبوته حتى في حال النسيان، ومقتضى ذلك فساد المركب لفوته. وإن لم يكن لدليل الجزء إطلاق بأن كان دليله لبياً كدليل شرطية الاطمئنان في الصلاة، دليل لبي ولا ندري أنه يمتد لحال النسيان ام لا؟ فإن ثبت وجوب المركب في برهة من الوقت، بمعنى ان المكلف في اول الوقت كان متلفتا في جميع الاجزاء والشرائط، فصار الامر بالمركب فعليا في حقه ثم طرأ عليه النسيان بعد ذلك. أمكننا ان نتمسك بإطلاق المادة في الامر بالمركب \_الذي صار فعليا في حقه\_ لنفي سعة الجزئية. حيث لا ندري ان جزئيته تشمل حال النسيان ام لا؟ نقول مقتضى إطلاق قوله (أقيموا الصلاة) صلاة مأمور بها وإن نقصت هذا الجزء، هذا مقتضى اطلاق المادة، ولا يصح التمسك بإطلاق المادة مع فرض عدم فعلية الامر عرفا. أي لو فرضنا أن النسيان في اول الوقت او استوعب تمام الوقت بحيث الامر بالمركب ما صار فعليا في حقيه في زمن، هنا لا معنى للرجوع في إطلاق المادة إطلاق مادة امر ليس فعليا في حقه لنفي الجزئية الجزء المنسي حال النسيان. بل لابد ان يكون فعليا في حقه فترة ما. فاذا لم يكن فعليا في حقه فترة ما، فإذا لم يكن فعليا في حقه فترى ما وشككنا هل يكون من السنن فيكون مرفوع، او من الفرائض فلا يكون مرفوع، لا يصح التمسك بـ(لا تنقض السنة الفريضة) لأنه تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية، وحينئذٍ فمقتضى قاعدة الاشتغال هو الاعادة.

تم الكلام حول الجزء المنسي، ويأتي الكلام في الجزء المذكور.

### 034

وصل الكلام الى

### شمول الجزئية لحالة العجز وعدمه

اذا شككنا في شمول الجزئية لحالة العجز وعدمه، مثلاً: اذا عجز المكلف عن الاتيان بالتشهد، فهل أن جزئية التشهد تشمل حالة العجز ام لا؟ فإنه إذا شملت جزئية التشهد حالة العجز فسوف يسقط التكليف بالمركب، لأن مقتضى كون التشهد جزءا حتى في حالة العجز عنه: ان الامر بالمركب امر بغير المقدور، والامر بغير المقدور ساقط، فلا تكليف في حق هذا العاجز. وأما اذا قلنا بأن الجزئية تختص بحال القدرة، فلا جزئية للتشهد الا في حال التمكن منه، فالنتيجة: انه يجب على المكلف الاتيان بباقي الاجزاء لأنها مقدورة.

والمحقق الاصفهاني (قده) أفاد: بأن مقتضى اطلاق مادة الأمر ان القدرة غير دخيلة في جزئية الجزء، فلأجل ذلك سوف تكون جزئية الجزء مطلقة حتى لحالة العجز. بيان ذلك:

أن المولى اذا قال التشهد جزء من الصلاة، او قال: تشهد في الصلاة، فإن قوله (تشهد في الصلاة) له مادة وهيئة، اما المادة فهي عنوان التشهد، واما الهيئة فهي الامر به، فلأجل ذلك لابد ان نبحث في المادة مع غض النظر عن الهيئة، فنسأل هل أن المادة التي هي التشهد نفسه مخصوصة بحال القدرة؟ بمعنى أن لا حقيقة للتشهد الا في حال القدرة ام ان التشهد عنوان ثابت سواء كان المكلف قادرا عليه ام لا؟

فاذا افترضنا أن المادة أي ما هو جزء وهو التشهد مع غمض النظر عن جزئيته، في نفسه لا يصدق الا في حال القدرة والا فلا تشهد، إذن بالنتيجة بما ان نفس المادة وهي التشهد لا تتصور الا في حال القدرة فلا جزئية للتشهد الا في حال القدرة، فإذا لم يستطع على التشهد فلا جزئية والأمر بباقي الاجزاء فعلي في حقه.

اما اذا افترضنا ان مادة المأمور به الا وهو التشهد حقيقة عامة فالتشهد حقيقة ثابتة كان قادرا عليها ام عاجزاً عنها. إذن بما ان المادة مطلقة، فنأتي للهيئة وهي ما دلَّ على الامر بالتشهد او ما دلّ على جزئية التشهد، فنقول: هل الهيئة مقيدة بحال القدرة ام مطلقة؟ المفروض ان ظاهر قوله: (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) او (إذا صليت فتشهد) أنه مطلق ولا يختص بحال القدرة، إذن بالنتيجة: مقتضى اطلاق المادة واطلاق الهيئة ان الجزئية عامة حتى لحال العجز، فاذا كانت الجزئية عامة حتى لحال العجز فمتى عجز عن التشهد فلا امر بالصلاة، اذ ان الامر بالصلاة المركبة من التشهد امر بغير المقدور.

وهذا ما عبر عنه المحقق ان اطلاق المادة مقيد لاطلاق الهيئة، بمعنى ان المادة لو كانت مقيدة بحال القدرة لم نستفد من اطلاق الهئية شيئاً، إذاً بضميمة إطلاق المادة وإطلاق الهيئة نستطيع ان نقول: بان الجزئية عامة حتى لحال العجز، ومقتضى ذلك سقوط الامر بالمركب، إذن مدخل البحث هو هل ان جزئية الجزء تشمل حال العجز عنه؟ بمقتضى اطلاق المادة والهيئة ومقتضى ذلك ان لا امر بالمركب حال العجز، او لضيق في الهيئة، ومقتضى ذلك بقاء الامر بالمركب من غير هذا الجزء.

بعد ان عرفنا مدخل البحث يقع البحث تارة: في مقتضى الاصل اللفظي (القاعدة الاولية)، وتارة: في مقتضى الوظيفة العملية.

فهنا مقامان:

المقام الاول: ما هو مقتضى القاعدة هل الجزئية تشمل حال العجز ام لا؟ وهنا لابد من التفصيل بين مطلبين: المطلب الاول: في العجز الحقيقي. المطلب الثاني: في العجز العرفي، أي حال الاضطرار او حال الإكراه.

بالنسبة للمطلب الاول: أي فرض العجز الحقيقي، أي انه غير قادر على التشهد، لا انه مضطر لتركه او مكره على تركه. هنا أيضاً مطلبان:

المطلب الاول: في العجز المستمر طول الوقت. المطلب الثاني: في العجز حال العمل وإن لم يكن عاجزا عن التشهد بالنسبة الى طول الوقت.

أما المطلب الاول: ما اذا كان المكلف عاجزا عن التشهد طول الوقت لا يمكنه الاتيان بالتشهد او لا يمكنه الاتيان بفاتحة الكتاب لكونه اخرس او غير عربي مثلا. فما هو مقتضى القاعدة في حقه؟ هل يسقط التكليف عنه ام انه مكلف بباقي الاجزاء؟

هنا صورتان:

الصورة الاولى: أن يكون لدليل الجزئية إطلاق، اطلاق في المادة وإطلاق في الهيئة (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) مقتضى اطلاق دليل الجزئية ان الجزئية ثابتة حتى لحال العجز، اذن لو كنا نحن وهذه الادلة لقلنا لا تكليف في حق المكلف، لأن الجزئية ثابتة في حقه مع انه عاجز، ومقتضى ثبوتها في حقه ان الأمر بالمركب من هذا الجزء امر بغير المقدور والامر بغير المقدور ساقط عن الفعلية.

في مقابل هذا الكلام من ذهب كصاحب الكفاية والسيد الامام (قده) انه يمكن القول بانه مكلف بالباقي. والسر في ذلك بحسب صياغة السيد الإمام. قال هناك ادلة ثلاثة:

الدليل الاول: هو الامر بالمركب الصلاتي (اقم الصلاة).

الدليل الثاني: ما دل على الجزئية (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب).

الدليل الثالث: دليل الرفع (رفع عن امتي ما لا يطيقون) وهو ما لا يطيق فاتحة الكتاب. او الأدلة العامة نحو قوله (التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد أحله الله له) او (ما من شيء حرّمه الله الا وقد أحله الله له). فهنا يقول: الدليل الثالث حاكم على الدليل الثاني من دون ان يتعرض للدليل الاول، فنقول: مقتضى الدليل الثالث وهو (رفع عن امتي ما لا يطيقون) أن الجزئية لا تمتد لحال العجز، وعدم الطاقة، فالدليل الثالث حاكم على الدليل الثاني مضيق له بفرض القدرة والتمكن، فاذا سقطت الجزئية حال العجز ببركة حكومة الدليل الثالث على الدليل الثاني، نسأل ما هو الدليل على أ الأمر بالباقي ما زال فعليا؟ نقول هو الدليل الاول مقتضى اطلاق قوله (اقم الصلاة) أنك مطلوب بالصلاة قدرت على الجزء ام لم تقدر عليه، فمقتضى اطلاق الدليل الاول هو صحة صلاته لو أتى بهذا المركب الناقص. والكلام فعلا في مناقشة حكومة الدليل الثالث على الدليل الثاني دون الدليل الأول. سبقت هذه المناقشات في مسألة (رفع الجزئية حال النسيان)، وقلنا هناك مناقشات عديدة:

أولاً: رفع الجزئية فرع كون الجزئية امرا مجعولاً، فاذا افترضنا ان الجزئية مجعولة بالاستقلال او مجعولة بالتبع كما هو مبناه صح رفع الجزئية بالدليل الثالث. أما اذا قلنا بأن الجزئية غير مجعولة لا بالاستقلال ولا بالتبع ولا حتى بالعرض، بل ان ادلة الجزئية مجرد بيان لحال المركب من دون ان تشم رائحة الجعل اصلا، اصلا لا يوجد هناك جعل حتى بالعرض، فلا معنى لرفع الجزئية بالدليل الثالث مع ان الجزئية غير مجعولة. فهذا خلاف مبنائي.

ثانياً: سلمنا ان الجزئية مجعولة، الكلام في انه حتى لو قلنا بان الجزئية مجعولة المرفوع بحديث الرفع ما كان ذا ثقل على المكلف، لان ظاهر التعبير بالرفع (رفع عن امتي ما لا يطيقون) أن المرفوع ثقيل، والمفروض ان الجزئية بما هي جزئية لا ثقل فيها لأنها حكم وضعي إرشادي عبارة عن أن هذا من المركب ام ليس من المركب، وبناء هذا من المركب ام ليس من المركب امر لا ثقل فيه.

ثالثاً: لو سلّمنا أن الجزئية فيها ثقل ولو بلحاظ وجوب القضاء، لأنها اذا كان الجزء جزءا حتى في حال العجز، اذن متى ما قدر ولو بعد خروج الوقت يقضي، فالجزئية ذات ثقل ولو بلحاظ حال القضاء مثلاً.

المناقشة الثالثة: وهي ان ما لا يطيق هو المرفوع، فهل ان ما لا يطيق الجزئية أو الجزء؟ ففرق بين الحكم والموضوع، ما لا يطيقه أي ما تركه هو الجزء لا الجزئية، فكيف نرفع الجزئية والحال بأن الجزئية بما هي حكم ليست مما لا يطاق، فما لا يطاق هو المرفوع والمفروض ان ما لا يطاق ليس هو الجزئية وانما ما لا يطاق هو العمل الخارجي، وبعبارة أخرى: ما لا يطاق هو الفاتحة بما هي فاتحة مع غمض النظر عن كونها جزء حتى لو الصلاة غير مطلوبة في حقه الفاتحة غير قادر عليها، والجزئية كحكم شرعي في حق المكلف ليس مما لا يطاق، فما لا يطاق ليس مرفوعا في حقه، وما يراد رفعه في حقه ليس مما لا يطاق.

المناقشة الرابعة: مناقشة فنية: وهي لماذا حكم السيد (قده) إلى ان الدليل الثالث حاكم على الثاني دون الأول. فهذا ترجيح بلا مرجح، لماذا لا تقول بدل حكومة (رفع عن امتي ما لا يعلمون) على دليل (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) مع سلامة الدليل الاول وهو (اقم الصلاة) نقول: بل الدليل الثالث حاكم مباشرة على الدليل الاول، أي الامر بالصلاة المركبة من هذا الجزء ساقطة في حقه بمقتضى حكومة (رفع عن امتي ما لا يطيقون).

لكن المحقق العراقي (قده) افاد بان هذا اذا كان الكلام حول (رفع عن امتي ما لا يطيقون). ولكن اذا نظرنا الى اطلاق الادلة العامة: مثل قوله (ما من شيء حرّمه الله إلا وقد أحله لمن اضطر اليه) دليل عام، والمراد هنا بالحلية أعم من الحلية التكليفية والحلية الوضعية، نظير قوله (أحل الله البيع) فإن المراد بحلية البيع حليته وضعا بمعنى نفوذه، هنا أيضاً (ما من شيء حرّمه الله الا وقد احله لمن اضطر اليه) يعني الا وقد نافذاً في حقه تكليفاً ووضعاً. إذا نظرنا لهذه الادلة يصح حكومتها على الدليل الثاني دون الدليل الاول. فهنا مناقشتان تنبّه لهما المحقق العراقي في الاستناد الى أدلة رفع الاضطرار للحكومة على الدليل الثاني مع سلامة الدليل الاول عن التصرف ويكون هو المرجع في وجوب الباقي على المكلف. نتعرض لهاتين المناقشتين غدا إن شاء الله تعالى.

### 035

وصل الكلام إلى **ما ذكره المحقق العراقي** (قده): من أنّ دليل الجزئية كقوله (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) محكوم بأدلة رفع الاضطرار، كقوله(ع): ( ما من شيء حرمه الله الا وقد أحله لمن اضطر اليه). والمفروض أن المكلف مضطر لترك جزء من اجزاء الصلاة كاضطراره لترك السورة او اضطراره لترك التشهد، فاذا ارتفعت جزئية السورة حال الاضطرار كان الامر بباقي الاجزاء فعليا في حقه، فهل هذه الحكومة تامة ام لا؟

وهنا اشكالان تعرّض لهما المحقق العراقي وأجاب عنهما:

**الإشكال الاول:** بأن شمول دليل رفع الاضطرار للجزئية دون الامر بالمركب ترجيح بلا مرجح،

وبيان ذلك: **أن لدينا دليلين:** دليل يقول: (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب)، ودليل يقول: (اقم الصلاة)، وحينئذٍ فان شمل دليل رفع الاضطرار الدليل الاول وهو قوله (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) فمقتضى ارتفاع جزئية الفاتحة حال الاضطرار فعلية الامر بالباقي، فالباقي مطلوب بعد ارتفاع جزئية الفاتحة لأجل الاضطرار. وإن قلنا بأن دليل رفع الاضطرار يشمل الدليل الثاني لا الأول وهو أصل الأمر بالمركب وهو قوله (أقم الصلاة) أي ان نفس قوله اقم الصلاة ساقط الان حال الاضطرار، اذن مقتضى ذلك ان لا صلاة عليه، فبين الشمولين تعارض، إما ان يشمل دليل رفع الاضطرار دليل الجزئية وهو قوله (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب)، او يشمل الأمر بالصلاة، فإن شمل دليل الجزئية فارتفعت الجزئية فقط أي جزئية فاتحة الكتاب ارتفعت حالة الاضطرار، لان المضطر مضطر لتركها، فيبقى الامر بالباقي على فعليته يجب عليه الصلاة،

بينما اذا شمل دليل (رفع عن امتي ما اضطروا اليه)، او دليل: (ما من شيء حرمه الله الا وقد احله لمن اضطر اليه) اذا شمل الامر بالصلاة فلا امر بالصلاة في حقه، فلا يمكن الجمع بين الشمولين، لأنّ مفاد الشمولين متعارض متنافي اما ان يشمل دليل جزئية الفاتحة او يشمل الامر بالصلاة، هذا المكلف مضطر لترك الفاتحة لا يستطيع ان يأتي بالفاتحة لانه لا قدرة له على اللغة العربية، فهو لا يستطيع الإتيان بالفاتحة إطلاقاً، فحينئذٍ دليل (رفع عن امتي ما اضطروا اليه) إما أن يشمل جزئية الفاتحة فخصوص هذه الجزئية سقطت والامر بالباقي فعلي، او يشمل الامر بالمركب الامر بالصلاة فلا أمر بالصلاة في حقه وهو مرتاح من أصل الصلاة، ولا يمكن ان يشمل الدليل كليهما في آن واحد، إذن فقولكم (الآخوند والعراقي) أنّ دليل رفع الاضطرار يشمل دليل الجزئية بحيث يبقى الامر بالباقي فعليا من دون أن يشمل الامر بالمركب ترجيح بلا مرجح،

فلِمَ لا تقولون من الاول ان دليل رفع الاضطرار يشمل الامر بالمركب فلا فعلية للصلاة في حقه.

هنا المحقق العراقي يريد ان يجيب عن هذا الإشكال، فيقول: الامر في المقام من قبيل دوران الامر بين التخصيص والتخصص، واذا دار الامر بين التخصيص والتخصص فمقتضى أصالة العموم هو التخصص لا التخصيص. بيان ذلك: مثلاً إذا قال المولى اكرم كل عالم، وعلمنا ان زيد لا يجب اكرامه، جزما ان زيدا خارج، ولكن لا نعلم هل ان زيد خرج لأنه ليس بعالم فخروجه تخصص، او أنه عالم لكنه فاقد لشرائط أخرى، فخروجه عن العام تخصيص، هو خارج قطعا لكن نحن لا ندري هل هو خارج تخصصا او تخصيصاً، مقتضى اصالة العموم في قوله: اكرم كل عالم، أنه لم يخرج عن هذا العام شيء، إذن فخروج زيد خروج تخصصي لا محالة، اذ لو كان خروجه تخصيصا لكان هدما لأصالة العموم، فمقتضى اصالة العموم ان خروج زيد تخصيصي لا تخصصي. كذلك الامر في المقام، بيان ذلك بتحليل العراقي، يقول: الامر يدور بين شمول رفع الاضطرار لجزئية الفاتحة فقط و فقط، او شمول دليل رفع الاضطرار للامر بالصلاة، حينئذ نقول: بين الامرين طولية لا عرضية حتى يقال ان شموله للاول دون الثاني ترجيح بلا مرجح، لان دليل رفع الاضطرار بمجرد ان يشمل الجزئية يكون الأمر بالباقي ما لا اضطرار فيه، فإنّ الاضطرار منصب على الفاتحة حيث إن المكلف لا يستطيع الاتيان بالفاتحة، فبما ان الاضطرار منصب على ترك الفاتحة فبمجرد ان يشمل دليل رفع الاضطرار جزئية الفاتحة لا محالة يكون الأمر بالباقي خارجاً عن دلل رفع الاضطرار تخصصاً، لأن الامر بالباقي بعد رفع الجزئية مما حيث ان المكلف متمكن من الإتيان بالباقي بلا اضطرار ولا حرج. فمتى ما شمل دليل رفع الاضطرار الجزئية خرج الامر بالمركب عن دليل رفع الاضطرار تخصصا اذ الامر بالباقي لا اضطرار في تركه ولا حرج.

بينما لو ان دليل رفع الاضطرار شمل الأمر بالمركب، فشمول الأمر بالمركب يبقى دليل رفع الجزئية لا ندري هل هو خاص بحال الاضطرار او هو مطلق، فشموله للاول يعيّن حال الثاني،

بينما شموله للثاني لا يعين حال الاول، اذا شمل دليل رفع الاضطرار دليل الجزئية سقطت الجزئية فقط ولا معنى حينئذٍ ان يشمل الامر بالمركب اذ الامر بالمركب بعد ارتفاع الجزئية مما لا اضطرار فيه فهو فعلي،

بينما لو شمل دليل رفع الاضطرار الأمر بالمركب فسقط الامر بالمركب لا امر بالصلاة في حقك، فاذا لا امر بالصلاة في حقك فالجزئية لا محالة منتفية، لان فعلية الجزئية بفعلية الأمر بالمركب إذ الجزئية منتزعة من الأمر بالمركب، اذا كان الامر بالمركب فعليا في حقك فالفاتحة فعلية حقك فالفاتحة جزئيتها فعلية في حقك، إذا الامر بالأمر بالمركب سقط عن الفعلية بدليل رفع الاضطرار فالجزئية ليست فعلية في حقك، اذن خروج دليل الجزئية بعد شمول رفع الاضطرار للامر بالمركب خروج تخصيصي، أي تخصيص آخر في الدليل كما ان الامر بالمركب ساقط حال الاضطرار كذلك الجزئية ساقطة حال الاضطرار، فهناك تخصيصان للدليل: التخصيص الاول: سقوط الامر بالمركب، التخصيص الثاني: سقوط جزئية الفاتحة.

فالامر دائر بين تخصيص وتخصص، إن شمل دليل رفع الاضطرار خصوص الجزئية كان الامر بالباقي فعليا ولا اضطرار فيه فخروجه عن دليل رفع الاضطرار خروج تخصصي، اما اذا شمل دليل رفع الاضطرار الامر بالمركب، إذن لدليل رفع الاضطرار تخصيصان: هذا خارج وهذا خارج، واذا دار الامر بين خروجين او خروج واحد فمقتضى الاصل الخروج التخصصي،

فلا معنى لان يقال بان هناك ترجيحا بلا مرجح، اما ان يشمل دليل الاضطرار الجزئية او يشمل دليل رفع الاضطرار الأمر بالمركب، فدعوى شموله للأول دون الثاني ترجيح بلا مرجح بل المرجح موجود وهو أنه اذا شمل دليل رفع الاضطرار دليل الجزئية خرج الامر بالمركب عن الاضطرار، فإن فعليته حينئذ مما لا اضطرار على الترك فيها، بخلاف ما لو شمل الامر بالمركب فان لازمه ان يخرج أيضاً دليل الجزئية عن دليل رفع الاضطرار.هذا ما ذكره المحقق (قده).

**ولكن يلاحظ على ما افيد:** أن المحقق (قده) لاحظ النسبة بين دليل الجزئية وبين الأمر بالباقي، وهذا هو ليس محل الكلام، بل النسبة بين دليل الجزئية وبين الامر بالمركب من هذا الجزء، هذا هو محل البحث، فان لدينا دليلين: دليل يقول: (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) فإن شملها دليل رفع الاضطرار، فالجزئية هي التي ارتفعت ويدعى أن الأمر بالباقي موجود، وإن شمل دليل الجزئية الامر بالمركب من هذا الجزء فلا امر في حقه لانه لا يوجد الا امر واحد والمفروض ان الأمر بالجزء سقط إذن لا أمر في حقه.

فالكلام في شمول رفع الاضطرار لاحد هذين. ونسبته لكل منهما على حد سواء، فهما بالنسبة اليه في عرض واحد وليس في طولية بينهما، لذلك نقول: اما ان يشمل دليل رفع الاضطرار الجزئية لتخرج الجزئية على جانب فيقال حينئذ: بان الامر بالصلاة اصل الامر الاولي مطلق فيشمل بالباقي، وإما أن يشمل دليل رفع الجزئية الأمر بالمركب من هذا الجزء وحيث لا يوجد دليل على أمر آخر إذن هذا المكلف ليس مطلوباً بشيء، لا أن النسبة بين دليل الجزئية والأمر بالباقي كي يقال إذا شمل دليل رفع الاضطرار دليل الجزئية كان الامر بالباقي فعليا في حقه بلا اضطرار وكان خارجا تخصصاً، بل كلا الخروجين خروج تخصيصي وليس تخصصياً.

فإن قلت: \_كما اصر عليه السيد الامام في تهذيب الاصول\_: بان بين الدليلين طولية، وبالتالي فمقتضى الصناعة العرفية هو ان يشمل الثاني لا أن يذهب الى الأول، أي لدينا ثلاثة ادلة: دليل يقول: اقم الصلاة، ومن الواضح ان (اقم الصلاة) لا يتعرض الى ما هو الصلاة وما ليس بصلاة، فإن قوله (أقم الصلاة) مجرد امر بمادة الصلاة، اما ما هو من اجزاء الصلاة وما هو ليس من اجزاء الصلاة يحتاج الى دليل آخر يفسره، فقوله: (أقم الصلاة) مطلق أولي، لا يعيّن المادة وما هو داخل في الصلاة وما ليس بداخل، لذلك احتجنا الى دليل يكون بمثابة القرينة الشارحة له فجاء الدليل الثاني فقال: (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب)، فالدليل الثاني وهو: لا صلاة الا بفاتحة الكتاب شارح قرينة على الأول، وبما انه قرينة عليه فهو في طوله، وليس في عرضه. هذا المكلف مضطر لترك الفاتحة فجاء دليل رفع الاضطرار، هل يشمل دليل الجزئية الذي هو الدليل الطولي الثاني، ام يقفز للدليل الأول فيرفعه؟ فيقول السيد الامام مقتضى الصناعة العرفية ان يشمل الثاني، لان الدليل الثاني في طول الاول، فلا معنى لان يقفز دليل رفع الاضطرار للدليل الاول ويرفعه بحيث لا يكون صلاة على المكلف، وإنما مقتضى الصناعة أن ينصب دليل رفع الاضطرار على ما هو بمثابة القرينة الشارح للأدلة الأولية فيضيق دائرته بأن جزئية الفاتحة ليست مطلقة وإنما هي خاصة بحال الاقتدار ولا تشمل حال الاضطرار، وبعد ان يضيق الدائرة من الطبيعي ان الامر الاول ما زال فعليا، فيدل على فعلية الأمر بالباقي، إذن مقتضى الطولية بين الدليل الثاني والأول أن ينصب دليل رفع الاضطرار على الثاني دون الاول فإن شموله للأول قفزة بلا مبرر.

وما ذكره السيد (قده) محل تأمل: باعتبار ان الذين يدّعون إمكانية شموله للأول كما هو مسلك سيدنا الخوئي (قده) وتلامذته، يقولون ان المقام ليس من باب الأقل والاكثر الارتباطيين كما يريد ان يصوره صاحب الكفاية والعراقي والسيد الامام، المقام من باب دوران الامر بين التعيين والتخيير. بيان ذلك: تارة نصور المطلب بهذه الكيفية: لدينا امر بالصلاة مع الفاتحة في الجملة، هذا امر متيقن، لكن شككنا في الفاتحة هل واسعة تشمل حال الاضطرار او خاصة بحال الاختيار، والا اصل الامور بالصلاة المركبة من الفاتحة في الجملة امر معلوم، فبما ان لدينا امر بالصلاة المركبة من الفاتحة في الجملة فقد فرغنا عن الأقل وإنما نشك في الاكثر، هل ان جزئية الفاتحة تمتد حتى لحال الاضطرار او تختص لحال الاختيار، وإلا أصل الامر بالأقل معلوم، فإذا جاء دليل رفع الاضطرار وقص هذه الجزئية بحيث لا تشمل حال الاضطرار فالامر بالاقل معلوم الفعلية، اذن تصويرهم يبتني على النظر للمسألة من باب الأقل والأكثر الارتباطيين.

ولكن المسلك الاخر يقول المسألة من دوران الامر بين التعيين والتخيير، بمعنى أننا من الاول وقبل حدوث اضطرار نحن نشك هل أن هذا المكلف مأمور بالجامع بين الصلاة الناقصة حال الاضطرار والصلاة التامة حال الاختيار او انه من الاول ليس مأمورا الا بالمركب بالتام، فيدور الامر في حق هذا المكلف من أول الأمر بين الأمر بالمركب التام تعيينا او الامر بالجامع بينهما تخييرا، فهناك دوران الامر بين التعيين والتخيير، لا ان الامر بالمركب من الفاتحة معلوم في الجملة، الامر بالمركب من الفاتحة غير معلوم، المعلوم الامر بالمركب من الفاتحة حال الاختيار، اما انه في حال الاضطرار لا امر في حقه او له امر بالباقي هذه شبهة حكمية بدوية غير معلوم، ليس معلوماً في حقه، من اول الامر نشك ان ما جعله المولى هو الجامع او ما جعله المولى هو الأمر بالحصة تعيينا أي الأمر بالمركب التام،

فبما أن الدوران عندنا من أول الأمر بين هذين اما المكلف مأمور بالمركب التام تعييناً، إذن متى ما اضطر لترك الفاتحة فلا أمر بحقه، وأما أن المكلف مأمور بالجامع من أول الأمر بين الناقصة حال الاضطرار والتامة حال الاختيار، إذن متى ما اضطر لترك الفاتحة فالأمر بالناقص فعلي في حقه، شبهة بدوية من اول الامر موجودة، وبالتالي نقول لصاحب الكفاية ومن سار على نهجه: أن دليل رفع الاضطرار كما يحتمل شموله لخصوص دليل الجزئية يحتمل شموله للأمر بالمركب التام. إذن بالنتيجة الامر دائر بين طرفين في عرض واحد، لا الامر دائر بين طرفين بينهما طولية، فإن تصوير المقام على سبيل المقام على سبيل الطولية حيلة يراد بها الوصول الى أن الدوران في المقام دوران بين الأقل والأقل والأكثر الارتباطيين، والحال بأنك لابد ان يلتفت الى ذلك من اول الامر، هل ان المجعول من قبل المولى خصوص الامر بالمركب التام تعيينا فيسقط حال الاضطرار او الاكراه او العجز، او أن المأمور به المكلف هو الجامع؟ فشمول دليل رفع الاضطرار لدليل الجزئية دون الامر بالمركب التام ترجيح بلا مرجح.

فإن قلت: انه نحن نقطع ان الامر بالمركب التام ساقط في حقه، لانه عاجز عنه فلا نحتاج الى رفعه، أي ان الأمر بالمركب التام من الفاتحة قطعا ساقط في حقه، لانه غير قادر على امتثاله فهو ساقط في حقه، فلا حاجة لرفعه بدليل رفع الاضطرار، إنما الذي يحتاج لرفع حال الاضطرار هو دليل الجزئية وإلا الامر بالمركب التام قطعا ساقط.

قلنا: هذا اول الكلام، لان هذا يترتب عليه اثر، ان قلنا ان الامر بالباقي فعلي في حقه فلا قضاء عليه، فيما اذا كان العجز مستمراً، وإن قلنا بأن الأمر بالمركب التام ساقط عنه حال العجز أي العجز عن الاداء فالأمر بالقضاء فعلي في حقه، فلكل منهما أثرٌ، وبالتالي الشبهة في المقام شبهة حكمية بدوية لابد من تنقيحها.

### 036

ما زال الكلام فيما ذكره المحقق العراقي (قده) من حكومة أدلة رفع الاضطرار على دليل الجزئية، وذكرنا أنه تعرّض لإشكالين على الاستدلال بهذه الأدلة مضى الكلام في الإشكال الاول ووصل الكلام الى:

**الإشكال الثاني**: وهو أن هذه الأدلة نحو قوله (رفع عن امتي ما اضطروا اليه) او (التقيّة في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد أحله الله له). او قوله ( وما من شيء حرمه الله الا وقد احله لمن اضطر اليه)، وإن رفعت الجزئية حال الاضطرار الا انها لا تثبت الامر بالباقي فلسانها لسان الرفع وليس لسان الاثبات، فلذلك لا جدوى في الاستشهاد بها في المقام على ارتفاع الجزئية حال الاضطرار.

وهذا ما تصدى للإجابة عنه (قده) بقوله: ان هذه الادلة هي بعينها دالة على الرفع والإثبات، فهي نافية ومثبتة، أي انها نافية للجزئية حال الاضطرار ومثبتة للامر بالباقي. وبعبارة أخرى ذكرها في كلامه: إن لازم رفع الجزئية حال الاضطرار ثبوت الامر بالباقي.

**وهذا الجواب الذي ذكره يلاحظ عليه:** أن الادلة في المقام اما الادلة العامة: وهي قوله: (التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد أحله الله). وإما الادلة الخاصة كموثقة ابي بصير الواردة في باب الصلاة بالخصوص. فإذا نظرنا الى الادلة العامة وهي قوله (التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم) او قوله: (رفع عن امتي ما اضطروا اليه)، فلا دلالة في هذه الأدلة العامة على الاثبات، لا بالدلالة الالتزامية ولا بدلالة الاقتضاء، اذ ان هذه الادلة العامة لم ترد في خصوص المورد كي ينعقد لها مدلول التزامي، فيقال مقتضى ووردها في الاضطرار لترك الجزء او ورودها في باب الصلاة انعقاد مدلول التزامي لها وهو ثبوت الامر بالباقي، او إن مقتضى الاطلاق المقامي لها حيث وردت في هذا المورد ولم تنبه على أنه يجب اعادة الصلاة او القضاء ان هناك امراً بالباقي، لم ترد في هذا الباب وإنما هي مطلقة. ولا ملازمة بين إطلاقها وبين ثبوت هذا المدلول الالتزامي الا وهو الامر بالباقي. كما انه لا توجد دلالة اقتضاء بمعنى لا يصح اطلاقها الا اذا دلت على ثبوت الامر بالباقي، فثبوت الامر بالباقي مدلول اقتضائي لها ، هذا ايضا غير مسلم، فان اطلاقها يصح وان لم يثبت الامر بالباقي، فغاية اطلاقها ان كل شيء يضطر الى فعله او يضطر الى تركه هذا المعنى لا يتوقف اطلاقه وشموله على وجود أمر بالباقي، فلا مدلول التزامي ولا مدلول اقتضائي.

وإن كان منظوره (قده) كما ذكر السيد الإمام وهو انه اذا دلت هذه الأدلة على رفع الجزئية حال الاضطرار دلّ إطلاق الامر بالصلاة وهو قوله (أقيموا الصلاة) على الامر بالباقي، فالاستدلال على الامر بالباقي ليس بهذه الادلة وإن كان هذا خلاف ظاهر عبارته وإنما الدليل على الأمر بالباقي هو إطلاق الامر بالصلاة كقوله (أقيموا الصلاة). **فيلاحظ عليه ما ذكرناه سابقا:**

وان كانت هناك طولية بين قوله (اقيموا الصلاة) وبين قوله (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب)، لكن لا توجد طولية بين قوله (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) وقوله (رفع عن امتي ما اضطروا اليه) بل إن هذين الدليلين (رفع عن امتي ما اضطروا اليه) ودليل (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) في عرض واحد، فما هو الموجب اذا كانا في عرض واحد ان يكون احدهما قرينة على الآخر دون ان يكون قرينة على الامر الاول. نظير ان يقول الاستاذ لتلميذه اكتب الدرس، ثم يقول في خطاب آخر، النقاش من الدرس، ويقول في خطاب آخر: اذا تعبت فلا تكتب. فإن قوله اكتب الدرس سابق رتبة على كلا الدليلين، اما قوله النقاش من الدرس، وقوله اذا تعبت فلا تكتب لا موجب لطولية احدهما على الآخر بحيث نقول: اذا تعبت فلا تكتب، ناظر لقوله: النقاش من الدرس، وليس ناظر الى قوله: اكتب الدرس، بل هما في عرض واحد، فهما في رتبة واحدة يقيدان قوله ( اكتب الدرس) فكأن قوله أكتب الدرس مقيد بدليلين في عرض واحد، اولا النقاش من الدرس، وثانياً اذا تعب فلا يكتب الدرس، لا انه قوله اذا تعبت فلا تكتب الدرس مقيد لقوله النقاش من الدرس لا لقوله اكتب الدرس. فإن هذا مما لا وجه له عرفا،

كذلك في المقام، عندنا مطلق وهو اقيموا الصلاة، وعندنا خطاب يقول: لا صلاة الا بفاتحة الكتاب، وعندنا خطاب آخر يقول: رفع عن امتي ما اضطروا اليه، لا موجب لجعل الخطاب الثالث وهو رفع عن امتي ما اضطروا اليه، حاكم على: لا صلاة الا بفاتحة الكتاب، بان يكون بينهما طولية دون ان يكون حاكما على قوله اقيموا الصلاة، بل هذان الدليلان (الثاني والثالث) في عرض واحد من حيث حكومتها على الدليل الاول وهو اقيموا الصلاة. إذن بالنتيجة دعوى انه اذا رفعت الجزئية ثبت الامر بالباقي بمقتضى قوله: اقيموا الصلاة. هذا هو أول الكلام.

وإن كان منظور المحقق العراقي الى الأدلة الخاصة، منها موثقة عبد الأعلى مولى آل سام، (عثرت فوقع على ظفري فجعلت على اصبعي مرارة كيف أصنع في الوضوء؟ قال هذا واشبابه يعرف من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج) .

بدعوى دلالتها ان قوله (ما جعل عليكم في الدين من حرج) نافٍ ومثبت، فهو ينفي شرطية المباشرة بالمسح ويثبت الامر بالباقي.

او ان قوله في موثقة ابي بصير (سألته عن المريض ترفع له المرأة شيئا يسجد عليه؟ قال لا الا ان يكون مضطرا وما من شيء حرمه الا وقد احله لمن اضطر اليه) فيدعى ان هذه الجملة (وما من شيء حرمه الا وقد احله لمن اضطر اليه) نافية ومثبته. فهي تنفي جزئية السجود الاختياري، وهو وضع الجبهة على الأرض وتثبت الامر بالباقي، اذن نفس قوله ( كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله) نافٍ ومثبت.

ولكن سيأتي الكلام حول قاعدة الميسور بعد ايام. السيد الخوئي والمحقق النائيني يشكلون. هذه الروايات غاية ما تدل على المفروغية عن الامر بالوضوء، المفروغية عن الامر بالصلاة، أي ان الامام عندما يقول: (امسح على هذا الاصبح المجبر لقوله عز وجل: وما جعل عليكم في الدين من حرج) غاية ما يستفاد منها ان اشتراط المباشرة غير لازم لقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج. واما ثبوت الامر بالوضوء فهو امر مفروغ عنه، واما مفروغيته عنه لنفس هذه الآية او بدليل ارتكازي او بدليل آخر هذا امر لا تدل عليه الرواية، غاية ما تدل عليه الرواية أن شرطية مباشرة الماسح للممسوح قد ارتفع بقوله ( ما جعل عليكم في الدين من حرج) وأما الأمر بالوضوء فهو مفروغ عنه، اما المفروغية عنه من أي ناحية من نفس الناحية او غيرها فهذا مما لا تدل عليه الرواية كي يستدل بهذه الروايات الخاصة على ان هذه الجمل وهي قوله: (وما من شيء حرمه الله الا وقد احله لمن اضطر اليه) نافية ومثبتة.

**فتحصّل من ذلك**: ان استدلال المحقق العراقي على حكومة رفع الاضطرار على اطلاق رفع الجزئية غير تام.

هذا تمام الكلام في الصورة الأولى وهي ما اذا كان لدليل الجزئية اطلاق. ولأجل وجود اطلاق لدليل الجزئية بحثنا عن وجود حاكم عليه، وقلنا بالنتيجة لا يوجد حاكم، فيبقى إطلاق دليل الجزئية على ما هو عليه، ومقتضى إطلاقه ان الجزئية ثابتة في حال الاضطرار وحال الاختيار، فاذا ثبتت الجزئية في حال الاضطرار سقط الامر بالباقي إذ لا يمكن تحصيل هذه الجزئية حال الاضطرار.

**الصورة الثانية:** ما اذا افترضنا ان لا يوجد اطلاق لدليل الجزئية. كما لو افترضنا ان دليل الجزئية لبي كالاجماع مثلا، او افترضنا انه لفظي لكن لا إطلاق عليه، كما ادعي في جلسة الاستراحة. حيث قيل إن جزئية جلسة الاستراحة مما لم يقم عليها دليل لفظي مطلق، فاذا لم يكن للجزئية اطلاق لفظي تصل النوبة الى التمسك بإطلاق المادة في الأمر بالمركب الا وهو قوله اقم الصلاة.

**بيان ذلك بالتنبيه على امرين:**

**الامر الاول**: ذكرنا فيما سبق عند عرض كلام الاصفهاني ان الاطلاقات ثلاثة:

الاطلاق الاول: (اقيموا الصلاة). ومقتضى اطلاق المادة في قوله اقيموا الصلاة، ان الوجوب موجود، تمكنت من الفاتحة ام لم تتمكن، تمكنت من جلسة الاستراحة أم لم تتمكن لأن قوله (أقيموا الصلاة) من دون قيد، حيث لم يقل اقيموا الصلاة ان قدرت على الفاتحة، اقيموا الصلاة ان قدرت على جلسة الاستراحة، لم يقيد. فمقتضى اطلاق المادة وهي عنوان الصلاة من دون تقييد أن الصلاة لا تسقط عنك قدرت على الفاتحة ام لا؟ قدرت على جلسة الاستراحة ام لا، هذا يبقى الاطلاق اطلاق المادة دالا على الوجوب في جميع الحالات.

وهناك اطلاق ثاني حاكم عليه وهو قوله: لا صلاة الا بفاتحة الكتاب، يعني لو لم يكن هذا الدليل وهو : لا صلاة الا بفاتحة الكتاب لقلنا الصلاة مأمور بها قدرت على الفاتحة أم لم تقدر، لكن هذا الدليل يقول: الصلاة بفاتحة الكتاب، إن قدرت عليها فهناك صلاة والا فلا صلاة، إذن اطلاق المادة في قوله: (اقيموا الصلاة) حكم بإطلاق قوله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب، فإطلاق الثاني حاكم على اطلاق الاول، وان الصلاة تدور مدار الفاتحة فإن لم تقدر على الفاتحة فلا صلاة. هذا الدليل ايضا محكوم بإطلاق آخر وهو: اطلاق المادة في هذا الدليل الثاني،

لانه قد يأتي في الذهن سؤال وهو ان المولى عندما قال: لا صلاة الا بفاتحة الكتاب، او اقرا فاتحة الكتاب حين الصلاة، هذا الدليل مكون من هيئة، وهو قوله: اقرأ، او قوله: لا صلاة. يعني عبارة الحكم. ومادة وهي قوله: فاتحة الكتاب. هذه المادة نحتمل ان ملاك جزئيتها خاص بفرض القدرة، لعله اصلا في حال عدم القدرة لا يوجد ملاك لجزئيها أيضاً، فيقول المحقق الاصفهاني في قبال ذلك: هذا الاحتمال منفي بالإطلاق (إطلاق المادة) لانه قال: الا بفاتحة الكتاب، ولم يقل الا بفاتحة الكتاب حال القدرة. فحيث لم يقيد المادة بحال القدرة استكشفنا من عدم التقييد ان لا دخل للقدرة في الملاك، أي ان ملاك جزئية الفاتحة موجود وان لم تكن الفاتحة مقدورة. فبهذا الاطلاق وهو اطلاق المادة ثبت ان الملاك لا يختص بحال القدرة، وفي طوله ثبت اطلاق الهيئة أي اطلاق الحكم وهو الجزئية، فاذا كان ملاك الجزئية عاما حتى لحال العجز، إذن الجزئية نفسها عامة حتى لحال العجز، إطلاق المادة اوجب اطلاق الهيئة، فاذا ثبت اطلاق الهيئة ان الجزئية عامة حتى لحال العجز تضيق إطلاق المادة في قوله (اقيموا الصلاة) إن ثبت ان الصلاة لا تجب مطلقا وانما تجب اذا كانت الفاتحة جزءا وموجودة، إذن التمسك بإطلاق المادة في قوله (اقيموا الصلاة) إنما يصح اذا لم يكن هناك أي دليل حاكم عليه.

وهنا اضاف المحقق الاصفهاني وقال: انما يصح التمسك باطلاق المادة في قوله (اقيموا الصلاة) بناء على الوضع للأعم او وضع الصحيح لمطلق مراتب الصحة وإلا فلا يصح التمسك بإطلاق المادة بل يكون الدليل مجملاً . بيان ذلك:

لفظ الصلاة اذا قلنا بانه موضوع للأعم من الصحيح والفاسد إذن ينعقد للفظ الصلاة إطلاق، أنه متى ما صدق عنوان الصلاة فصلي، لان عنوان الصلاة ينطبق على الصحيح وعلى الفاسد، او قلنا بانه موضوع للصحيح لكن بجميع مراتبه الاختيارية والاضطرارية، فالصلاة مع الإيماء بالركوع والسجود صلاة، والصلاة بدون الفاتحة وجلسة الاستراحة صلاة، فاذا قلنا بانه موضوع للصحيح الجامع بين المراتب يصح التمسك بالاطلاق، بينما اذا قلتم أن لفظ الصلاة موضوع للصحيح في مرتبه الاختيارية فقط. فحينئذٍ اذا لم يتمكن المكلف من قراءة الفاتحة او لم يتمكن من جلسة الاستراحة كيف نستدل على الأمر بهذه الصلاة كي نستدل على الأمر بهذه الصلاة بقوله: (اقيموا الصلاة) لعلها بنظر الشارع ليست صلاة، لان لفظ الصلاة موضوع للصحيح في المرتبة الاختيارية، اذن لا يصح التمسك بإطلاق أقيموا الصلاة، الا اذا ثبت ان العنوان موضوع للأعم او للصحيح الجامع بين سائر المراتب وإلا فالدليل مجمل، ولا يصح التمسك بإطلاق المادة في الدليل المجمل.

**فتلّخص من ذلك:** ان اثبات بقاء الصلاة على المطلوبية حتى مع العجز عن بعض اجزائها انما يصح اذا بقي هذا الاطلاق في قوله أقيموا الصلاة، ولم يكن دليل حاكم عليه، وكان العنوان موضوعاً للأعم او للصحيح بسائر مراتبه. هذا كله فيما اذا كان هناك عجز تام، أي عجز طول الوقت. مستمر.

أما **إذا كان العجز غير مستمر،** بمعنى عجز عن قراءة الفاتحة اثناء الصلاة، بينما لو انتظر ربما يستطيع قراءة الفاتحة، لكن عندما دخل الصلاة صار عاجزا عن قراءة الفاتحة، فما هو مقتضى الاصل اللفظي في مثله؟

فيقال: لو خلّينا نحن والأدلة لقلنا بأنه لا تصح الصلاة، لان ما عجز عنه ليس مأمورا به وما امر به لم يعجز عنه، لانه انما عجز عن الفرد ولم يعجز عن الطبيعي، لأن الوقت ممتد بين الزوال والغروب فهو قادر على الصلاة مع الفاتحة في وقت آخر، فما عجز عنه هو الفرد الذي شرع فيه، والفرد ليس مأمورا به الفرد مسقط وليس مأمورا به، وما هو مأمور به وهو طبيعي الصلاة مع الفاتحة ما زال أمراً مقدوراً يستطيع ان يؤخر الصلاة ويأتي بالصلاة مع الفاتحة، فبما أنه مقدور إذن الأمر بالصلاة لا يسقط بهذه الصلاة الناقصة. هذا بالأدلة العامة.

لكن الكلام هل ان دليل (لا تعاد) يشمل في مثل هذه الصلاة كما ذهب اليه السيد الاستاذ (دام ظله) او لا يشمل كما هو مسلك السيد الخوئي (قده) وأغلب تلامذته في انه ان كان متمكنا فليشرع في فرد آخر؟

فهذا يبتني على تحليل قوله (لا تعاد الصلاة) فإن قلنا بان مفاد الرواية (لا تعاد الصلاة) ان من تذكر الخلل بعد وقوعه وخوطب بـ(اعد) فإنه يسقط عنه هذا الخطاب كما هو مبنى النائيني والسيد والخوئي واغلب الاساتذة.

إذن مورد (لا تعاد الصلاة) خاص بفرض الجهل والنسيان فقط، يعني شخص وقع منه الخلل جهلا أو نسياناً ثم تذكر او علم فلما تذكر او علم يعني بعد وقوع الخلل يقال هنا (لا تعاد الصلاة). اما من وقع منه الخلل وهو ملتفت الى ان هذا خلل لكن إنما وقع منه الخلل لعجز، او لاضطرار، بالنتيجة وقع منه الخلل ملتفتا الى انه خلل، هل تشمله لا تعاد الصلاة؟ على مبنى السيد الخوئي قلنا لا تشمله.

اما مبنى السيد الاستاذ ([[1]](#footnote-1)) الذي يقول: مفاد لا تعاد الصلاة، نفي الارتباطية بين السنن والفرائض حال العذر، أي ان مفاد قوله: (لا تنقض السنة الفريضة) في ذيل الرواية انه لا ارتباط بين السنن والفرائض ان كنت معذوراً، فأي اخلال بأي سنة حال العذر لا توجد بطلان الفريضة، الفريضة تبقى صحيحة.

هل على هذا الرأي نثبت صحة صلاة من عجز عن الفاتحة في جزء من الوقت ام لا؟ يأتي الكلام عنه يوم السبت إن شاء الله.

### 037

وصل الكلام الى العجز غير المستمر. كما إذا افترضنا ان المكلف كان عاجزا عن قراءة الفاتحة او السورة في بعض الوقت لا في تمامه. وقلنا بأنه هل تشمله قاعدة (لا تعاد) فتصح صلاته بلحاظ ذلك ام لا؟ وذكرنا ان هناك ثلاثة تصورات في مفاد القاعدة:

التصور الأول: ما ذهب اليه سيدنا الخوئي (قده) من أن مفاد قاعدة (لا تعاد) أن من التفت للخلل بعد وقوعه فمقتضى ذلك صحة صلاته، وبناء على هذا المسلك لا شمول للقاعدة لمن يلتفت للخلل حين وقوعه، وحيث إن هذا المكلف يعلم بأنه عاجز عن القراءة، أي الفاتحة والسورة حين دخوله في الصلاة فلا تشمله قاعدة (لا تعاد) حيث ان مفادها ان من التفت للخلل بعد وقوعه وكان الخلل في جزء غير ركني فإن صلاته صحيحة، لكن هذا المكلف قد التفت للخلل حين قوعه.

التصور الثاني: ما ذكره السيد الاستاذ (دام ظله) من ان مفاد حديث لا تعاد نفي الارتباطية بين السنن والفرائض حال العذر، حيث ان الصلاة مركبة من السنن والفرائض، فهذه الفرائض والسنن هل هي مرتبطة مطلقا حتى في حال العذر؟ أم أن الارتباط بينها حال الاختيار لا في حال العذر، فيقول ان مفاد حديث لا تعاد في ذيله القائل: (لا تنقض السنة الفريضة) هو أن السنن والفرائض لا ارتباط بينها حال العذر، أي ان الارتباط بين السنن والفرائض حال الاختيار، وأما حال العذر فلا ارتباط بينها، والمفروض ان المكلف اخل بالسنة أي بجزئية الفاتحة حال العذر وهو حال العجز، لذلك مقتضى عدم الارتباط بين الفرائض والسنن حال العذر ان صلاته صحيحة لانها واجدة للفريضة وان لم تكن واجدة للسنة.

ولكن هذا المقدار لا يجدي في تصحيح الصلاة في محل الكلام بلحاظ اننا لا نعلم ان العجز غير المستمر عذر ام لا؟ فغاية ما يستفاد من حديث (لا تعاد) ان لا ارتباط بين الفرائض والسنن حال العذر، اما ان العجز غير المستمر عذر ام ليس بعذر فهذا لا تفيده قاعدة (لا تعاد) فالتمسك بحديث لا تعاد في العجز غير المستمر تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية.

لذلك لابد من اللجوء للتصور الثالث، وهو: حديث لا تعاد يشمل الاخلال بالسنة في بعض الوقت إذا كان الاخلال بالسنة لا عن اختيار وتعمد.

والوجه في ذلك: اما الاطلاق المقامي لحديث لا تعاد، حيث ان الامام في عدة روايات عندما ذكر هذه الكبرى لم ينبه على ان ذلك ان كان ذلك مستوعبا للوقت وإن لم يكن مستوعباً للوقت فلا، فعدم التنبيه على أن مورد الصحة هو فرض استيعاب العذر لتمام الوقت محقق للإطلاق المقامي، ومقتضى الاطلاق المقامي لحديث لا تعاد ان لا فرق بين كون العذر مستوعبا او كون العذر وقتياً.

الوجه الآخر: ان لم يتم الاطلاق المقامي فهناك روايات قد طبقت لا تعاد على الاخلال بالسنة في بعض الوقت: (سألته عن رجل زاد سجدة في صلاته؟ قال: لا تعاد صلاة من سجدة وتعاد من ركعة) فإن تطبيق لا تعاد على زيادة السجدة في فرد الصلاة شاهد على ان حديث لا تعاد عام سواء كان الاخلال مستوعبا للوقت او كان الاخلال في فرد من افراد الصلاة.

بالنتيجة مقتضى التصور الثالث: ان من عجز عن القراءة عن بعض الوقت بان صلى وهو عاجز ثم تجددت له القدرة على القراءة اثناء الوقت لا يجب عليه الاعادة بمقتضى حديث (لا تعاد)، إما للاطلاق المقامي فيه وإما بقرينة بعض الروايات التي قامت على تطبيق لا تعاد على من أخل بالسنة في صلاته مع أنه يمكنه التدارك في فرد آخر من الصلاة أثناء الوقت. هذا تمام الكلام في مقتضى الدليل اللفظي في العجز غير المستمر.

الامر الثالث: العجز العرفي، ما هو مقتضى الدليل اللفظي في العجز العرفي. والمقصود بذلك: ان المكلف تارة يعجز عن التشهد عجزاً تكوينياً، وتارة لا يعجز وإنما يضطر لتركه لأجل العجلة أو اكره على تركه وإلا هو قادر عليه، فاذا كان عجزاً فقد سبق الكلام فيه ان كان مستمرا او كان غير مستمر، الكلام هنا في العجز العرفي أن التكلف قادر تكوينا على التشهد لكن لاجل الا ضطرار او الإكراه، او الحرج ترك التشهد، فهنا ما هي وظيفته بحسب الادلة اللفظية؟

نقول: سبق ان ذكرنا ان الادلة ثلاثة:

الدليل الاول: (اقم الصلاة). ومقتضى هذا الدليل هو وجوب الصلاة عليه سواء اضطر لترك جزء ام لم يضطر.

الدليل الثاني: دليل الجزئية. (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) ومقتضى اطلاق هذا الدليل جزئية الفاتحة على كل حال اضطر المكلف لترك الفاتحة ام لم يضطر، مقتضى هذا الدليل أن لا يسقط الامر بالمركب من الفاتحة عنه وان كان مضطر او مكرها على الترك.

الدليل الثالث: حديث الرفع (رفع عن امتي ما اضطروا اليه) (وما استكرهوا عليه) (وما لا يطيقون) فنقول: إذا تمت حكومة حديث الرفع على دليل الجزئية، بأن نقول مقتضى دليل (رفع عن امتي ما اضطروا اليه) سقوط جزئية الفاتحة حال الاضطرار، فاذا سقطت جزئيتها بحال الاضطرار بحديث (رفع عن امتي ما اضطروا اليه) يبقى اطلاق قوله (اقم الصلاة) دال على وجوب الباقي، بما انك مضطر لترك الفاتحة سقطت جزئيتها بحديث الرفع وأما الباقي فهو واجب عليك.

اما إذا افترضنا ان حديث الرفع ليس له حكومة كما سبق الكلام، فاذا لم يكن لحديث الرفع حكومة على دليل الجزئية، فإذن الجزئية باقية، واذا كانت الجزئية باقية هنا يتبين الفرق بين العجز التكويني والعجز العرفي. فانه إذا كان هناك عجز تكويني بأن لم يكن قادرا على الفاتحة البتة وكانت الفاتحة جزءا حتى في حال العجز لأجل عدم حكومة حديث الرفع على دليل الجزئية فمقتضى بقاء جزئية الفاتحة حتى مع العجز عن ذلك سقوط الامر بالمركب، اذ التكليف بالمركب من الفاتحة تكليف بغير المقدور فيسقط الامر بالمركب. هذا في العجز التكويني.

بينما في العجز العرفي الامر بالمركب لا يسقط، فإنه إذا كان دليل الرفع (رفع عن امتي ما اضطروا اليه) ليس بحاكم على دليل الجزئية فجزئية الفاتحة باقية حتى في حال الاضطرار، وبما ان المكلف قادر على الفاتحة تكوينيا وان كان مضطرا لتركها الا أنه قادر فالامر بالمركب بالفاتحة ليس أمراً بغير المقدور حتى يسقط عن المكلف فيبقى الامر بالمركب فعليا في حقه. فهذا هو الفرق بين فرض العجز التكويني والعجز العرفي.

هذا تمام الكلام فيما هو مقتضى الدليل اللفظي في العجز المستمر وفي العجز غير المستمر وفي العجز العرفي.

### المقام الثاني: ما هو مقتضى الاصل العملي في البين

. وتحرير الاصل العلمي بنحوين: تارة بأصل البراءة، وأخرى بالاستصحاب.

أما النحو الاول وهو جريان أصل البراءة في المقام: وكما فصلنا في الدليل اللفظي بين العجز المستمر والعجز غير المستمر نفصل ايضا في الاصل العملي، فنقول: الكلام في صورتين:

الصورة الاولى: أن يكون العجز مستمراً، شخص لا يمكنه قراءة الفاتحة لانه غير عربي، ولا يمكنه ان يتعلم الفاتحة في الوقت، فهو غير قادر على قراءة الفاتحة طول الوقت ولم يكن هناك يوجد هناك دليل لفظي يتكأ عليه، نحن والأصل العملي، ما هي وظيفته في المقام؟

نقول: تارة يشك في وجوب القضاء، وتارة يعلم بانه ان كان الاقل باطلا فالقضاء واجبا عليه. فهنا صورتان: الصورة الاولى: ان لا يعلم بوجوب القضاء عليه، يقول انا تجب علي الصلاة لكن لو اتيت بالصلاة دون الفاتحة هل يجب علي القضاء ام لا؟ فيجري البراءة عن وجوب القضاء للشك في صدق الفوت وموضوع القضاء الفوت وهو يشك في صدق الفوت.

اما إذا افترضنا أنه يعلم بأنه ان كان هذا المركب الناقص باطل فالقضاء واجب عليه، وهو لا يدري ان هذا المركب باطل او لا؟ لانه لا يدري ان المولى اوجب عليه الباقي ام لم يوجب عليه، فاذا لم يعلم المكلف بأنه هل هذا المركب الناقص انا عاجز عن المركب التام طول الوقت لكن لعله لا تجب علي الصلاة الصلاة اصلا لكنني اقول لو اتيت بالصلاة من دون الفاتحة التي أنا عجزت عنها هل يجب علي القضاء ام لا؟

لو علم المكلف بأنه ان كان الأقل الناقص باطلا فالقضاء واجب فلدى المكلف علم اجمالي، اما يجب عليه المركب الناقص او انه إذا اتى بالمركب الناقص وكان باطلا فإنه يجب عليه القضاء. فهل هذا العلم الاجمالي منجز ام لا؟

اختلف كلام السيد الشهيد (قده) بين فقهه واصوله، ففي فقهه (بحوث العروة) ذهب الى عدم منجزية هذا العلم الاجمالي، وفي أصوله (بحوث في علم الاصول) ذهب الى المنجزية.

فنحن نقرر كلامه في الاصول والفقه: أفاد(قده) في فقهه: بأن هذا العلم الاجمالي أنه اما يجب علي المركب الناقص او ان اتيت بالمركب الناقص فيجب علي القضاء. قال هذا العلم الاجمالي غير منجز، لأنّ تنجز العلم الاجمالي فرع تعارض الاصول، فهل تتعارض اصالة البراءة عن وجوب الناقص مع اصالة البراءة عن وجوب القضاء ام لا؟

يقول: لا تعارض بنيهما، لان اصالة البراءة عن وجوب القضاء اما ان تجري حال ترك الاقل او تجري حال فعل الاقل، اما ان هذا الشخص اتى بالمركب الناقص او ما أتى، فإذا افترضنا ان هذا الشخص ما أتى بالمركب الناقص اصلا ما صلى، فوجوب القضاء عليه حينئذ قطعي، فلا معنى لجريان البراءة عنه، لانه لم يصلي اصلا في الوقت، فلا معنى لأن يجري البراءة عن وجوب القضاء حال ترك المركب الناقص.

واذا افترضنا ان المكلف صلى، أي اتى بالمركب الناقص، فإجراء البراءة عن وجوب القضاء ليس ترخيصا في المخالفة القطعية، بل ترخيص في المخالفة الاحتمالية، لأنه بعد ان اتى بالمركب الناقص لعل الامر بالصلاة قد سقط عنه، فلو اجرى البراءة عن وجوب القضاء لم يلزم من جريان البراءة عن وجوب القضاء ترخيص في المخالفة القطعية، بل ترخيص في مخالفة احتمالية. إذن فلا يلزم من الجمع بين البراءة عن المركب الناقص والبراءة عن وجوب القضاء عند اتيانه بالمركب الناقص الترخيص في المخالفة القطعية، فاذا لم يلزم الجمع بينهما الترخيص في المخالفة القطعية، لم يحصل تعارض في الأصول، وإذا لم يحصل تعارض في الاصول لم يكن العلم الإجمالي منجزاً. هذا ما ذكره في فقهه.

ولكنه في أصوله قال: العلم الاجمالي هنا منجز. والسر في ذلك: كما ان دليل الاصل العملي كأصالة البراءة منصرف عن فرض الترخيص للمخالفة القطعية فإنه منصرف عن فرض الترخيص القطعي في المخالفة وان لم يكن ترخيصا في المخالفة القطعية.

مثلا: من علم اجمالاً بحرمة الجلوس في احدى الغرفتين، فهذا العلم الاجمالي منجز في حقه، مع أنه لو أجرى أصالة البراءة عن حرمة الجلوس في الغرفة الأولى في الساعة الخامسة، وحرمة الجلوس في الغرفة الثانية في الساعة الخامسة لم يلزم من جريان البراءة الترخيص في المخالفة القطعية، لأنه اساساً غير قادر على ان يجلس في الغرفتين معا في الساعة الخامسة، مع ان المكلف هنا لو اجرى البراءة عن حرمة الجلوس في الغرفة الاولى وأجرى البراءة عن حرمة الجلوس في الغرفة الثانية وهو لا يمكنه ان يجلس في الغرفتين في آن ما فلا يلزم من الجمع بين البراءتين الترخيص في المخالفة القطعية مع ذلك قالوا العلم الاجمالي منجز، وعليه ان يجتنب الغرفتين معاً، يقولون العلم الاجمالي منجز لان جريان البراءة عن الجلوس في الغرفتين معا وان لم يكن ترخيصا في المخالفة القطعية لكنه ترخيص قطعي في المخالفة، ومعنى انه ترخيص قطعي في المخالفة معنى أن المولى لا يبالي، فعندما يقول المكلف لك ايها المكلف ان تجري البراءة الجلوس في كلتا الغرفتين فهذا يعني ان عدم مبالاة المولى لغرضه والحال ان لدى المولى غرضاً في البين، حيث إن في الجلوس في إحدى الغرفتين مفسدة لزومية، ومع أن في الجلوس في احدى الغرفتين مفسدة لزومية فقول المولى لعبده بجريان البراءة في كلتا الغرفتين عدم مبالاة للمولى بغرضه اللزومي، فكما أن الترخيص في المخالفة القطعية قبيح فدليل الاصل لا يشمل هذا الفرض، كذلك الترخيص القطعي في المخالفة الذي هو عبارة عن عدم مبالاة المولى لغرضه اللزومي ايضا قبيح، فدليل الأصل ايضاً منصرف عن هذا الفرض. إذن لا يشمل دليل البراءة الجلوس في كلتا الغرفتين وان لم يكن ذلك مخالفة قطعية.

وتطبيق ذلك على محل الكلام واضح: فان المكلف إذا اجرى البراءة عن وجوب المركب الناقص، وأجرى البراءة عن وجوب القضاء، فإنه وإن اتى بالمركب الناقص ولم يلزم من جريان البراءتين في هذا الفرض في فرض الاتيان بالمركب الناقص الترخيص في المخالفة القطعية لكن جريان البراءتين فهما معا في هذا الفرض ترخيص قطعي في المخالفة، أي عدم مبالاة من المولى بغرضه اللزومي ومقتضى ذلك عدم شمول دليل الاصل للجهتين معا، ولأجل ذلك يكون العلم الاجمالي منجزاً.

### 038

ذكرنا فيما سبق: إذا عجز المكلف عن الجزء عجزاً مستمراً كما اذا افترضنا أنه لا يتمكن من الفاتحة طول الوقت، فتارة يشك بدواً في وجوب الاداء والقضاء كما اذا احتمل أن المركب من الفاتحة ليس واجبا عليه لعجزه عنه لا أداء ولا قضاءً، فهنا يمكن ان يجري البراءة عن وجوب الصلاة في حقه،

ولكن اذا علم اجمالاً بأنه اما يجب عليه الأداء بهذا الباقي او يجب عليه القضاء أي الاتيان بالمركب التام قضاءً، فهذا العلم الاجمالي يتشكل منه علم اجمالي آخر، وهو: إما أن يجب عليه المركب الناقص اداءً او يجب عليه القضاء لو أتى بهذا الناقص، إذ لو كان الناقص غير واجب عليه اداءً فالاتيان به لغو إذن القضاء واجب عليه، فلديه علم اجمالي بانه اما ان يجب عليه الاتيان بالمركب الناقص اداء او انه اذا اتى بهذا المركب الناقص فالقضاء واجب عليه لبطلان هذا المركب وعدم وقوعه امتثالا للامر.

وذكرنا ان السيد الشهيد اختلف كلامه بين فقهه واصوله فيما اذا كان الطرف الاخر للعلم الاجمالي طوليا فهو يناقش في اصل الكبرى لا في مجرد المثال، فهو في الفقه لا يبني على منجزية العلم الاجمالي اذا كان الطرف الثاني طولياً، بينما في أصوله بنى على منجزية العلم الاجمالي، إذ من الواضح أن الطرف الثاني في طول الاول لانه يعلم اجمالاً اما تجب عليه الصلاة اداء او انه إذا اتى بالمركب الناقص في الوقت فالقضاء واجب عليه، اذن فوجوب القضاء وجوب طولي، أي في طول إتيان المركب الناقص، فهل العلم الإجمالي الذي يكون الطرف الآخر طولياً علم منجز أم لا؟

فذهب في فقهه الى عدم المنجزية لعدم تعارض الاصول كما سبق، بينما ذهب في اصوله الى المنجزية. والتعليق على كلامه (قده) ان يقال:

لا يبعد صحة ما ذهب اليه في فقهه دون اصوله .

والسر في ذلك: أنه لا يتم تعارض الاصول لا على مبناه ولا على مبنى سيدنا الخوئي (قده). والوجه في ذلك: ان هناك فرقا بين الترخيص المطلق والترخيص المشروط، فمثلاً: اذا علم المكلف بحرمة الجلوس في احدى الغرفتين في الساعة العاشرة، فهنا يقال: بأن العلم الاجمالي منجز، والسر في المنجزية أن جريان البراءة عن حرمة الجلوس في الغرفة ألف معارض بجريان البراءة عن حرمة الجلوس في الغرفة باء، والوجه في المعارضة مع ان جريان البراءتين معا لا يؤدي الى الترخيص في المخالفة القطعية اذ المفروض ان المكلف غير قادر على المخالفة القطعية لانه غير قادر على الجلوس في الغرفتين في الساعة العاشرة مع ان المكلف غير قادر على المخالفة القطعية مع ذلك الاصول تتعارض، أي جريان البراءة عن حرمة الجلوس في الغرفة الاولى، وجريان البراءة عن حرمة الجلوس في الغرفة الثانية أصلان متعارضان، والسر في المعارضة، أن جريان الأصلين معاً عدم مبالاة من المولى بغرضه اللزومي، فهو ترخيص قطعي في المخالفة وان لم يكن ترخيصا في المخالفة القطعية.

او قل ان المرتكز العقلائي يرى تناقضا بين تحفظ المولى على غرضه اللزومي وبين اطلاق ترخيصه بان يقول لعبده لك ان تجري البراءة عن الجلوس في الاولى والجلوس في الثانية، فإطلاق الترخيص وعدم تقييده من جهة ترخيص قطعي بالمخالفة،

ومن جهة أخرى المرتكز العقلائي يرى أن اطلاق الترخيص لا يجتمع مع تحفظ المولى على غرضه اللزومي. هذا اذا كان الترخيص مطلقاً.

أما اذا افترضنا ان الترخيص في الطرف الطولي مشروطا وليس مطلقا، فالمولى يقول: اذا علمت اجمالا اما بوجوب الاداء او وجوب القضاء إن اتيت بالمركب الناقص، فأنا في الاول اطلق لك البراءة، اجري البراءة عن وجوب الاداء اما في الثاني ليس لدي ترخيص مطلق بل ترخيص مشروط، اقول لك ان تجري البراءة ان اتيت بالمركب الناقص، لا أنني ارخص لك مطلقاً، فبما أنني ضيّقت دائرة الترخيص من قبلي وقيدت الترخيص الصادر من قبلي وقلت الترخيص في ترك القضاء ليس مطلقا بل مشروط بان تأتي بالمركب الناقص، اذن الترخيص المشروط ليس كالترخيص المطلق، الترخيص المشروط هنا، على مبنى السيد الصدر

ولا على مبنى السيد الخوئي، لا على مبنى السيد الصدر يرى بالمرتكز العقلائي متهافت مع التحفظ على الغرض اللزومي، فالمولى يقول: انا متحفظ على غرضي لأنني قلت لك أن اتيت بالمركب الناقص فاجري البراءة وما اطلقت لك الترخيص. الترخيص المشروط لا يرى بالمرتكز العقلائي مناقضاً لتحفظ المولى على غرضه اللزومي.

كما انه لا يرى انه ترخيص قطعي في المخالفة، فإن السر في قبح الترخيص القطعي في المخالفة هو عدم المبالاة، أن يقال بان المولى لا يبالي باغراضه والشاهد على ذلك أنه رخص على ذلك! إنما يقال بعدم المبالاة إذا كان الترخيص مطلقا، وإما اذا كان الترخيص مشروطاً فهذا دليل على المبالاة لا على عدم المبالاة، فالمولى يقول لأنني أبالي بأغراضي لم أرخص لك في ترك القضاء مطلقا وانما رخصت لك في ترك القضاء في فرض الاتيان بالمركب الناقص اداءً،

لا اقل من الشك في ذلك، فاذا شككنا هل أن المورد مما يراه المرتكز العقلائي تهافتاً او أن المورد مما هو ترخيص قطعي في المخالفة؟! لا اقل اذا شككنا، إذن بالنتيجة مقتضى اطلاق ادلة الاصول شمولها لهذا المورد فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً. **هذا على مبنى المشهور** من منجزية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية.

**أما على المبنى المختار عندنا:** من أنّ العلم الاجمالي ليس منجزا لوجوب الموافقة القطعية وإن كان منجزا لحرمة المخالفة القطعية، وذلك لأنّ مقتضى الاطلاق الافرادي لأدلة الأصول الترخيصية جريان الاصل الترخيصي في كل طرف من أطراف العلم الاجمالي مشروطاً بعدم جريانه في الطرف الآخر خرج عنه ما اذا كانت الشبهة موضوعية دفعية كما دلّت عليه موثقة سماعة، (سألته عن الرجل يقع في إناءه قدر لا يدري إيهما؟ كيف يصنع؟ قال: يهريقهما ويتيمم) فظاهر موثقة سماعة أن العلم الاجمالي في مثل المقام \_يعني اذا كانت الشبهة موضوعية دفعية الأطراف\_ منجز ولو شرعاً، وأما ما سوى هذه الشبهة فإن مقتضى إطلاق أدلة الأصول العملية جريانها في كل طرف مشروطاً، فالمخالفة القطعية محرّمة لكن لا تجب الموافقة القطعية. هذا تمام الكلام في العجز المستمر.

**الصورة الثانية:** ما إذا كان العجز غير مستمر (العجز في بعض الوقت) فاذا فرضنا ان المكلف عجز عن قراءة الفاتحة في بعض وقت الصلاة لا في جميعه، والمفروض ان لا يوجد علم اجمالي منجز، فهنا هل تجري البراءة ام لا؟ والبحث تارة في البراءة العقلية، وأخرى: في البراءة الشرعية. **فهنا مطلبان:**

**المطلب الاول**: جريان البراءة العقلية. حيث أفاد المحقق الآخوند في الكفاية بأن العقل مستقل على قبح العقاب على ترك المركب التام الذي عجز المكلف عن الإتيان بجزئه.  
وقد يقال في المقام \_كما اشار لذلك المحقق الاصفهاني\_: هناك فرق بين العجز الابتدائي والعجز الطارئ، أي تارة يدخل الوقت والمكلف عاجز عن قراءة الفاتحة، بمجرد ان دخل الوقت رأى المكلف نفسه أنه عاجز عن المركب التام، يعني عاجز عن الصلاة مع الفاتحة، فشك المكلف بعد ان ارتفع العذر والعجز، هل ان جزئية الفاتحة فعلية في حقه ام لا؟ فهنا يمكن ان تجري البراءة، نقول اتيت بالصلاة دون الفاتحة مثلا، وشككت في أن جزئية الفاتحة فعلية في حقك، وإذا كانت فعلية فلابد لك من الاعادة، لأنك اتيتك بمركب ناقص، مقتضى قبح العقاب بلا بيان انه لا يجب عليه الاعادة البراءة، البراءة عن هذه الجزئية.

أما إذا افترضنا ان العجز طارئ، أي دخل الوقت والمكلف قادر على قراءة الفاتحة، ولكنه لم يصلي، ثم بعد ذلك \_في اثناء الوقت\_ طرأ عليه العجز فلم يستطع ان يصلي صلاة مع الفاتحة، فهنا قد يقال: ليس الجاري في حقه البراءة، بل الجاري في حقه الاشتغال، حيث اشتغلت ذمته اول الوقت بالمركب التام بالصلاة مع الفاتحة، والآن عبد ان طرأ العجز عليه لا يدري هل ذلك المركب ما زالت ذمته مشغولة به ام لا؟ فيجري في حقه قاعدة الاشتغال، فاذا لم يقدر على الاداء يقدر على القضاء، بالنتيجة لا بد من الاتيان بما اشتغلت به ذمته.

لكن المحقق الاصفهاني دفع ذلك، فقال: حتى بعد ان يكون العجز طارئا تجري في حقه البراءة ولا يجري في حقه قاعدة الاشتغال، والسر في ذلك:

ان معنى قاعدة الاشتغال: أن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني. فنسأل الفراغ عن أي شيء؟ يجب عليه عقلاً تفريغ ذمته من المركب التام او من المركب الناقص؟

فإن قلتم يلزمه عقلا تفريغ ذمته من المركب التام، فإن المركب التام عاجز عنه، فهو ساقط عقلا لعجزه، كيف يلزم تفريغ ذمته من المركب التام والحال انه عاجز عنه بالفعل. مقتضى عجزه عنه سقوطه عنه عقلا، لا أنه يلزم منه تفريغ ذمته منه.

وإن قلتم يلزم تفريغ ذمته من المركب الناقص، فالمفروض أن المركب الناقص ما اشتغلت ذمته به لان الذي توجه عليه أول الوقت كان المركب التام، والمركب الناقص وجب عليه وجوباً ضمنيا تبعياً، ولم يجب عليه وجوباً نفسياً استقلالياً، وبعد العجز المركب التام لا يلزم تفريغ ذمته منه لأنه عاجز عنه، والمركب الناقص لم تشتغل به ذمته على نحو الوجوب الاستقلالي كي يلزم تفريغ ذمته منه، وإنما الذي اشتغلت ذمته به وجوب المركب الناقص وجوباً تبعيا والوجوب التبعي يسقط بوجوب الوجوب الاستقلالي، اذا سقط الوجوب الاستقلالي للمركب التام سقط الوجوب التبعي للمركب الناقص، فمن أي شيء يلزم تفريغ ذمته؟!

إذن لا فرق بين كون العجز ابتدائيا او كون العجز طارئاً، فان المكلف يقول بالنتيجة انا من اول لا ادري ما اشتغلت ذمتي به، فأجري البراءة عن جزئية الفاتحة عقلاً. هذا بالنسبة الى المطلب الاول وهو جريان البراءة العقلية.

**المطلب الثاني:** جريان البراءة الشرعية. فقد اشكل على جريان البراءة الشرعية عن الجزئية بإشكالات ثلاثة:

**الاشكال الأول:** ما ذكره الآخوند: من ان حديث الرفع وارد مورد الامتنان، فلا يجري في المقام، لأنه إذا اجرينا البراءة عن جزئية الفاتحة فلازم ذلك وجوب الباقي علينا، واجراء البراءة عن جزئية الفاتحة لإثبات وجوب الباقي خلاف الامتنان، لأن في هذا تكليف وتضييق وليس تخفيف وامتنان، إذن اجراء البراءة عن الجزئية من اجل اثبات وجوب الباقي هذا خلاف الامتنان فلا يشمله ادلة البراءة الشرعية.

لكن المحقق الآخوند (قده) نظر الى العجز المستمر، ففي فرض العجز المستمر لا فائدة ولا ثمرة من جزئية الفاتحة الا وجوب باقي الاجزاء عليه، لذلك يقال جريان البراءة في حقه خلاف الامتنان، لأنه يراد به تنجيز وجوب الباقي عليه.

أما إذا افترضنا أن العجز غير مستمر فما هي الثمرة على جريان البراءة؟ هل تجب عليه الاعادة، شخص لم يقدر على الفاتحة وأتى بالصلاة بدون الفاتحة وبعد ذلك اصبح قادراً، فقال انا لا ادري ان الفاتحة جزء في حقي ام لا؟ ثمرة جريان البراءة عن جزئية الفاتحة عدم وجوب الاعادة عليه، ففي جريانها الامتنان لا خلاف الامتنان، فإشكال المحقق الآخوند إنما يتصور في العجز المستمر لا في غير المستمر. فتأمل.

### 039

ما زال الكلام في إجراء البراءة الشرعية عن الجزئية، بمعنى ان جزئية الفاتحة مثلا وإن كان متعذرة ولكن نشك في جزئيتها في حال التعذر بسبب ان لهذه الجزئية آثاراً، فإذا نفيت جزئيتها حال التعذر انتفت الآثار المترتبة عليها.

وقد ذكرنا أن هنا ثلاثة إيرادات على اجراء البراءة الشرعية عن الجزئية:

الايراد الاول: ما ذكره المحقق الآخوند (قده) من أن حديث الرفع وارد مورد الامتنان، وبالتالي فمقتضى الامتنان أن يكون الأثر المترتب عليه هو السعة وإرخاء العنان، وأما اذا ترتب على جريانه الضيق والكلفة فهذا مما يتنافى مع وروده في مقام الامتنان. وفي المقام كذلك، فإننا اذا اجرينا البراءة عن الجزئية فالأثر المترتب على ذلك هو وجوب الاقل، فإنه اذا كانت الفاتحة غير المقدورة جزءا فإن الواجب في حق المكلف هو الاقل، إذن لا أثر يترتب على إجراء حديث الرفع عن الجزئية الا وجوب الاقل وهذا ضيق وكلفة فلأجل ذلك لا ينسجم مع ورود الحديث في مقام الامتنان.

وقد ذكرنا انه يلاحظ على كلامه: ان منظوره (قده) الى وجوب القضاء او الى وجوب الاداء، فإذا كان منظوره انه بنفي الجزئية ينتفي وجوب القضاء إذن لا فرق ولا يترتب على ذلك خلاف الامتنان، اذ اثر انتفاء الجزئية انتفاء وجوب القضاء، فالأثر المترتب على جريان حديث الرفع هو السعة وإرخاء العنان وليس هناك كلفة.

وأما اذا كان الملحوظ في جريان البراءة حال الأداء، أي حيث الوقت كما هو محل البحث فلابد ان يفرق بين العجز المستمر والعجز غير المستمر، فإن العجز المستمر هو الذي يترتب على اجراء البراءة ايقاع المكلف في الضيق، لأنه إذا كان العجز مستمراً طول الوقت فلا ثمرة لإجراء البراءة حين الجزئية المتعذرة حيث الوقت الا وجوب الباقي، فيقال حينئذ ترتب وجوب الباقي ضيق، والضيق لا ينسجم مع مقام الامتنان.

أما إذا كان المنظور في اجراء البراءة حال الاداء هو العجز غير المستمر، فلا محالة يترتب عليها أثر ولا يكون جريان أحدها بالامتنان، فإن اثر جريان البراءة حينئذ الاجتزاء بالاقل وعدم وجوب الاعادة، إذن فكلامه لا يؤخذ على اطلاقه وان ذهب بعض المحققين الى أن منظوره هو العجز المستمر، لذلك قال: بأن جريان البراءة هنا خلاف الامتنان، باعتبار ان منظوره من اول الاول فرض العجز المستمر.

لكن المحقق الاصفهاني (قده) ظاهره ان كلام شيخه واستاذه هو العجز غير المستمر، فلذلك اشكل عليه.

الايراد الثاني: ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) حيث افاد بأنه لا مجال لإجراءا لبراءة عن الجزئية اصلا، لان الجزئية اما منتفية عقلا او غير مجعولة، وعلى الفرضين لا معنى لإجراء البراءة عنها، والسر في ذلك: ما هو المراد من جزئية الفاتحة؟ هل المراد من جزئية الفاتحة جزئيتها من الواجب؟ او المراد من جزئيتها جزئيتها بلحاظ عالم الملاك؟ أي جزئيتها في التأثير في الملاك والغرض، فإن كان المراد بالجزئية الاولى، أي جزئية الفاتحة من المركب الواجب، فالمفروض أن هذه الجزئية قطعا منتفية، لأن الجزئية عنوان انتزاعي، منشأ انتزاعه الامر بالمركب، فمتى ما كان هناك امر فعلي بمركب انتزعنا من فعلية الامر بالمركب اتصاف كل جزء من اجزائه بالجزئية،

فالجزئية من الواجب عبارة عن عنوان انتزاعي منشأه الأمر الفعلي بالمركب، فاذا كان الامر الفعلي بالمركب قد سقط عن الفعلية لتعذره وعدم القدرة عليه حيث ان المكلف غير قادر على الاتيان بالفاتحة، فالمركب من الفاتحة قطعا ليس فعليا في حقه لعدم القدرة عليه، اذن انتفى الأمر الفعلي بالمركب فانتفت الجزئية بانتفاء منشأ انتزاعها، ومع انتفاء منشأ انتزاعها والقطع بانتفائها فلا معنى لإجراء البراءة عنها.

وإن كان المنظور الجزئية بلحاظ عالم الملاك، أي تأثير الفاتحة في تحصيل ملاك الصلاة وغرض الصلاة، فهذه الجزئية مقطوع بها وليست محل الشك، لأننا نعلم قطعا ان الفاتحة جزء من المؤثر في عالم الملاك والغرض، هذا ليس محلا للشك كي يكون مجرى للبراءة، فالنتيجة: ان قولكم تجري البراءة عن الجزئية، الجزئية من الواجب قطعا منتفية لانتفاء الامر بالمركب، الجزئية من المؤثر في الملاك قطعا باقية، فلا يوجد هناك شك كي كون مجرى للبراءة عن الجزئية.

ولكن يمكن التأمل في كلامه (قده) بان مجرى البراءة الجزئية الجعلية وليست الجزئية الفعلية، فإن جميع الاحكام سواء كانت فعلية ام وضعية، لها مرتبتان: مرتبة الجعل ومرتبة الفعلية. فالذي نقطع بانتفائه لانتفاء الامر الفعلي بالمركب هو الجزئية الفعلية، واما الجزئية الجعلية فهي ما زالت مشكوكة، لا ندري هل المولى من اول الامر جعل في حقنا الصلاة المركبة من الفاتحة، او من اول الاول جعل في حقنا الصلاة لا بشرط من حيث الفاتحة.

فإن كان الذي جعله في حقنا من أول الامر الصلاة مع الفاتحة، فلا امر في حقنا، لان الفاتحة غير مقدورة، وان كان ما جعله في اول الامر في حقنا الصلاة لا بشرط اذن المركب مقدور فالأمر به فعلي،

اذن الشك في الجزئية الجعلية، وإن كانت الجزئية الفعلية منتفية قطعا لانتفاء الامر بالمركب اما الجزئية الجعلية ما زالت محل شك، وحينئذ نقول لو كانت الجزئية مجعولة إذن لا يجب علينا الامر بالباقي، وإلا فالامر بالباقي واجب. فإجراء البراءة عن الجزئية مع غمض النظر عن إشكال صاحب الكفاية الذي مضى إجراء البراءة عن الجزئية صناعي لان الجزئية المجعولة امر مجهول وبلحاظه يمكن اجراء البراءة.

الايراد الثالث: ما ذكره المحقق الاصفهاني ايضاً، بان اجراء البراءة عن الجزئية في المقام لا تصل النوبة الى كونه خلاف الامتنان وعدمه، كما افاد شيخه الاستاذ.

يقول: ان ما افاده شيخنا المحقق من ان إجراء البراءة لازمه خلاف الامتنان لا تصل النوبة اليه وان كان صحيحاً، بل هناك محذور اسبق وهو اجراء البراءة عن الجزئية لا يثبت شيئا، لان حديث الرفع شأنه الرفع وليس شأنه الاثبات، وصاحب الكفاية يريد بإجراء البراءة عن الجزئية، إثبات وجوب الاقل، والحال بأن حديث الرفع شأنه النفي وليس شأنه الاثبات، فمع غمض النظر عن مسالة خلاف الامتنان ووفاق الامتنان، أساساً ليس حديث الرفع شأنه الاثبات كي يقال تجري البراءة عن الجزئية ويثبت به وجوب الأقل.

وما ذكره المحقق أيضاً محل تأمل: لانه اذا صغنا المسالة كما صاغها صاحب الكفاية ان المسألة من باب الاقل والاكثر الارتباطيين. أي اننا علمنا بوجوب فعلي تعلق بمركب من الفاتحة أيضاً، كل هذا معلوم، وانما الشك في سعة الجزئية وضيقها ليس إلا، أي اننا نعلم بوجود أمر فعلي بمركب من الفاتحة، وإنما نشك في جزئية الفاتحة، هي ضيقة؟ أي خاصة بحال التمكن، ام هي واسعة أي شاملة لحال التعذر، فالامر بالمركب مفروغ عنه إنما الكلام في سعة الجزئية وضيقها فإذا جرت البراءة عن سعة الجزئية لحال التعذر فالأمر بالباقي معلوم، لأنّ المورد من موارد الاقل والاكثر الارتباطيين لا نريد اثبات الامر بالباقي بنفس حديث الرفع، فحديث الرفع يقص وينفي السعة فقط، وأما الأمر بالباقي فهو معلوم بالعلم الإجمالي، لأننا المفروض في المقام أننا نعلم بوجود امر فعلي بالمركب من الفاتحة غاية ما في الباب ان لدينا علما اجماليا هل المركب المأمور به هو لا بشرط من حيث الفاتحة حال التعذر او بشرطها حال التعذر، فإذا جرت البراءة حال الشرطية فنفس العلم الاجمالي هو الذي يثبت فعلية الامر بالباقي بلا حاجة لأن نثبته بحديث الرفع.

فظهر مما ذكرنا: ان جريان البراءة عن الجزئية في فرض العجز غير المستمر صناعي ولا يرد عليه اشكال. هذا تمام الكلام في الاصل الاول وهو التشبث بالبراءة.

### أما الاصل الثاني: التشبث بالاستصحاب

فهو انما يتصور في ظرف طرو العجز، أي في اول الوقت كان المكلف قادراً على الإتيان بالمركب التام، ولكن طرأ عليه العجز، ولا يستطيع أن يقرأ السورة والفاتحة، فحينئذ بعد ان طرأ العجز عليه هل يستصحب وجوب الاقل ام لا؟ لان قطعا وجوب الاكثر منتفي لعدم القدرة عليه. هل يستصحب المكلف وجوب الباقي عليه ام لا؟

وقد صور الاستصحاب من صاحب الكفاية والعراقي والاصفهاني والنائيني ومن بعدهم بوجوه:

الوجه الأول: أن يدعى وجوب الأقل الأعم من الوجوب الضمني او الوجوب الاستقلالي.

وبيان ذلك بصياغات ثلاث: الصياغة الأولى: ان يستصحب كلي الوجوب، فيقال: بان هناك جامع بين الوجوب الضمني والوجوب الاستقلالي، فحن نستصحب جامع الوجوب بالأقل، هذا الجامع هذا الكلي نحن نستصحبه الى الآن، فاستصحاب جامع الوجوب الى الآن يعني أن الاقل متنجز علينا حتى بعد العجز عن الفاتحة.

وأورد على هذه الصياغة بإيرادين:

الإيراد الاول: أن هذا من القسم الثالث من استصحاب وجوب الكلي، لان وجوب الاقل إن كان وجوباً ضمنيا فقد ارتفع قطعاً، لانه اذا ارتفع وجوب المركب ارتفعت الوجوبات الضمنية التي فيه ومنها الوجوب الضمني للأقل. وإن كان المراد الوجوب الاستقلالي فهو مشكوك الحدوث من اول الامر، اذن استصحاب جامع الوجوب من الوجوب الضمني والوجوب الاستقلالي من قبيل القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي وهو ما دار أمره بين مقطوع الارتفاع ومشكوك الحدوث.

ثانياً: هل الغرض من استصحاب الكلي؟ هل الغرض من استصحاب الكلي إثبات الوجوب الاستقلالي ام الغرض من استصحاب الكلي فقط إثبات جامع الوجوب؟ فان كان الغرض من استصحاب كلي الوجوب اثبات الوجوب الاستقلالي، فهو اصل مثبت، فإن استصحاب جامع الوجوب لا يثبت الوجوب الاستقلالي، استصحاب الطبيعي لا يثبت الفرد، وإن كان الغرض من استصحاب الوجوب فقط اثبات جامع الوجوب فقط من دون خصوصية من الخصوصيات، فيقال: الجامع بين ما لا يقبل التنجز وما يقبل التنجز لا يقبل التنجز. بيان ذلك:

هذا الجامع وهو الجامع بين الوجوب الضمني والاستقلالي جامع بين فرد لا يقبل التنجز وهو الوجوب الضمني، لأن الوجوب الضمني فات محله، حيث انتفى وجوب المركب فانتفى الوجوب الضمني فلا يقبل التنجز، والوجوب الاستقلالي للأقل وجوب يقبل التنجز، فاستصحاب جامع الوجوب استصحاب لجامع بين ما لا يقبل التنجز وبين ما يقبل التنجز، وبالتالي فهذا الجامع لا يقبل التنجز، الجامع وجوده بوجود أفراده.

إلا بناء على مبنى الشيخ الاعظم ، من ان الكلي بما هو وجوب محط للتنجز عقلا، مع غمض النظر عن شخص الوجوب، فإن هذا خلاف بين الأصوليين، هل أن موضوع التنجز عقلا شخص الوجوب؟ أم ان موضوع التنجز طبيعي الوجوب، فإذا قلنا بأن موضوع التنجز عقلا طبيعي الوجوب صح استصحاب طبيعي الوجوب لا لإثبات شيء، فقط لكي يكون هذا المستصحب موضوعا للتنجز عقلاء.

### 040

ذكرنا فيما سبق ان العجز اذا طرأ على المكلف كما اذا كان المكلف في أول الوقت، متمكنا من المركب التام، أي من الصلاة مع الفاتحة ولكنه قبل ان يصلي طرأ عليه العجز عن الفاتحة، فهل يمكنه إثبات وجوب الباقي بالاستصحاب ام لا؟

وذكرنا ان الاستصحاب يتصور على وجوه:

الوجه الاول: أن يكون المستصحب كلي الوجوب، وهذا الاستصحاب ايضا وهو استصحاب كلي الوجوب له صياغتان:

الصياغة الاولى: ما ذكرها المحقق الاصفهاني (قده) وسبق الكلام فيها، وهي ان المستصحب جامع الوجوب الشامل للوجوب النفسي والوجوب الضمني، الوجوب الاستقلالي والوجوب الضمني، بمعنى أن الباقي الأقل كان واجباً ونحن نستصحب جامع الوجوب الذي ثبت له الأعم من كونه وجوباً ضمنيا او وجوبا استقلالياً.

وقد أشكلنا على هذه الصياغة: أولاً: بانها من قبيل القسم الثالث، وجريان الاستصحاب فيه ممنوع. ثانياً: بان الغرض من الاستصحاب ان كان إثبات الوجوب الاستقلالي بالباقي فهو أصل مثبت، وإن كان الغرض منه إثبات جامع الوجوب فهو جامع بين ما لا يقبل التنجز وما يقبل التنجز، والجامع بينها لا يقبل التنجز.

هذه الصياغة الاولى لاستصحاب كلي الوجوب.

### الصياغة الثانية:

التي ذكرها الشيخ الاعظم وصاحب الكفاية: من أن المستصحب كلي الوجوب الجامع بين الوجوب النفسي والوجوب الغيري، فان الاقل كان واجبا وجوباً غيرياً ضم وجوب المركب. ونحن الآن لا نريد استصحاب وجوبه الغيري، لان وجوبه الغير قد ارتفع بارتفاع وجوب المركب، انما نريد ان نستصحب الجامع بين الوجوب النفسي والوجوب الغيري. فهذا الاستصحاب اشكل عليه:

اولا: بانه من قبيل الكلي، استصحاب الكلي من القسم الثالث، لان الوجوب الغير قد ارتفع قطعا، والوجوب النفسي بالباقي مشكوك من البداية، فهو من القسم الثالث الذي لا يجري فيه الاستصحاب.

ثانياً: لو سلمنا بوجود الوجوب الغيري لان الوجوب الغيري محل بحث هنا ذكر المحقق الاصفهاني: بأن استصحاب جامع الوجوب بين الوجوب الغيري الذي ذهب والوجوب النفسي المشكوك جامع بين ما لا يقبل الاطاعة وما يقبل الاطاعة، لأن الوجوب الذي يترتب عليه التنجز واستحقاق العقوبة على فرض المخالفة هو الوجوب النفسي، واما الوجوب الغيري فحتى لو كان فعلياً فهو وجوب لا يقبل استحقاق العقوبة على فرض المخالفة الا اذا ترك ذا المقدمة، اما ترك المقدمة فهو لا يستتبع عقوبة حتى لو قلنا بان المقدمة واجبة وجوباً غيرياً. فالوجوب الغيري لا يقبل الإطاعة. إذن استصحاب الجامع بين الوجوب النفسي والوجوب الغيري من قبيل اثبات جامع بين ما لا يقبل الاطاعة\_ وهو الوجوب الغيري\_ وبين ما يقبل الاطاعة وهو الوجوب النفسي، وحيث إن الجامع وجوده بوجود الفرد وليس له وجود مستقل، فالجامع بين ما لا يقبل الاطاعة وبين ما يقبل الاطاعة لا يقبل الاطاعة.

لكن المحقق العراقي (قده) أشكل على الصياغتين: أي سواء قلنا بأن المستصحب هو كلي الوجوب الاعم من النفسي والغيري كما ذكره صاحب الكفاية او قلنا بان المستصحب الاعم من الوجوب الضمني والاستقلالي، قال لو فرضنا جريان هذا الاستصحاب في نفسه فهو محكوم باستصحاب الجزئية، فإن استصحاب الجزئية حاكم عليه، حكومة الاصل السببي على الاصل المسببي. بيان ذلك:

إن الشك في بقاء الوجوب ناشئ عن الشك في بقاء الجزئية. في اول الوقت كان المكلف متمكن من الصلاة مع الفاتحة فكانت الفاتحة جزءا في حقه، الآن طرأ عليه العجز قبل ان يصلي، لا يدري هل ان الفاتحة ما زالت جزءا في حقه؟ أم خرجت عن الجزئية؟ فان كانت الفاتحة ما زالت جزءا في حقه حتى بعد التعذر فالوجوب قد سقط عنه جزماً، لان بقاء الوجوب تكليف بما لا يطاق، حيث إن الفاتحة متعذرة في حقه، وان ارتفعت جزئية الفاتحة كان وجوب الباقي فعليا في حقه، فإما الفاتحة باقية، فكأن المولى يقول: لا اقبل منك الا ما كان مع الفاتحة، فيقول العبد ان لا اقدر فيسقط الوجوب، وأما ان الفاتحة منتفية فيكون وجوب الباقي وجوباً فعلياً.

إذن الشك في بقاء الوجوب مسبب عن الشك في بقاء الجزئية، انما نشأ الشك في ان الوجوب باقٍ أم لا، لأجل الشك في أن الفاتحة ما زالت جزءا ام لا؟ إذ لو كانت الفاتحة جزءا لكان وجوب المركب ساقطا لعدم القدرة، ولو لم تكن جزءا لكان وجوب المركب المباقي فعليا في حقه. فبما أن هنا سببي ومسببي اذن نستصحب بقاء جزئية الفاتحة، مقتضى استصحاب بقاء جزئية الفاتحة الى حين التعذر ارتفاع الوجوب، اذ ما دامت الفاتحة جزءاً فلا وجوب للمركب في حقه، فباستصحاب بقاء جزئية الفاتحة ينتفي وجوب المركب، فيكون استصحاب الجزئية حاكما على استصحاب الوجوب حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي.

ولكن الكلام مع المحقق العراقي يستفاد مما سبق بيانه: وهو ما هي الجزئية التي يراد استصحابها الى حال التعذر؟ هل المقصود بالجزئية المراد استصحابها الى حال التعذر، الجزئية الفعلية؟ ام الجزئية الغرضية أي بلحاظ مرحلة الغرض؟ ام الجزئية الجعلية؟

فان كان المنظور للمحقق العراقي من استصحاب الجزئية، الجزئية الفعلية، فالجزئية الفعلية لاشك في ارتفاعها حتى تستصحب، لأن الفاتحة ما دامت متعذرة فجزئيتها الفعلية قطعا ساقطة. فبما أن التعذر يعني القطع بالانتفاء اذن الجزئية الفعلية للفاتحة قد سقطت جزما ولا مجال لاستصحابها، وان كان المنظور الجزئية بحال الغرض، أي نشك قطعا قبل ساعة كانت الفاتحة جزءا من المؤثر في الغرض، جزءا من المحقق للملاك، الآن لا ندري هل ان الفاتحة ما زالت جزءا من المحقق لملاك ام لا؟ فاستصحبنا ذلك.

أما هذا لا ينفي الوجوب ولا يثبته، اذ ليس بينهما سببية شرعية، متى يكون الاصل السببي حاكما على الاصل المسببي؟ اذا كانت السببية شرعية، بأن يكون مؤدى الاصل السببي مؤّثراً شرعاً بالنفي او الإثبات في مؤدى الأصل المسببي، اما اذا لم تكن بينهما سببية شرعية بل سببية تكوينية فلا معنى حينئذ لنفي احدهما بالآخر. وفي المقام الملاك ليس سببا للوجوب او انتفائه، عالم الملاك يقتضي تكوينا أن يجعل الشارع على طبقه حكما او ينفيه عنه، لا أن السببية شرعية اعتبارية، وإنما، فاستصحاب جزئية الفاتحة من المحقق للملاك إنما هو استصحاب لأمر تكويني ولا توجد سببية شرعية بين جزئية الفاتحة في عالم الملاك وانتفاء الوجوب في عالم الجعل ([[2]](#footnote-2)).

وإن كان المنظور المحقق (قده) الى الجزئية الجعلية فهي مشكوكة من أول الأمر لا أن لها حالة متيقنة سابقاً، بل نحن من اول الامر نشك هل ان المولى جعل جزئية الفاتحة بنحو يشمل حال التعذر ام لا؟ من الاول المجعول مشكوك، من الاول مقدار ما هو المجعول مشكوك، فاذا كان هناك شك في المجعول من اول الاول فليست هناك حالة سابقة متيقنة للجزئية الجعلية كي نقوم باستصحابها.

فتحصل: إن استصحاب الجزئية ليس حاكما على استصحاب الوجوب حكومة السبب على المسبب. هذا تمام الكلام في الصياغتين لاستصحاب كلي الوجوب.

الوجه الثاني: أن المحقق الاصفهاني قال، نحن نريد استصحاب شخص الوجوب وفرد الوجوب، فنقول: بان الباقي ما سوى الفاتحة كان واجبا بوجوب شخصي قبل ساعة وذلك الوجوب الشخصي نستصحبه الى الآن.

هذا المطلب أيضاً صاغة المحقق الاصفهاني بصياغتين:

الصياغة الاولى: كان قبل ساعة وجوب فردي متعلق بتسعة اجزاء، وهذا الوجوب الشخصي المتعلق بتسعة اجزاء كان متصفاً بالوجوب الغيري، الآن نحن نريد ان نستصحبه، لكن لا نريد ان نستصحبه بماهو وجوب غيري، بما هو ذات الوجوب، لأن النفسية والغيرية بنظر العرف من قبيل اختلاف الحالات لا من قبيل المقومات، فالعرف لا يرى النفسي والغيري وجودين متغايرين، بل يرى أن هناك شخصا من الوجوب كان عارضا على التسعة اجزاء هذا الشخص نريد ان نستصحبه الآن، مع عمض النظر عن وصف النفسية والغيرية لأنهما من الحالات لا من المقومات فنجره الى الآن ونرتب عليه الأثر وهو التنجز.

هذه الصياغة اشكل عليها الاصفهاني، فقال: لو كان الاختلاف صنفي اختلاف النفسية والغيرية فقط لقلنا بأن هذا من قبيل اختلاف الحالات ولا يضر بجريان الاستصحاب، لكن الاختلاف وجودي لا صنفي، أي ان هناك وجودين من الوجوب لا وجود واحد، هو يرى ان وجود الوجوب متقوم بموضوعه، إنما يتشخص الوجوب بموضوعه، وبما ان هنا موضوعين تسعة اجزاء وعشرة اجزاء، الوجوب المتشخص بالتسعة غير الوجوب المتشخص بالعشرة وجوداً، هذا وجود وهذا وجود، كان الوجود السابق وجودا متشخصا بعشرة، الان تعذر واحد ونريد ان نستصحبه، المفروض ان الوجوب المتشخص بالعشرة ذهب، والوجوب المتشخص بالتسعة مشكوك من أول الامر لا يعلم ثبوته، فكيف نستصحبه؟

إذن الفرق بين الوجوب المنسبط على التسعة والوجوب المنبسط على العشرة اختلاف وجودي لا اختلاف صنفي، ومع هذا الاختلاف الوجودي فلا معنى لاستصحاب الوجوب المتشخص بالتسعة ونحن نشك في وجوده من اول الامر.

وإن كنا نحن لا نقبل حتى مع الاختلاف الصنفي، نحن نقول هما شيئان عرفا وليس شيئا واحداً، لنفترض انهما متغايران صنفها فقد صنفي وغيري من دون ان يختلفا وجوداً، مع ذلك العرف يراهما نوعين لا نوعاً واحداً واختلافهما بالحالات كي يجري الاستصحاب.

الصياغة الثانية:

قال: نحن نستصحب ذلك الوجوب، الذي يوصف بالاستقلالية او بالضمنية، فنقول: هناك شخص من الوجوب انبسط على عشرة او انبسط على تسعة هذا لا يتغير في حاله، الانبساط على العشرة او الانبساط على التسعة كانبساط الضوء، فالضوء انبسط على تسعة امتار او على عشرة هو وجود واحد، فهناك شخص من الوجوب قد تحقق، هذا الشخص كان منبسط على عشرة كانبساط الضوء على عشرة امتار، ثم العاشر تعذر، يبقى ذلك الضوء المنعكس والمنبسط ما زال منبسطا على التعسة فنستصحبه، فانبساط الوجوب على العشرة او على التسعة هذا من قبيل اختلاف الحالات لا من قبيل اختلاف المقومات، لذلك حيث انه من قبيل اختلاف الحالات نستصحب بقاء شخص ذلك الوجوب من دون ان نصفه لا بالضمنية ولا بالاستقلالية.

والإشكال على هذه الصياغة:

إن اختلاف شخص الوجوب بنظر العرف لا يدور مدار اختلاف الموضوع كما ذكر المحقق الاصفهاني واراد ان يتخلص من اختلاف الموضوع بأن يقول الوجوب كالضوء انعكس على تعسة او على عشرة هو واحد، إنما الاختلاف في الشخص باختلاف الملاك، متى اختلف الملاك اختلف المنشأ. هل الملاك في عشرة أو الملاك في 9، ملاك الوجوب في عشرة غير ملاك الوجوب في 9، فنتيجة اختلاف الملاك بين ان يوجب المولى عشرة او ان يوجب المولى 9 اوجب اختلاف المنشأ فلا محالة إذا كان المنشأ هو وجوب العشرة فهو مغاير عرفا لما اذا كان المنشأ وجوب التسعة وليست المسألة في اختلاف الضوء انعكس على تسعة او انعكس على عشرة او انعكس على تسعة، اختلاف الملاك يفرض اختلاف المنشأ، واذا اختلف المنشأ فهما شيئان وليس شيئا واحداً، لذلك يرد المستصحب ان كان وجوب العشرة فقد طار قطعا، وإن كان وجوب التسعة فهو مشكوك الحدوث من البداية، فلأجل ذلك لا يجري الاستصحاب.

### 041

ما زال الكلام في استصحاب شخص الوجوب العارض على باقي الاجزاء، حيث قلنا بأن المستصحب شخص الوجوب، الذي لا يلاحظ فيه انه نفسي او ضمني. فيقال بأن هذه الاجزاء كانت واجبة لشخص من الوجوب فهي الآن كما كانت مع غمض النظر عن اختلاف الحالات، وقد اشكلنا على هذا الوجه في ما سبق بأن: اختلاف الوجود تابع لاختلاف الملاك، وبما ان ملاك تعلق الوجوب بعشرة يختلف عن ملاك تعلق الوجوب بتسعة فلا محالة هناك وجوبان وليس وجوبا واحدا والوجوب الذي كان متعلقاً بعشرة قد زال قطعا لتعذر العاشر، والوجوب المتعلق بالتسعة مشكوك الحدوث من أول الاول.

ولكن المحقق الاصفهاني (قده) فصّل بين كون المتعذر هو الجزء، وكون المتعذر هوا لشرط، كما فصّل في الشرط بين شرط الجزء وشرط الصلاة، فإذا افترضنا ان المتعذر هو الجزء كما اذا تعذرت الفاتحة بحيث لا يستطيع المكلف ان يقرأ الفاتحة والسورة او كان المتعذر هو التشهد مثلا فهنا لا يجري الاستصحاب، باعتبار ان شخص الوجوب الذي كان متعلقا بعشرة اجزاء يختلف عن شخص الوجوب الذي يتعلق بتسعة أجزاء تبعا لاختلاف معروضه، هذا معروضه عشرة، وهذا معروضه تسعة.

وأما اذا افترضنا ان المتعذر هو الشرط وليس الجزء. فالشرط على نوعين: فتارة يكون شرطاً في الجزء، أي صفة من صفاته. وتارة يكون شرطا في الصلاة. فإذا كان شرطاً في الجزء، كما اذا قلنا يعتبر في صحة السجدة وضع المساجد الأربعة على الأرض، فهناك شرط معتبر في صحة السجود الا وهو وضع الابهامين على الارض، هذا ليس شرطا في تمام الصلاة، هذا شرط في السجود، فهذا الشرط لو تعذر لا يجري الاستصحاب، لأن الوجوب المنبسط على الاجزاء قد انبسط على السجود الخاص، أي السجود المشروط بهذا الشرط لا ذات السجود، فليس ذات السجود واجبا بالوجوب الضمني، وانما الواجب بالوجوب الضمني الوجوب الخاص الوجوب المشروط بهذا الشرط، فإذا تعذر الشرط إذن فالوجوب الذي كان عارضاً على السجود المشروط قد زال لتعذر الشرط، وبقاء وجوب في ذات السجود لا لذات الشرط مشكوك الحدوث، فما الذي يستصحب؟ هل المستصحب الوجوب المتعلق بالسجود المشروط؟ هذا زال قطعا لتعذر الشرط، أم المستصحب الوجوب المتعلق بذات السجود، هذا مشكوك الحدوث.

النوع الثاني من الشرط: ما كان شرطا لتمام الصلاة. نظير شرطية الاطمئنان، فالاطمئنان شرط لتمام الصلاة. فلو فرضنا ان المكلف في الطائرة او في السفينة لا يستطيع ان يصلي باطمئنان، فتعذر عليه الاطمئنان، تعذر عليه شرط صحة الصلاة بعد ان كان يتمكن منه قبل ان يصعد في هذه الطائرة. فهنا المحقق الاصفهاني قال: يجري الاستصحاب، لأن لدينا إرادتين: ارادة للمشروط، أي ارادة للصلاة وهي ارادة نفسية، وارادة للشرط وهي ارادة للاطمئنان، وهي ارادة غيرية، والإرادة الغيرية للشرط ليست في عرض الارادة النفسية للمشروط، بل هي منبعثة عنها لا أنها في عرضها، بمعنى ان المولى اذا أراد المشروط نفسيا اراد الشرط ارادة غيرية، فإذا تعذر الشرط، بأن لا يمكن للمكلف الاطمئنان فيقطع المكلف بزوال الارادة الغيرية المتعلقة بالشرط، لكنه لا يقطع بزوال الارادة النفسية المتعلقة بالمشروط، فبما انه لا يقطع بزوالها فيمكنه ان يستصحب بقائها،

خصوصاً أن النظر العرفي لا يرى تبايناً بين المشروط مع الشرط او المشروط بدونه. الصلاة مع الاطمئنان او الصلاة بدونه. فإذن بالنتيجة: بما أن الإرادة المتعلقة بالمشروط لا ترتبط بالإرادة المتعلقة بالشرط، فالقطع بزوال الثانية لا يعني القطع بزوال الأولى، فيمكن استصحابها بلا حاجة للتجوز العرفي او المسامحة العرفية، بان نقول اختلاف الحالات لا اختلاف المقومات. هذا لا نحتاج اليه.

ولكن يلاحظ على ما افاده (قده): إن هناك فرقاً واضحاً بين الإرادة النفسية المتعلقة بالمشروط بما هو مشروط، والإرادة النفسية المتعلقة بالمشروط بذاته لا بما هو مشروط. فإن الصلاة مشروطة بالاطمئنان، أي ان الإرادة النفسية لم تتعلق بالصلاة بما هي تعلقت بالصلاة بما هي مشروطة بالاطمئنان، فإذا تعذر الاطمئنان لم تزل فقط الإرادة الغيرية المتعلقة بالشرط، بل زالت الإرادة النفسية المتعلقة بالمشروط بما هو مشروط، واحتمال بقاء ارادة متعلقة بذات المشروط لا به بما هو مشروط هذا اول الكلام، هذا امر مشكوك الحدوث، فلا فرق في عدم جريان الاستصحاب بين ان يكون المتعذر هو الجزء او هو الشرط، او كان المتعذر شرط الجزء او كان المتعذر شرط الصلاة، فان الارادة النفسية المتعلقة بالمشروط بما هو مشروط قطعا زالت واحتمال ارادة اخرى امر مشكوك فلا وجه لاستصحاب ارادة اخرى مع كونها مشكوكة الحدوث.

فتحصّل من ذلك: أن استصحاب الوجوب (أي شخص الوجوب) المتعلق بباقي الأجزاء غير تام على جميع المسالك.

هذا تمام الكلام في الوجه الثاني.

الوجه الثالث: أن يدعى أن المستصحب هو الحب، وليس الوجوب، أي بأن نغض النظر عن عالم المجعولات وننظر الى عالم المبادئ، فنقول: بان هذه الاجزاء التسعة بعد تعذر الجزء العاشر وهو الفاتحة، هذه الأجزاء التسعة قطعاً كانت محبوبة ولا ندري زالت محبوبيتها بعد تعذر الجزء العاشر ام لا؟ فنستصحب محبوبيتها، وعروض المحبوبية على التسعة ليس متقوما عرفا بالعاشر كما في الوجوب، فإن التسعة محبوبة انضم اليها العاشر ام لم ينضم. بعبارة أخرى: الحب المتعلق بالتسعة لا بشرط من جهة العاشر هو الحب المتعلق بالعشرة، أي التسعة بشرط العاشر، فإن العرف لا يرى فرقا بين انبساط الحب على التعسة بشرط العاشر او انبساط الحب على التسعة لا بشرط العاشر، بل يراه أن الحب واحد.

ولكن الكلام هو الكلام، بلحاظ ما ذكرناه سابقا من انه: كما يتعدد الوجوب بتعدد الملاك حيث إن المناط في تعدد الوجوب خلافا للمحقق الاصفهاني تعدد الملاك لا تعدد الموضوع، فكما ان تعدد الملاك يساوي تعدد الوجوب تعدد الملاك يساوي تعدد الحب ايضا، فإن حب المولى للتسعة بلا شرط لملاك يقوم بها، وحب المولى للتسعة بشرط العاشر لملاك يقوم بها، إذن اختلاف الملاك أي درجة المصلحة بين التسعة بشرط العاشرة والتسعة لا بشرط العاشر يعني تعدد الحب المنبسط على التسعة بشرط والتسعة لا بشرط، وبالتالي الإشكال هو الإشكال، استصحاب الحب المتعلق بالتسعة بشرط قد زال قطعا، واستصحاب الحب المتعلق بالتسعة لا بشرط مشكوك الحدوث.

الوجه الرابع: ما ذكره سيدنا الخوئي في (مصباح الاصول) لولا اننا لا نرى جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية كمبنى عام لقلنا بجريان الاستصحاب. بيان ذلك:

إن المستصحب الوجوب الاستقلالي المتعلق بالمركب، فهذا المركب قبل ساعة كان واجبا وجوباً استقلالياً، تعذر جزء من أجزاء المركب هذا المركب وهي الفاتحة مثلا، او شرطا من شرائطه كالاطمئنان مثلا، نقول يبقى ذلك الوجوب الاستقلالي، فإن فقدان المركب لجزء ووجدانه له من الحالات لا من المقومات، فالعرف يقول الصلاة هي الصلاة، كانت مع الفاتحة ام لا؟ كانت مع الاطمئنان ام لا؟ الصلاة المتعلقة للوجوب الاستقلالي هي هي والوجدان والفقدان من قبيل اختلاف الحالات، نظير ما اتفق عليه الاعلام من استصحاب الكرية حتى مع نقصان الماء فان الاعلام اتفقوا على ان الماء اذا نقص مقدار اصبعين وشككنا ان الماء ما زال كرا ام لا؟ يجري استصحاب الكرية، لان وجدان الماء لمقدار اصبعين او فقدانه من الحالات بنظر العرف لا من المقومات، فلا يمنع من جريان استصحاب الكرية.

وعُلّق على هذا المطلب بتعاليق:

التعليق الاول: ما ذكره المحقق الاصفهاني(قده) من ان هذ الاستصحاب يجري لكن في فرض: أن المتعذر ليس جزءاً مقوما ً للصلاة، فإن اجزاء الصلاة تختلف إذ تارة يكون المتعذر هو الركوع، العرف يراه جزء مقوم، أو يكون المتعذر هو السجدتين العرف يراه جزء مقوم، وتارة يكون المتعذر جلسة الاستراحة او المتعذر السورة بعد الفاتحة، فهذا لا يراه العرف جزءا مقوما، فإن كان المتعذر من الأجزاء المقومة بنظر العرف لا يجري الاستصحاب، إذ يرى الاستصحاب أن الوجوب الاستقلالي المتعلق بالصلاة المتعلق بالركوع، غير الوجوب الاستقلالي المتعلق بالصلاة بدون الركوع، فإن هذه الصلاة غير تلك الصلاة. أما اذا كان المتعذر جلسة الاستراحة او السورة فإن العرف يرى أن الصلاة هي الصلاة وليست شيئا آخر، لذلك يصح جريان استصحاب الوجوب الاستقلالي باعتبار ان المتعذر من حالات هذا المركب بنظر العرف لا من مقوماته.

بل إن المحقق الطهراني صاحب المحجة قال: لا نحتاج الى اقحام نظر العرف فإن الصلاة وجود مشكك ذو مراتب، الصلاة مع الركوع مرتبة، الصلاة دون الركوع مرتبة أخرى، والصلاة مع الإيماء مرتبة ثالثة وهكذا. وهذه المراتب بينها خيط جامع وهو ذلك الوجود التشكيك، فالصلاة هي صلاة مع أي مرتبة، لذلك العرف اذا اتلفت الى ان الصلاة وجود تشكيكي ذو مراتب فإنه يرى أن المتعلق ما زال واحداً وإن اختلفت هذه المراتب، من باب تعذر بعضها.

ويلاحظ على ما افيد في الجميع، سواء نظر المحقق الاصفهاني (قده) او بنظر المحقق العراقي (قده): أن المفروض أنّ المتعذر مقوم للمركب السابق، إذ لا معنى لأن يكون جزءاً ولا يكون مقوماً، مقتضى كونه جزءاً أن المركب متقوم به، فإذا كان جزءا كان مقوما للمركب كان مقوما لتلك المرتبة الفائتة، وبما انه مقوم إذن لا محالة الوجوب المتعلق بالمركب المتقوم بهذه الجزء، الوجوب المتعلق بالمرتبة هذا الجزء قد زال قطعا، وحدوث وجوب بالباقي مشكوك.

التعليق الثالث: أن يفرّق بين الموضوع وبين المتعلق. فهذا الذي سمعناه وقرأناه في الاستصحاب بانه ان كان الفائت من الحالات فيجري الاستصحاب، وان كان الفائت من المقومات فلا يجري الاستصحاب، هذا التفصيل اذا كان المستصحب **حكما لموضوع خارجي او وصفا لموضوع خارجي.** مثلا: كان زيد عادلاً، والآن شككنا هل زالت العدالة ام ما زالت العدالة باقية؟! فحينئذ المستصحب حكم شرعي او وصف شرعي لموضوع خارجي وهو زيد (زيد عادل) لا ندري أن هذا الوصف ما زال باقيا ام لا؟ هنا يقال: ما الذي تغير في زيد حتى شككتم في بقاء العدالة وعدمها؟ إن كان المتغير حالة من حالات الموضوع الخارجي، زيد كان شاعرا، الآن غير شاعر. زيد كان مواضباً على زيارة الحرم الشريف الآن غير مواضب؟! زيد كان يحضر صلاة الجماعة الآن لم يحضر؟! المتغير حالة من حالات الموضوع، نعم العرف هنا يستصحب العدالة، يقول العدالة باقية، لأن المتغير حالة من حالات الموضوع، أما اذا كان المتغير مقوم، مثلاً: كان زيد مؤمنا أصبح مخالفا، كان زيد مسلما اصبح كافراً، فحينئذ العرف يقول: تغير المقوم فلا يجري الاستصحاب. إذن متى ما كان المستصحب وصف لموضوع خارجي جاء التفصيل بين الحالات والمقومات،

اما اذا كان المستصحب حكما لمتعلق وليس لموضوع، يعني معروض الحكم عنوان في عالم الجعل وليس معروض الحكم موضوع خارجي، مثل الصلاة، فإن الوجوب يعرض لعنوان الصلاة لا للصلاة الخارجية بل الصلاة الخارجية مسقط وليس بواجب، فبما أن الصلاة الخارجية مسقط وليس بواجب إذن بالنتيجة أن معروض الوجوب عنوان الصلاة في عالم الجعل لا الصلاة الخارجية، بما ان المعروض عنوان الصلاة، عنوان الصلاة اللا بشرط من حيث الفاتحة، غير الصلاة البشرط من حيث الفاتحة، فإن العرف يقول فرق بين هاتين الماهيتين.

مطلقة مخلوطة مجردة عند اعتبارات عليها موردة

اللا بشرط غير البشرط، الصلاة بشرط الفاتحة غير الصلاة لا بشرط الفاتحة زال، ووجوب الصلاة لا بشرط وجوب لماهية أخرى لعنوان آخر مشكوك الحدوث.

### 042

ذكرنا فيما سبق: أنه قد يستصحب الوجوب الاستقلالي للمركب، بأن يقال: هذا المركب في أول الوقت واجباً وجوباً استقلالياً، والآن بعد أن تعذر بعض أجزائه فهو ما زال واجباً. بدعوى: أن فقدان المركب لبعض اجزائه او وجدانه له يعد من الحالات بنظر العرف لا من المقومات، فالوجوب الاستقلالي للمركب مما يمكن بقائه وإن تعذّر جزء من أجزائه، فإن وجدان المركب لجزئه او فقدانه من حالاته لا من مقوماته.

وذكرنا ان استصحاب الوجوب الاستقلالي اشكل عليه بوجوه، ذكرنا اشكال المحقق الاصفهاني.

الاشكال الثاني: هناك فرق بين علقة الحكم بموضوعه وعلقة الحكم بمتعلقه. ففي علقة الحكم بموضوعه يمكن التفصيل بين ان يكون المفقود حالة او مقوما، بخلاف عقلة الحكم بمتعلقه، فإن التفصيل فيه مما لا وجه له. والسر في ذلك: أن الموضوع هو الوجود الخارجي، فمثلاً عندما نقول: الدم نجس، فإن موضوع نجاسة الدم هو الدم الخارجي الموجود خارجاً، فبما أن موضوعات الاحكام وجود خارجي لذلك فيما يكون دخيلا في الحكم بحيث يزول الحكم بزواله او ما لا يكون دخيلا في ذلك بحيث لا يزول الحكم بزواله مما يمكن الرجوع فيه الى العرف بمقتضى مناسبات الحكم للموضوع، فيقول العرف بما ان الموضوع شيء خارج رتب عليه حكم معين، فالعرف كعرف ينظر الى مرتكزاته فما يكون مناسباً لهذا الحكم يراه من المقومات بحسب مرتكزاته، وما يراه اجنبيا عن الحكم يراه حالة من الحالات بحسب مرتكزاته. مثلا: تارة يقول المولى: اطعم العالم. وتارة يقول المولى: قلد العالم، ففي الفرض الاول العرف يقول بحسب مرتكزاتي أرى أن العلم حالة من حالات هذا الشخص من حيث الامر باطعامه، فمن حيث الامر باطعامه لا ارى دخلا لعلمه في ذلك، بل علمه حالة من حالاته بحسب مناسبات الحكم للموضوع، إذن فلو فقد هذا الشخص علمه وشككت ان الامر باطعامه ما زال باقيا ام لا؟ استطيع الامر باطعامه حتى بعد فقدانه لعلمه، والسر في ذلك: انه بحسب مناسبات العرف الارتكازية لا يرى دخلا جوهريا للعلم في الأمر بالاطعام ذلك يقول يقول: العلم حالة من حالات هذا الموضوع، والامر بالاطعام يحتمل بقائه حتى بعد زوال العلم.

واما اذا قال لي المولى: قلد العالم، ثم فقد هذا العالم علمه، فأنا اقول: بحسب مناسباتي الارتكازية العلم له دخل في الأمر بتقليده وحجية فتواه، إذن بما هو موجود خارجي عرض عليه حكم معين، فكون الوصف المفقود دخيلا في هذا الحكم او مجرد عارض من عوارض موضوعه مما يمكن الرجوع فيه الى العرف بحسب مناسبته الارتكازية، فهنا العرف يقول: العلم بالنسبة للأمر بالإطعام حيثية تعليلية حالة من الحالات، اما العلم بالنسبة الى حجية فتواه حيثية تقييدية مقوم، بحيث اذا فقد علمه لامجال لاستصحاب حجية فتواه، فإنه من قبيل انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه.

إذن فهذا التفصيل بين الحالة والمقوم انما نتصوره في الموضوع لأنه موجود خارجي.

أما في علقة الحكم بمتعلقه لا بموضوعه، كأن يقول المولى: اقم الصلاة، الصلاة ليست موضوع بل هي متعلق، لانها توجد بالحكم لا انها موجود خارجي عرض عليه الحكم، (اقم الصلاة)، (كتب عليك الصيام) وما اشبه ذلك. كل هذه متعلقات، أي لا وجود لها في رتبة سابقة على الحكم، فليست وجودا خارجيا عرضه الحكم وانما هي عناوين اعتبارية تعلق بها الحكم، لأجل ذلك نقول: بما ان المتعلق عنوان عرض عليه الحكم وليس وجودا خارجيا فهو كلي، كل ما ليس له وجود خارجي فهو كلي، والكلي يتحصص بحالاته كما يتحصص بمقوماته، الكلي متى ما افترض له حالتين صار حصة واحدة ليس حصة واحدة، فالكلي يتحصص بحالاته المختلفة ولا يصح ان يقال: هذه حالة وهذه مقوم، اذ متى ما افترضته كليا إذن أي وصف يلحقه سواء كان حالة او مقوما فهو محصص له ، أي منوع له ومصنف له، لذلك لا يصح التفصيل في المتعلقات بين الحالة والمقوم، فنقول: اذا اوجب المولى الصلاة المكونة من عشرة اجزاء اول الوقت، ثم عجز المكلف عن ذلك قبل أن يصلي فيحتمل ان الوجوب ما زال باقياً لكن ليس متعلقا بعشرة، بل متعلق بتسعة لان احد الاجزاء اصبح متعذرا، فهنا لا يصح له ان يقول: نعم هناك وجوب استقلالي تعلق بصلاة وهذه الصلاة من حيث هذا الجزء المتعذر لا بشرط او بشرط، واللا بشرط او بشرط حالة من حالات المتعلق، فإذن استصحب الوجوب. فيقال: بما أن المتعلق كلي والكلي يتحصص بحالاته إذن كون الصلاة لا بشرط من حيث الجزء حصة، وكونها بشرط شيء من حيث الجزء حصة أخرى، ولا يصح هنا ان نقول هذه حالة وهذه مقوم، لا محالة سوف يكون مقوم، لأن الكلي يتحصص بحالاته. فالوجوب الذي كان متعلقا بالعشرة بنظر العرف غير الوجوب المتعلق بالتسعة ولا يصح ان يقال الوجدان والفقدان حالة من الحالات.

هذا هو الصحيح في التفريق بين الموضوع والمتعلق لا ما هو ظاهر من عبارة المنتقى حيث أفاد سيد المنتقى (قده) بأنه: بالنسبة الى الموضوع ارتباط المتعلق به تكويني. وبالنسبة الى المتعلق ارتباط الحكم به اعتباري، فاذا جئنا للموضوع، مثلا: اذا قال لنا المولى: أطعم العالم، فعندنا حكم وهو الأمر بالإطعام، وعندنا متعلق وهو الإطعام، وعندنا موضوع وهو الحكم. فالحكم وهو الامر بالاطعام ارتبط بالموضوع وهو العالم بلحاظ المتعلق الا وهو الإطعام نفسه. فالأمر ارتبط بالاطعام والاطعام مرتبط بالعالم، وارتباط الاطعام بالعالم ارتباط تكويني، فبما انه ارتباط تكويني لذلك صار مسرحاً للنظر العرفي في أن يكون الارتباط في أن يكون ا الارتباط بين الإطعام والعالم هو ارتباط بحالة او ارتباط بمقوم.

أما اذا قال المولى اقم الصلاة، ارتباط الامر بالصلاة ليس ارتباط تكوينيا بل ارتباط اعتباري، والاعتبار بمقدار ما يعتبره المعتبر، ولا دخل للعرف في شيء من ذلك، فإذا قال المولى تجب الصلاة من عشرة، غير من تجب الصلاة من تسعة، لأن الفرق اعتباري، ان المقدار الذي اعتبره المعتبر في قوله: تجب الصلاة من عشرة، غير المقدار الذي اعتبره في قوله: تجب الصلاة من تسعة. فلما كان ارتباط الحكم بمتعلقه ارتباط اعتباري والأمور الاعتبارية تتعدد بتعدد اعتبارها وتختلف باختلاف اعتبارها فمتى اعتبره تسعه فهو امر مغاير لما اذا اعتبره عشرة.

نقول: لا فرق بينهما في أن الربط لا محالة اعتباري، ليس عندنا ربط تكويني، سواء في ربط الحكم بموضوعه او ربط الحكم بمتعلقه، المسألة اعتبارية، اذا قال المولى اطعم العالم، او قال: قلد العالم، او قال: الدم نجس، او قال: المتغير بالنجاسة نجس، كله ارتباط اعتباري، (اكرم العالم) لا علقة تكويني بين الاطعام والعالم مطلقا، انما المولى لما رأى ملاكا في اطعام العالم لانه محتاج لذلك قال اطعم العالم لا تتركه جائعاً، الامر باطعامه ربط اعتباري، والربط بين الاطعام وبينه ايضا ربط اعتباري، كذلك الربط بين قوله (أقم) و(الصلاة) (يجب) و(الصوم) في كليهما الربط اعتباري وتحديد مقدار الاعتبار ونوع الاعتبار وما هو دخيل في الاعتبار وما ليس دخيلا في الاعتبار كله بيد المعتبر.

إنما الصحيح في الفرق ان الموضوع بالنسبة للحكم وجود خارجي، فإذا جُعل حكم على طبق هذا الوجود الخارجي العرف يقول: جعل الحكم لهذا الموجود الخارجي لمناسبة، فأنا العرف محكم في هذه المناسبات، لأرى بمرتكزاتي ما هو حالة وما هو مقوم، بخلاف علقة الحكم بمتعلقه فهو كلي لم يؤخذ فيه الوجود الخارجي والكلي يتحصص بحالاته كما ذكرنا. هذا هو الايراد الثاني على استصحاب الوجوب الاستقلالي.

الإيراد الثالث: ما ذكره السيد الشهيد (قده). ومحصّل كلامه:

أننا إنما يصح لنا التفصيل بين الحالة والمقوم، او فقل: بين الحيثية التعليلية والتقييدية إذا لم نعلم بدخل الحالة في الحكم، واما اذا قطعنا بدخلها في الحكم فلا معنى للتفصيل بين الحالة والحكم، بيان ذلك: اذا قال المولى: اطعم العالم، قلد العالم، وشككنا هل ان العلم دخيل في الحكم ام لا؟ هنا لأننا نشك في أن العلم دخيل في الحكم ام لا؟ يأتي العرف فيفصل بين الحالة والمقوم، فيقول: العلم بالنسبة للأمر بالاطعام حالة، حيثية تعليلية فيصح الاستصحاب، العلم بالنسبة الى حجية الفتوى حيثية تقييدية فلا يجري الاستصحاب، فتفصيل العرف بين الحيثية التعليلية فيجري الاستصحاب او التقييدية فلا يجري الاستصحاب، تفصيل اذا شك في دخل الحالة في الحكم او عدمها، اذ لم يدري العرف ان الحالة دخيلة في الحكم ام لا؟ هنا يأتي هذا التفصيل بنظره، اما اذا احرز العرف ان الحالة دخيلة في الحكم جزما فاذا قال المولى: تجب الصلاة من عشرة اجزاء، فالوجوب صفة، والصلاة المركبة من عشرة موصوف، فالعرف علم ان الجزء العاشر دخيل في هذا الوجوب، فاذا احرز العرف دخل الجزء العاشر في الوجوب إذن الوجوب المنبسط على العشرة زال قطعاً بفقد الجزء العاشر، فاذا علم العرف بدخله وان الحكم يزول بزواله، كيف يفصل هنا بين الحالة والمقوم؟

إذن إنما يرجع للعرف للتفريق بين الحالة والمقوم اذا شككنا في ان الحالة دخيلة ام ليست دخيلة، أما اذا قطعنا بأن المتعذر دخيل في الحكم السابق لا محالة الحكم السابق زال بهذا المتعذر ووجود حكم آخر يحتاج الى دليل فلا يجري الاستصحاب بالنسبة اليه.

هذا الذي افاده السيد الشهيد صحيح، اما مخالفة لكلامه في بحث الاستصحاب. فقد أفاد في بحث الاستصحاب (ج6، ص181): حتى لو قطعنا بدخله في الحكم مع ذلك يصح جريان الاستصحاب اذا كان الحكم الجديد مما يعده العرف امتداداً للحكم السابق وعينه. مثلاً: إذا قال المولى الماء المتغير بالنجاسة نجس، ووجد عندنا ماء وتغير بالنجاسة وتنجس، ثم زال هذا التغير بواسطة حرارة معينة وأصبح هذا الماء صافيا لا لون ولا طعم ولا رائحة له، وشككنا في بقاء النجاسة ونحن نعلم ان التغير دخيل في النجاسة السابقة، أي ان الشارع انما حكم على الماء بالنجاسة لأنه متغير به، فالتغير دخيل في النجاسة، إذن النجاسة السابقة زالت قطعا بزوال التغير، لكن نحتمل ان الشارع يحكم بنجاسة هذا الماء بنجاسة أخرى بملاك آخر، لكن لأن العرف يقول: لو ان الشارع حكم بنجاسة اخرى لهذا الماء بملاك آخر فإنه لا يراها نجاسة جديدة بل يراها بقاءً وامتداداً للنجاسة السابقة بل عينها، فالعرف يقول: زالت النجاسة الأولى في الثانية الأولى من الدقيقة الأولى من الساعة الخامسة، وفي نفس هذه الثانية حكم الشارع بنجاسة جديدة بملاك جديدة مع ذلك العرف لا يرى نجاسة، بل يقول هذا بقاء للنجاسة السابقة، فمتى ما كان الجديد بقاء للسابق صح الاستصحاب، وإن علمنا بأن الذي زال دخيل في الحكم يدور الحكم مداره.

### 043

وصل الكلام الى **جريان استصحاب الوجوب الاستقلالي للمركب**. وذكرنا أن السيد الشهيد (قده) في (ج5، ص381) قد أشكل على جريان استصحاب الوجوب الاستقلالي بأننا نعلم بدخل الجزء المتعذر في موضوع هذا الوجوب، ومع العلم بدخل الجزء المتعذر في موضوعه، فلا معنى للتفصيل بين الحيثية التعليلية والحيثية التقييدية، فإن مقتضى العلم بدخل الجزء المتعذر في موضوع الوجوب السابق هو زوال ذلك الوجوب بزوال الجزء او بزوال القدرة عليه. وذكرنا أن هذا مناف لكلامه في (ج6/ ص118) حيث افاد بان المستصحب يجري ولو بتعدد الملاك ولو مع العلم بدخل الجزء في المستصحب السابق إذا كان يعد وجود منشأ آخر امتدادا للسابق وبقاء له.

**وبيان مطلبه (قده):** أنه ليس منظوره هنا استصحاب الكلي كما توهمه بعض تلامذته، وإنما منظوره هنا استصحاب شخص الوجوب السابق لا استصحاب الكلي، فلا يرد عليه أن المقام من قبيل استصحاب الكلي من القسم الثالث، فهو ناظر لذلك وقد فرض أن محل البحث استصحاب شخص الوجوب ، كان هناك شخص من الوجوب وهو الوجوب الاستقلالي المتعلق بالمركب فالمراد الآن استصحابه، وقد قطعنا بأن الجزء المتعذر الا وهو سورة الفاتحة مثلا قطعنا بانه دخيل في الواجب الاستقلالي، ومعنى قطعنا بذلك ان الوجوب السابق الذي كان متعلقا بالمركب التام قد زال قطعاً، مع أن أننا ملتفون الى ان شخص الوجوب المتعلق بالمركب التام قد زال مع ذلك نحتمل أن الشارع جعل وجوباً مقارناً لارتفاع ذلك الوجوب بحيث يرى بنظر العرف أن هذا الوجوب الثاني امتداد للسابق وانه عينه، فاذا كان بهذه المثابة يجري الاستصحاب، والسر في ذلك: أن تعدد الحكم بنظر العرف بتعدد موضوعه، وما دام موضوعه واحداً فبنظر العرف لم يتعدد الحكم وإن كان حقيقة وجعلا هو متعدد، فإن العرف يقيس المجعولات الشرعية في عالم الفعلية على الاعراض التكوينية فكما انه في الاعراض التكوينية يرى العرف وحدة العرض بوحدة موضوعه وإن تعدد حقيقة، كذلك في المجعولات الشرعية الفعلية.

مثلا: اذا عرضت على الجسم حرارة بواسطة النار بأن وضع الجسم على النار فاصبح حاراً بواسطة النار، ثم انقطعت النار عنه لكن شعّت عليه الشمس، فالحرارة الحاصلة بالنار قطعا زالت، والحرارة الحاصلة الجديدة بطريق آخر وهي الشمس، الا أن العرف يرى الحرارة واحدة، فيقول: هذا الجسم كان حاراً وهو الآن حار، مع ان هناك وجودين من الحرارة، وجودا مستفادا من النار ووجودا مستفادا من الشمس، لكن لما كان الموضوع واحدا وهو هذا الجسم، لأجل ذلك يرى العرف ان الحرارة هي هي، وأن الحرارة الجديدة امتداد للسابقة وليست وجوداً واحداً مع أنهما في الحقيقة وجودان،

فكما أن هذا \_وحدة العرض بوحدة موضوعه\_ بنظر العرف وإن كان حقيقة متعدداً كذلك في المجعولات الشرعية الفعلية، كالنجاسة مثلا، موضوعها هذا الماء الخارجي، والنجاسة الحاصلة سابقاً كانت نجاسة منوطة بالتغير وقد زال التغير قطعاً، النجاسة المنوطة بالتغير زالت بزوال التغير، فنحن نقطع بان التغير دخيل في النجاسة أي تدور مداره حدوثاً وبقاء، فقطعا فرد وشخص من النجاسة زال بزوال التغير، ولكن نحتمل طرو نجاسة أخرى بملاك آخر، وهو مثلا ملامسة متنجس او نجس آخر، بما أننا نحتمل بقاء النجاسة بفرد آخر منها بحيث لو كانت النجاسة فعلا موجودة \_أي نجاسة اخرى\_ لقال العرف هذه نجاسة الأولى ولا يوجد نجاستان ، بل هناك نجاسة واحدة واحدة، العرف لا يرى تعدد العلة والسبب موجبا لتعدد المعلول، الموجب لتعدد المعلول فقط تعدد الموضوع، بينما الموضوع واحد، وهو هذ الجسم. وان عرضت عليه مليون نجاسة بمليون علة، إلا أن العرف يرى أن النجاسة واحدة، هذه عين تلك وامتداد لها، فإذا احتمل العرف أنه حين ارتفاع الفرد الأول من النجاسة عرض فرد آخر من النجاسة يستصحب بقاء النجاسة ولو كانت النجاسة بعلة أخرى.

**إذن بالنتيجة** بما أنّ المدار على وحدة المستصحب لوحدة موضوعه فمن الممكن في محل كلامنا ان نستصحب بقاء شخص ذلك الوجوب الاستقلالي الذي كان متعلقاً بالمركب ما دمنا نحتمل بقائه ضمن فرد آخر من الوجوب بحيث يعد بنظر العرف امتدادا للوجوب السابق .

**ولكن الصحيح** ما ذكره في الجزء الخامس لا ما ذكره في الجزء السادس، وبيان ذلك بالتنويه على أمرين:

**الأمر الأول**: الصحيح ان تعدد المنشأ حتى عرفا بتعدد ملاكه ولو اتحد موضوعه، فمتى ما تعدد الملاك تعدد المنشأ ولو اتحد الموضوع، نعم تعدد الموضوع كاشف عن تعدد المنشأ لكن ليس المدار هو وحدة الموضوع وتعدده والسر في ذلك: ان الملاك هو العلة التامة لثبوت المجعول، فإن المجعولات تابعة لملاكاته، \_كلامنا في الملاك التام الذي لا يحتاج الى ضميمة\_ فالملاك علة تامة لثبوت الحكم، ومن الواضح ان تعدد العلة تعدد المعلول، إذ لا يحتمل ورود ملاكين على وجوب واحد أو على مجعول واحد. إذن بالنتيجة عقلا وعرفا تعدد المنشأ بتعدد ملاكه، وبتعدد علته التامة الا وهو الملاك الذي يقتضي جعله من قبل المولى، نعم وحدة الموضوع قد تكشف عن وحدة الحكم ما لم تقم قرينة على تعدد الملاك، وتعدد الموضوع يكشف عن تعدد الحكم، إذ لا يعقل قيام حكم بموضوعين، فإنه من قبيل قيام العرض الواحد بمعروضين وهو غير معقول، إذن تعدد الحكم بتعدد ملاكه وتعدد الموضوع كاشف عن تعدد الحكم لا أنه علّة له.

**الأمر الثاني**: المرجع نظر العرف في تشخيص بقاء الموضوع وتعدده الى العرف التصديقي لا الى العرف التصوري، أي ليس المناط ما يتوهمه التصور الساذج بل المناط في تشخيص الموضوع ما يتيقن العرف به بعد التأمل وبعد الكسر والإنكسار، فلأجل ذلك العرف اذا التفت الى تعدد المنشأ كما يعترف السيد بذلك، العرف بعد اعترافه واقراره ان المنشأ في المقام متعدد، قطعا وجزما النجاسة التي كانت في هذا الماء كانت نجاسة الدم، كانت نجاسة التغير وقد زالت جزماً، وأحتمل وجود نجاسة أخرى بملاك آخر لو كان حقيقة لكان بنظر العرف الساذج امتدادا وبقاء، مع تيقن العرف بتعدد المنشأ فاعتباره المنشأ واحداً لوحدة الموضوع وإجرائه الاستصحاب على طبقه تهافت،

لا يحتمل ان العرف التصديقي بعد التفاته بعد تعدد المنشأ ان يبني على وحدته ويجري الاستصحاب، فالبناء على وحدة المستصحب لأجل وحدة الموضوع مع التفات العرف مع تعدد المنشأ، هذا تهافت نظر العرف التصديقي، فليس المناط ما ينقدح في ذهن العرف على مستوى التصور، بل المناط على ما يلتفت اليه العرف بعد الكسر والانكسار، أي على العرف التصديقي، والعرف التصديقي لا يرى هنا ان المنشأ واحد مع قوله بأن المنشأ متعدد.

(هذا كله اذا طرأ العجز بعد دخول الوقت)، يعني في اول الوقت كان المكلف متمكن من المركب التام، بعد ذلك طرأ العجز عليه، أراد ان يستصحب الوجوب السابق الذي كان ثابتاً عند تمكنه هل يصح جريانها أم لا؟ قلنا لا يصح جريانه.

لكن المحقق النائيني(قده) قال: وان كان العجز من اول الوقت مع ذلك يجري الاستصحاب، أي لو فرضنا ان المكلف منذ أن دخل الزوال كان عاجزا عن الإتيان بسورة الفاتحة، مع ذلك يجري الاستصحاب، استصحاب الوجوب، وهذا لعله من سهو قلم الناسخ، فضلا عن المقرر فضلا عن المحقق النائيني(قده)، فإن المستصحب هنا هل هو الجعل او هو المجعول الفعلي؟ إن كان المستصحب هو الجعل فالجعل لا شك في بقائه، اذ لا يحتمل النسخ، وجوب الصلاة بين الحدين كقضية حقيقية، هذا الجعل لا يشك احد في بقائه اذ لا توهم احد نسخه حتى يجري استصحاب بقاءه، إذ لا يتوهم أحد نسخه حتى يجري استصحاب بقائه بمعنى استصحاب عدم النسخ، هذه ليس مشكوكاً.

وإن كان المنظور استصحاب المجعول (المجعول الفعلي) فلابد ان يكون فعلياً لفعلية موضوعه وهو القدرة لكي يجري استصحابه. المجعول إنما يكون فعليا بفعلية موضوعه، وموضوعه القدرة، والمفروض ان القدرة لم تكن فعلية لأنه من حين الوقت عاجز عن المركب التام، فالوجوب الاستقلالي للمركب التام لم يصبح فعليا في وقت من الاوقات كي يجري استصحابه. فهذا الذي ذكر في تقريرات المحقق النائيني غير تام. هذا تمام الكلام في الوجه الرابع من وجود جريان الاستصحاب.

**الوجه الخامس:** أن يقال بجريان الاستصحاب بمعنى استصحاب الوجوب على نحو مفاد كان التامّة. **وبيان ذلك:** أن الاعلام كما مر علينا في الشرائع وغيرها: اذا شك في بقاء الكرّية، فتارة يكون المستصحب على نحو مفاد كان الناقصة، وأخرى يكون المستصحب على نحو مفاد كان التامة، اذ تارة يقال: هذا الماء كان كرا فهو ما زال كرا، هذا استصحاب مفاد كان الناقصة. وتارة يقال: في الماء كان كر او في هذا البئر كان كر، فما زال يوجد كرٌّ في هذا البئر، هذا على مفاد كان التامة. واستصحاب مفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة الا من باب الاصل المثبت، فاستصحاب وجود كر في هذا البئر لا يثبت ان هذا الماء الموجود كر. في المقام الآن نحن لا نريد الا ان نستصحب وجود وجوب، ذمتنا كانت مشغولة بوجوب، والآن نستصحب وجود وجوب في ذمتنا على نحو مفاد كان التامة، كما نستصحب وجود الكر في هذا البئر.

هذا المستصحب اشكل عليه من قبل المحقق الاصفهاني (قده) بإشكالين:

**الإشكال الاول:** وهو أن المستصحب في المقام شخص الوجوب الذي كان موجودا على نحو مفاد كان التامة او كلي الوجوب؟.

اذا كان المستصحب كلي الوجوب فمن الواضح ان هذا من القسم الثالث، كلي الوجوب له مصداقان: مصداق قد ارتفع جزما وهو وجوب المركب التام، ومصداق يشك في حدوثه من اول الامر وهو وجوب المركب الناقص، فاستصحاب كلي الوجوب من القسم الثالث الذي لا يجري فيه الاستصحاب. هذا واضح.

الكلام لو كان المنظور شخص الوجوب، شخص من الوجوب حدث فنستصحب بقائه،

**فيلاحظ عليه**: إن تشخص الوجوب بتشخص موضوعه كسائر الاعراض التي لا تتشخص الا بتشخص موضوعها، إذن الوجوب إنما يتشخص بتشخص موضوعه، موضوع المركب، وجوب الصلاة.

لذلك يرجع البحث مرة اخرى الوجوب المتشخص بالمركب التام زال، الوجوب المتجسد والمتشخص بالمركب الناقص مشكوك الحدوث، فأي شخص تستصحبون؟ الشخص الذي زال؟ او الشخص الذي يعلم بحدوثه؟ لم يعلم بحدوثه كي يشك في بقائه، ما معنى استصحاب شخص الوجوب؟ لا يقاس هذا بالكر لأن الكر نحتمل بقاءه، فنستصحب بقاءه اما هنا لا نحتمل بقاء هذا الشخص، ذلك الشخص قطعا زال بزوال المركب التام، الذي يحتمل شخص آخر، هذا بخلاف مسالة الكر، فالكر نفسه ما زلنا نحتمل بقائه لذلك نستصحبه اما هنا شخص الوجوب المتشخص بالمركب التام زال قطعا ويشك في شخص آخر.

لكن المحقق الاصفهاني لم يقبل هذا الاشكال وقال: لا يتعدد الشخص بتعدد الملاك، وإنما يتعدد بتعدد الموضوع والمفروض ان الموضوع واحد ولو كان له علة اخرى، النجاسة في هذا الماء نحتمل بقائها ولو بملاك آخر و بعلة أخرى، هنا ايضا نحتمل بقاء ذلك الشخص ذلك الوجوب ولو بملاك آخر، كان هذا الوجوب بملاك في المركب التام، زالت القدرة في المركب التام، بقي شخص هذا الوجوب بملاك آخر في المركب الناقص، نحتمل بقاء شخص ذلك الوجوب لكن بملاك في ضمن المركب الناقص، وما دمنا نحتمل بقاء شخصه ولو بملاك آخر فيجري استصحابه. واضح هذا الكلام فيه لما ذكرنا ان تعدد الوجوب بتعدد ملاكه، تعدد الملاك يعني تعدد شخص الوجوب.

### 044

ذكرنا فيما سبق: أن من وجوه جريان الاستصحاب استصحاب الوجوب على نحو كان التامة. بأن يقال: كان في ذمة المكلف وجوب فيشك في سقوطه فيستصحب بقائه. وذكرنا أن المحقق الاصفهاني أشكل على ذلك بإشكالين، سبق الكلام في الاول ودفعه.

الإشكال الثاني: بأن استصحاب الوجوب على نحو مفاد كان التامة لا يثبت وجوب الباقي، حيث ان المكلف في المقام لا يدري هل ان اجزاء المركب واجب عليه بعد تعذرا لمركب التام أم لا؟ فالمهم لديه ان يثبت وجوب الباقي، والمفروض ان استصحاب وجوب على نحو مفاد كان التامة لا يثبت وجوب الباقي من الاجزاء الا على نحو الاصل المثبت، حيث إن هناك ملازمة عقلية بين وجوب صلاة في ذمته وبين وجوب الباقي.

ولكن يرد على المحقق: أن الغرض من جريان استصحاب الوجوب إن كان هو إثبات وجوب الباقي فكلامه تام. وأما إذا كان الغرض مجرد تنقيح موضوع قاعدة الاشتغال، أي ان مقتضى استصحاب بقاء وجوب في ذمته ان يفرغ ذمته من هذا الوجوب لا اكثر من ذلك، ولو بالاحتياط بأن يجمع بين الاحتياط بالباقي في الوقت والمركب التام في خارجه، فليس المقصود باستصحاب الوجوب على نحو مفاد كان التامة ان يثبت وجوب الباقي كي يقال بانه اصل مثبت بل ليس المقصود بذلك الا انه مورد لقاعدة الاشتغال، وهذا المقدار يمكن اثباته باستصحاب الوجوب على نحو مفاد كان التامة.

الوجه الاخير: استصحاب الكلي من القسم الثاني. وبيان ذلك:

ان الفرق بين القسم من اقسام الكلي والقسم الثالث من اقسام الكلي هو ان المكلف في كليهما يعلم بتحقق فرد، لكن في القسم الثالث يعلم بانقطاع ذلك الفرد ويشك في حدوث فرد جديد، واما في القسم الثاني فهو لا يدري ما هو ذلك الفرد الحادث، فهو يعلم بحدوث فرد في الجملة لكن هل ذلك الفرد الحادث هو الفرد القصير؟ فقد انقضى. ام الفرد الطويل فهو ما زال باقياً؟! إذن فالشك في القسم الثالث في حدوث فرد جديد والشك في القسم الثاني في حقيقة الفرد الذي حدث وهل هو فرد قصير أم طويل. ولأجل ذلك في مسالة استصحاب الحدث، إذا احرز المكلف انه احدث وتوضأ بعد ذلك الحدث لكنه لا يدري ان الحدث الذي حصل هل هو حدث قصير فقد انتهى بالوضوء؟! أم هو حدث طويل فما زال باقياً ولا ينتهي بالغسل؟! هنا يمكنه استصحاب كلي الحدث الاعم من كونه حدثا قصيرا أو حدثا طويلا، لا بغرض ان يحدث الحدث الطويل حتى يكون اصلا مثبتا، بل بغرض ان يثبت آثار كلي الحدث، حيث ان لكل الحدث آثارا بأن لا يمس المصحف الا بطهارة مثلا، إذن في القسم الثاني حيث يتردد في نوع الفرد الحاصل يمكنه إجراء استصحاب الجامع.

ونطبقه على المقام، فنقول: المكلف بعد ان عجز، ففي اول الوقت كان متمكنا ثم عجز، فتارة يقطع المكلف بأن الفرد من الوجوب الذي حدث في حقه اول الوقت هو وجوب المركب التام، ويشك في حدوث فرد آخر من الوجوب الا وهو وجوب الباقي، هنا لا يجري استصحاب كلي الوجوب لانه استصحاب من الكلي من القسم الثالث. اما إذا اذا افترضنا ان المكلف من الاول يشك هل ان الوجوب الذي حدث في حقه وجوب ينقضي بتعذر المركب التام؟ أم وجوب يبقى حتى مع تعذر المركب التام، نوع الفرد من الوجوب الذي حدث في حقه لا يدري ما هو؟ هل فرد من الوجوب حدث هو وجوب المركب التام فهذا فرد قصير قد انقضى بتعذر المركب التام، ام الذي حدث في حقه فرد من الوجوب تعلق بالمقدور من الاجزاء، لعل المكلف من الأول قال له المولى من الاول: لا آمرك الا بما تقدر عليه. ان كان تقدر على المركب التام فأتي بها أو تقدر على المركب ناقص فأتي به، إذن متعلق الوجوب ما يتقدر عليه من الاجزاء، لا عنوان تام ولا عنوان ناقص. اذا احتمل المكلف انه في أول الوقت خوطب بهذا النوع من الوجوب، إذن هناك فرد من الوجوب قد حدث، هل هو وجوب المركب التام فقد انقضى أو هو وجوب المقدور من الاجزاء فهو ما زال باقيا فهنا يستصحب كلي الوجوب ويكون هذا الكلي من القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي. ويشكل على جريان هذا الاستصحاب:

بأنه من قبيل التعبد بالجامع بين ما لا يقبل التنجز وما يقبل التنجز والجامع بينهما لا يقبل التنجز. بيان ذلك:

تارة يترتب الاثر على الفرد وتارة يترتب الاثر على الجامع بما هو جامع، فاذا ترتب الاثر على الجامع بما هو جامع فيكفي في القدرة على الجامع القدرة على بعض افراده، مثلا اذا امر المولى بطبيعي الصلاة فإنه امرنا بالجامع، وبعض افراد الصلاة كالصلاة فوق المقدور غير مقدور لنا، وبعض الصلاة كالصلاة في بيتنا مقدور لنا، فجامع الصلاة هو جامع بين مقدور وغير مقدور، لكن لما كان الاثر مترتبا على نفس الجامع نفس الطبيعي لا على الفرد يقال: يكفي في القدرة على الطبيعي القدرة على بعض افراده فيكون وجوب الصلاة وجوبا فعلياً.

أما افترضنا أن الأثر مترتب على الفرد لا على الجامع، فحينئذ لم نعلم بذلك الفرد ما هو انما علمنا بالجامع، لا يصح هنا التعبد بالجامع إذا كان الجامع دائرا بين المقدور وبين غير المقدور، بين ما يقبل التنجز وما لا يقبل التنجز، هذا في العلم الوجداني. فكيف بالعلم التعبدي؟! مثلا: إذا علمت اجمالا بأنه يجب علي اكرام احد الرجلين، زيد الذي لا اقدر على اكرامه لانه يعيش على جزيرة نائية، وعمر الذي اقدر على اكرامه لانه يعيش معي، فأنا اعلم بوجوب اكرام احدهما، لكن اكرام احدهما غير مقدور وإكرام الآخر مقدور، هنا العلم الإجمالي غير منجز، لأن المفروض ان الذي دخل في العهدة ليس الجامع وانما الفرد، وجوب اكرام احدهما المعين وهذا الفرد غير معلوم ما هو، لعله هو الفرد غير المقدور، فلا يكون العلم به علما منجزاً، فالعلم الاجمالي بوجوب اكرام احد الفردين مع كون احدهما غير مقدور ليس منجزاً، لانه وجوب دائر بين ما لا يقبل التنجز لعدم القدرة وبين ما يقبل التنجز. في المقام أيضاً كذلك: علمت بوجوب فرد من الوجوب، ولا ادري ذلك الفرد هو الفرد الذي انقضى لتعذر المركب او لأنه انقضى فهو لا يقبل التنجز؟! او الفرد الطويل وهو وجوب المقدور من الاجزاء الذي يقبل التنجز، فالذي دخل في عهدتي الفرد، لكن هذا الفرد مردد بين ما يقبل التنجز وهو الفرد الطويل، أو ما لا يقبل التنجز وهو الفرد المنقضي بتعذر المركب، هنا لا يجري الاستصحاب، فاستصحاب بقاء الوجوب استصحاب جامع بين ما لا يقبل التنجز وبين ما يقبل التنجز فلا يترتب عليه اثر. هذا تمام الكلام في التشبث بالاستصحاب.

وتبين انه لم يسلم من الإشكال الا الوجه ما قبل الاخير.

ثم أنه قد تمسك لإثبات وجوب الباقي بعد تعذر جزء من اجزاء المركب بما يسمى بـ

(قاعدة الميسور).

### قاعدة الميسور

والحديث حول قاعدة الميسور في ثلاث جهات، تارة: في الأدلة العامة، وأخرى: في الأدلة الخاصة، وثالثة: في شروط جريان القاعدة على فرض جريانها.

أما الجهة الاولى: الاستناد الى الأدلة العامة. فقد استدل على هذه القاعدة بعدة روايات:

الرواية الأولى: (غوالي اللائي) عن النبي (ص): (ما لا يدرك كله لا يترك كله) . وتقريب مدلولها لو تم سندها: ان المجموع اذا تعذر فلا يسقط الجميع بتعذر المجموع.

وهذا له مصداقان: الكلي والكل، اذ تارة يجب الكلي على نحو الوجوب الاستغراقي، بأن يقول: اكرم كل هاشمي، فهنا وجب اكرام كلي الهاشمي بإكرام كل فرد من أفراده على نحو الوجوب الاستقلالي، يعني كل فرد له وجوب مستقل عن الآخر، لا يمكن للإنسان ان يكرم كل هاشمي بالطبع، إذن بالنتيجة بما انه يتعذر اكرام المجموع فلا يسقط اكرام الجميع، فيجب عليه إكرام من يقدر على إكرامه. المصداق الثاني: هو الكل، كما اوجب المولى مركبا، وتعذر جزء من اجزاء هذا المركب، فحينئذٍ يقول المولى تعذر المركب لا يسقط الباقي. إذا تعذر عليك المجموع فلا يسقط عليك الجميع، فأتي بالباقي.

ولكن سيدنا الخوئي (قده) اشكل على ذلك كما في (مصباح الاصول): أنه لا يوجد جامع بين الكلي والكل. بيان ذلك: ان الرواية قالت: (ما لا يدرك كله لا يترك كله) فهذا نهي عن الترك، نهي عن ترك كله، والنهي في موارد الوجوب الاستغراقي الاستقلالي ارشادي، بينما النهي في موارد الجزء بعد تعذر الكلي مولوي، ولا جامع بين الارشادي والمولوي، بيان ذلك:

اذا قال المولى: اكرم كل هاشمي، وكان عدد الهاشميين في العالم مليون شخص ولا يستطيع اكرام خمسمائة منهم، فبقاء الوجوب بالنسبة للخمسمائة الباقية مقتضى القاعدة اصلا، لان الوجوب وجوب استقلالي وليس ارتباطيا، فوجوب اكرام كل فرد لا يرتبط بوجوب اكرام الآخر، إذن بقاء وجوب اكرام كل واحد منهم هذا ببداهة العقل لا يحتاج الى تعبد مولوي، فقول المولى (لا يترك) ليس الا ارشادا لحكم العقل بأن وجوب كل شيء لا يسقط بسقوط غيره. بينما اذا أوجب المولى مركبا وتعذر جزء منه مقتضى القاعدة ان يسقط وجوب المركب ولا يجب الباقي، فاذا قال المولى: يجب عليك الباقي إذا سقط وجوب الكل، كان هذا تعبداً مولوياً، فقوله (لا يترك) بالنسبة الى الوجوب الاستقلالي إرشاد الى حكم العقل. وبالنسبة الى الوجوب الارتباطي مولوي، ولا جامع بين الارشاد والمولوي، فكيف نحمل الرواية على الجامع بينهما؟!.

مضافاً الى ان اشكال سيدنا الخوئي ليس في جوهر الدلالة، أي دلالة الرواية على قاعدة الميسور، وإنما هو إشكال على الجامع بين هذين المصداقين.

يقال: نعم يمكن ان يتصور ذلك الجامع بينهما الا وهو ان يقال بأن المراد الاستعمالي من الطلب أو الزجر واحد، الامر أو النهي دائما يستعمل في معنى واحد الا وهو الطلب الانشائي أو الزجر الانشائي، غاية ما في الباب اختلاف الدواعي، قد يكون الداعي لهذا الطلب الانشائي الإرشاد، فيسمى ارشادياً، وقد يكون الداعي الى هذا الطلب الإنشائي البعث والمحركية فيكون مولوياً، فالفرق بين المولوي والارشادي ليس في المعنى والمراد الاستعمالي وانما الفرق بينهما في الداعي، وبما أن الفرق بينهما في الداعي فأي مانع من أن نقول (لا يترك) استعمل في الجامع، وهو طلب الفعل على نحو الطلب الانشائي، وهذا الطلب الانشائي له داعيان: الارشاد والمولوية، فهو بلحاظ موارد الوجوب الاستقلالي الداعي هو الإرشاد، وهو بلحاظ موارد المركب وجزئه الداعي هو المولوية. فهناك طلب إنشائي واحد له داعيان يختلفان باختلاف الموارد والمصاديق.

وهذا امر ذكره سيدنا (قده) في قوله (أطيعوا الله والرسول) فقال: فقال: (اطيعوا الله) بالنسبة الى الله مجرد إرشاد الى حكم العقل بوجوب طاعته. وأما بالنسبة الى الرسول فهو امر مولوي من قبل الله تعالى مع انه امر واحد، لكنه امر استعمل في طلب انشائي بداعيين.

### 045

ما زال الكلام في الاستدلال للعلوي وهو ما ورد عنه (ع) (ما لا يدرك كله لا يترك كله) وذكرنا فيما سبق اشكال سيدنا (قده) على عموم الحديث في الواجب الاستغراقي والمركب المجموعي.

ولكن يمكن أن يقال بأن التعبير بلفظ (كله) قرينة على نظر الرواية للعموم المجموعي، ولا شمول فيها للعموم الاستغراقي، والوجه في ذلك: أنه لو كان المراد بالموصول في قوله (ما) هو العموم المجموعي، فإن التعبير بقوله (كله) صحيح عرفا، وأما إذا كان المراد بـ(ما) العموم الاستغراقي، فالمناسب عرفاً أن يقال: لا يدرك كل فرد منه، أو لا يدرك كله أفراده، لا أن يقال (لا يدرك كله)، فإن العموم الاستغراقي مبني على انحلال الحكم بنظر العرف الى احكام عديدة بعدد الافراد، بحيث يكون لكل فرد حكم مستقل عن الآخر، فبما ان لكل فرد حكم مستقل عن الآخر فليس هنا مجموع كي يكون له كل وجزء، فإنما يُعبّر بـكله فيما يعبر فيه بجزئه، فيما يكون قابلا للتبعيض والتجزئية. ولذلك فنفس التعبير بقوله ( ما لا يدرك كله) شاهد وقرينة للرواية للعموم المجموعي.

نعم، العموم المجموعي أعم من المركب، مثلا: إذا قال: اطعم ستين مسكينا، فهذا عموم مجموعي وان لم يكن مركبا فلأجل ذلك يقبل الكلية والجزئية فيشمله هذا الحديث وان لم يشمله العموم الاستغراقي كقوله (اكرم كل هاشمي أو اكرم كل عالم) مما ينحل الى وجوبات عديدة بعدد الأفراد. ومع ذلك أي مع ان الرواية ناظرة الى العموم المجموعي لا ظهور فيها في قاعدة الميسور المراد تحقيقها، والسر في ذلك:

أن الرواية محفوفة بمرتكز عقلائي، ومؤدى هذا المرتكز أن كل ما بني على تعدد المطلوب فإذا تعذرت المرتبة الأعلى منه فلا تسقط المرتبة الأدنى بسقوط المرتبة الأعلى، وأما ما كان مبنيا على وحدة المطلوب لا تعدد المطلوب فإن المرتكز العقلائي يرى انه إذا تعذر جزء منه فقد تعذر المركب، لا انه بتعذر جزء منه يصار الى جزء آخر، فقاعدة لا يسقط الميسور بالمعسور أو ما يعبر عنه بقاعدة الميسور، لا تشمل لدى العقلاء ما كان مبنيا على وحدة المطلوب، فإن هذا خلف كونه على نحو وحدة المطلوب،. فلأجل ذلك احتفاف هذه الرواية وهو (ما لا يدرك كله لا يترك كله) بهذا المرتكز العقلائي صارف لها عن الشمول لموارد وحدة المطلوب وحينئذ لا يستفاد منها أكثر من الإرشاد إلى ما عليه المرتكز العقلائي من أنّ كل مطلوب إذا كان مبنيا على تعدد المطلوب فلا تسقط المرتبة الأدنى منه لتعذر المرتبة الأعلى، لا يستفاد من الرواية اكثر من ذلك كي يستدل بها على ثبوت قاعدة الميسور.

الرواية الثانية: العلوي الآخر الذي اورده صاحب (عوالي اللائي) عن الإمام أمير المؤمنين علي (ع): (لا يسقط الميسور بالمعسور). والكلام في هذه الرواية من جهات:

الجهة الأولى: إنّ التعبير بقوله (لا يسقط الميسور) واضح الدلالة عرفا على ان المنظور اليه سقوط المطلوبية، أو السقوط عن الذمة لا سقوط نفس الميسور، فإن الميسور بما هو ميسور فعل خارجي يدور أمره بين الوجود والعدم لا بين السقوط والبقاء، فالفعل الخارجي إما موجود أو معدوم لا أن الفعل الخارجي ساقط أو باقٍ. هذا لا يطلق عليه. وإنما يطلق السقوط وعدمه على المطلوبية أو على ما في الذمة، فعندما يقال: لا يسقط الميسور، يعني لا تسقط مطلوبيته بتعذر المعسور، أو لا يسقط عن ذمة المكلف وعهدته بتعذر بعضه، لا ان الميسور بنفسه يسقط كي يقال لا يسقط في المقام.

الجهة الثانية: إن السقوط في المقام فرع الثبوت، فهل يطلق السقوط في مورد لم تحدث فيه المطلوبية الفعلية؟ أم لا يطلق السقوط الا بعد المفروغية عن حدوث المطلوبية الفعلية؟

يقال: بأن لا شاهد على انحصار عنوان السقوط بفرض احراز المطلوبية الفعلية، مثلا يقال ان وجوب الصلاة ساقط عن الحائط مع انه لم يتعلق بها لم يحدث في حقه، مع ذلك الصلاة ساقطة عنها، أو يقال لمن من نام قبل الوقت الى ما بعد الوقت إن الصلاة الأدائية ساقطة عنه وإن لم تحدث في حقه، فيطلق السقوط حتى مع عدم الحدوث، يعني حتى مع فعلية الحكم في حقه آناً ما مع ذلك يطلق عليه لفظ السقوط، مما يعني ان اطلاق السقوط عرفا لا ينحصر بما إذا سبق بإحراز الحدوث الفعلي بل هو اعم من ذلك، ولذلك نرى ان الفقهاء الذين يرون قاعدة الميسور يتمسكون بها حتى في فرض تعذر بعض اجزاء المركب من اول الامر، مثلا لو فرضنا ان المكلف من اول ثانية لم يقدر على بعض اجزاء الصلاة، مع ذلك يجرون في حقه قاعدة الميسور، مع انه لم يحدث في حقه الحكم الفعلي كي يسقط عنه. هذا شاهد على انهم استظهروا من الحديث ما هو منسجم من الاطلاق العرف من ان عنوان السقوط لا يتوقف صدقه على احراز الفعلية آنا ما، لكن مع ذلك لا يصدق عنوان السقوط الا مع فرض احراز المقتضي وان لم نحرز فعلية الحكم، مع ذلك نحرز فعلية الحكم، مثلا: لا يقال ان الاحكام الشرعية ساقطة عن الحجر، أو الاحكام الشرعية ساقطة عن الجنين بما هو جنين، باعتبار عدم الاقتضاء والقابلية فيه، فصدق عنوان السقوط وإن كان لا يتوقف على احراز حدوث الحكم لكنه يتوقف على احراز المقتضي له والقابلية لهذا الحكم لا انه يطلق على كل ما لا يخاطب ولو لم يكن ذا اقتضاء وقابلية في ثبوت الحكم في حقه.

لأجل ذلك، بما أن عنوان السقوط يتوقف على المقتضي سواء كان المتقضي ثبوتياً كالملاك، أو اثباتيا كعموم الدليل، لذلك وقع البحث هنا، هل تشمل هذه العبارة: (لا يسقط الميسور بالمعسور) من تعذر في حقه بعض أجزاء المركب أم لا؟ للشك في المقتضي، للشك في أن المقتضي فيه أم لا؟ بيان ذلك:

أما بالنسبة للمقتضي الثبوتي فيقال: لا ندري من الأساس هل ان الباقي من اجزاء المركب واجد لمرتبة من الملاك تؤهله لأن يجب على المكلف أم لا. هذا من الأول مشكوك، من الاول نحن لا نحرز ثبوت الملاك الأجزاء الباقية كي يقال لا يسقط عنه الوجوب لأن الملاك موجود! كما أن المقتضي الإثباتي ايضا لا نحرزه لان المقتضي الإثباتي عبارة عن الدليل، وما دلَّ من الدليل على وجوب الصلاة انما دلَّ على وجوب المركب التام، وقد سقط هذا الدليل عن الحجية بعد تعذر المركب التام، وليس لدينا ثمة دليل آخر على تعلق الوجوب بالمركب الباقي، إذن بالنسبة لمن تعذر جزء من أجزاء الصلاة في حقه لا نحرز قيام مقتضي ثبوتي في حقه اي لا نحرز الملاك ولا نحرز مقتضي اثباتي في حقه وهو شمول الدليل، فمع عدم إحراز المقتضي ثبوتاً وإثباتاً نشك في صدق عنوان (لا يسقط الميسور بالمعسور) في حقه، هل يصدق في حقه عنوان (لا يسقط) مع أنه لا نحرز أن لديه مقتضياً لثبوت الحكم سواء كان المقتضي ثبوتياً أم إثباتياً.

الجهة الثالثة: بعد أن فرغنا أن السقوط فرع ثبوت المقتضي مع الشك في أن المقتضي موجود بالنسبة الى من تعذر عليه جزء من اجزاء المركب أم لا؟

هنا اتجاهان للاستفادة من الرواية:

الاتجاه الاول: إن الرواية اجنبية عن محل الكلام وهي قاعدة الميسور، وإنما هي إرشاد الى كبرى عقلائية واردة في تعدد المطلوب كما ذكرنا في الحديث العلوي السابق.

الاتجاه الثاني: إن الرواية ناظرة لمسألة قاعدة الميسور كما هو نظر سيد المنتقى(قده).

فنحن نتكلم حول الاتجاه الاول المنكر لذلك، فنقول: محصل هذا الاتجاه القائل أن هذه الرواية أجنبية عن محل البحث وهو ثبوت قاعدة الميسور، يبتني هذا على مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن وجوب الناقص بعد تعذر المركب التام إما من باب البدلية وإما من باب وجدانه لملاكه، بحيث يقوم مقامه في الملاك. فأما الأول: وهو ان يجب الناقص إذا تعذر التام، وجوبه فقط من باب البدلية وإلا هو لا يقوم مقامه، نظير وجوب الفدية إذا تعذر الصوم، يجب عليه الصوم فإن لم يقم بالصوم يجب عليه الفدية، فالفدية ليست تقوم مقام الصوم، وإنما هي مجرد بدل، ففي مثل ذلك لا يشمله التعبير بـ(لا يسقط) كيف لا يسقط وهو أمر أجنبي عنه، كيف يقال لا يسقط هذا مع وجوده هذا مع عنه امر اجنبي عنه؟ وإنما جعله الشارع بدلا له لا انه وافٍ به وقائم مقامه. وأما الثاني: وهو ما إذا وجب لوجدانه الملاك، إنما وجب بعد تعذر الاول لكونه مشتملا على الملاك فهو محقق لمرتبة من المطلوب وجزء من المطلوب فلذلك قام مقامه. فالناقض الواجد لمرتبة من ملاك الكامل بحيث يقوم مقامه يصدق عليه وفي حقه انه لا يسقط به، لا يسقط الواجب بتعذر الاول، لأنّ الثاني واجد لمرتبة ملاكه، فلا يسقط الأول مع التمكن من الثاني.

المقدمة الثانية: بعد المفروغية عن أنه إنما يصح التعبير بـ(لا يسقط) إذا كان الثاني واجدا لمرتبة من ملاك الأول. نقول: لو أن هذه الرواية وردت تطبيقا على مركب أو تعليقا عليه لكانت ظاهرة في الحكومة والشارعية بمعنى ان هذه الرواية (لا يسقط الميسور بالمعسور) ناظرة لأدلة المركبات شارحة لها حاكمة عليها، مبنية أنه إن تعذر جزء منها فإن الباقي واجد لملاك المركب لذلك لا يسقط وجوب الباقي بتعذر الجزء منها، وأما أن الرواية لم ترد في ذلك وإنما مطلقة لا أنها وردت تطبيقاً أو تعليقاً، فبما أنها مطلقة إذن فغاية ما يستفاد من هذه الرواية لو كنا نحن وإطلاقها أن كل مورد بني على نحو تعدد المطلوب وكون الملاك ذا مراتب فإن الميسور منه لا يسقط بالمعسور، لا يمكن ان يسقط الميسور مع وجدانه لمرتبة من مراتب هذه المأمور به، وأما أن المركب الشرعي من هذا القبيل أو ليس من هذا القبيل فالتمسك بالدليل فيه تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية. فلأجل ذلك ذهب اصحاب هذا الاتجاه الى اجنبية الرواية عن مسألة المركبات.

ولكن قد يشكل على ذلك: كما يصح التعبير بـ(السقوط) في مورد وجدان البعض لملاك الكل ، يصح التعبير بالسقوط عرفا في فرض ان الباقي مما سبق وجوبه ولو بوجوب ضمني، فإن المفروض ان هذا الباقي كان واجبا لكن كان واجبا ضمن وجوب المركب، فكان وجوبه وجوباً ضمنياً، ولو وجب الآن لكان واجباً وجوباً استقلالياً، لكن هذا المقدار من السبق انه سبق له وجوب ولو كان ضمن وجوب المركب كان في صدق عنوان السقوط عليه عرفاً، بأن يقال لا يسقط الميسور بالمعسور. فلماذا خصصتم التعبير بالسقوط في مورد وجدان الباقي لمرتبة من ملاك المركب كي تقولون بأن الرواية ناظرة الى موارد تعدد المطلوب؟ فالتمسك بها في مثل المركبات الشرعية مع عدم إحراز تعدد المطلوب فيها تمسك في الدليل في الشبهة المصداقية، بل نقول: مقتضى اطلاقها أن كل مورد يصدق عليه انه يسقط أو لا يسقط ولو بلحاظ سبق الوجوب فيه فإن الرواية تشمله، فيقال: لا يسقط الميسور بالمعسور.

### 046

ما زال الكلام في تحديد مدلول الرواية الشريفة (لا يسقط الميسور بالمعسور، او: لا يترك الميسور المعسور) فقد نقل هذه الرواية: المجلسي في (روضة المتقين، بصيغة: لا يسقط الميسور بالمعسور) وبالتالي هناك وجوه بنيت على استفادة مدلول الرواية بناء على ورود هذا اللفظ. وذكرنا ان في تحديد المدلول اتجاهين: الاتجاه الذي يرى بان هذه الرواية اجنبية عن قاعدة الميسور، والاتجاه الذي يرى ان الرواية ناظرة الى قاعدة الميسور. وصل الكلام الى الإتجاه الثاني: وهو: من يرى ان هذه الرواية دالة على ثبوت قاعدة الميسور.

وقد ذكر لإثبات ذلك عدة وجوه:

الوجه الأول: ان التعبير في الرواية بــ(لا يسقط) (لا يسقط الميسور بالمعسور) دال على ثبوت المقتضي، اذ لولا وجود المتقضي للحكم والمطلوبية لما صح التعبير بـ(لا يسقط) فإن التعبير بـ(لا يسقط) فرع ثبوت المقتضي، فهل المتقضي موجود بالنسبة لباقي الاجزاء بعد تعذر جزء من اجزاء المركب ام لا؟ مثلا اذا فرضنا أنه تعذرت القراءة في الصلاة، فهل المقتضي موجود بالنسبة الى باقي الاجزاء كي يقال (لا يسقط الميسور بالمعسور) ام لا؟

فهنا ذكر سيد المنتقى (قده) بان المقتضي هنا موجود، وهو اما المتقضي الولائي وأما المقتضي العرفي. أما المقتضي الولائي فمعناه: انه لولائي التعذر لكان المقتضي لمطلوبية باقي الاجزاء موجوداً، اذن هناك مقتضي لولائي وان لم يكن هناك مقتضيا فعلياً، الا انه مقتضي لولائي فيصح يان يقال: هذا المركب الذي تعذر بعض اجزائه وهو القراءة لولا هذا التعذر لكان المتقضي لمطلوبيته قائماً. فهذا المقتضي اللولائي كافٍ في أن يصح التعبير بـ (لايسقط) فيقال: لا يسقط هذا المركب الميسور بالمعسور، أي بتعذر بعض اجزائه، او المتقضي العرفي، ومعناه: ان العرف عندما يلاحظ المركب التام والباقي يراهما شيئا واحدا، فيقول: بما ان هذا هو ذاك لان المتعذر جزء او جزءان فلا يضر بصدق العينية وأن هذا الباقي هو ذاك، إذن وحدة الباقي مع المركب التام بنظر العرف هو الدليل على وجوب المركب التام بنظر العرف هو الدليل على وجوب الباقي، فالمقتضي الاثباتي، أي الدليل على وجوب المركب التام بنظر العرف هو الدليل على وجوب المركب الباقي وإن لم يكن هو دقة عقلا الا انه بنظر العرف لما كان الميسور هو عين المعسور اذن المقتضي للمعسور هو المقتضي للميسور. فبلحاظ المقتضي اللوائي او بلحاظ المقتضي العرفي صح التعبير بـ(لا يسقط) بأن يقال: لا يسقط ميسور الصلاة بمعسورها، لا يسقط ميسور هذا المركب بتعذر بعض اجزاءه، فالتعبير في المقام حقيقي بلا تجوز ولا مسامحة، إذن فتشمله القاعدة او الرواية.

ولكن قد يلاحظ على هذا الوجه الذي أفاده، بان ظاهر هذا التعبير (لا يسقط الميسور بالمعسور) أن الباقي هو عين الحادث وليس شيئا آخر، عندما يقال: لا يسقط هذا بهذا، يعني أن ما بقي هو ما حدث، والحال ان ما بقي غير ما حدث، فما حدث هو الوجوب الاستقلالي للمركب التام، وكان في ضمنه الوجوب الضمني التبعي للمركب الناقص. هذا الذي حدث. فإذا تعذر بعض الاجزاء فالذي سيبقى هو شيء آخر وهو وجوب استقلالي للمركب الناقص، فلا يصدق على ما بقي أنه ما حدث، بل هو شيء آخر، وظاهر قوله: (لا يسقط الميسور بالمعسور) يعني ذاك الذي حدث لا يسقط ويبقى على ما هو عليه، بينما الذي حدث غير الذي سيبقى فلا يكون مفاداً واضحاً لعنوان (لا يسقط). فتأمل في هذا الجواب.

الوجه الثاني: ان يقال: بان (لا يسقط الميسور بالمعسور) هل هو ناظر لكبرى عامة ارتكازية، كما ذكرناه في مناقشة الحديث العلوي السابق، يعني أن مفاد الرواية بيان انه: كل واجب فرغ عن كونه بنحو تعدد المطلوب فإنه إذا تعذر المطلوب الأقصى منه فمن الطبيعي ان يبقى المطلوب الأدنى لأنه بني على تعدد المطلوب، فهي قضية ارتكازية عقلائية أرادت هذه الروايات الإشارة اليه والإرشاد إليها لا اكثر، إذن لو كانت هذه الرواية: (**لا يسقط الميسور بالمعسور، او لا يترك الميسور بالمعسور**) هي ارشاد الى المرتكز العقلائي في باب تعدد المطلوب لكان مفاد الامر أمرا ارشادياً. وأما اذا قلنا بأن مفاد هذه الرواية، هي اذا وجب عليك مركب تام بنحو وحدة المطلوب وتعذر بعض اجزائه فإن الباقي واجب عليك تعبداً، إذن سوف يكون الامر في قوله(لا يترك الميسور بالمعسور) أمراً مولوياً، فيدور حمل الرواية بين الأمر الإرشادي او الأمر المولوي،

إن قلنا أنها الى المرتكز العقلائي في باب تعدد المطلوب فالأمر ارشادي، إن قلنا بأنها ناظرة الى باب وحدة المطلوب فالأمر مولوي، وبالتالي اذا دار الامر بين الإرشادي والمولوي فالأصل في الامر ان يكون مولوياً، أي ان الاصل فيما يصدر من الشارع أن يصدر عنه بما هو مولى، فالأصل في الأوامر ان تكون مولوية، ومقتضى هذا الاصل الناشئ عن مقام الشارع بما هو مولى ان نقول بأن هذه الرواية: (لا يترك الميسور بالمعسور) تأسيس وتعبد بقاعدة الميسور.

ولكن أورد على هذا المدعى :

أولاً: بانه لا شاهد على أنه اذا دار الامر بين الارشادي والمولي، فالاصل هو المولي، هذا الاصل لا اصل له، إذ كما أن من شأن الشارع بما هو شارع التعبد وإصدار الأوامر المولوية، فإن من شأن الشارع بما هو شارع تعضيد الإرتكازات العقلائية وامضائها والإرشاد الى نكاتها، فهذا شأن من شؤنه بما هو شارع، ولأجل ذلك لا ظهور في مقامه على ان ما يصدر منه على نحو التعبد والمولوية، هذا اول الكلام.

ثانيا: لو سلمنا بالأصل المزبور فإن ما يحمل الامر على المولوية في فرض أنه صدر أمر من الشرع وكان المراد منه واضحا وإنما اختلفنا في الداعي، هل الداعي لهذا المراد، الذي هو واضح، هل الداعي هو الارشاد؟ او الداعي هو التعبد؟ نقول: الظاهر هو التعبد، مثلا: ما ذكره الاعلام في الامر بالاحتياط في الشبهات البدوية الحكمية، حيث ورد في النصوص الشريفة: (أخوك دينك فاحتط لدينك)، فقالوا: هل (أخوك دينك فاحتط لدينك) إرشاد لما حكم به العقل من منجزية العلم الإجمالي؟ او منجزية التكليف في الشبهة البدوية الحكمية قبل الفحص؟ او أن هذا أمر مولوي متى كانت لديك شبهة فعليك بالاحتياط.

هنا يقولون : المراد الجدي من الامر واضح وهو الأمر بالاحتياط، هل الداعي لصدور هذا الأمر من الشارع الإرشاد، او الداعي لصدور الامر منه الأولوية، هذا اختلاف في الداعي، وإلا المراد واضح وهو مطلوبية الاحتياط، لأجل ذلك نقول: الاصل فيه مولوي،

أما اذا افترضنا ان نفس المعنى غير واضح، لا ان المعنى واضح وترددنا في الداعي اليه، بل نفس المعنى غير واضح ومختلف فكيف نحدد أحد المعنيين بأصالة المولوية، ففي المقام مثلا: إن كان منظور الرواية (لا يترك او لا يسقط الميسور بالمعسور) هو الإرشاد الى ما عليه المرتكز العقلائي فسيكون منظور الرواية باب تعدد المطلوب، ولو كان منظور الرواية هو التعبد ببقاء مطلوبية الميسور على فرض جزء من المركب، فإذن سوف يكون النظر لباب وحدة المطلوب، فاختلف المعنى، لا ان المراد من الأمر واضح وترددنا في الداعي اليه، بل معنى الرواية مختلف، إن كانت ارشاد او كانت تعبداً، وبالتالي بما ان المعنى مختلف ومتغاير تحديد احد المعنيين منهما بمقتضى أن الأصل في الامر ان يكون مولويا غير ناهض وليس عليه قرينة، فافهم وتأمل.

الوجه الثالث: ان يقال بأنه لو كانت الرواية ناظرة لباب تعدد المطلوب فهذا أمر واضح لا يحتاج الى البيان، فإنه من الواضح جداً أنه اذا كان لدي مركب ، وكان هذا المركب على نحو تعدد المطلوب انه اذا مطلوب منه فالمطلوب الآخر باقٍ، هذا امر واضح ولا يتوهم أحد أنه يسقط المطلوب الثاني بتعذر المطلوب الاول ما دام المركب مبنيا على تعدد المطلوب، فليس هناك منشأ لتوهم السقوط كي تأتي الرواية وتقول: لا يسقط الميسور بالمعسور. وإنما ينشأ التوهم في السقوط في مورد المركب على نحو وحدة المطلوب، فهو الذي يحتاج الى البيان والتصدي من قبل الشارع بأن يقول: (لا يسقط الميسور بالمعسور، او : لا ما يدرك كله لا يترك كله، او: لا يترك الميسور بالمعسور)، فالذي يحتاج الى البيان هو التوهم، سقوط المركب الباقي بتعذر المركب التام، وإلا باب تعدد المطلوب لا يحتاج الى البيان، واضح، لأجل الوضوح نقول: حمل هذه الروايات على توضحي الواضحات خلاف ظاهرها، إذن فالمتعين حملها على أنها في مقام التعبد بقاعدة الميسور.

ويلاحظ على ذلك: ان التوهم موجود حتى في مسألة تعدد المطلوب، فإن كثيرا من العوام قد يغفل ويرى أنه ما دام المركب التام يعني المطلوب الأقصى غير ممكن فلا جدى في أن آتي بالباقي، فلو تعذر عليه صلاة النافلة قياماً فلا يلتفت الى ان مطلوبيته جلوساً موجود، او تعذر عليه مثلاً أن يخرج الخمس أو يخرج الزكاة فإن الصدقة مطلوب موجود وإن تعذر ذلك وغير ذلك من الموارد، قد يغفل وقد يتوهم ان لا جدوى في المطلوب الادنى مع تعذر المطلوب الاقصى فحسن التنبيه ولو بلحاظ ذلك بحيث قيل: لا يسقط الميسور بالمعسور، او لا يترك الميسور بالمعسور.

فلتخص: بأن نهوض الرواية للدلالة على ثبوت قاعدة الميسور محل تأمل.

نقطة أخرى: ان صاحب الكفاية أفاد بأننا لو نظرنا للموصول وهو قوله (ما) (ما لا يدرك كله) او (لا يسقط الميسور بالمعسور) لو نظرنا اليه بما هو فهو عام للواجبات والمستحبات، مع أن الاعلام خصصوه بالواجبات، ولو نظرنا لكلمة (لا يترك كله) و(لا يسقط) لقلنا بان فيها دلالة على الوجوب، او أن الإجماع قائم على الوجوب، فتخصيص هذه الروايات بالواجبات ليس أولى من إبقاء الموصول على عمومه للمستحبات ويحمل (لا يترك) على الرجحان لا على الإلزام. فلا معين لأحد الحملين على الآخر.

ولكن في كلام الشيخ الاعظم (قده) في الرسائل: بان الموصول وان كان عاماً بل حتى للمباحات فضلا عن الواجبات والمندوبات، او كلمة (المعسور) عامة، سلمنا بذلك، اما القرينة هو قوله: (لا يترك) فإن لا يترك، كالصريح في الإلزام فيكون قرينة على تضييق الموصول بخصوص الواجبات. ولكن الصحيح، كما أفاد سيد المنتقى (قده) بأن (لا يترك، ولا يسقط) ليست في مقام الإلزام وإنما هي كناية عن بقاء الأمر، فمفادها حكم وضعي وليس مفادها حكما تكليفياً، (لا يسقط الميسور بالمعسور) يعني الامر ما زال الأمر باقياً، (ما لا يدرك كله لا يترك كله) يعني الامر بالبقية ما زال فعلياً، لا اكثر من ذلك، فبما ان هذا اللسان عرفا ً ظاهر في الكناية عن البقاء والكناية عن الاستمرار وليس إنشاء لأمر مولوي إلزامي، لأجل ذلك فهذه الرواية تبقى على عمومها للواجبات والمستحبات، فحتى المستحبات اذا تعذر جزء من النافلة، فإن الامر بالباقي مازال فعليا ولا يسقط، فما دامت (لا يترك، ولا يسقط) لا يستفاد منها أكثر من الكناية على بقاء الامر وفعليته فلا موجب لتخصيص الموصول بخصوص المركبات بل تشمل حتى المباحات.

### 047

وصل الكلام في قاعدة الميسور الى هذه الرواية، وهي ما روي عن النبي (ص) :

(إذا امرتكم بشيء فأتوا به ما استطعتم). ومحصل الرواية: إن النبي (ص) خاطب الناس فقال: إن الله فرض عليه الحج فحجوه، فقام اليه رجل عكاشة، او سراقة بن مالك، او الاقرع بن حابس فقال له أفي كل عام يا رسول الله؟ فسكت، فكرر عليه ثلاثاً، وهو لم يرد عليه، إلى ن قال: لو قلت نعم لوجب عليكم ولما استطعتم، فذروني ما تركتكم فإن ما هلك من كان قبلكم لكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فاذا امرتكم بشيء فأتوا به ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه او فاجتنبوه) على اختلاف الروايات.

ووجه الاستدلال بها على قاعدة الميسور وأنه إذا أمر المكلف بمركب فتعذر بعض اجزائه وجب الاتيان بالبعض الباقي، وجه الاستدلال على هذه القاعدة نكتتان:

النكتة الأولى: ما تعرض له المحقق الاصفهاني. والنكتة الثانية: ما تعرض له سيد المنتقى. فنحن نذكر كلا الوجهين وما يرد عليهما:

النكتة الأولى: أفاد المحقق الاصفهاني أن المرد بـ(الشيء) بقوله(إذا امرتكم بشيء) اما المركب ذو الاجزاء كالصلاة، او العام ذو الكثرات، كالأمر بإكرام كل عالم مثلاً، او المراد الطبيعي، كطبيعي الصلاة، وطبيعي الحج، وطبيعي الصوم، والمراد بـ(من) في قوله إما المراد أنها زائدة و المراد بـ(من) انها للتبعيض، او المراد بـ(من) أنه بيانية، او المراد بـ(من) باء التعدية، وإنما يصح الاستدلال بهذه الرواية على قاعدة الميسور اذا اريد بـ(الشيء) المركب وأريد بـ(من) التبعيض. فكأنه قال: اذا امرتكم بمركب فأتوا ببعضه ما استطعتم او أأتوا ببعض منه ما استطعتم.

فلابد ان يكون المراد بالشيء المركب، ويراد بـ(من) التبعيض حتى يصح الاستدلال بهذه الرواية على ما هو محل الكلام. فهل ان المرد (بالشيء) هو ذلك وهل ان المراد بـ(من) التبعيض أم لا؟ فهنا شرع المحقق الاصفهاني (قده) في تعيين أن المراد بـ(من) التبعيض لتنفي الاحتمالات الاخرى.

فقال: احتمال ان (من) زائدة كما ادعي في بعض الكلمات واستشهد له بالآية المباركة (وقل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم) بدعوى: ان (من) هنا زائدة، وأن المقصود: وقل للمؤمنين يغضوا أبصارهم، فمن هنا زائدة. هنا ايضا تكون (من) زائدة، أي (إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه) يعني فأتوه ما استطعتم. وبالتالي لو كانت (من) زائدة لا يصح الاستدلال بالروية في محل الكلام. لأن محصل الرواية حينئذ هو ما يرشد اليه العقل من أن بالشيء فرع الاستطاعة والقدرة عليه، فأتوه ما استطعتم.

ولكن المحقق الاصفهاني يقول:

أولاً: أن (من) إنما تزاد قبل النكرة وبعد النفي او النهي. مثل : ما من إله إلا الله. لا من قول كذا. أو: لا تفعل كذا. فمن إنما تزاد قبل النكرة وبعد النفي او النهي وليس المورد من ذلك.

وأما (من) في الآية (قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم) فليست زائدة، بل من هنا للتبعيض اما للتبعيض في النظر او اما للتبعيض في النظر او للتبعيض في المنظور، اما للتبعيض في النظر يعني بأن ينظر نظراً ضئيلاً، بأن لا يكون نظرا مشبعاً، (قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم) يعني: يبصرون ولكن مع التقليل من البصر حتى لا يكون النظر مركزا ومشبعا لا أن المراد (من) هنا زائدة.

أو للتبعيض في المنظور، بمعنى أنهم اذا نظروا فالمنظور على قسمين: منظور محرم فيجوز النظر اليه، منظور غير محرم فلا يجوز النظر اليه ، فالتبعيض اما في النظر او في المنظور لا ان (من) زائدة.

الاحتمال الثاني: إن (من) هنا بيانية. كما اذا تقول: خذ من الدرس. او (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم) يقول: ان (من) البيانية فرع ان يكون ما بعدها أمراً واضحا كي تكون بياناً لما قبلها، والمفروض ان ما بعد (من) هنا الضمير (فأتو منه) والضمير أمر مبهم، فكيف تكون (من) بيانية ومدخولها الضمير. إذن هذا منتفٍ.

الاحتمال الثالث: أن تكون (من) بمعنى باء التعدية، (فأتوا منه ما استطعتم) يعني فأتوا به ما استطعتم. نظير قوله عز وجل: (ينظرون من طرف خفي) فإن المقصود ينظرون بطرف خفي، فالباء هنا للتعدية، ومما يساعد أن من هنا بمعنى باء التعدية أن الإتيان لا يتعدى بنفسه بل يتعدى بحرف جر، (يأتين بفاحشة مبينة) فهنا أيضا ف(فأتوا منه) إنما جعلنا (من) بمعنى باء التعدية إن الإتيان لا يتعدى بنفسه.

وهذا ما اشكل عليه المحقق الاصفهاني، قال: الاتيان يتعدى بنفسه، فحيث وجد في بعض الآيات ذكر فيها: (واللاتي يأتين الفاحشة) بدون حرف جر يتعدى به. إذن الاتيان يتعدى بنفسه كما يتعدى بحرف الجر.

ثانيا: في الآية المباركة (ينظرون من طرف خفي) ليس (من) هنا بمعنى باء التعدية، وإنما (من) هنا بيانية، يعني ينظرون، وبينت مصدر النظر ومنشأ النظر وهو الطرف الخفي. ولو جعلنا من في الآية بمعنى الباء، فكانت ينظرون بطرف، لم تكن هنا باء التعدية ايضا، بل باء الاستعانة، فجعل (من) بمعنى باء التعدية ليس عربيا حتى تحمل عليه الرواية،

إذن بالنتيجة: ان (من) للتبعيض، (فأتوا منه) يعني فأتوا بعضه.

وبعد المفروغية من ظهور (من) في التبعيض، يكون ظهور (من) في التبعيض قرينة على تحديد المراد بالشيء، فلا يراد بالشيء حينئذٍ الطبيعي، ولا يراد بالشيء حينئذٍ العام بالكثرات، أما عدم إرادة الطبيعي: فلأن مصداق الطبيعي هو الطبيعي وليس بعضا منه، مثلاً. زيد هو الإنسان وليس بعضا منه، وفرد الصلاة هو طبيعي الصلاة وليس بعضا منه. فلو كانت (من) ظاهرة في التبعيض لا معنى لأن يفسر الشيء بالطبيعي، لأن الطبيعي يتفرد ولا يتبعض.

وأما ارادة العام ذي الكثرات، فلو كان هو المنظور في الرواية لعبرت بأشياء لا شيء، لقالت: إذا امرتكم بأشياء فأتوا من هذه الأشياء من هذه الاشياء ما استطعتم، بينما عبرت بالشيء، فجعل الشيء حاكيا عن العام ذي الكثرات غير عرفي.

إذن النتيجة: ان المراد بالشيء ، المركب، ومن المراد بـ(من) التبعيض فكأنه قال: اذا امرتكم بشيء أي بمركب ذي اجزاء فتعذر بعضها فأتوا بما استطعتم من الاجزاء. ويتم الاستدلال بالرواية على قاعدة الميسور.

وأشكل على هذا التقريب بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره صاحب الكفاية (قده) وتبعه الأعلام من بعده: انه لو كان المنظور في المركب لم تنطبق على مورد الرواية، فإن مورد الرواية هو الحج، وكان المنظور في الرواية تكرار الحج او عدم تكراره، حيث سأله سراقة، او عكاشة الاقرع قالوا له: أفي كل عام يا رسول الله؟ فالمنظور في الحج هو تكرار السؤال وليس تبعيضه، فسكت الى أن قالها ثلاثا، ثم قال: لو قلت نعم يعني يكرر الحج لوجب ولما استطعتم على ذلك أي التكرار فذروني ما تركتكم، إلى ان قال: (فإذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم) فلو قلنا بان المرد (بالشيء) المركب، والمراد بـ(من) التبعيض لم ينطبق على محل الرواية الا وهو أن مورد السؤال والجواب تكرار أفراد الكلي لا تبعيض أجزاء المركب. هذا هو الايراد الاول على تقريب الاستدلال بالرواية.

الايراد الثاني: أن يقال: بأن منظور الرواية الى مرتكز عقلائي كما ذكرنا سابقا في الروايات السابقة، وهو أنه متى ما كان المأمور مبنيا على تعدد المطلوب فتعذر مطلوب أكمل فيؤتى بالمطلوب الأدنى لا أنه يرفع اليد بالكلية عما هو المأمور به. والشاهد على هذا الحمل اي حمل الرواية على هذا المعنى: أنه اورد (غوالي اللائي) عن الشهيد: ان الاقرع بن حابس، لما قال للنبي أفي كل عام يا رسول الله؟ قال لو قلت نعم لوجب ولو وجب ما استطعتم، ثم قال: ولكن الحج مرة واحدة فإن زدتم فتطوع. فإذن المقصود بهذه الرواية انه متى ما امر المكلف بكلي بطبيعي ولهذا الكلي أفراد او لهذه المركب مطلوبات متعددة فالإتيان بالفرد الأكمل مطلوب ولو بالتعداد والتكرار فإن لم يقدر فليقتصر على الفرد الاقل.

فإن قلتم: أن ظاهر السؤال في الرواية والجواب هو النظر للوجوب وعدم الوجوب. يعني هل يجب التكرار؟ قال النبي لا يجب التكرار. هذا هو المنظور في الرواية، خصوصاً أنه مما قامت الضرورة عليه أن الحج لا يجب تكراره وإنما هو مرة واحدة. فهذه قرينة على أن قوله (فأتوا منه ما استطعتم) ليس هو التكرار المستحب وإنما هو قرينة على أن المراد بـ(فأتوا منه ما استطعتم) يأتوا بالفرد الذي استطعتم مرة واحدة لا غير ذلك. فالجواب عنه يأتي إن شاء الله تعالى.

### 048

ما زال الكلام في تقريب الاستدلال بهذه الرواية وهي ـ(إذا امرتكم بشيء فأتوا به ما استطعتم) على قاعدة الميسور. وسبق الكلام في كلام المحقق الاصفهاني الاستدلال بهذه الرواية على مبنى الشيخ الأعظم (قده) وسبق الإشكال في ذلك.

التقريب الثاني: ما ذكره المحقق الاصفهاني (قد) نفسه: ومحصّله: أن ما بني من الاشكال على التقريب السابق كان مرتكزا على ان مفاد (من) هو التبعيض وهو ليس كذلك، بيان ذلك:

أننا ذكرنا في التقريب السابق: ان ظاهر الرواية انه اذا امرتم بمركب فأتوا ببعض المستطاع، لذلك وقع الاشكال في ان هذا المفاد لا ينسجم مع مورد الرواية حيث إن مورد الرواية هو تكرار الكلي او تكرار الطبيعي وليس مورد الرواية الاتيان ببعض المركب، فحمل الرواية كما في التقريب السابق على المنظور هو المركب معتمد على ظهور من في التبعيض، فإذا قلنا بان مفاد (من) هو التبعيض سوف تكون دلالة (من) على التبعيض قرينة على أن المراد بالموصولة في قوله (فأتوا منه ما استطعتم) هو المركب، وهذا لا ينسجم مع مورد الرواية، ولكن الصحيح انه ليس مدلول (من) التبعيض، وما ذكره علماء النحو من ان (من) تفيد التبعيض خلط بين المفهوم والمصداق. وكثيرا ما يقع الخلط بين المفهوم والمصداق. بيان ذلك: مثلا بالنسبة للام، ذكر علماء النحو كما في كتاب مغني اللبيب، ان اللام تأتي للغاية وتأتي للفائدة وتأتي للعاقبة، مثلا: تأتي للغاية: (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين). وللعاقبة: (والتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا). وتأتي للفائدة كما في بعض الآيات الشريفة. ولكن هذا كله خلط بين المفهوم والمصداق، فالمفهوم الذي وضعت بإزائه اللام ان اللام تأتي للمنتهى غاية ما في الباب ان المنتهى ان كان مقصودا صار المصداق غاية (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين) اللام مدلولها المنتهى، أي منتهى نفرهم هو التفقه. ولكن لأن التفقه كان مقصودا لهم سميناه غاية، فالغاية وصف للمورد لا أن مدلول اللام هو الغاية، وإن لم يكن المنتهى مقصودا لهم بل وقع على كل ما يقصدون سميناه عاقبة (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزنا) فهم لم يلتقطوه ليكون لهم عدوا و لكن المنتهى اصبح كذلك. فإنما عبرّنا عن اللام هنا أنها للعاقبة بلحاظ المورد وإلا هي للمنتهى، فتحديد معنى اللام بأنه للغاية او للفائدة او للعاقبة كله خلط بين المفهوم والمصداق، هي للمنتهى والمنتهى له مصاديق متعددة، فكما قلنا بهذا في اللام نقول به في (من) فنقول: (من) ليست للتبعيض وإن كان من مصاديقها التبعيض، (من) وضعت للتولد والانشعاب، غاية ما في الباب ان التولد والانشعاب يختلف مصداقه باختلاف المتولد منه، فإن كان المتولد منه مركب سوف يكون المتولد بعض، وان كان المتولد منه الطبيعي سوف يكون المتولد فرد، فعندما نقول بان هناك مركب الا وهو الصلاة إذن الركوع المتولد والمنشعب من هذا المركب بعض، وعندما نقول بان هناك طبيعي الانسان إذن فزيد المتولد والمنشعب من هذا الطبيعي سوف يكون فردا، فالفردية والبعضية مصداقا الى مفهوم واحد الى من وهو مفهوم التولد والانشعاب، فبناء على أن (من) كذلك فلا دلالة فيها على التبعيض كي تكون دلالتها على التبعيض قرينة على أن المراد بـ(شيء) او الموصول هو المركب. بل غايته انها تدل على التولد والانشعاب، وهذا كما يجتمع مع المركب يجتمع مع الطبيعي، فإذن تكون الرواية عامة ولا يرد اشكال صاحب الكفاية بأنه كيف تحملونها على المركب والحال بأن موردها ليس مركباً. بل منظور الرواية ما هو الجامع بينهما؟ (إذا امرتكم بشيء) أي بماهية أي بطبيعي فأتوا منه ما استطعتم. فأتوا بما يتولد منه بما استطعتم، وما يتولد منه قد يكون بعضا إن كان هذا الطبيعي مركبا وقد يكون فردا ان كان هذا الطبيعي كليا ذا افراد، وبالتالي تشمل هذه الرواية محل كلامنا وهو قاعدة الميسور، أي الإتيان بالبعض ان تعذر البعض الآخر، وتشمل مورد الرواية وهو الاتيان بفرد من الحج لا جميع افراد الحج.

فإن قلت: بأن (ما) (فأتوا منه ما استطعتم) تجتمع مع كونها موصولة، وتجتمع مع كونها ظرفية ما دامية، أي بالنتيجة ما الذي يعين ان المراد بـ(ما) أن تكون هنا موصولة، كلاهما محتمل، أي يحتمل ان يكون المقصود (إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم) أي فأتوا منه مدة الاستطاعة، وبالتالي لا تدل على الاقتطاع والتولد، لا علاقة لها بتولد شيء بشيء. ويحتمل ان يراد بها ما ذكرتم: اذا امرتكم بشيء فأتوا بما تستطيعون منه، أي بما تستطيعون بما يتولد منه وينشعب منه، فكلمة (ما) تحتمل الظرفية وتحتمل الموصولة. فأفاد (قد) بأن هنا (ما) موصولة، ولا معنى لأن تكون ظرفية مصدرية، لأن (ما) الظرفية المصدرية هي من تدخل على فعل بينها وبين المشتق، اما ان يكون ذلك الفعل دام او كان او بقي، مثلا: تقول: خالدين فيها ما دامت السموات والأرض. لدخول (دام) بين ما وبين المشتق المراد منها لأجل ذلك يقال انها مصدرية ظرفية، أي مدة دوام السموات والأرض. او اكرمتك ما دمت عالما. او أي اكرمك ما دمت عالماً، او: العلماء باقون ما بقي الدهر. فإذا توسط بين (ما) وبين المقصود بها فعل، تكون مصدرية ظرفية، وأما اذا دخلت على الفعل مباشرة (ما استطعتم، او ما قلتم) فإنها ظاهرة في (ما) الموصولة. وبالتالي يكون مفاد الرواية الشريفة: (إذا أمرتكم بشيء) أي بطبيعي فأتوا بالمستطاع من هذا الطبيعي. المستطاع من هذا الطبيعي أتوا منه، قد يكون هذا المستطاع اجزاء لمركب، وقد يكون هذا المستطاع افراد للطبيعي. وبالتالي قد تكون الرواية الشريفة شاملة لمحل الكلام.

ولكن يلاحظ على هذا التقريب:

أولاً: بأنه ما هو المصحح للتولد والانشعاب في المركبات وما هو المصحح للتولد والانشعاب في الطبائع الكليات؟

المصحح للتولد في المركبات، هو وجود الوحدة سواء كانت وحدة خارجية كالمركبات الخارجية مثل البيت، او الوحدة اعتبارية كالمركبات الشرعية المخترعة. اذن المصحح لاعتبار الركوع متولداً وجود وحدة خارجية او اعتبارية، بينما المصحح لتولد الفرد من الكلي ان نقول بأن زيد متولد من طبيعي الانسان مع انه حقيقة حتى دقة وفلسفة ان زيد ليس متولد من الطبيعي زيد هو الطبيعي عينه وليس شيئا آخر. وأما عوارضه هي عوارض التشخص وليست مشخصات كما افيد في الحكمة فان تشخص كل ماهية بإزائها لا بماهية اخرى،

فلأجل ذلك لو سلمنا وجارينا المحقق الاصفهاني: المصحح لتولد الفرد من الطبيعي الوحدة النوعية، أن يلاحظ هذا الطبيعي بوحدة نوعية جامعة بين الافراد فيقال: هذا متولد منه، فاختلف المصحح، فإن المصحح في المركبات الوحدة الخارجية او الاعتبارية، بينما المصحح للتولد في الكليات الوحدة النوعية، ولا جامع بين المصححين عرفاً لا نقول عقلا ودقة بحيث يكون منسبقا من اللفظ ومأنوساً منه حتى يحمل عليه المعنى.

ثانياً: يلاحظ على ما افيد: ان لازمه انه ما يستطاع من الاجزاء يؤتى به كلا او بعضاً، وما يستطاع من الافراد يؤتى به بينما مفاد الرواية أن المأمور به من الحج واحد لا ما يستطاع من افراده، فلو حلمنا الرواية على جامع وقلنا المقصود بها اذا أمرتكم بطبيعي مركب او كلي فأتوا بالمستطاع منه. لازم ذلك ان الحج يؤتى بالمستطاع منه فلو استطاع الانسان ان يأتي بخمسة وأربعين حجة، فأتوا بالمستطاع من افراده ولو كان خمسة واربعين حجة، بينما نص في نفس الرواية على انه لا يجب التكرار. فسكت (قال له: هل هو كل عام يا رسول الله؟ قال: لو قلت نعم لوجب، ولو وجب لما استطعتم فذروني ما تركتكم. ثم قال: إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم).

### 049

وصل الكلام لتحليل مفاد هذه الرواية: (إذا امرتكم بشيء فأتوا به ما استطعتم) الى:

التقريب الثالث: للاستدلال بها على المدعى، الا وهو تقريب سيد المنتقى. وهذا التقريب مستل من كلام المحقق الاصفهاني مع دفع بعض الاشكالات، وبيان ذلك ضمن أمور أربعة:

الأمر الاول: قد يشكل على عموم هذه الرواية لباب المركب وباب الكلي: بأن لازم شمولها لباب المركب اخذ قيد التعذر. لأنه اذا قال: اذا امرتكم بمركب فاتوا ببعضه ما استطعتم، انما يصح الاتيان بالبعض والاكتفاء به اذا تعذر البعض الآخر.

وبالتالي فشمول مفاد هذه الرواية للمركب يعني تقييد الوجوب بتعذر البعض الآخر، وهذا يعني ان لدينا وجوبين: وجوب غير مقيد ووجوب مقيّد، فالأمر بالكلي ذي الافراد كالأمر بالحج ذي الافراد الامر بالصوم ذي الافراد، الامر بالكلي ليس مقيدا بالتعذر أي انت مأمور بكل فرد من الكلي سواء تعذرت الافراد الاخرى ام لم تتعذر، فالأمر الاستقلالي بالفرد من الكلي غير مقيد بالتعدد، بينما الامر الاستقلالي بالمقدور من الأجزاء مقيّد بتعذر البعض الآخر، فعندنا أمران: أمر بكلي غير مقيد بالتعذر، وأمر بأجزاء من الكل مقيد بتعذر الاجزاء الاخرى، ولا جامع بينهما، أي لا جامع بين المشروط واللا مشروط، فاذا كان عندنا امر بالإتيان بأفراد من الكلي من غير شرط تعذّر، وأمر بإتيان أجزاء من الكل المركب مقيداً بالتعذر، فلا جامع بين الامرين المشروط بالتعذر وغير المشروط منه، فكيف يكون مفاد الرواية شاملا للكلي والكل مع ان احدهما مقيدا والآخر غير مقيد؟!.

فهنا اجاب (قده): إنما يرد هذا الإشكال اذا كان متعلق الأمر في قوله (فأتوا) هو الأجزاء، بأن قال: إذا امرتكم بشيء فأتوا بالاجزاء التي تستطيعونها، لو كان الامر متعلق بالاجزاء لصح ان يقال لا يصح تعلق الامر الاستقلالي بالاجزاء إلا مشروطا بتعذر البعض الآخر. ولكن الصحيح ان الامر ليس متعلقا ببعض الاجزاء وانما الامر متعلق بنفس المركب، فكما أنه في باب الكلي الأمر متعلق بالكلي ضمن أفراده، فهناك أمر بالحج ضمن السنة الاولى وضمن السنة الثانية، وهناك أمر بالصوم ضمن اليوم الأول وضمن اليوم الثاني، فكما أن الأمر بالكلي هو امر بالكلي ضمن أفراده كذلك الامر هنا امر بالمركب ضمن اجزائه، لا ان الامر بالأجزاء. فكأنه قال: اذا امرتكم بكلي ضمن افراده او امرتكم بمركب ضمن اجزائه فاتوا ما استطعتم، والنتيجة: ان متعلق الامر الاتيان بالمستطاع من الواجب، كلاً او كلياً مركبا او كليا، لا أأتوا بالاجزاء كي يقال ان الامر بالأجزاء لابد ان يتقيد بتعذر الاجزاء الأخرى، بل من الأول انصب الامر على المستطاع لا على الاجزاء، فان استطعتم على تمام الاجزاء فاتوا بها، وان استطعتم على بعض الاجزاء فأتوا بها، بالنتيجة الواجب عليكم الإتيان بالمستطاع من كل واجب. فبهذا تكون الرواية شاملة للكل والكلي من غير محذور لوجوب الجامع العرفي بينهما الا وهو المستطاع من الواجب.

الأمر الثاني: إنما يصح ان يأمر المكلف بالمستطاع، فان استطاع عشرة فهو، وان استطاع بخمسة اجزاء فهو مأمور بخمسة، هذا انما يصح بناء على تعدد المطلوب، والا لو كان المطلوب واحداً لا معنى لأن يكتفى منه بما هو المستطاع إن كان خمسة او كان عشرة او كان عشرين، فدوران الامر مدار ما يستطيع من الاجزاء دليل على تعدد المطلوب، فالرواية دلت بالدلالة المطابقية على ان المأمور به المستطاع، ودلت بالدلالة الالتزامية على انه تعدد المطلوب.

الأمر الثالث: أفاد(قده) بأننا عندما ذكرنا هذه الامر تحفظنا من ظهور (من) في التبعيض، فليست (من) زائدة وليست (من) بمعنى باء التعدية، ولا نحتاج الى تكلف المحقق الاصفهاني وهو تضمين (من) معنى الاقتطاع والتولد، نقول: (من) باقية على ظهورها العرفي في التبعيض والمولى يقول أأتوا بالمستطاع ضمن هذه الأجزاء مركباً كان أو كلياً، فنحن نحافظ على ظهور (من) في التبعيض من دون حاجة الى تكلّفات أخرى.

الامر الرابع: لكن هناك إشكال يؤرق الأذهان وهو أن ما ذكرتموه لا ينطبق مع مورد السؤال في الرواية فمصب السؤال الرواية هو التكرار، حيث يسأل الرسول: هل يلزمنا تكرار الحج في كل عام؟ فقال الرسول: لقلت نعم لوجب عليكم ولو وجب لما استطعتم. فمصب السؤال والجواب هو التكرار، فاذا كان مصب السؤال والجواب هو التكرار فعندما تفسرون هذه الجملة الواردة في الذي وهي قوله: (فأتوا منه ما استطعتم) أي أأتوا بالمستطاع، لا يكون هناك ربط بين هذه الجملة وبين مورد السؤال، اذن هذا الاشكال وارد عليكم على كل حال؟

فأجاب: أن هذا الاشكال وارد على الاجوبة ولا يختص بنا، فسواء قلتم بأن (من) زائدة فكأن المولى مباشرة قال: فأتوا ما استطعتم. او قلتم بأن (من) بمعنى باء التعدية فكأن المولى قال: أأتوا بما استطعتم. او قلتم بأن (من) للتبعيض، فأتوا بعض ما استطعتم. على أية حال الإشكال وارد، فعلى أي مفاد حملتم الرواية لا ربط لمفاد هذه الجملة بالتكرار، خصوصاً اذا حملتموها على باء التعديد، كأن يقال: أأتوا بالحج إن استطعتم. فأي ربط بينه وبين التكرار الذي هو مورد السؤال.

ولذلك التخلّص من هذا الاشكال أن يقال: إنّ هذه الجملة متضمنة لمفاد آخر وهو الحصر، فكأنه قال: إذا أمرتكم بشيء فأتوا ما استطعتم فقط. فيها حصر لأنه لو لم تتضمن الجملة مفاد الحصر لم يتطابق مفاد الجملة مع مورد السؤال والجواب على جميع الاجوبة وليس على خصوص ما ذكرنا.

فنقول: الرواية تحتمل معنيين:

المعنى الاول: ان تكون (من) باء التعدية، فكأنه قال: اذا امرتكم بشيء فأتوا به ما استطعتم. هذا لا علاقة له بمورد السؤال وهو السؤال عن التكرار. إذن لابد ان نضمنها معنى الحصر فنقول: إذا امرتكم بشيء فأتوا به فقط بلا زيادة، فنحتاج الى قيد الحصر وهو السؤال عن التكرار. او قلنا بما ذهبنا اليه: المعنى الثاني: ان معنى (من) تبعيضية، والمعنى حينئذ: (اذا امرتكم بشيء فأتوا بالمستطاع من أجزائه فقط). إذن بالنتيجة لابد من تضمين الجواب معنى الحصر حتى يتطابق مع مورد السؤال على كل الاجوبة، واستفدنا الحصر من (حتى يتطابق) مورد السؤال مع هذه الجملة. ثم قال: ويظهر منه بقليل من التأمل يظهر المعنى الذي ذكرناه.

ويلاحظ على ما أفيد:

أولاً: إن لازم كلامه (قده) أن تكون (من) بيانية وليست تبعيضية. لأنه اذا افترضنا أن الأمر متعلق بالمستطاع مباشرة، فكأن الرواية قالت: إذا امرتكم بشيء فأتوا ما استطعتم منه. فتكون (من) متأخرة عن (ما استطعتم) أي ان الجار والمجرور ليس متعلق بـ(من) بل بـ(ما استطعتم) فتكون (من) بيانية وليست تبعيضية، إذ لا معنى للتحفظ على التبعيض ونحن نريد أن الامر مباشرة يتعلق بالمستطاع، أأتوا بالمستطاع مركبا او كلياً. فاذا كان الامر متعلق بالمستطاع فلا محالة تكون (من) بيانية وليست تبعيضية.

ثانياً: يرد عليه الاشكال الذي ورد على المحقق الاصفهاني، وهو أنه إذا حملنا مفاد هذه الرواية على أن المأمور به ما يستطيع به المكلف، استطاع واحد او عشرة يأتي بالجميع، إذن يلزمه تكرار الحج، (إذا امرتكم بشيء فأتوا به ما استطعتم،

او فأتوا منه ما استطعتم)، اذن يلزمه تكرار الحج ما دام المدار على المستطاع لا على الاستطاعة أما من الأجزاء وأما من الأفراد. وهذا يتصادم مع سياق الرواية سؤالاً وجواباً الدال على عدم الوجوب، ولا يفيده ان يدخل كلمة (فقط)، لأنه بالنتيجة سوف يكون معنى الرواية هكذا: (إذا امرتكم بكلي فأتوا ما استطعتم من افراد فقط). بالنتيجة يلزم تكرار الافراد المستطاعة لكن يقتصر عليها ولا يتكلف غير المستطاع، لان قيد الحصر والفقطية انما هو قيد لتمام الجملة وليس دخيلا في نفس الجملة، هذه الجملة انكم مأمورون بالمستطاع، أجزاء من كل او أفراد من كلي، لكن فقط. فزيادة معنى الحصر والفقطية لم تحل المشكلة، ابداً، سوف تبقى المشكلة عالقة وهو لا تناسب بين هذه الجملة وبين دلالة الرواية على عدم تكرار أفراد الحج.

ثالثاً: لم نفهم لماذا ادخل مسألة تعدد المطلوب في كلامه؟! إذ لا ربط له، أنه اذا كانت الاستطاعة دخيلة في الملاك إذن الملاك فيما يستطاع، وهو ملاك واحد وليس ملاكاً متعدد، هناك مطلوب واحد وهو في المستطاع، سواء كان المستطاع عشرة او خمسة فهذا لا يؤثر في وحدة الملاك، لان الملاك في المستطاع. فلا ملازمة بين تعلق الامر بالمستطاع وبين تعدد المطلوب كي نحمل الرواية على باب تعدد المطلوب.

فتلّخص من ذلك:

إن الصحيح في معنى هذه الرواية أحد أمرين: اما ان نقول: بأن منظور هذه الرواية هو التكرار، كما هو ظاهر سياقها، وهذا ليس من باب تخصيص الوارد بالمورد كي يقال خصوص المورد لا يخصص الوارد، من باب قرينة السياق، فإن السياق اهم الموارد، مقتضى قرينة السياق وهو ان موضوع السؤال والجواب هو التكرار، فسراقة قال: هل يلزمني التكرار في كل عام؟ فقال الرسول(ص): لو قلت نعم للزمكم، ولكنكم لا تستطيعون ذلك، فلأجل عدم الاستطاعة أأتوا بما استطعتم لكن على نحو الندب لا على نحو الإلزام لأنني لا استطيع ان الزمكم، فمفاد الرواية هو الامر بالتكرار اذا استطاعه المكلف لكن على نحو الامر الندبي لا الامر الوجوبي. اذن مفاد قوله (فأتوا ما استطعتم) هو الامر بالتكرار، والدليل على ذلك هو قرينة السياق. وكون هذا الامر ندبي استفدناه من قوله: (لو قلت نعم لوجب). فان ظاهر هذا التعبير أن تكرار الحج فيه ملاك الحج الواجب وإنما لم يوجبه النبي لأجل عدم الاستطاعة النوعية، لا عدم الاستطاعة الفردية، لكن يريد ان يقول (ص) كل فرد من الحج ففيه ملاك الوجوب، وإنما لم أوجب التكرار لأجل المشقة النوعية، لو قلت نعم لوجب ولو وجب لما استطعتم، فلأجل انكم لم تستطيعون خففنا الامر بالتكرار من الأمر الوجوبي الى الأمر الندبي، ولكن إذا أمرتكم بشيء فأتوا به ما استطعتم. فكأنها من باب الاستزادة في الخير.

المعنى الثاني: أن (من) بمعنى باء، انت تسأل هل يلزمنا تكرار الحج في كل عام؟ (لا يلزمكم تكرار الحج كل عام، لكن أأتوا بالحج إذا كنتم مستطيعين) وتحمل (ما) على المصدرية الظرفية، وإن كان استعمال (ما) في المصدرية الظرفية الداخلة على الفعل أمراً شاذاً، ولكن كأنه قال: لا يلزمكم التكرار بل يجب عليكم أن تأتوا بالحج كما هو. (ولكن اذا أمرتكم بشيء فأتوا منه يعني فأتوا به ما دمتم مستطيعين الإتيان به).

وهذا ينسجم مع ما ذكره النسائي: (إذا امرتكم بشيء فأتوا به ما استطعتم) رواها (به) وليس (منه).

ولا يرد إشكال سيد المنتقى من انه اذا حمل على هذا المعنى يصير توضيح الواضحات، لأن الامر بالشيء انما يكون في ظرف الاستطاعة، فالرسول يقول: (إذا امرتكم بشيء فأتوا به مستطيعين) هذا بيان للواضحات فكيف تحمل الرواية على بيان امر هو ن الواضحات؟

إنما يكون بيان ذلك من الواضحات لو أريد بالاستطاعة الاستطاعة العقلية، مقابل العجز، واما اذا اريد بالاستطاعة الاستطاعة العرفية الشاملة لعدم العسر ولعدم الحرج فلا يكون بيان ذلك من توضيح الواضحات. ومما يؤكد هذا المعنى العطف، وهو قوله: (ولكن اذا امرتكم بشيء فأتوا به ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه) فإنه ظاهره يريد أن يبين فقط مقام الامتثال اما للأمر او للنهي وليس ناظراً لمسألة التكرار في هذا المفاد وفي هذه الجملة، ويؤكده أيضاً ما ورد في بعض الروايات: (انما الحج في العمر مرة واحدة). جواباً عن سؤال سراقة وعكاشة.

### 050

وصل الكلام الى الاستدلال بالروايات الخاصة على ثبوت قاعدة الميسور.

وهي موثقة سماعة: (سألته عن الرجل يكون في عينه الماء فينتزع الماء منها فيستلقي على ظهره الايام أربعين يوما او اقل او اكثر فيمتنع عن الصلاة الأيام وهو على هذه الحال، فقال: لا بأس بذلك وليس شيء مما حرّم الله الا وقد أحله لمن اضطر اليه).

وموثقة أبي بصير: (سألته عن المريض تمسك له المرأة شيئا فيسجد عليه، قال: لا الا ان يكون مضطرا ليس عنده غيره وليس شيء مما حرم الله الا وقد احله من اضطر اليه).

وتقريب الاستدلال بهذه الروايات يبتني على أمرين:

الأمر الاول: ان ظاهر هذه الكبرى لو خليت ونفسها في قوله: (وليس شيء مما حرم الله الا وقد احله لمن اضطر اليه) هو الحليّة التكليفية، ولكن تطبيق هذه الكبرى على محل السؤال وهو السؤال عن حكم الصلاة التي يضطر المكلف لترك الوظيفة الاختيارية فيها ظاهر في ان المراد من الحلية ما يشمل الحلية الوضعية، بمعنى: صحة الصلاة ومضيها. لا الحلية التكليفية.

الأمر الثاني: إن ما ذكر في كلمات بعض الاعلام من ان المنظور اليه في الرواية الاولى وهي التي سأله فيها عن الرجل الذي يستلقي على ظهره لأيام، المنظور فيها فعل المحرم والمحرم هو ترك الصلاة الاختيارية، فكأن ترك الصلاة الاختيارية محرم وهذه الرواية تقول بان هذا المحرم مما احله الله لمن اضطر اليه. ومن الواضح ان هذا بعيد عن مساق الرواية، فان مساق الرواية هو السؤال عن اجزاء صلاته وهو مستلق على ظهره الايام، او هل يمكنه ان يصلي وهو على هذه الحالة مستلقيا على ظهره ام لا؟ هذا هو سياق السياق، فأجابه: (لا بأس بذلك وليس شيء مما حرم الله). فمصب السؤال عن إجزاء هذه الصلاة بهذا الحال وليس السؤال ترك الصلاة الاختيارية الذي هو محرم تسامحا ومجازا والا فهو ليس محرما بالمعنى الصحيح.

وكذلك ما ذكر في بعض الكلمات من ن المنظور اليه في الرواية الثانية إمساك المرأة بما هي مرأة، ان امساك المرأة شيئا في الصلاة موجب للمس المباشر لجسم المرأة وهو أمر محرّم تكليفاً. فأجاب (ع): (ألا ان يكون مضطرا ليس عنده غيرها وليس شيئا حرمه الله الا وقد احله لمن اضطر اليه). بدعوى ان مصب الرواية في السؤال هو امساك المرأة بما هي امرأة شيئا له في الصلاة مما يوجب المس المباشر وهو محرم او مكروه فإجاب الامام انه حين الاضطرار لا بأس بذلك. فهذا ايضا يتنافى مع ظاهر سياق الرواية في ان مصب السؤال هو البدلية أي ان صلاته الناقصة هل هي مشروعة في حقه في انها تجزي عن الصلاة التامة ام لا؟ وليس السؤال عن امساك المرأة له شيئا وإنما ذكر المرأة لأنها الحاضر في البيت من زوجة وأم او ما اشبه ذلك. فإذن هذه الروايات دالة على بدلية الناقص عن الكامل حال الاضطرار وهو مفاد قاعدة الميسور.

ولكن اشكل على الاستدلال بعدة اشكالات:

الإشكال الاول: بان الاضطرار هنا اما لترك المركب التام؟ او الى فعل المركب الناقص، فإن كان الاضطرار الى ترك المركب التام: فغاية ما يفيد هذا الاضطرار سقوط المركب التام لانه مضطر الى تركه، لا انه يعين بدلية الناقص عن الكامل، وإن كان المنظور في الاضطرار: الاضطرار الى فعل المركب الناقص، فلا يخلو اما المركب الناقص مأمور به او ليس مأمور به؟ فان كان مأموراً به في هذا الحال فليس مضطراً، لان من اتى بمن هي وظيفته لا يصدق عليه أنه مضطر.

فإذا كان هو مأمور بالمركب الناقص فيه هذا الفرض، فهو ممن يمتثل الامر ويقوم بوظيفته الفعلية وهذا لا يسمى اضطرارا، وان كان المركب الناقص مأمورا به، إذن اضطراره لفعله لا يعني بدليته واجزائه عن المركب التام، إذن تطبيق هذه الكبرى وهي (وليس شيء مما حرمه الله) على المورد مجمل، إذ لا ندري أن المنظور في تطبيق الإمام على المورد تطبيقها بلحاظ ترك المركب التام؟ فهذا لا يعني بدلية الناقص. أو تطبيقها بلحاظ الاضطرار لفعل الناقص؟ فالناقص المفروض اما مأمور به وهذا ليس اضطراراً، او ليس بمأمور به فالاضطرار اليه لا يعني بدليته. فهناك اجمال في تطبيق الكبرى على المورد ولذلك لا يصح الاستدلال بمثل هذه الروايات على قاعدة الميسور.

ولكن الظاهر عرفاً من الجواب عندما يقول: (لا بأس بذلك، وليس شيء). او عندما يقول: (الا ان يكون مضطر ليس عنده غيره وليس شيء). فان الظاهر لهذا الجواب مدلولين: المدلول الاول: البدلية، أي أن هذا الناقص يحل محل الكامل. المدلول الثاني: التعليل، أي انما كان هذا الناقص بدلا عن الكامل لأنه مضطر لترك الكامل والا لو لم يكن مضطرا لما كان بدلا هذا الذي يفهمه العرف اما دعوى الاجمال واين منظور التطبيق فهذا نحو من اعوجاج السليقة. والله العالم.

الاشكال الثاني: على الاستدلال بالرواية على قاعدة الميسور: ان غاية هذه الرواية طبقت الكبرى (وما من شيء حرمه الله الا وقد احله لمن اضطر اليه) على باب الصلاة، وهذ ا التطبيق لا ينفعنا بشيء، لأن من المعلوم لدى المتشرعة أن الصلاة لا تسقط بحال، فالتطبيق على باب الصلاة مما هو معلوم بالضرورة وان الصلاة لا تسقط بحال وانه متى امتنعت وظيفة اختيارية قامت مقامها وظيفة اختيارية هذا التطبيق لا يغني من جوع لانه امر معلوم ولو بضميمة صحيحة زرارة الواردة في المستحاضة: قال: (تغتسل وتصلي ولا تدع الصلاة على حال، فإن الصلاة عماد دينكم) او (فقد قال النبي: الصلاة عماد دينكم). فيستفاد من الذيل ان الصلاة لا تسقط بحال وإن وردت الرواية في خصوص المستحاضة.

المهم ان غاية ما يستفاد من التطبيق أن الكبرى تنطبق على باب الصلاة والصلاة لها خصوصية لأنها لا تسقط بحال، فلا يصح الاستدلال بذلك على عموم قاعدة الميسور.

**ولكن هذا ايضا خلاف الفهم العرفي**، فان العرف يفهم التعيين، أي انما كان الناقص في الصلاة بدل الكامل، لأنه مورد للاضطرار، فظاهره التعليل بالكبرى وليس تطبيقا تعبدياً، فبما ان ذكر الكبرى ظاهر في التعليل فمقتضى عموم التعليل: انه متى اضطر المكلف بالاخلال بجزء من مركب شرعي اضطرار شملته هذه الكبرى (وليس شيء مما حرمه الله الا وقد احله لمن اضطر اليه).

الإشكال الثالث: سلمنا ان هناك كبرى تنطبق على باب الصلاة وغيرها، الا ان هذه الرواية مقيدة بصحيحة عبد الله بن سنان (إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود الا ترى لو ان رجلا دخل الاسلام وهو لا يحسن ان يقرأ أجزأه ان يكبر ويسبح ويصلي). فإن ظاهر هذه الرواية انه لا يرفع اليد عن الركوع والسجود، وإنما لو تمت قاعدة الاضطرار لتمت قاعدة الاضطرار فإنما تتم في السنن لا في الفرائض. فهذه الرواية تخصص تلك الروايات، فتقول: لو تمت قاعدة (وليس شيء مما حرم الله الا وقد احله لمن اضطر اليه) في الصلاة فإنها مخصصة بما لو كان الاضطرار في السنن ولا يشمل ما اذا كان الاضطرار في الفرائض كالركوع والسجود.

ولكن يلاحظ على ذلك: إن غاية مفاد صحيحة ابن سنان بيان ركنية الركوع والسجود لا عدم شمول دليل الاضطرار اليهما فهو ليس في مقام البيان من هذه الجهة، وانما هو في مقام بيان ان الركوع والسجود ركن في الصلاة فلو فرضنا ان المكلف استغنى عن الفاتحة لاجل عدم معرفته بها فلا يمكنه ان يستغني عن الركوع والسجود، اما ان دليل الاضطرار يشمل الركوع والسجود هذا مطلب آخر لا علقة للرواية ببيانه.

فالإنصاف: ان مثل هذه الروايات دالة على قاعدة الميسور لولا ما يأتي من الاشكال العام على مجموع الروايات.

الرواية الثالثة: صحيحة زرارة: (لا تعاد الصلاة الا من خمسة القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود، والقراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقص السنة الفريضة).

وتقريب الاستدلال بهذه الصحيحة على قاعدة الميسور بأحد وجهين:

الوجه الاول: إن المستفاد من الذيل وهو قوله: (ولا تنقض السنة الفريضة) كبرى كلية تشمل الصلاة وغير الصلاة، وهي: أن كل مركب شرعي من فرائض وسنن كالصلاة وكالصوم والحج والزكاة، فالاخلال بسننه عن عذر لا يوجب بطلان فرائضه، (لا تنقض السنة الفريضة) ان المتفاهم العرفي من هذا الذيل الاخلال بالسنة عن عذر لا يوجب نقض الفريضة ولا بطلانها، ومن الواضح ان المكلف اذا اضطر لترك سنة من السنن كما اذا اضطر لترك الاطمئنان وهو يصلي في السفينة او اضطر الى ترك ما يصح السجود عليه لعدم وجوده عنده، و اضطر لترك سورة الفاتحة لعدم القدرة على القراءة، شمله (لا تنقض السنة الفريضة).

اشكل على هذا التقريب الاول بإشكالين:

الإشكال الاول: ان ظاهر قوله: (لا تعاد الصلاة) صدر الرواية. أن مورد هذه الرواية من كان مخاطبا بـ(أعد) لولا هذا الحديث، أي لولا هذا الحديث لكان مخاطبا بـ(اعد الصلاة) وهذا إنما يتصور فيمن اتى بالخلل جاهلا او ناسياً، ترك الفاتحة او السورة جهلا او جلسة الاستراحة جهلاً، ثم التفت بعد ان دخل في الركن اللاحق او التفت بعد الصلاة. فهذا الشخص لولا هذا الحديث (لا تعاد) لكان الخطاب المتوجه اليه هو أعد الصلاة لأنك لم تأتي بها على وجهها، فجاء هذا الحديث رفع خطاب أعد بـ(لا تعاد الصلاة الا من خمسة). وأما من أوقع الخلل وهو ملتفت الى كونه خللاً، كمن ترك الفاتحة وهو ملتفت الى انه يترك الفاتحة وهو مضطر الى تركها، او أن المرأة ظهر بعض شعرها في الصلاة فقامت بإدخاله، فإن قيامها بالإدخال إيقاع للخلل عن التفات، فإن مثل هذا لا يخاطب بـ(اعد) كي يأتيه حديث (لا تعاد) وانما يخاطب بالامر الاول، فيقال: لا تخل بالصلاة وكن ملتفتا للامر، فمن اوقع الخلل ملتفتا اليه حين وقوعه لا يصح خطبه بـ(اعد) وإنما يخاطب بامتثل الامر.

فلأجل ذلك لا شمول في هذه الروايات الا لفرض من أوقع الخلل جهلاً او نسياناً حتى فات محله. فلا تشمل من اضطر للخل ملتفتا الى ذلك وهذا هو مسلك سيدنا (قده) تبعا لشيخه الميرزا النائيني (قده) وإن كان النائيني خصها بالنسيان وسيدنا عممه لفرض الجهل.

ولكن يلاحظ على هذا الاشكال: كما ذكرنا في درس الفقه: ان كلمة (لا تعاد) ما هي الا ارشاد وكناية عن بقاء الامر، (لا تعاد الصلاة) أي ان الامر ما زال باقيا في حقك وقد امتثلته.

لا ان (لا تعاد الصلاة) مدلولها المطابقي مراد جدي بحيث يختص بمورد لولا الحديث لكان مخاطباً بأعد، كي تختص بالجهل والنسيان. فالتعبير بـ(لا تعاد) ليس مراداً جدياً كي يكون قرينة على اختصاص المورد بمن يخاطب بـ(اعد) لولا الحديث وانما هو كناية عن صحة الصلاة وتماميتها خصوصا في صحيحة منصور بن حازم قال: (فقد تمت صلاته).

ولكن شيخنا الاستاذ اصر على انه حتى لو قلنا (لا تعاد) مجرد كناية عن صحة الصلاة فإن الكناية لا تسلبها هذا المدلول اللفظي، وهو انما يصح التعبير بها بحسب اللسان العربي في مورد يخاطب بـ(أعد) فيجاب بـ(لا تعاد)، وإلا لو كان مراده مجرد التعبير عن صحة الصلاة وتماميتها فما هو الموجب لاختيار هذا اللسان دون غيره، فاللسان وان كان كناية وارشادا لكنه لا ينسلخ عن مدلوله الوضعي وان وقع كناية أو إرشاداً، ومدلوله الوضعي إنما يتم في فرض أن المكلف خوطب بـ(أعد) لولا الحديث، فجاء الحديث وخفف عنه فقال (لا تعاد الصلاة) فتأمل.

### 051

ما زال الكلام في الاستدلال بحديث (لا تعاد) على قاعدة (الميسور) وذكرنا أن تقريب الاستدلال بالحديث على القاعدة بأحد وجهين:

والكلام في الوجه الاول. وذكرنا في الاستدلال بالوجه الأول على ثبوت قاعدة الميسور عدة إشكالات مضى الكلام في الإشكال الاول.

الإشكال الثاني: وهو

### هل أن مفاد حديث (لا تعاد) المسقطية؟ أم التصحيح؟

فهنا محتملان لحديث (لا تعاد):

المحتمل الأول: ان يكون مفاده المسقطية، بمعنى ان من أتى بالمركب الناقص عن عذر سقط الامر كما لو نسي الفاتحة أو جهل بوجوبها أو عجز عن الإتيان بها، من أتى بالمركب التام في حقه، لا لأجل وفاء ما أتى به الملاك ولا لأجل مطابقة المأتي به للمأمور به بل ان الاتيان بالمركب الناقص مانع من استيفاء ملاك المركب التام فيسقط الامر بالمركب التام لتعذر استيفاء ملاكه، نظير ان يسقى ماء باردا لأجل ان هناك له ملاك في الماء البارد فسقط ماء ساخنا، فانه بعد ان سقي الماء الساخن وارتفع عطشه، تعذر عليه استيفاء الملاك الخاص بالماء البارد. فسقوط الأمر لا لأجل الوفاء بالملاك ولا لأجل مطابقة المأتي به للمأمور به بل لأجل أن الاتيان بالناقص منع من استيفاء ملاك المركب التام فسقط امره، وهذا القول بالمسقطية يقتضي التصرف في قيود الجعل، وإن لم يتصرف في المجعول،

بيان ذلك: إذا كان الأمر بالمركب التام يسقط بالإتيان بالمركب الناقص فلابد ان يقيد المولى في مرحلة الجعل بقاء الامر التام بما إذا لم يأت المكلف بالمركب الناقص وليس حدوثه فإن حدوث المركب التام لا يتوقف على قيد اذ يجب على المكلف ابتداء ان يأتي بالمركب التام، ولكن بقاء الامر بالمركب التام في حق المكلف يتوقف على أن لا يأتي بالمركب الناقص، لأنه متى ما أتى بالمركب الناقص تعذر استيفاء ملاك المركب التام فسقط الامر به، فمرجع القول بالمسقطية أي أن الاتيان بالصلاة دون فاتحة لعذر من الاعذار يسقط الامر مرجعه الى ان الامر بالمركب التام مقيد بقاء بما إذا لم يأتي بالمركب الناقص. هذا هو القول بالمسقطية.

وأما القول بالتصحيح: وهو ان مفاد حديث لا تعاد مصحح للصلاة لا انه مسقط للأمر، بمعنى ان حديث لا تعاد ناظر للأدلة الاولية، أي ادلة الاجزاء والشرائط، وحاكم عليها بالتضييق، أي ان حديث لا تعاد ناظر لدليل جزئية الفاتحة مضيق لهذه الجزئية لفرض عدم العذر، ناظر لدليل جزئية التشهد مضيق لهذه الجزئية لفرض عدم العذر. فمفاد حديث (لا تعاد) أن جزئية السنن أي ما عدى الفرائض ليست جزئية مطلقة، وإنما هي جزئية منوطة بعدم العذر، وهذا يعني بالنتيجة التصرف في المأمور به لا في قيود الامر أي ان المجعول في حق المكلف هو الجامع بين المركب التام حال عدم العذر والمركب الناقص حال العذر، فهو مأمور واقعاً بالجامع بين المركب التام حال عدم العذر، والمركب الناقص حال العذر.

فإذا اتى بالمركب الناقص معذوراً فقد امتثل الامر بالجامع، فلأجل ذلك كان مفاد حديث لا تعاد صحت صلاته لا سقوط الامر فقط، لمطابقة المأتي به للمأمور به حيث إنه مأمور بالجامع، فالإشكال انه: إذا قلنا بأن مفاد حديث لا تعاد المسقطية، اذن لا يصح الاستدلال به على ثبوت قاعدة الميسور. لأن معنى قاعدة الميسور: أن من تعذر عليه المعسور كان مأموراً بالميسور لا انه يسقط الامر، لا ان الإتيان بالميسور مسقط للامر بل هو مأمور بالميسور في حال تعذر المعسور، بخلاف ما إذا قلنا إن مفاد حديث لا تعاد التصحيح، حينئذ يصح الاستدلال به على قاعدة الميسور، أي ان المكلف مأمور بالجامع وقد امتثل الامر بالجامع لأنه اتى بالميسور في حال العذر عن ترك المعسور، فلأجل أن حديث (لا تعاد) إما ظاهر في المسقطية، أو لا اقل مجمل، فبعضهم يقول: أنه ظاهر في المسقطية لانه قال: (لا تنقض السنة الفريضة) وظاهر هذا التعبير ان السنة فعلية في حق المكلف، إنما يقال له: لا تنقض السنة الفريضة، إذا كان السنة فعلية في حقه، فيقال: اخل بسنة فعلية في حقه ومع ذلك الاخلال بهذه السنة الفعلية في حقه لا يوجب نقض الفريضة، إذن إذا كانت السنة فعلية في حقه فهو مازال مأموراً بالمركب التام، وإذا كان ما زال مأموراً بالمركب التام فأي نوع يؤخذ بصلاته، اذن لابد ان نقول بالمسقطية، أي انه مأمور بالمركب التام لكن سقط الامر لأجل تعذر استيفاء الملاك. فإن هذا هو المناسب لقوله (لا تنقض السنة الفريضة) بمعنى أن السنة فعلية في حقه حتى في حال النقض. فاذا لم يكن حديث لا تعاد ظاهرا في المسقطية لا اقل انه مجمل بين المسقطية وبين التصحيح وبالتالي لا يصح الاستدلال به على ثبوت قاعدة الميسور.

ولكن إذا تشبثنا بما ذهب اليه جملة من الاعلام منهم السيد الاستاذ(دام ظله): من أن حديث (لا تعاد) مصحح لا مسقط. وأن ما أتى به المكلف مطابق لما هو المأمور به وأن المجعول في حق المكلف هو الجامع. والسر في ذلك: إن هذا التعبير عرفا (لا تعاد الصلاة) ما هو الا ارشاد للصحة ، وان التعبير (لا تنقص السنة الفريضة) أي ان الخلل في السنة لا يوجب بطلان الفريضة، أي الفريضة وقعت منه صحيحة، والتعبير الموجود في صحيحة منصور بن حازم: (كبّرت وصلّيت ولم اقرأ شيئاً في الصلاة؟ قال: إذا كنت قد اتممت الركوع والسجود فقد تمت صلاتك) فعبّر عنه بالتمامية. أو ما في صحيحة عبد الله بن سنان، حيث قال: (إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود، ألا ترى لو أن رجلاً دخل الاسلام اجزأه اي عمله مجزي صحيح أن يكبر ويسبح ويصلي).

إذن بالنتيجة: بملاحظة هذه القرائن نقول: أن مفاد حديث لا تعاد التصحيح وليس المسقطية، واما التعبير بالسنة في قوله: (لا تنقض السنة الفريضة) فليس ظاهرا في السنة الفعلية في حقه حال النقض وإنما غايته السنة اللولائية، أي القراءة سنة في حقه لولا حديث لا تعاد، التشهد سنة في حقه لولا حديث لا تعاد، فهو اخل بما هو سنة في حقه لولا جريان هذا الحديث، وهذا كافٍ في صحة التعبير في قوله: (لا تنقض السنة الفريضة) فبناء على أن مفاد حديث لا تعاد هو التصحيح يصح التمسك به لإثبات قاعدة (الميسور).

الإشكال الثالث: لو فرضنا أن المكلف اضطر لترك الفاتحة أو اضطر لترك التشهد، فنقول: اما اضطراره مستوعب أو غير مستوعب؟ فإن كان اضطراره مستوعب لتمام الوقت إذن لا يصح ان يقال في حقه (لا تنقض السنة الفريضة) لأنه اصلا لم يخاطب بفريضة كي يقال (لا تنقض السنة الفريضة) إذ ما دام الاضطرار مستوعبا لتمام الوقت فالأمر بالمركب من الفرائض والسنن قد سقط في حقه، واذا سقط الامر بالمركب في حقه من الفرائض والسنن فهذه الفريضة لم يأمر بها بالأمر بالمركب كي يقال الإخلال بالسنة لا يوجب نقض الفريضة. واما إذا افترضنا ان الاضطرار غير مستوعب، كما لو اضطر لترك الفاتحة في جزء من الوقت، أو فقد ما يصح السجود عليه أثناء الصلاة ثم تجددت له القدرة، فهذا لا يصدق على اضطراره انه عذر حتى تشمله حديث (لا تعاد)، فإن مفاد حديث (لا تعاد) بناء على هذا التقريب الذي ذكرناه في الدرس السابق: هو الاخلال بالسنة عن عذر لا يوجب نقض الفريضة ولم نحرز ان الاضطرار المؤقت عذر كي يتمسك بحديث (لا تعاد) في مثله، لا أقل انه تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية. وبالتالي فلا يصح التمسك بحديث لا تعاد لإثبات قاعدة الميسور.

التقريب الثاني: مقتضى اطلاق حديث (لا تعاد) وهو قوله (لا تنقض السنة الفريضة) شموله حتى لحالات العمد فضلا عن حالات العذر، أو لو خليّنا نحن وإطلاق الحديث لقلنا أن مقتضى هذ الحديث صحة صلاة من أخل بسنة من سنن الصلاة حتى لو كان الاخلال عمديا، حتى لو كان الاخلال تقصيرياً، خرجنا عن هذا الإطلاق في حالة واحدة، وهي الإخلال عن عمد بلا أي عذر، لأن الحديث لو شمل الاخلال عن عمد لا عن عذر لزم لغوية ادلة الجزئية والشرطية وإلا لم يبق له مورد. مقتضى دليل (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) أن لهذه الجزئية اثر، فإذا لم يكن للجزئية اثر حتى في حال العمد فيكون دليل الجزئية لغواً، فلولا محذور اللغوية لقلنا بحديث لا تعاد.

فبالتالي ليس موضوع حديث لا تعاد الاخلال عن عذر حتى ندور مدار كلمة عن عذر.

بل مفاد حديث (لا تعاد) الاخلال لا عن عمد، فمتى ما صدق عليه الاخلال لا عن عمد شمله حديث لا تعاد، ومن الواضح حينئذٍ إذا اخل بسنة من سنن الصلاة عن نسيان أو عن جهل قصوري أو تقصيري، أو عن اضطرار أو عن اكراه لم يصدق عليه انه اخل عن عمد، فيشمله اطلاق حديث (لا تعاد)، فبناء على ذلك: يمكن التمسك بحديث (لا تعاد) لإتمام قاعدة الميسور، لكن في فرض واحد وهو أن يكون الاضطرار للسنن فلا يشمل ما إذا كان الاضطرار للفرائض.

### 052

ذكرنا فيما سبق: انه قد يستدل على قاعدة الميسور بحديث (لا تعاد) بالتقريب الثاني. وقلنا بأن في هذا الاستدلال ملاحظتين: الملاحظة الأولى: أن مورد حديث (لا تعاد) هو الاخلال بالسنة، فغايته انه من اضطر للإخلال بالسنة فحينئذٍ يشمله قوله (ع) (لا تنقض السنة الفريضة). وأما من اضطر للإخلال في الفريضة نفسها ولو ببدلها الاختياري مع وجود بدل آخر فإنه لا يشمله حديث (لا تنقض السنة الفريضة) وبالتالي مقتضى القاعدة سقوط الامر بالمركب، وليس مقتضى القاعدة وجوب الباقي ولذلك التزم الاعلام بأن من اضطر لفقد الطهورين فانه يسقط الصلاة عنه الا إذا تمكن من احدهما قضاء، وإلا فالأمر بالصلاة ساقط عنه بلحاظ أنه لا يشمله حديث (لا تنقض السنة الفريضة) لأن الطهور من الخمسة المستثناة والمفروض عدم ثبوت قاعدة الميسور حتى تصحح صلاته بقاعدة الميسور. إلا ما قام الدليل الخاص على أن الشرط يسقط في حال الاضطرار، كما قام الدليل الخاص في مسألة القبلة وان المكلف إذا اضطر لترك الاستقبال سقطت شرطية الاستقبال فيمكنه ان يصلي بلا قبلة، واما إذا لم يقم الدليل الخاص فإن حديث لا تعاد لا يشمل فرض الاضطرار لترك احد الخمسة المستثناة ولو بلحاظ ترك الوظيفة الاختيارية.

الملاحظة الثانية: لو سلمنا بأن حديث لا تعاد محقق لمضمون قاعدة الميسور، الا ان التمسك به في غير باب الصلاة مبتلى بمحذور التمسك بالدليل في الشبهة المصداقية. والسر في ذلك: ان الكبرى المذكورة في الذيل وهي: (لا تنقض السنة الفريضة) وان ذهب السيد الأستاذ (دام ظله) الى انها كبرى كلية وتمسك بها هو في باب الوضوء وفي باب الغسل وفي الذبح وفي الصوم وفي الطواف، إلا أن الاشكال في ذلك هو أن مفهوم الفريضة والسنة لم ينقح، فهل أن المراد بالفرضية ما فرض في خصوص الكتاب؟ والسنة ما لم يفرض في الكتاب، وإنما ما ورد في الكتاب، وإنما ورد على لسان النبي(ص) كما ذهب اليه السيد الخوئي والسيد الإمام وشيخنا الاستاذ وغيرهم؟ هل هذا هو المراد بالفريضة والسنة؟ أم ان المراد بالفريضة كل ما فرضه الله ولو على لسان النبي وإن لم يكن في الكتاب، والسنة ما فرضه النبي بولايته، كما ورد في بعض الروايات الخاصة. أم ان المراد بالفريضة ما ذهب اليه السيد الاستاذ: كل ما فرض في الكتاب أو ورد في لسان المعصوم تفسيراً للكتاب أو تفصيلاً لما اجمله الكتاب، فمثلا ورد في الكتاب (ولا جناح عليه أن يطوّف بهما)، حيث ورد في الرواية: ان المراد بـ(لا جناح) الوجوب، أو ورد في الكتاب: (إذا ضربتم في الارض فلا جناح عليكم أن تصروا من الصلاة). وورد في الرواية أن القصر في السفر متعين، فهنا الرواية وردت تفسيرا للكتاب أو تفصيلا لما أجمله، وأما ما ورد في الرواية مما ليس تفسيرا ولا تفصيلاً فهو سنة. فإن تعيين أحد هذين المعاني الثلاثة دون غيره بلا شواهد، يعني بلا شواهد مثبتة لذلك، لأجل ذلك نرى ان النصوص عبّرت الركعتين الأوليين في الصلاة بأنهما فريضة، مع انه لم يذكر في الكتاب، وعبّرت عن القراءة بأنه سنة مع أنه ذكرت في الكتاب، (فاقرءوا ما تيسر منه)، وتردد الأمر في تكبيرة الاحرام هل انها مذكورة في الكتاب أو انها ليست مذكورة في الكتاب؟ لأجل عدم وضوح مفهوم الفريضة ومفهوم السنة نقتصر في التعدي لهذه القاعدة وهي (لا تنقض السنة الفريضة) عن باب الصلاة الى غيره على تطبيق النصوص، كما ورد في بعض النصوص طبّقت هذه القاعدة على الرمي والسعي، فذكر في بعض النصوص ان السعي فريضة والرمي سنة، وأما ما لم يرد تطبيق من نفس الرواية على ذلك فالتمسك بهذا الدليل (لا تنقض السنة الفريضة) عند الاضطرار لبعض ما يعتبر في الصوم أو الغسل أو الوضوء أو الذبح أو الطواف تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية.

وحيث لم يتم دليل لم يتم دليل على كبرى قاعدة الميسور ولم يثبت عمل المشهور بتلك الروايات التي تعرضنا لها اولاً وهي الادلة العامة بقرينة انهم لم يعلموا القاعدة فيما إذا تعذر بعض الصوم أو تعذر بعض الطواف أو تعذر بعض الذبح أو تعذر بعض الزكاة، لم نر المشهور يعمل بقاعدة الميسور في هذه الموارد، فلم تثبت تلك المطلقات أما من ناحية دلالية أو من ناحية سندية ولم يثبت عمل المشهور بها حتى نتمسك بها والأدلة الخاصة لم يتم منها الا قاعدة لا تنقض السنة الفريضة، ولم يثبت شمولها للفرائض ولا لغير باب الصلاة، فلأجل ذلك لا نستطيع ان نقول: هناك كبرى يعبر عنها بقاعدة الميسور يمكن التمسك بها في كل مورد تعذر فيه بعض أجزاء المركب الشرعي. ولكن على فرض تمامية القاعدة فقد وقع البحث في:

### الجهة الرابعة: ما هي شروط تطبيق القاعدة على مواردها؟

. حيث تعرض سيدنا الخوئي(قده) في مصباح الاصول الى ثلاثة شروط:

الشرط الاول: أن لا يقوم دليل خاص في المورد على وظيفة معينة، فإنه إذا قام دليل خاص في بعض الموارد على الوظيفة المعينة ارتفع موضوع العمل بقاعدة الميسور أي أن الدليل الخاص وارد عليها.

ومثّل لذلك سيدنا(قد) بما إذا عجز المكلف عن السجود التام، ولكنه يتمكن من بعض الانحناء، فهل يتعين عليه بعض الانحاء؟ كما يصنع بعض الناس الآن يسجدون على كرسي أو يضعون متكئا ويسجدون عليه؟ أو يلجأ الى الإيماء؟ فقد يقال بأن مقتضى قاعدة الميسور أن ينحني بمقدار ما هو ميسور له، ولكن يقول: حيث ورد عندنا دليل خاص (ان من عجز عن السجود الاختياري فوظيفته الإيماء) فهذا الدليل الخاص رافع لموضوع قاعدة الميسور. وكذلك في مسالة الوضوء، لو وجدنا ان المكلف وجد ماء يكفي لغسل ثلاثة اعضاء، ولا يكفي لغسل اليد اليسرى أو لا يكفي لاتمام غسل اليد اليسرى فهل نرجع الى قاعدة الميسور؟

قال: بما ان هنا دليلا خاصا على ان من لم يجد ماء تيمم فحينئذٍ لا تصل النوبة لقاعدة الميسور.

وناقش بعض تلامذته في كلامه: بأن النسبة بين قاعدة الميسور وبين هذه الادلة عموماً من وجه، فلا مرجح لهذه الادلة على قاعدة الميسور، مثلاً: فيما إذا افترضنا أن المكلف تمكن من بعض الانحناء في السجود بحيث يصدق عليه انه ميسور لذلك المعسور، فهنا دليل قاعدة الميسور ودليل الايماء بينهما عموم من وجه، فإن قاعدة الميسور تشمل مورد السجود وغيره، ودليل الايماء يشمل ما إذا تمكن من بعض السجود وبين ما إذا لم يتمكن منه اصلا، ويجتمعان فيما إذا تمكن من بعض الانحناء، فحيث ان بين الدليلين عموما ً من وجه فما هو المرجح للعمل في قاعدة الميسور؟!

بل نقول ان هذا المكلف اما ان يحتمل التخيير بين الوظيفتين يجري البراءة عن التعيين، فيجري البراءة عن تعين الإيماء والبراءة عن تعين الانحاء بالمقدار الخاص،

ونتيجة البراءة عن التعين من كل منهما أن يكون مخيرا بينهما، وان لم يحتمل التخيير بل يقطع بأن احدهما متعين، فهذا من موارد العلم الاجمالي المنجز ومقتضى منجزية العلم الاجمالي ان يجمع بينهما ولو بتعدد الصلاة. فحينئذٍ لا مجال لما أفاده سيدنا (قده) من تقديم الدليل الخاص.

ويلاحظ على ما افيد في المناقشة والمناقشة في المثال: أولاً: تارة تكون نسبة الدليل الوارد في المورد بنظر العرف نسبة الخاص للعام؟ فيقدم على قاعدة الميسور، كما في مثال السجود، قاعدة الميسور تقول: كل معسور تعذر فالوظيفة هي العمل بالميسور، ما هذا الدليل ورد في باب السجود، إذا تعذر عليه السجود الاختياري أومأ، وردت بعنوان السجود والعرف يراه بمثابة الاخص من قاعدة الميسور، فيكون حاكما عليه، واطلاق الاخص حاكم على اطلاق الاعم، فإطلاق دليل الإيماء لما إذا تعذر كل السجود أو تعذر بعضه حاكم على اطلاق قاعدة الميسور في السجود ولغيره.

نعم إذا لم يكن الدليل خاصا كما في مسألة التيمم، عندنا دليل يقول: من فقد الماء أو لم يقدر على استعمال أو ضاق عليه الوقت، فليتيمم، فدليل التيمم ليس واردا في خصوص من فقد الماء الكافي وإنما هو عام، هنا قد يقال أنهما بنظر العرف من نسبة العموم من وجه كما قيل في المناقشة.

ثانياً: لو فرضنا ان النسبة هي العموم من وجه، مع ذلك قد يقال وإن لم يكن سيدنا يبني على هذا المبنى لكنه هو الصحيح إن اطلاق دليل قاعدة الميسور معارض لإطلاق الكتاب على نحو العموم من وجه، فإن مقتضى إطلاق الكتاب (فلم تجدوا ماء فتيمموا) أي فلم تجدوا ماء كافياً. مقتضى اطلاق دليل الكتاب هو ان وظيفته في هذا المورد هو ان يتيمم، ومقتضى اطلاق قاعدة الميسور أن وظيفته في هذا المورد هو ان يتوضأ بالمقدار الميسور، فحيث ان اطلاق دليل قاعدة الميسور مخالف لإطلاق الكتاب على نحو العموم من وجه، فبناء على ان ما خالف الكتاب رد يشمل ما خالف اطلاق الكتاب الذي لا يراه سيدنا(قده)، ويشمل ما إذا كانت المخالفة على نحو العموم من وجه، ولا تختص بالتباين، لأجل ذلك نطرح دليل قاعدة الميسور في مورد الكلام.

الشرط الثاني: أن يصدق على العمل الميسور انه فرد ن الطبيعي بأن يكون مشتملا على معظم الاجزاء، مثلا إذا تعذر في الصلاة الاطمئنان فقط أو تعذر في الصلاة القراءة فقط، صدق على الباقي انه ميسور الصلاة، اما إذا افترضنا انه تعذرت جميع اجزاء الصلاة ولم يتمكن إلا من الركوع، فانه لا يصدق عليه انه ميسور ذلك المعسور أو انه فرد من ذلك الطبيعي حتى تشمله هذه القاعدة. ولكن هذا كله إذا جمدنا على هذه الرواية وهي(لا يسقط الميسور بالمعسور)، وأما إذا أخذنا برواية (ما لا يدرك كله لا يترك كله)، أو (إذا امرتكم بشيء فأتوا به ما استطعتم) فإنها مطلقة حتى لما إذا بقي جزء من الاجزاء وان تعذر اغلب الاجزاء. الشرط الثالث: وقع الكلام في انه إذا افترضنا تعذر الخصوصية يوجب المغايرة بين الباقي والمركب التام، فهل تشمله القاعدة أم لا؟

وقد بحث هذا سيدنا في الفقه في موسوعته، من انه إذا تعذرت الخصوصية فتارة يرى الباقي بنظر العرف هو نفس المركب التام مع فقط الخصوصية، وتارة لا يرى كذلك. فالمدار على نظر العرف، إن رأى ان الباق مباين لم تشمله القاعدة، أو رأى أن الباقي ملائم شملته القاعدة، مثلاً: إذا افترضنا ان الصلاة فقدت الاطمئنان فقط، العرف يرى ان الصلاة بدون الاطمئنان هي الصلاة المركب التام، فتشمله القاعدة، أما إذا افترضنا ان هذه الصلاة فقدت جميع خصوصياتها ولم يتمكن المكلف الا ان يقرأ الفاتحة، فإن العرف يرى أن هذا مباين لذاك فلا تشمله القاعدة.

الكلام في التطبيقات: حيث ذكر (قده) بعض التطبيقات المسلمة وبعض التطبيقات التي هي محل تأمل. أما بعض التطبيقات المسلمة: فمثل له بما إذا لم يقدر المكلف ببلة الوضوء، فهل يصدق على هذا الوضوء أنه هو الوضوء أم انه هو الوضوء مغاير؟ يقول هذا وضوء مغاير، المسح ببلة الوضوء غير المسح ببلة ماء جديد. أو مثلا: ورد أن يُغسّل الميت بماء السدر وماء الكافور، فلم نجد ماء سدر ولا ماء كافور، هل نستخدم قاعدة الميسور لتغسيله بالماء القرح بدلا منهما؟ يقول: هذا عمل مباين، الغسل بماء الكافور غير الغسل بماء القرح، هذا غير ميسوراً بذلك حتى تشمله قاعدة الميسور. أو إذا افترضنا الذبح بمنى، فالذبح بمنى متعذر، لكن يمكنه الذبح في وارد محسر الذي هو قريب من منى، وقد ذهب بعض الاعلام الى مراعاة الاقرب فالاقرب. سيدنا يقول لا دليل على مراعاة الاقرب فالاقرب، فإن الذبح بغير منى مغاير للذبح بمنى، وليس ميسور له حتى تشمله قاعدة الميسور وندور مدار الاقرب فالأقرب، وأمثال ذلك. لكن هناك موارد هي محل خلاف وإن جزم سيدنا بأنها من قبيل الاعمال المتغايرة، مثلاً فاقد الطهورين، حيث ذهب سيدنا الى ان الصلاة مع فقد الطهورين مغايرة للصلاة مع وجدان الطهور، وهذا اول الكلام. مثلا ذهب سيدنا الى أن لو وجد بعض الميت كما لو وجد راسه أو وجد صدره، فإن هذ لا يصدق عليه تغسيل الميت، بل هذا عمل مباين لتغسيل الميت، فلا دليل على وجوب تغسيله بقاعدة الميسور. هذا محل نزاع انه لا يصدق عليه انه ميسور لذلك المعسور. أو مسالة السجود: إذا استطاع الانحناء بمقدار معين ووظيفته الإيماء بالدليل الخاص هل يصدق عليه هذا انه ميسور السجود أو لا يصدق؟ سيدنا يقول هذا عمل مغاير وهذا أيضاً أول الكلام.

### 053

مبحث الجديد: في

# دوران الامر بين الاقل والاكثر من حيث مانعية الزيادة:

مثلاً: إذا شك في مانعية التشهد الثاني أو شك في مانعية السجدة الثالثة، فإذا شك في مانعية الزيادة فحينئذٍ هل تجري البراءة عن هذه المانعية أم لا؟

وهذا البحث وقع في عدة مطالب:

المطلب الاول: في تحقيق معنى الزيادة. حيث بحث صاحب الكفاية (قد) ومن بعده في تحقيق معنى الزيادة، وهل ان الزيادة امر ممكن أم غير ممكن؟

فهنا عدة مسالك في تحقيق معنى الزيادة:

المسلك الأول: ما ذهب اليه الآخوند: من ان الزيادة في المركب أمر ممكن، وأما الزيادة في الجزء فهي امر محال. اما الزيادة في المركب، فهي تتحقق بأن يؤخذ المركب بشرط لا من حيث عنوان الزيادة كأن يقول المشرع: المأمور به هو الصلاة بشرط لا من حيث الزيادة فيؤخذ عنوان الزيادة، ومقتضى ذلك ان ما يصدق عليه زيادة في المركب سوف تكون الصلاة ممنوعة من جهته.

ولكن الكلام في الجزء، هل يمكن ان تتحقق الزيادة بالنسبة الى الركوع أو ان تتحقق الزيادة بالنسبة الى السجود أم لا؟

فذكر المحقق الآخوند: أن هذا أمر محال، والسر في ذلك: ان الجزء كالركوع إما ان يلحظ بنحو الجامع الصادق على القليل والكثير المعبر عنه باللا بشرط من حيث التكرار، واما ان يكون الجزء هو الركوع بشرط لا.

فان اخذ الركوع لا بشرط من حيث التكرار، أي ان الركوع الذي هو جزء للمركب المأمور به هو الجامع الصادق على القليل والكثير، فمقتضى ذلك: أنه كلما اتى المكلف بركوعات كان مصداقاً للمأمور به ولم يكن زيادة.

وإن أخذ الجزء في المركب المأمور به بشرط لا عن التكرار، فأي تكرار سوف يكون نقيصة وليس زيادة لأنه ما دام الركوع هو المأمور به هو الركوع بشرط لا اخذ فيه هذا القيد فمتى ما كرره فلم يأتي بالركوع المأمور به لا انه زاد فيه، فمرجع التكرار هنا الى النقيصة لا الى الزيادة، وبالتالي إما أن يؤخذ الركوع بنحو اللا بشرط من حيث التكرار أو يؤخذ بنحو بشرط لا؟ فإن أخذ بنحو اللا بشرط كان التكرار مصداقا للمأمور به، وان اخذ بنحو البشرط لا كان التكرار زيادة لا نقيصة.

إذن الزيادة في الجزء، أي جزء الواجب مستحيلة، نعم، في المركب ان يؤخذ فيه هذا العنوان: أن يؤخذ في الصلاة المأمور بها ان تكون بشرط لا من حيث ما يصدق عليه زيادة عرفا حينئذ نقول الزيادة في المركب امر ممكن.

المسلك الثاني: ما ذهب إليه سيدنا الخوئي(قد). وملّخص كلامه ثلاثة امور:

الأمر الاول: أفاد بأن هناك شق ثالث وهو: أن يؤخذ الجزء على نحو اول الوجود الذي لا يقبل التكرار بأن يقول المولى: المطلوب في الصلاة ليس هو الركوع الجامع وليس الركوع بشرط لا وانما مطلوب منك أو فرد واول مصداق من الركوع هو المطلوب، فمتى ما اخذ عنوان الاولية أي ما كان اول فرد بعد العدم إذن ما يكون تكراراً سيكون زيادة، أي لغو، لا هو مصداق للمأمور به لأن المأمور به ليس هو الجامع، ولا هو نقص في المأمور به لأن المأمور به لم يؤخذ بشرط لا، ولكنه لغو وزيادة، أذ المولى يرى ان المأمور به مما يتحقق بأول وجود، فحينئذ يتصور امكان الزيادة في الجزء كما يتصور امكان الزيادة بالمركب بهذا المعنى أيضاً.

الامر الثاني: قال: بأن ما ذكره صاحب الكفاية من أنه لو أخذ الجزء بشرط لا كان نقيصة وليس زيادة، هذا بناء على المعنى الدقي، ولكن بناء على الصدق العرفي فانه يصدق عليه زيادة، متى ما قال له المولى انت مأمور بركوع بشرط لا من جهة التكرار كان التكرار بنظر العرف زيادة وان كان بحسب الدقة العقلية نقيصة، والمدار في ترتب الآثار الشرعية على الصدق العرفي، فإذا افترضنا انه اورد في لسان الادلة (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) كما في صحيحة محمد بن مسلم، فإن الزيادة هنا يقصد بها المعنى العرفي، أي ما صدق عليه عرفا انها زيادة، والجزء المأخوذ بشرط لا عن التكرار وان كان التكرار دقة نقيصة، لكنه عرفا زيادة. فيشملها الحديث.

الأمر الثالث: افاد(قده) بأن هذه الشبهة التي اوردها الآخوند: إنما ترد فيما كان من سنخ الحقيقة أي ما كان سنخ الصلاة، فما كان من سنخ الركوع يقال فيه: اما المأخوذ الركوع لا بشرط فهو مصداق للمأمور به، أو المأخوذ الركوع بشر لا، فهو نقيصة، اما إذا افترضنا ان شيء هو اجنبي عن الصلاة بعنوانه كالرقص مثلا أو القفص أو ما اشبه ذلك، كل عمل هو اجنبي عن الصلاة، فما كان اجنبيا عن الصلاة، فلا معنى ان يقال: إما أن يؤخذ الركوع بالنسبة إليه على نحو الجامع الصادق على القليل أو الكثير أو يؤخذ الركوع بالنسبة اليه بشرط لا، المفروض ان هذا ليس مصداقا للركوع، بما انه ليس مصداقا للركوع فلا يصح فيه هذا الترديد، اما ان يؤخذ الركوع بالنسبة اليه هو الجامع أو ان يؤخذ الركوع اليه على نحو البشرط لا، اساساً هو ليس مصداقاً للركوع، فإذن بالنسبة إذا لم يكن مسانخاً للمأمور به، متى ما اتى به المكلف بقصد الجزئية فهو زيادة، مع غمض النظر عن الركوع بأي شيء أخذ، مع غمض النظر عن الصلاة بأي شيء أخذ، بما أن القفز ليس من أجزاء الصلاة إذن متى ما اتى به المكلف بقصد الجزئية اي بقصد انه صلاة كان زيادة، مع غمض النظر عن الصلاة اخذت بالنسبة الى القفز على أي نحو. هذه الامور ذكرها بياناً لمسلكه في تبيين معنى الزيادة.

المسلك الثالث: ما ذهب اليه السيد الشهيد(قده). وبيان مطلبه من جهتين:

الجهة الاولى: هناك فرقاً بين الزيادة التشريعية والزيادة الحقيقية.

فالزيادة التشريعية: هي الزيادة المتقومة بالقصد، بمعنى ما لم يقصد لا يصدق الزيادة. وأما الزيادة الحقيقية: فهي عنوان انطباقي، قصد أم لم يقصد، صدق عنوان الزيادة.

أما القسم الاول: الا وهو الزيادة التشريعية: قلنا الزيادة التشريعية ما قصد به الجزئية. ما ليس من الاجزاء فقصد أنه من الاجزاء كانت زيادة تشريعية، وإن لم يصدق عليها الزيادة عرفاً، ليس الأمر يدور مدار الانطباق، وإنما يدور مدار القصد، فلو اتى بقنوت آخر بقصد انه جزء من الصلاة كان زيادة تشريعية بمعنى انه شرع الزيادة لأنه قصدها وان كان العرف لا يرى القنوت الثاني زيادة في الصلاة ولكن إذا أتى به المكلف بقصد الجزئية كان من الصلاة. فالسيد الخوئي بعبارة خلط بين الزيادة الحقيقية والزيادة التشريعية فاقحم الزيادة التشريعية في محل كلامنا والحال اننا نتكلم عن الزيادة الحقيقية، أي ما ينطبق عليه زيادة مع غمض النظر عن القصد، فإن الزيادة بالقصد زيادة تشريعية. سيأتي عنها الكلام. محل كلامنا الان في الزيادة الانطباقية الحقيقية.

الجهة الثانية: إن الزيادة الحقيقة تتقوم بركنين: الركن الاول: أن عنوان المزيد فيه صادقاً على المزيد عرفاً، وإلا لو لم يصدق على المزيد عرفاً لكانت كل تكرار أجنبياً لا زيادة. مثلاً: عندما نأتي للبيت فنقول البيت عرفا ما كان مكونا من غرف وحمام وصالة وما اشبه ذلك. فلو كان الحد المتعارف عند الناس في البيوت ان يجعلوا في البيت مطبخين، لكن شخصا جعل في بيته عشرة مطابخ وغرفتان، فإنهم يقولون زاد في البيت، لأن الموضوع من سنخ المزيد فيه بحيث يصدق عليه عنوان المزيد فيه، فيقال: زيد في البيت، واما إذا افترضنا انه بنى امرا ً اجنبيا عن البيت، بنى البيت وبنى معلب الكرة، فلا يقال أن ملعب الكرة زيادة في البيت بل أمر اجنبي. إذن يشترط في الزيادة أن يكون المضاف عن السنخ بحيث يصدق عليه عنوان المزيد فيه كي يقال زيد فيه لا أن يقال ضم اليه أمر اجنبي. هذا هو الركن الاول في معنى الزيادة الحقيقة.

الركن الثاني: أن يكون هناك حداً، إذ لو لم يكن هناك حد يقاس عليه بالنقص والزيادة ما صدقت الزيادة، لأنه إذا افترضنا ان العنوان المزيد فيه عنوان المركب أخذ على نحو اللا بشرط عن أي ضميمة، أي لوحظ نحو الجامع الصادق على كل الجميع، يعني لا بشرط من أي إضافة؟! كيف يصدق عنوان الزيادة، فلابد من وجود حد، بلحاظ هذا الحد يقال نقص، لأنه ما اتي بالحد، يقال زيد لأنه تجاوز الحد. والا لو لم يكن هناك حد ما صدقت الزيادة، فإذا أمره ببناء بيت فقال: ابني البيت بثلاث غرف حيث حدد، فكانت الغرفة الرابعة زيادة، لأجل وجود حد سواء كان ذلك الحد على نحو اللا بشرط، العنوان على نحو الجامع، لكن الحد إما على نحو البشرط لا، إما على نحو أول الوجود، فإذا قال: غسّل الميت بماء القرح وماء السدر وماء الكافور، فضم اليه ماء الورد أو ماء الرمان، يقال هذا زيادة، لأن المفروض ان ما ضم من سنخ التغسيل من جهة، ومن نفس الوقت تجاوز للحد، حيث امر بتغسيل الميت بثلاث اغسال وهذا غسل رابع. هذا إذا اخذ بشرط لا.

او اخذ بشرط أول الوجود، اغسل جسم الميت بأول استيعاب للماء على جسمه. إذن الاستيعاب الثاني زيادة حيث أخذ الحد بنحو أول الوجود. بناءً على هذا التحقيق الدقيق الذي ذكره السيد الشهيد، هل يتصور زيادة في مسمّى الصلاة؟ وهل يتصور زيادة في واجب الصلاة؟ لأننا تارة نبحث الزيادة من حيث المسمّى، وتارة نبحث الزيادة من حيث المأمور به. وما هو الفرق بين مسلكه ومسلك أستاذه الخوئي(قده)؟ يأتي عنه الكلام إن شاء الله تعالى.

### 054

ذكرنا فيما سبق: أن السيد الشهيد (قده) ذكر أنه يعتبر في تحقق الزيادة الحقيقية شرطان:

الشرط الاول: ان يكون المزيد من سنخ المزيد فيه. بأن يكون عنوان المزيد فيه صادقا على المزيد كصدق الصلاة على تكرار اجزائها، أو صدق البيت على دوره وغرفه.

الشرط الثاني: ان يكون هناك حد ليقاس عليه من حيث الزيادة والنقصان. وهذا المطلب بعينه موجود في كلمات المحقق العراقي(قده) (ج3، ص436) حرفا بحرف. ولأجل ذلك وقع البحث بعد أن كانت الزيادة الحقيقة مشروطة بهذين الشرطية وهما: أن يكون المزيد من سنخ المزيد فيه أولاً، وأن يكون هناك حد يقاس عليه الزيادة والنقصان. بعد المفروغية عن هذين الشرطين وقع البحث: هل يتصور الزيادة الحقيقية في الواجبات أم لا؟ وهنا نعرض ما ذكره المحقق العراقي: قال: حتى تتوفر الزيادة الحقيقية فلابد من توفر ثلاث شروط:

الشرط الاول: أن يكون المركب ملحوظاً في مسماه على نحو اللا بشرط من حيث هذا التكرار. مثلاً: أن يكون عنوان الصلاة بحسب مسماة أي ما يصدق عليه انه صلاة، ان يكون عنوان الصلاة أخذ بنحو اللا بشرط من حيث الصدق على هذا التكرار.

فتكرار الركوع لا يخرج عن عنوان صلاة، هو صلاة، وتكرار السجود لا يخرج عن عنوان الصلاة، هو صلاة وإن كان زيادة. وبالتالي فلابد من توفر هذا الشرط: وهو ان يكون مسمى المركب بلحاظ هذا التكرار على نحو اللا بشرط من حيث الصدق، وإلا لو افترضنا بأن القفر تكرار القفز في الصلاة، هذا لا يصدق عليه زيادة في الصلاة، لأن مسمى الصلاة بالنسبة الى القفز ليس مأخوذاً على نحو اللا بشرط من حيث الصدق بل هو اجنبي عن باب الصلاة.

الشرط الثاني: مسمى الجزء، كعنوان الركوع مثلاً، ان نلحظ مسمى الجزء، فنقول: حتى تصدق الزيادة لابد أن يكون مسمى الركوع يعني ما يصدق عليه عرفا بالنسبة الى التكرار تكرار الركوع مثلا ان يكون ملحوظا على نحو الجامع الصادق على القليل والكثير، فمهما كرر من الركوع فهو ركوع لأن عنوان الركوع يصدق على الكثير والقليل. أما لو أخذ مسمى الجزء، بعد المفروغية عن مسمى الجزء بالنسبة الى تكراره على نحو البشرط لا فحينئذ لم يكن الزائد من سنخ المزيد فيه، هذا الشرط ينتفي لأن المفروض ان مسمى الركوع أخذ بالنسبة للتكرار على نحو البشرط لا، وكذا لو أخذ مسمى الركوع بالنسبة الى التكرار على نحو أول الوجود، أي لا يصدق الركوع الا على اول الركوع، فما بعده ليس كذلك.

أيضاً هنا لا يصدق على التكرار أنه زيادة، لأنه ليس من سنخ المزيد فيه باعتبار ان المزيد فيه لا يصدق الا على اول الوجود، فلا محالة لابد أن يؤخذ في المسمى، مضافاً لمسمى المركب أنه يؤخذ على نحو اللا بشرط، كذلك مسمى الجزء المكرر، لابد ان يلحظ على نحو اللا بشرط بمعنى الجامع الصادق على القليل والكثير، اما إذا اخذ على نحو البشرط لا، أو اخذ على نحو اللا بشرط على نحو اللا بشرط بمعنى الصدق على اول الوجود لكان أجنبياً وليس من سنخ المزيد فيه.

الشرط الثالث: وجود حد لا بلحاظ المسمى بل بلحاظ المأمور به، إذ لو رجع الحد بلحاظ المسمى للزم التناقض والتهافت، يعني لا يعقل ان يكون المسمى لا بشرط من حيث الصدق، وفي نفس الوقت المسمى محدود بعدم هذا التكرار. هذا يلزم التهافت والتناقض في نفس المسمى. فالمسمى نفسه لا يمكن ان يؤخذ فيه الشرطان معاً، من جهة: انه لا بشرط من حيث الصدق، حتى يصدق على التكرار انه زيادة. ومن جهة أخرى: ان يكون المسمى محدوداً، هذا لا يجتمع مع أخذه على نحو اللا بشرط من حيث الصدق. إذن إذا لاحظنا المسمى للمركب كعنوان الصلاة على نحو اللا بشرط من حيث الصدق ولاحظنا مسمى الجزء وهو الركوع على نحو الجامع من حيث القلة والكثرة، لابد ان يكون الحد الذي تقاس عليه الزيادة ليس في المسمى، لا في مسمى المركب ولا في مسمى الجزء، بل في المأمور به، فنقول: ما هو الركوع المأمور به غير الركوع المسمى، فالحد الذي اخذ في الركوع المأمور به، ان يكون الركوع المأمور به محدوداً، اذ لو لم يكن الركوع المأمور به محدوداً بأن كان الركوع المأمور به كالركوع المسمى ملحوظاً على نحو الجامع الصادق على القليل والكثير، فكل تكرار هو مصداق للمأمور به، كما هو مصداق للمسمى. فلا يقال له زيادة. إذن لابد من وجود حد للمأمور به. فما هو الحد للمأمور به؟ فهنا توسع العراقي اكثر من كلام السيد الشهيد فقال: لا فرق بين ان يكون الحد على نحو البشرط لا، على نحو أول الوجود، على نحو اللا بشرط الاصطلاحي. وهذه النقطة الثالثة لم يذكرها السيد الشهيد(قده). بيان ذلك:

اذا نظرنا لمسمى الركوع وجدنا أن عنوان الركوع صادق على القليل والكثير، إذا نظرنا الى الركوع المأمور به وجدنا أن الركوع المأمور به أخذ على نحو أول الوجود، هذا هو اللا بشرط بالمعنى الاول، اللا بشرط بمعنى اول الوجود، أو ما يعبر عنه باللا بشرط من حيث الوجود والتحقق الذي يصدق على اول الوجود. إذن الركوع الثاني اجنبي، لغو، لأن المأمور به تحقق بأول وجود، لكنه لغو من حيث المأمور به مزيد فيه من حيث الصلاة، هذا الركوع الثاني إذا لاحظته بالنسبة الى المأمور به فهو لغو، لأن المأمور به تحقق من أول الوجود. وإذا لاحظته من حيث الصلاة يقال: زاد في صلاته، لأن عنوان الصلاة يصدق على المزيد، فالمزيد من سنخ المزيد فيه، ويصدق عليه أنه ركوع فالمزيد في الركوع من سنخ المزيد فيه وهو الركوع، ومن جهة أخرى هو ليس بمأمور به، لذلك نقول: الصلاة زيد فيها لا من حيث مسمى الصلاة، لانها تصدق على أي ركوع، ولا من حيث مسمى الركوع فإنه يصدق على القليل والكثير، ولكنه من حيث المأمور به، الصلاة زيد فيها من حيث المأمور به، لا زيد في المأمور به، فإن المأمور به تحقق بالأول والثاني لغو وليس زيادة. كذلك إذا اخذت المأمور به على نحو اللا بشرط من حيث المعنى الاصطلاحي في اللا بشرط. المعنى الاصطلاحي في اللا بشرط: هو رفض القيد. يعني ان يكون القيد المتصور لا دخل له لا وجوداً ولا عدماً. هنا أيضاً إذا قلنا: المأمور به هو الركوع، لا بشرط من حيث الزيادة وعدمها. يعني ان زدت فالركوع قد تحقق، ما زدت فالركوع قد تحقق، فالمأمور به من حيث التكرار لم يؤخذ لا بشرطه ولا بشرط عدمه، فلا التكرار دخيل ولا عدم التكرار دخيل، هنا أيضاً يصدق الزيادة. إذ ما دام التكرار لا دخل له في المأمور به لا وجوداً ولا عدماً، إذن المأمور به تحقق بصرف وجود الركوع، فالتكرار لغو لكنه بلحاظ الصلاة زيادة. وكذلك إذا أُخذ الركوع المأمور به بشرط لا، بأن قال: انت مأمور بركوع بشرط عدم التكرار، أيضاً التكرار هنا زيادة. يقول السيد الصدر والمحقق العراقي: التكرار نقيصة وزيادة. فالتكرار بلحاظ الركوع المأمور به نقيصة، لأن الركوع المأمور به أخذ بشرط لا عن التكرار، إذن التكرار نقيصة، ما أتيت بالركوع المأمور به. لكنه من جهة الصلاة زيادة، يقال: زاد في صلاته، لأنه تجاوز الحد المأمور به في الصلاة. إذن لا فرق من جهة الحد، بين أن يكون الحد بمعنى أول الوجود. أو أن يكون الحد بمعنى اللا بشرط الاصطلاحي. أو أن يكون الحد بمعنى البشرط لا. على جميع الوجوه ليس زيادة في الركوع المأمور به. بل هو على الوجه الأول لغو، وعلى الوجه الثاني اجنبي، وعلى الوجه الثالث نقيصة، لكن على الوجوه الثلاثة بوجود الصلاة زيادة. ولا مانع من أن يكون التكرار زيادة بلحاظ جهة نقيصة بلحاظ جهة أخرى. إذن فتبيّن بذلك: أن الزيادة الحقيقية في المركبات إنما تتصور مع اجتماع هذه الشروط الثلاثة التي ذكرناها. ثم نتعرض للفوارق بين المسالك. فنذكر اموراً لابد من الالتفات اليها:

الأمر الاول: نسبنا امس لصاحب الكفاية انه يقول بالمسك الأول وهو: ان الزيادة الحقيقية لا تتصور في أجزاء المركبات الاعتبارية. ولكن عند مراجعة الشيخ ومطلب الكفاية تبيّن أن هذ النسبة التي ذكرت في بعض الكلمات ليست صحيحة. والسر في ذلك:

أن الشيخ الاعظم(قده) في(الرسائل): عبّر: إنما تتصور الزيادة في الجزء الذي لم يؤخذ عدم الزيادة فيه، وإلا لكان نقيصة لا زيادة، كما أنه لو أخذ على نحو اللا بشرط صدق على القليل والكثير فلم يكن زيادة. فجاء الكاظمي نقلا عن شيخه المحقق النائيني في فوائد الاصول (ج2، ص280) أشكل على الشيخ الاعظم قال: من جهة : ان اول العبارة تقول: يتصور الزيادة في الجزء الذي لم يؤخذ عدم الزيادة فيه. وفي آخر العبارة تقول: إن أخذ على نحو اللا بشرط لا يتصور الزيادة فيه. فإن هذا تهافت. فإن الجزء إما أن يؤخذ بشرط لا، فالتكرار نقيصة، واما ان يؤخذ على نحو اللا بشرط صدق على القليل والكثير. فكيف يتصور الزيادة فيه إذا لم يؤخذ عدم الزيادة شرطاً فيه؟!. جاء الاشكال على عبارة الشيخ الاعظم.

ولكن صاحب الكفاية (قده) تعرض لنفس مطلب الشيخ في الكفاية، قال: إنما تتصور الزيادة في الجزء إذا لم يؤخذ بشرط لا، لم يؤخذ على نحو اللا بشرط بنحو الجامع الصادق على القليل والكثير. إنما تتصور الزيادة فيه إذا اخذ على نحو اللا بشرط بمعنى أول الوجود.

الأمر الثاني: أن ما ذكره سيدنا الخوئي كمسلك له موجود في كلمات من قبله، حيث إن سيدنا (قده) ذكر في أصوله أمرين:

الأمر الاول: إن الجزء المأخوذ بشرط لا، نقيصة بحسب الدقة العقلية، ولكنه زيادة عرفاً. ذكره في (فوائد الاصول ، تقرير المحقق النائيني). وهذا محل إشكال كما ترون فإن العرف ليس هو العرف الساذج وإنما هو العرف الدقيق المتأمل والعرف إذا التفت الى ان الجزء مأخوذ بشرط لا، رآه نقيصة لا زيادة.

الامر الثاني: دوران الامر بين الشقين وهو ان الجزء اما بشرط لا فالتكرار نقيصة، أو لا بشرط فيصدق على القليل والكثير فلا زيادة، فهناك شق ثالث وهو أن يؤخذ الجزء على نحو أول الوجود هذا مذكور في كلمات العراقي والاصفهاني معاً كتخلص من الإشكال.

### 055

الأمر الثالث: وهو ما يتعلق بالفرق بين مطلب المحقق العراقي، ومطلب السيد الخوئي، ومطلب السيد الشهيد(قدست أسرارهم). فالعراقي (قده) أفاد:

بأنه لا تصدق الزيادة الحقيقية في المركبات الشرعية الا إذا كان المأتي به مأتيا به بقصد الصلاتية، أي بقصد الجزئية من الصلاة. بيان ذلك مؤلف من مقدمتين:

المقدمة الأولى: انه يعتبر في الزيادة: ان يكون **المزيد** من سنخ المزيد فيه لأنه لو لم يكن من سنخ المزيد فيه لم يصدق انه زيادة، لأن الوارد في الدليل من زاد في صلاته لا من زاد على ما اعتبر في صلاته. ففرق بين التعبيرين: قد يأتي الإنسان بعمل لغو في الصلاة لكنه ليس زيادة لأنه زيادة على ما اعتبر في الصلاة لا انه زيادة في الصلاة. فلا يصدق عليه أنه زيادة في الصلاة إلا إذا كان من سنخ الصلاة نفسها. فلابد ان يكون المزيد من سنخ المزيد فيه حتى يقال انه زيد فيه لا انه زيد على ما اعتبر فيه، فلأجل ذلك بما ان المدار على الزيادة فيه والزيادة فيه تتوقف على ان يكون المزيد من سنخ المزيد فيه لذلك لابد ان نلاحظ ما هو المزيد فيه: هل المزيد فيه من المركبات الحقيقية كالبيت؟! أو أن البيت من المركبات الاعتبارية كالصلاة؟! فإذا كان المزيد فيه من قبيل المركبات الحقيقية كالبيت، نعم ما أتينا بمطبخ أو غرفة زائدة على ما اعتبر، فلا يحتاج الى قصد الجزئية، هذا يقال له زيد فيه.

وأما إذا افترضنا ان المركب من المركبات الاعتبارية، فهنا نحتاج الى: الامر الثاني: وهو ان المركب الاعتباري كالصلاة، هو عبارة عن مقولات متباينة بتمام الذات والذاتيات، هناك مقولة الوضع في الركوع والسجود، هناك مقولة الفعل في القراءة، وهناك مقولة الاين، فلا جامع بين هذه المقولات المتباينة بتمام الذاتي والذاتيات الا القصد، أي لولا انه قصد بهذه المقولات عنوان الصلاة لم تتحد ولم تصبح مركباً، فوجود المركب الاعتباري متوقف على قصد الصلاتية، أي على قصد العنوان من هذه المقولات المتباينة بتمام الذات والذاتيات. إذن حيث ان المزيد فيه مما اعتبر فيه القصد فلا يصدق على التكرار أنه زيادة فيه الا إذا كان التكرار ايضاً بالقصد، لأن المزيد فيه اعتبر فيه القصد، فما دام المزيد فيه الا وهو المركب الصلاتي مما هو متقوم بالقصد لولا القصد لا تصدق الصلاة على هذه المقولات، إذن بالنتيجة لا يصدق على التكرار انه زيادة فيه الا إذا كان التكرار ايضا بقصد الصلاتية، فلو انه كرر السجود لا بقصد الصلاتية لا يعتبر زيادة في الصلاة وإن كان زيادة على ما اعتبر في الصلاة، لأنه أتى بأعمال زائدة، فزاد على ما اعتبر لكنه لم يزد شيئا في الصلاة، أي لم يقحم شيئا في الصلاة ما لم يقصد الجزئية من هذه الصلاة. فلأجل ذلك الزيادة الحقيقية بنظر المحقق العراقي لا تتحقق الا إذا كان المأتي به في المركبات الاعتبارية بقصد الصلاتية، أي بقصد الجزئية من الصلاة وإلا فلا يصدق الزيادة الحقيقية.

لأجل ذلك يقول المحقق العراقي: يعتبر في الزيادة الحقيقية في الصلاة بحيث يشملها عنوان: (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) أو (من استيقن انه زاد في صلاته المكتوبة فليعد)، لأجل ذلك نقول: لابد من توفر شرطين: الشرط الاول: ان يكون المزيد فيه من سنخ اجزاء الصلاة كتكرار الركوع والسجود، والتشهد والتسليم. الشرط الثاني: ان يؤتى به بقصد الجزئية من الصلاة حتى يصدق أنه زيد في الصلاة. هذا مطلب المحقق العراقي(قده).

أما مطلب السيد الخوئي(قده) فهو أخذ من المحقق العراقي هذه النكتة وهي: لا يكون العمل زيادة في المركبات الشرعية حتى يؤتى به بقصد الجزئية، إلّا أنه وسّع ذلك لكل عمل، سواء كان من سنخ اجزاء الصلاة أو لم يكن من سنخها، فلو فرضنا ان المكلف أتى أثناء الصلاة بالخياطة، فإن لم يقصد الجزئية فليست زيادة، وإن قصد الجزئية صار زيادة، مع أن الخياطة ليست من سنخ اجزاء الصلاة، فلا تدور الزيادة مدار الشرط الاول الذي ذكره العراقي وهو: ان يكون العمل من سنخ الأجزاء. بل ما دامت الصلاة عنواناً قصدياً، فمتى ما اتى بعمل بقصد اقحامه في الصلاة وجعله من الصلاة فقد تحقق عنوان الزيادة، فقيل: زاد في صلاته، وإن لم يكن من سنخ اجزاء الصلاة.

وأما مطلب السيد الشهيد: فقد أفاد بأن عنوان (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) الوارد في النص، له مصداقان: زيادة تشريعية، وزيادة حقيقية.

اما الزيادة التشريعية: فهو يوافق السيد الخوئي، كل عمل جيء به بقصد الجزئية فهو تشريع وزيادة تشريعية سواء كان العمل من سنخ اجزاء الصلاة أو لم يكن، هذه زيادة تشريعية تدخل تحت عنوان، من زاد في صلاته.

المصداق الثاني: الزيادة الحقيقية، وهو كل عمل كان من سنخ اجزاء الصلاة بحيث يعد الاتيان به تكراراً وكان تجاوزاً للحد المعتبر في المأمور به، كما لو قال المولى : المأمور به الركوع بشرط لا، أو المأمور به الركوع بشرط اول الوجود، أو المأمور به الركوع على نحو الشرط اللا بشرط الاصطلاحي، فعلى أية حال لو أتى بركوع ثاني ولو بدون قصد الجزئية، تحققت الزيادة الحقيقية. زاد في الصلاة كرر الركوع وان كان التكرار نقصا بلحاظ الركوع كما لو كان الركوع المأمور به ملحوظا بشرط لا أنه زيادة في الصلاة، فيشمله عنوان (من زاد في صلاته فعليه الإعادة).

ولكن الحق مع سيدنا الخوئي(قده) من حيث إنه لا يصدق الزيادة عرفا وحقيقية في الصلاة اي في المركبات الشرعية ما لم يقصد الصلاتية. ما دام المزيد فيه عنواناً قصدياً، ويعتبر في الزائد ان يكون من سنخ المزيد فيه فلابد ان يكون الزائد ايضا عنواناً قصدياً، فلما لم يكن التكرار بقصد الصلاتية فلا يعد عرفاً زيادة في الصلاة،

نعم هو عمل اجنبي، أو كما عبر العراقي زيد على ما اعتبر لا انه زيد في الصلاة. لا يصدق انه زاد في صلاته أي اقحم في صلاته ما ليس منها ما لم يكن ذلك بقصد الصلاتية.

نعم، نحن نعمم قصد الصلاتية الى قصد الظرفية ولا يختص بقصد الجزئية، ما خصص الاعلام به وهم العراقي والخوئي: من ان قصد الصلاتية يعني قصد الجزئية، وإلا لا يكون زيادة لا موجب لهذا التخصيص، قصد الصلاتية يشمل قصد الظرفية، فلو فرضنا ان القنوت ليس جزءا من اجزاء الصلاة، ولكنه مظروف للصلاة، أي مستحب نفسي ظرفه الصلاة، فما في الصلاة بعضه اجزاء وبعضه مستحبات نفسية ظرفها الصلاة، فذكر الركوع وذكر السجود ليس من اجزاء الصلاة لكنه مستحب نفسي ظرفه الصلاة، إذن لو اتى بعمل لقصد ظرفية الصلاة لا بقصد جزئية الصلاة. مثلاً قال: زيارة الحسين(ع) مستحب في الصلاة. فأتى به بما هو مستحب في الصلاة. فذلك زيادة في الصلاة، فزاد في صلاته لا يتوقف على قصد الجزئية، قصد الصلاتية بما يشمل قصد الجزئية وقصد الظرفية.

هذا تمام الكلام في الامر الثالث، الذي عقبنا به كلمات الاعلام، وذكرنا ثلاثة مسالك:

المسلك الاول: الذي يقول: لا يعقل الزيادة الحقيقية في المركبات الاعتبارية. المسلك الثاني: مسلك السيد الخوئي، الذي يقول يعقل الزيادة الحقيقية إذا كانت بقصد الجزئية. المسلك الثالث: قال يعقل الزيادة الحقيقية والزيادة التشريعية.

المسلك الرابع: مسلك المحقق الاصفهاني(قده): فقد افاد بأن الجزء في المركبات الشرعية كالجزء في الصلاة كالركوع من الصلاة تارة يؤخذ بشرط لا، وتارة يؤخذ لا بشرط من حيث الصدق، وتارة يؤخذ لا بشرط من حيث اللا بشرط القسمي.

فإذا أخذ الجزء بشرط لا: كان عدم التكرار مقوما للجزء، أي الجزء هو الركوع مع عدم التكرار، فعدم التكرار مقوماً للجزء، بالتالي إذا كان عدم التكرار مقوما للجزء فهو وان صدق عليه اي التكرار زيادة بنوع من أنواع الاعتبار، لكنه لا يعقل ان تشمله أحكام الزيادة من باب عدم المانع.

هنا اختلف المحقق الاصفهاني عن العراقي ومن تبعه حيث ان العراقي لو ان الجزء اخذ بشرط لا، أي ان الركوع المعتبر في الصلاة الركوع بشرط عدم التكرار، فالتكرار نقيصة في الركوع زيادة في الصلاة، فيشمله عنوان من زاد في صلاته.

فالمحقق الاصفهاني يقول: لا يعقل. بعد ان يكون عدمه مقوما للجزء لا يعقل أن يؤخذ عدمه في المركب من باب عدم المانع، لأنه إذا اعتبر عدمه في الجزء كان وجوده رافعا للمقتضي لأن الجزء من قبيل المتقضي لا من قبيل عدم المانع، جزء الشيء مقتض لوجوده، فإذا اعتبر عدم التكرار مقوما للجزء إذن عدم التكرار دخيل في المقتضي، فالتكرار رافع للمقتضي، اصلاً مقتضى الصلاة غير موجود، فبعد ان يكون عدم التكرار مقوما للمقتضي فاذا جاء المولى وقال: مضافا الى ان عدم التكرار مقوما للجزء ومقوما للمقتضي، انا آخذ عدمه في المركب أيضاً، فأقول: يشترط في الصلاة مضافا الى عدم التكرار دخيل في الركوع يشترط عدم تكرار الركوع في صحة الصلاة. يقول هذا غير معقول؛ لأن معناه انه ما كان مقوما للمقتضي صار مقوما لعدم المانع؛ فإن الزيادة في المركب من قبيل المانع، فعدم التكرار مقوم للمقتضي وعدم التكرار مقوم لعدم المانع. أو فقل: التكرار على هذا المبنى: رافع للمقتضي ومحقق للمانع، وهذا غير معقول، أن يكون التكرار في رتبتين:

التكرار رافع للمقتضي، فهو في رتبة سابقة، والتكرار محقق للمانع فهو في رتبة لاحقة، لأن عدم المانع متأخرة عن رتبة المقتضي فلا يعقل ما كان مأخوذاً في رتبة المقتضي أن يؤخذ في رتبة عدم المانع فإن لازمه تقدم الشيء على نفسه بحسب الرتبة، وان كان يصدق عليه زيادة من باب اخذ عدمه في الصلاة، بل من باب أنه زيادة تشريعية، لأنه إذا اتى بالتكرار بقصد الجزئية فقد ارتكب زيادة تشريعية في الصلاة، لا أنه يلحقه حكم الزيادة من باب عدم المانع.

### 056

ما زال الكلام في عرض مطلب المحقق الاصفهاني(قده) في مسالة أخذ الجزء بنحو البشرط لا. وبيان مطلبه(قده) بذكر مقدمتين:

المقدمة الاولى: إذا فرضنا أن الجزء مأخوذ بنحو البشرط لا، اي افترضنا ان السجود مثلا مأخوذ في الصلاة بشرط عدم التكرار. فبعد ذلك هل يمكن أن يؤخذ عدم تكرار السجود شرطا في الصلاة ايضاً مضافاً الى أخذه شرطا في جزء الصلاة، بأن يقال: إن عدم تكرار السجود ملحوظ في السجود نفسه بما هو جزء للصلاة وملحوظ للمركب الصلاتي ايضاً، اي ان من شرائط الصلاة بما هي صلاة عدم تكرار السجود.

فهنا افاد المحقق الاصفهاني بأن ذلك باطل، اما لمحذور عقلي أو لمحذور عقلائي.

اما المحذور العقلي: فهو اختلاف المرتبة، حيث ان مرتبة المانع متأخرة عن رتبة المقتضي. والجزء من قبيل المقتضي، وشروط المركب من قبيل المانع.

فلذلك نقول: عدم تكرار السجود لا يمكن ولا يعقل ان يؤخذ في الجزء وهو السجود وان يؤخذ في المركب وهو الصلاة، لأنه إذا اخذ في الجزء اصبح مقوما للمتقضي لأن اجزاء المركب من قبيل المقتضي باعتبار ان اجزاء المركب هي عبارة عن المؤثر في حصول الملاك، أي ان العلة المؤثرة في حصول الملاك هي مجموع اجزاء المركب، فجزء المركب ومنه السجود جزء من المقتضي، وبالتالي إذا اخذ السجود بشرط لا، صار التكرار جزءا من المقتضي، فبعد أن يؤخذ عدم التكرار جزءا من المقتضي، هل يعقل ان يؤخذ في المركب بمعنى عدم المانع فيقال: من شرائط الصلاة عدم تكرار السجود، لأن تكرار السجود مانع.

فنتيجة ذلك: سوف تكون عدم تكرار السجود في المقتضي، وعدم تكرار السجود في عدم المانع، والحال بأن المانع متأخر رتبة عن المتقضي، فلازم أخذ عدم السجود تارة وفي عدم المانع أخرى تأخر الشيء عن نفسه بحسب الرتبة وهذا غير معقول.

أما المحذور العقلائي فهو اللغوية: فانه يقال: إذا كان عدم التكرار ملحوظا في الجزء، إذن التكرار موجب لفقد المقتضي اي ان التكرار موجب لبطلان الصلاة من باب نقص الجزء، فبعد ان يكون التكرار موجبا لبطلان الصلاة من باب النقص، فلا معنى لمبطلية للصلاة من باب المانع، هو مبطل للصلاة من باب نقص الجزء فكيف مع ذلك يكون مبطلان للصلاة من باب المانع؟ هذه لغوية واضحة. إذا بطلت الصلاة من جهة نقص جزئها فلا تصل النوبة الى بطلانها من جهة وجود مانعها، إذن لا معنى لا عقلا ولا عقلاء لأن يؤخذ عدم التكرار في الجزء وأن يؤخذ عدم التكرار في المركب بمعنى عدم المانع.

المقدمة الثانية: عدم التكرار إذا أخذناه في الجزء فهل هو مأخوذ على نحو الجزء، اي جزء الجزء؟ أو مأخوذا على نحو الشرط، واذا كان مأخوذاً على نحو الشرط، فهل هو بمعنى التقيد بالعدم؟ أو هو بمعنى أن وجوده مانع لا ان الجزء متقيد بعدمه.

وغرضنا من ذكر هذه المقدمة الثانية دفع اشكال السيد الشهيد عليه، لأن اشكاله نشأ عن عدم الجمع بين كلامه في الصفحة الاولى والصفحة الثانية في كلامه.

بيان ذلك: أن المحقق الاصفهاني يقول: لا يعقل ان يؤخذ عدم الشيء جزءاً من المركب، ولا جزءا من جزئه، الجزئية لا تعقل والعدم لا يعقل ان يكون جزءاً، لأن كل جعل له ملاك يناسبه، فالجزء عندما يجعل الشيء جزءا فجزئيته بمعنى دخله في الملاك، فلا يعقل أن يؤخذ شيء جزءا في المركب ما لم يكن له دخل في إيجاد الملاك. إذن معنى كون الشيء جزءا أو جزءا للجزء معنى ذلك انه جزء من المقتضي، جزء من المحقق للملاك، ولا يعقل ان يكون العدم مؤثرا في وجود الملاك، إذن أخذ عدم الملاك جزءا للمركب أو جزءا للجزء هذا محال، فليس كلامنا ناظراً إليه.

وأما أخذ عدم التكرار شرطاً وليس جزءاً: فهذا معقول، ويتصور على نحوين:

النحو الاول: أن نقول عدم تكرار السجود شرط في السجود بمعنى ان السجود حينما اعتبر، اعتبر مقيداً بعدم التكرار، فالتقيد بعدم التكرار دخيل في الجزء، الجزء هو عبارة عن حصة خاصة، السجود المتقيد بعدم التكرار. لذلك دائما يعبر الاصفهاني بهذه العبارة: اعتبر عدمه بنفس اعتبار الجزء، اي بمجرد ان اعتبر المولى جزئية السجود فقد اعتبر عدم تكراره، فعدم تكراره معتبر في اعتباره لا باعتبار آخر، وهذا معنى رجوع الشرطية الى التقيد بالعدم.

النحو الثاني: أن يقال هناك اعتباران: أعتبر المولى جزئية السجود، واعتبر التكرار مانعاً منه. بعد أن اعتبر السجود جزءاً اعتبر التكرار مانعاً منه.

إذن كلا هذين النحوين محققان للشرطية، ان نقول: معنى شرطية عدم التكرار: إما التقيد بالعدم المعتبرة بنفس اعتبار الجزء. معنى شرطية عدم التكرار كون التكرار مانعاً وهو يقتضي اعتباراً آخر.

المقصود في محل كلامنا: ليس معنى أخذ عدم التكرار في الجزء أخذه جزءاً، حتى يرد اشكال السيد الشهيد: كيف تقول عدم التكرار ملحوظاً في الجزء وأنت بنفسك ترى أن عدم التكرار لا يمكن ان يؤخذ جزءا في صفحة أخرى؟!.

يقول المحقق الاصفهاني: اخذ عدم التكرار جزءا هذا غير معقول لا في الجزء ولا في المركب، وإنما نقول: عدم التكرار على نحو الشرطية هو الملحوظ، لكن هل هو ملحوظ بالنحو الاول؟! بمعنى التقيد بالعدم. أو هو ملحوظ بالتقيد الثاني بمعنى أن وجوده مانع؟! نقول: هو ملحوظ في الجزء بالنحو الاول، اي أن الجزء من البداية اعتبر على نحو البشرط لا، اعتبر متقيدا بالعدم.

بعد ان اعتبر الجزء متقيدا بالعدم، لا معنى لاعتبار المركب متقيداً بالعدم ايضاً، لأن تقيد المركب بالعدم هو عين تقيد اجزائه فليس شيئا آخر، لن يكون اعتباراً آخر. أن نقول عدم التكرار قيد في الجزء، قيد في المركب، فإن معنى تقيد جزءه بعدم التكرار هو نفس تقيد عدم أجزاء المركب بعدم التكرار، اذ ليس المركب الا الاجزاء، فليس مقصودنا أن يكون عدم التكرار قيداً في الجزء وشرطاً في المركب بالنحو الثاني وهو من باب المانع، عدم التكرار مقوم للجزء، وعدم التكرار عدم مانع بالنسبة الى المركب، هل يعقل الجمع بين هذين؟ قلنا لا يعقل الجمع اما لمحذور عقلي أو عقلائي.

ويلاحظ على ما أفيد:

أولاً: أنه تقرر في بحث الضد ان قلنا بأن النقيضين لا يعتبر اتحادهما في الرتبة. مثلا: وجود العلة متقدم رتبة على وجود المعلول، لكن عدم المعلول ليس متأخراً رتبة عن وجود العلة. المتأخر رتبة عن وجود العلة هو وجود المعلول لأنه مفاض منه. اما عدم المعلول ليس متأخرا رتبة عن وجود العلة ولا متأخراً رتبة عن عدم العلة، عدم المعلوم وإن كان نقيضاً لوجود المعلول لكن لا يساويه في الرتبة؛ لأن التساوي يحتاج الى ملاك يقتضيه، ولا يوجد ملاك يقتضي تساوي النقيضين في الرتبة وإن لم يوجد ملاك يقتضي اختلافهما في الرتبة. فوجود المعلول متأخر عن وجود العلة أما عدم المعلول ليس متأخرا عن وجود العلة. من هنا نقول: المانع متأخر رتبة عن المتقضي، وأما عدم المانع فليس متأخراً رتبة عن المتقضي. المانع متأخرة رتبة عن المتقضي لا عدمه.

فبالتالي عدم التكرار عندما نأخذه في المقتضي لا يمنع من ذلك أن نأخذه بمعنى عدم المانع، لأن عدم المانع ليس متأخر رتبة عن المقتضي وإنما المتأخر رتبة عن المقتضي نفس المانع وليس عدمه.

ثانياً: لو سلمنا ان عدم المانع متأخر رتبة عن المتقضي، فدعوى ان عدم التكرار إذا اخذ جزء من المركب أو إذا اخذ جزء من الجزء فهذا محال، لأن عدم الشيء لا يكون دخيلا في المقتضي لأن المتقضي ما منه الملاك اي ما يوجد به الملاك، فكيف يكون العدم جزءاً منه؟ هذا مبني على ان الملاك من سنخ الأمور الوجودية،

لكن لا دليل على أن ملاكات الاحكام كلها من سنخ الأمور الوجودية، إذ قد يكون ملاك الحكم من سنخ الحسن والقبح، كحسن القبح وقبح الظلم، كحسن العدل وقبح الظلم، وحسن الامانة وقبح الخيانة، ومن الواضح ان موضوعات الاحكام العقلية يمكن أن تكون متقيدة باعدام الملاكات، اي يمكن أن نقول: الخيانة قبيحة، والمراد بالخيانة: عدم الأمانة ممن له قابلية الأمانة، فيكون نفس عدم الملكة متصفاً بالقبح، وهذا لا مانع منه.

الملاكات الوجودية وهي المصالح والمفاسد لا يعقل ان يكون العدم مؤثراً فيها. أما موضوعات الاحكام العقلية اي موضوع الحسن وموضوع القبح، يعقل ان يكون موضوعه متقيداً بعدم الملكة، فترجع الخيانة الى عدم ملكة وهي مع ذلك يصفها العقل بالقبح. فلعل بعض ملاكات الاحكام من قبيل موضوعات الاحكام العقلية التي لا مانع من ان يكون عدم الملكة جزءا منها أو قيدا فيها.

ثالثاً: افاد المحقق الاصفهاني: إذا اخذنا عدم التكرار جزءا في الجزء أو شرطا في الجزء، فلا يعقل أن يؤخذ عدم التكرار شرطاً في المركب.

لا دليل على اعتبار الرتب العقلية في المجعولات الاعتبارية. فلنفترض ان عدم المانع متأخر رتبة عن المتقضي، ما الدليل على ان الجاعل المقنن لابد ان يراعي الرتب العقلية في مقام الجعل والاعتبار؟! فليس المناط في الجعل والاعتبار على النظر للرتب العقلية، بل النظر الى الجعل العقلائي وعدمه، هل لهذا الجعل مصحح عند العقلاء أو ليس له مصحح؟ هذا هو المناط في مقام الجعل والاعتبار. فيمكن للمولى ان يقول: اخذت عدم التكرار في الجزء، وأخذت عدم التكرار في نفس الوقت في المركب، ولا مانع من الاعتبارين معاً لوجود مصحح عقلائي يقتضي ذلك، فعالم الجعل هو عالم الاعتبار وليس عالم الاحكام الواقعية كي يكون الجمع بينهما ممتنعاً.

### 057

ذكرنا فيما سبق: أن المحقق الاصفهاني (قده) استشكل في أنه أذا اعتبر الجزء مقيدا بعدم التكرار كما اذا اعتبر الركوع مقيدا بعدم التكرار فلا يبقى مجال لاعتبار عدم التكرار في الصلاة من باب عدم المانع. وقلنا بان هذا المطلب تارة يرجع لمحذور عقلي وأخرى لمحذور عقلائي. اما المحذور العقلي: هو ان ما يؤخذ في رتبة المقتضي لا يعقل ان يؤخذ في رتبة عدم المانع، وذلك بقرينة تعبيره بقوله: فلا معنى لاعتبار عدمه من باب عدم المانع. وقد سبق الكلام عن هذه الشبهة.

وأما المحذور العقلائي: فمرجعه الى اللغوية، أي اذا كان التكرار مبطلا للصلاة لكونه نقصاً في الجزء فلا تصل النوبة الى مبطليته في الصلاة من باب كونها مانعاً، إذ بعد مبطليته للصلاة لكونه نقصا في رتبة سابقة فلا تصل النوبة لمبطليته للصلاة من باب كونه مانعاً، فان اعتباره مانعا كونه نقصاً لغو. ولكن يلاحظ على مسألة اللغوية: أنه يمكن تصور بعض الثمرات على بعض المباني في جريان حديث (لا تعاد) وبيان ذلك: اننا اذا افترضنا ان عدم التكرار اخذناه جزءا في الركوع وجزءا في الصلاة، فكلاهما من باب المقتضي، او اخذنا عدم التكرار شرطا في الجزء وشرطاً في الصلاة من باب التقيد في العدم. أو أخذنا عدم التكرار شرطا في الجزء وشرطا في الصلاة من باب عدم المانع، أو اختلف الامر، بان اخذ عدم التكرار في الجزء جزءا وفي الصلاة شرطاً.

نريد ان نقول: اذا فرضنا ان المولى في عرض واحد قال: يعتبر في الركوع الذي هو جزء من الصلاة عدم التكرار، ويعتبر في الصلاة أيضاً بلحاظ مجموع اجزائها عدم التكرار.

فقام المكلف وكرر. لنفترض أن هذا في غير الفرائض حتى لا يأتي محذور، كما لو افترضنا ان المكلف أخذ في التشهد الصلاتي عدم التكرار في ركعة واحدة. فقال: يعتبر في التشهد الذي هو جزء للصلاة عدم التكرار في ركعة واحدة، ويعتبر في الصلاة أيضاً عدم التكرار، أي عدم تكرار التشهد. فقام المكلف وكرر التشهد نسيانا او سهوا او اضطراراً. فعلى مبنى سيدنا الخوئي(قده): لا حاجة الى اعتبار عدم تكرار التشهد في الصلاة، لان (لا تعاد) شملته من حيث كونه إخلالاً في الجزء فلا حاجة لأن تشمله من حيث كونه زيادة غير عمدية. فإذا شمله (لا تعاد) من حيث كونه نقصاً في الجزء لكنه نقص غير عمدي وفي جزء غير ركني فلذلك تشمله (لا تعاد) إذن لا حاجة لان تشمله من حيث كونه زيادة غير عمديه.

أما على مبنى السيد الامام: الذي يرى أن (لا تعاد) لا تشمل موارد الزيادة، لأنه يرى انه يعتبر في حكومة دليل على آخر ان لا يكون اللسان فيهما واحداً، فمثلا: اذا لاحظنا (لا تعاد الصلاة). ولاحظنا (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب). فإن قوله (لا صلاة لا بفاتحة الكتاب) مفاده جزئية الفاتحة، وقوله (لا تعاد الصلاة الا من خمسة) حاكم على الاول ومبين الى أن جزئية الفاتحة إنما تتم اذا لم يخل المكلف بها نسيانا او جهلا قصورياً هنا ترتفع جزئيتها. هنا الحكومة واضحة.

اما اذا زاد المكلف في صلاته شيئاً، كما اذا زاد تشهداً او زاد سجدة واحدة، او زاد سلاماً، فيقول السيد الإمام: لا معنى لحكومة (لا تعاد)، لان لسان لا تعاد ولسان مانعية الزيادة واحد. في لا تعاد قال: لا تعاد الصلاة. وفي مانعية الزيادة قال: من زاد في صلاته فعليه الاعادة. فلسان (لا تعاد) و(عليه الاعادة) لسان متعارض، ليسا متلائمين عرفاً كي يكون أحدهما حاكما على الآخر، فإنه يعتبر في حكومة دليل على آخر تلائمهما عرفا بحيث يقال: هذا شارح لهذا موسع له او مضيق له، واما اذ كان لسانهما متعارض فهما متعارضان لا أن أحدهما حاكم على الآخر. والمفروض أن النسبة بينهما عموم من وجه، فإن قوله (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) يشمل العمد وغير العمد، وقوله (لا تعاد الصلاة) يختص بغير العمد، وإن كانت الزيادة والنقص. فبينهما عموم من وجه يلتقيان في الزيادة غير العمدية، لكن اللسانيين متعارضان، فكيف يكون أحدهما حاكما على الآخر؟! إذن (لا تعاد) لا يشمل مورد الزيادة. ففي موارد الزيادة إذا زاد في صلاته ولو كانت الزيادة عن سهو، ولو كانت الزيادة عن عذر، مع ذلك اذا لم يقم دليل خاص على عدم المبطلية مقتضى اطلاق قوله: (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) البطلان. او فقل: إذا تعارضا (لا تعاد الصلاة) مع قوله (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) فتساقطا، إذن بالنتيجة لا دليل على صحة ما اتى به وهو المركب.

فعلى مبنى السيد الإمام(قده) تظهر الثمرة: ان يؤخذ عدم التكرار في الجزء، ويظهر عدم التكرار في المركب، فيقال: اذا افترضنا ان المكلف كرر التشهد فهو من جهة نقص التشهد حيث ان التشهد هو التشهد بشرط عدم التكرار وقد كرر التشهد إذن فهو لم يأتي بالتشهد المأمور به، فهو من حيث عدم مجيئه بالتشهد المأمور به عن سهو ونسيان يكون مشمول لحديث (لا تعاد) ولكن من حيث صدق عنوان الزيادة على عنوان التشهد لا يشمله (حديث لا تعاد) فتكون صلاته محكومة بعدم الصحة. فتظهر الثمرة بين أخذ عدم التكرار في الجزء تارة، وفي المركب أخرى على هذا المبنى، الا وهو مبنى السيد الإمام، وإن كان على مبنى السيد الخوئي من ان حديث لا تعاد حاكمة على جميع الادلة سواء كانت ادلة الشرطية او ادلة الجزئية او أدلة المانعية، ومنها دليل مانعية الزيادة لا تظهر ثمرة في البين.

كما أنه على مبنى سيدنا الخوئي تظهر ثمرة من جهة اخرى : وهو انه: ذكر سيدنا الخوئي(قده) أن الاخلال بقيد من قيود الخمسة اخلال بالخمسة. يعني مثلا اذا افترضنا ان المكلف سجد على ما لا يصح السجود عليه في كلتا السجدتين، فعلى مبنى الاعلام يرون ان هذا مشمول لحديث لا تعاد لانه لم يخل بالسجود، وإنما اخل بقيد شرعي في السجود. فحيث لم يخل بالسجود وإنما أخل بقيد شرعي من قيود السجود شمله قوله (لا تنقض السنة الفريضة) حيث أن ما أخل به سنة من سنن النبي وهو اعتبار أن يكون المسجد من الأرض مثلاً، لا انه اخل بنفس السجود، فلا تعاد الصلاة، تشمله.

أما على مبنى السيد الخوئي: المستثنى في قوله: (لا تعاد الصلاة الا من خمسة القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود)، فالسجود مستثنى تعاد الصلاة منه، والمرد بالسجود الذي تعاد الصلاة منه السجود بجميع قيوده وقد أخل به، إذن لا يشمله حديث لا تعاد. على مبنى سيدنا الخوئي: يقال على عكس ذلك المبنى، لو أن شخصا كرر السجود، فإذا كرر السجود، تكرار السجود من جهة هو زيادة، لأنه اعتبر في صحة الصلاة عدم الزيادة، وتكرار السجود زيادة، ان تكرار الجزء زيادة في المركب. فلو فرضنا ان هذا الشخص كرر السجود سهواً، هذا الشخص زاد في صلاته زيادة سهوية. ومن جهة اخرى بنظر سيدنا (قده) انه ما أتى بالسجود، لأنّ السجود المأمور به هو السجود بجميع شرائطه وقيوده الشرعية. إذن فهذا المصلي من جهة الزيادة يشمله حديث (لا تعاد) لأن تكرار السجود في حقه زيادة، لكن من جهة النقص لا يشمله حديث لا تعاد لانه اخل بنظر السيد الخوئي بأحد الخمسة.

إذن فتتصور الثمرة بين عدم التكرار في الجزء، ثم يؤخذ عدم التكرار او معه في عرضه في المركب على بعض المباني، فلا يكون أخذه بالنظر الى ذلك لغواً.

هذا تمام الكلام في الاشكال الاول الذي افاده المحقق الاصفهاني.

الإشكال الثاني: مبني على بحث اعتبارات الماهية. فقد أفاد (قده): بان الماهية في الخارج ليست الا قسمين: لأن الماهية في الخارجية كماهية الانسان: اما واجدة للعلم او فاقدة للعلم. فهي إما بشرط شيء أو بشرط لا. لكن اذا انتزعنا مما في الخارج ماهية الانسان وتصورنا مفهوم الانسان، فمفهوم الانسان المستورد من الخارج يسمى معقولاً أولياً لأنه منتزع من في الخارج. هذا المعقول الاول اذا قسناه على صفة العلم الخارجية، فنقول: هذا المفهوم الاولي المقيس إلى صفة العلم، أما محلوظ معها فهي ماهية بشرط شيء، او الملحوظ مع عدمها فهو الماهية بشرط لا، او أنه لم يلحظ مع العلم ولا مع عدمه فهو الماهية اللا بشرط، وتسمى الماهية اللا بشرط القسمي. وإنما سميت باللا بشرط القسمي باعتبار أنها مفهوم أولي مستورد من الخارج قيس الى صفة خارجة عنه. فلما قيس الى صفة خارجة عنه حدثت ثلاثة أقسام: اما مع الصفة، او مع عدم الصفة، او لا معها ولا مع عدمها. لذلك بما انه احد الاقسام سمي بلا شرط القسمي.

الا ان السيد الخوئي في اصوله اصر على ان الماهية اللا بشرط القسمي هي التي لوحظ تجردها البشرط شيء والبشرط لا، لوحظ فيها التعري والتجرد، لا أنه لم يلحظ معها الاتصاف. ففرق بين الماهية التي لم يلحظ معها وبين الماهية التي لوحظ معها الخلو من البشرط بشيء والبشرط لا. فعلى المبنى المعروف: ان الماهية اللا بشرط القسمي هي الماهية التي لم يلحظ معها تكون مفهوماً اولياً، بينما على مبنى سيدنا (قده) أن الماهية اللا بشرط القسمي هي التي لوحظ فيها التجرد، تصير معقولاً ثانوياً، إذ بعد أن لاحظنا الماهية انتزعنا من خلوها من الأول وهو البشرط شيء، والثاني وهو البشرط لا انزعنا من هذه الماهية الملحوظة في الذهن مفهوما وهو مفهوم التجرد من القسمين اصبح معقولا ثانوياً. هذا بالنسبة الى الماهية بالنسبة لا بالشرط القسمي.

وهناك **الماهية لا بالشرط المقسمي**: وهي بنظر المحقق الاصفهاني وبنظر اهل الحكمة: معقول ثانوي، لأن الماهية اللا بشرط المقسمي عبارة عن الجامع المنتزع من الاعتبارات الثلاثة. فكما ان الماهية اللا بشرط القسمي هي المقيسة الى الخارج، الماهية اللا بشرط المقسمي هي المقيسة الى الاعتبارات الثلاثة، فاذا قسنا ماهية الإنسان الى المفهوم البشرط شيء والمفهوم البشرط لا، والمفهوم اللا بشرط، انتزعنا من هذه المفاهيم الثلاثة جامع بينهما فيسمى اللا بشرط المقسمي.

وأما **المهملة**: فالماهية المهملة بحسب تعريف أهل الحكمة: الماهية التي قصر النظر على ذاتها وذاتياتها بأن لم يلحظ معها حد حتى عدم الحد، لم يلحظ فيها شيء حتى عدم اللحاظ، فقصر النظر على ذاتها وذاتياتها. ولذلك لأن أهل الحكمة ومنهم المحقق أخذوا في الماهية المقصورية لذلك قالوا: لا يعقل الحكم عليها، اذ بعد ان اخذنا فيها انها مقصورة النظر على ذاتها وذاتياتها، فالحكم عليها خلف قصر النظر على ذاتها وذاتياتها، فلا تقبل الحكم عليها.

فليست الا هي من حيث هي مرتبة نقائض منتفية.

أي في مرتبة تقررها لا موجودة ولا غير موجودة.

ولكن يلوح من كلام السيد الشهيد(قده) بل صرح في احد تقريريه: ليس هناك شيء نسميه تارة باللا بشرط القسمي، وأخرى باللا بشرط المقسمي، وثالث بالماهية المهملة. يمكن لنا أن نقول: كل ماهية لوحظت بشرط شيء، هذه الماهية بشرط شيء، وكل ماهية لوحظ بشرط عدم العلم فهي الماهية البشرط لا، والماهية التي لم يلحظ معها شيء حتى عدم اللحاظ لم يلحظ معها، فهذه الماهية لها صفات ثلاث: من جهة اذا قسناها الى مثيلاتها سميناها لا بشرط قسمي، ومن جهة اذا لاحظنا انها تنطبق حتى على مثيلاتها، فان الماهية المشروطة بشيء والماهية المشروطة بعدمه بالنتيجة ماهية هي سميناها لا بشرط مقسمي، ومن جهة أخرى حيث لم يلحظ معها شيء، وقصر النظر على ذاتها وذاتياتها فهي ماهية مهملة.

وبالتالي بنظر السيد الشهيد الماهية المهملة يصح الحكم عليها لا انه لا يصح الحكم عليها. لأن معنى قصر النظر على ذاتها وذاتياتها المعنى السلبي وليس المعنى الإيجابي، معنى قصر النظر على ذاتها وذاتياتها معنى انه لم يلحظ معها شيء. لا أنه لوحظ فيها المقصورية حتى يمتنع الحكم عليها، لان الحكم عليها مع انه لوحظ في المقصورية خلف؛ بل لم يلحظ فيها المقصورية وإن كانت حينئذٍ مقصورة، لكنه لم يلحظ معها المقصورية، يعني تخليطها عين تجريدها كما يقول اهل الحكمة، في عين كونها مجردة هي مخلوطة. وحينئذٍ بما هي هي يصح الحكم عليها، لأنّ المأخوذ في الموضوع دائما لا يلحظ معه المحمول بل يقصر النظر عليه فيحكم عليه بمحمول من المحمولات.

### 058

ما زال الكلام في مبطلية الزيادة بالنسبة إلى المركب، وذكرنا فيما سبق: أن المحقق الاصفهاني (قده) أفاد: بأن الجزء إذا أخذ بنحو اللا بشرط بمعنى الصدق على القليل والكثير فحينئذ لا تتحقق زيادة، حيث إن كل ما يأتي به المكلف فهو مصداق للواجب والمأمور به، إذ المفروض ان المأمور به مثلا طبيعي السورة الصادق على القليل والكثير، فكل ما يأتي به من السور فهو مصداق للمأمور به ولا زيادة.

وأما إذا كان الجزء مأخوذاً بشرط لا، كما إذا كان الركوع مأخوذاً بشرط عدم التكرار، فحينئذ أي تكرار فهو مبطل للصلاة من حيث كونه نقيصة لا من حيث كونه زيادة، حيث إن المأمور به الركوع المتقيد بعدم التكرار في التكرار نقيصة لا زيادة، وان صدق عليه الزيادة عرفا الا انها ليست زيادة مبطلة، فإن الزيادة المبطلة إنما تتصور مع عدم المبطلية من جهة أخرى، والمفروض أن التكرار مبطل للجزء من حيث كونه نقيصة، فلا تصل النوبة لمبطليته من حيث كونه زيادةً.

إذن فمتى يصدق الزيادة المبطلة انما تصدق إذا اخذ الجزء بنحو اللا بشرط بالمعنى الاصطلاحي، أي إذا اخذ الركوع بنحو اللا بشرط من حيث التكرار وعدمه بحيث يكون التكرار اجنبيا عما هو الجزء، فالتكرار ليس دخيلا في جزئية الركوع ولا مضر بجزئيته، فاذا اخذ الركوع بنحو اللا بشرط من جهة التكرار وعدمه بمعنى كونه اجنبيا عن الجزء حينئذٍ يقال للركوع المكرر انه زيادة مبطلة ويدخل تحت قوله: (من زاد في صلاته فعليه الإعادة). وتبعه بذلك سيد المنتقى.

ويلاحظ على ذلك ما ذكرناه سابقا:

تارة يكون النظر إلى المركب الحقيقي، وتارة يكون النظر إلى المركب الاعتباري. مثلا: إذا لاحظنا المركب الحقيقي كما لو أمره بالتصدق بمال، أو أمره ببناء بيت فهذا مركب حقيقي. فالمركب الحقيقي تتوقف الزيادة فيه عرفا على الشرطين الذين سبق ذكرهما من قبل المحقق العراقي وهو ان يكون المزيد من سنخ المزيد فيه حتى يقال زاد فيه، وان يكون هناك حد يقاس عليه الزيادة والنقصان. فاذا افترضنا انه امره بباء بيت وان عنوان البيت يشمل عشرة غرف وتسعة عرف فكلما اضاف غرفة فهي مما يصدق عليه عنوان البيت لأن المزيد من سنخ المزيد فيه، ولكنه وضع له حداً من حيث المأمور به، فقال: انت مأمور ببناء بيت ذي ثلاث غرف، فالغرفة الرابعة زيادة في البيت من حيث المأمور به، وإن كان يصدق عليها مسمى البيت في حد ذاتها الا انها زيادة حقيقة في المركب، وبالتالي إذا اخذ المأمور به بشرط لا بأن قال: المأمور به غرف ثلاث لا اكثر، أو اخذ المأمور به لا بشرط بالمعنى الاصطلاحي أي ان ما زاد اجنبي عما هو المأمور به، فلا فرق بينهما من حيث صدق الزيادة عرفاً، ولا يتوقف على أن يكون المأمور به لا بشرط بالمعنى الاصطلاحي، بل حتى لو كان بمعنى البشرط لا، مع ذلك يصدق عليه النقيصة من جهة، والزيادة من جهة أخرى.

أما في المركبات الاعتبارية كالصلاة والطواف، فإنه ما دام مركبا اعتبارياً فالمدار فيه على القصد، فما لم يقصد بالعمل أنه منه لا يصدق عليه انه زيادة فيه، مع غمض النظر عن كون المأمور به مأخوذا بأي نحو، متى ما اتى بالعمل الاخر لا بقصد انه منه لم يكن زيادة حتى لو كان المأمور به لا بشرط بالمعنى الاصطلاحي، ومتى ما اتى به بقصد أنه منه مع أنه ليس منه فإنه زيادة حتى لو كان المأمور به مأخوذاً بنحو البشرط لا.

إذن في المركبات الاعتبارية الزيادة تدور مدار القصد، متى ما قصد أنه منه، أو انه فيه كان زيادة.

ومما يؤيد ذلك ما ورد في باب الصلاة من النهي عن التكفير معللاً بأنه عمل ولا عمل في الصلاة، فمن الواضح انصراف الرواية للتكفير بقصد انه من الصلاة، لا التكفير بنحو انه يحك جسده أو التكفير لأنه عادة له، فإن هذا ليس داخلاً في المنهي عنه، فمنصرف الرواية ما إذا أتى بالتكفير بقصد أنه من الصلاة، أو أنه مستحب ظرفه الصلاة، وأما لو أتى بها كعادة أو نوعا من الحركة الجسدية فإنه لا يصدق عليه أنه عملٌ في الصلاة، مما يؤكد أنّ الزيادة في المركبات الاعتبارية دائرة مدار القصد، وبالتالي اخذ المأمور به أي الجزء لا بشرط بالمعنى الاصطلاحي أو اخذ المأمور به أي الجزء بشرط لا، لا يصدق الزيادة في المركب الاعتباري حتى يأتي به بقصد الجزئية. أو بقصد الظرفية.

وبذلك يتبين الكلام في قولين آخرين:

القول الاول: ما ذهب اليه السيد الاستاذ(دام ظله) في تعليقته على العروة: بأن ضم المسانخ زيادة وإن لم يقصد الجزئية، وضم ما ليس بمسانخ ليس زيادة وإن قصد الجزئية، فلو فرضنا ان انسانا كرر التشهد فهو زيادة، وإن لم يقصد الجزئية، وإذا جاء بما ليس بمسانخ كما لو قفز في الهواء بقصد الجزئية لم يكن زيادة، فالزيادة تدور مدار المسانخة ولا تدور مدار القصد، فقد تبين الإشكال في هذا الكلام، وهو: أن المركب الاعتباري ما دام حقيقته وكيانه متقوما بالقصد والا فالصلاة مركبة من مقولات شتى، إنما يجمعها ويصدق عليها عنوان الصلاة إذا قصد بها الصلاة، فحيث إن القصد مقوم لحقيقة المركب الاعتباري فلا يقال: هذا من الصلاة، وهذا زاد في الصلاة الا إذا قصد به انه من الصلاة أو في الصلاة والا لا يصدق عليه انه زاد في صلاته، فعليه الاعادة. سواء كان مسانخاً أو لم يكن مسانخاً ما لم يكن بقصد أنه من الصلاة فليس من الزيادة وإن كان مسانخاً، واذا قصد انه من الصلاة فهو زيادة وان لم يكن مسانخاً.

القول الثاني: ما ذهب اليه البعض: من أن هناك فرقا بين الطواف وبين الصلاة، فبالنسبة إلى الصلاة حيث انها مركبة من مقولات متباينة، كمقولة الفعل في القراءة، ومقولة الوضع في الركوع والسجود، ومقولة الأين إذا اعتبرنا ان السجود في موضع يصح السجود عليه، لأجل ذلك لم يكن جامعاً بين اجزاء الصلاة الا القصد، فما لم يقصد انه من الصلاة فليس زيادة، واما إذا جئنا إلى مثل الطواف فإن الطواف ليس مركبا من اجزاء غير متسانخة، بل كله اجزاء متسانخة، لأن الطواف عبارة عن تكرار الاشواط، والسعي عبارة عن تكرار اشواط، ورمي الجمرات عبارة عن تكرار رمي.

فبما ان هذه المركبات مركبة من اجزاء متسانخة وليس فيها جزء غير مسانخ، لأجل هذه النكتة وهي ان فيها اجزاءها، ونكتة أخرى وهي: أن الدليل الوارد في الطواف عبّر بـ(على) ولم يعبر بـ(في): حيث ان الدليل الوارد هكذا: في صحيحة علي بن محمد: (الطواف المفروض إذا زدّت عليه كالصلاة المفروضة إذا زدت عليها) فإن مقتضى هذا النص ان المدار على التكرار لا على غيره، فإذا اتى بشوط زائد في الطواف أو في السعي كان ذلك زيادة، واما إذا ضمن الطواف أتى بدعاء بقصد انه جزء من الطواف فليس زيادة، لأنه لم يزد عليه، أو أنه أتى ضمن السعي بقفز بقصد الجزئية فليس بزيادة لأنه لم يزد عليه، فهناك فرق بين الطواف وبين الصلاة، فإن الصلاة المدار في المبطلية على صدق الزيادة فيها، والزيادة فيها بأن يأتي بعمل بقصد أنه من الصلاة مسانخ أو غير مسانخ. واما بالنسبة إلى الطواف فلا تصدق الزيادة الا بتكرار المسانخ شوطاً في الطواف أو شوطاً في السعي، وإلا لا يصدق عليه انه زاد عليه خصوصاً أن الطواف والسعي مركّب من أجزاء متسانخة. ووجه التأمل فيه يأتي عنه الكلام غداً إن شاء الله تعالى.

### 059

وصل الكلام الى القول الثاني الذي كنا بصدد مناقشته. ومحصله:

ان الزيادة في الطواف والسعي والرمي تختلف مصداقا عن الزيادة في الصلاة، فالزيادة في هذه المركبات الاعتبارية هي بتكرار ما كان من اجزائها، كتكرار اشواط الطواف او السعي او الرمي، وذلك لقرينتين:

القرينة الاولى: أن هذه المركبات متسانخة الاجزاء وليست متغايرة الاجزاء كما في الصلاة، فالزيادة فيها إنما تتم بتكرار اجزائها.

القرينة الثانية: ان ما ورد في معتبرة عبد الله بن محمد: (الطواف المفروض إذا زدت عليه کالصلاة المفروضة إذا زدت عليها بطلت).

فإن تعبيره ع بقوله(زاد عليه) او (زدت عليه) ظاهر في أن الزيادة هي تكرار الأشواط لا الاتيان بكل عمل بقصد الجزئية من الطواف.

ويلاحظ على ذلك: أن الطواف وإن كان مؤلفا من اجزاء متسانخة الا انه مشروط بشرائط قد تختلف باختلاف اجزاءه كما في اشتراط المولاة مثلا، فإن شرط الموالاة معتبر في الاشواط الاربعة دون ما زاد عليها، وبالتالي فالطواف مركب اعتباري يدور مدار القصد، فبما انه يدور مدار القصد، وبما انه يدور مدار القصد إذن فلا يصدق الزيادة فيه عرفا الا بقصد الجزئية او الظرفية. مضافا الى ان قوله (ع) في الصحيحة: (الطواف المفروض إذا زدت عليه كالصلاة المفروضة إذا زدت عليها بطلت) غاية ما يفيد بيان الحكم، ان الزيادة على الطواف مبطلة، لا حصر مصداق الزيادة في الزيادة عليه، فهو لا ينفي صدق الزيادة فيه بمصداق آخر، وانما يقول: الزيادة عليه مبطلة، هذا لا يعني أن الزيادة فيه، بمعنى الاتيان بعمل ليس من سنخه بقصد الجزئية ليس مبطلا، نعم، لو قال هذا القائل بانه لا دليل عندنا في الطواف على مبطلية الزيادة وانما الدليل قام على مبطلية الاضافة، ان يضيف الى اشواطه شوطا، لا ان مصداق الزيادة في الطواف ينحصر بإضافة شوط، الزيادة عرفا تصدق على كل عمل بقصد الجزئية، لكن الزيادة المبطلة الموصوفة بالمانعية هي ما كانت عليه بمعنى ما كانت اضافة شوط الى اشواطه كما في الرمي والسعي وما اشبه.

فتحصّل مما ذكرنا: أن المدار في الزيادة الحقيقية في المركبات الحقيقية على اضافة شيء من سنخ المزيد فيه وكونه خارجا عن الحد، واما الزيادة في المركبات الاعتبارية المتقومة بالقصد فهي متقومة بإضافة شيء بقصد انه من المركب او في المركب، سواء كان مسانخا له او ليس مسانخا له.

وربما يقال: المنبه على ذلك: أنه لو قلنا بأن المدار في المركبات الاعتبارية على الزيادة الحقيقية بمعنى ان يكون من سنخ المزيد فيه وان يكون اجنبيا عن الحد و هذا يكفي في صدق الزيادة وان لم يأت به بقصد الجزئية، لو قلنا بهذا كما قال به المحقق العراقي والسيد الصدر (قدس سرهما) للزم من ذلك أن تكون الأذكار كالقنوت وغيره زيادة في الصلاة، لكن زيادة مغتفرة، لأنه إذا اتى بالقنوت في الصلاة فهذا القنوت مما سنخ المزيد فيه، وفي نفس الوقت ليس من المأمور به، لأن المأمور به اخذ على نحو اللا بشرط الاصطلاحي، فالقنوت من جهة من سنخ المزيد فيه وهو الصلاة، ومن جهة اخرى خارج عما هو المأمور به، اذن فالقنوت زيادة ولكنه زيادة مغتفرة،

وهذا مما لا يقبله المرتكز المتشرعي ان يقال القنوت زيادة في الصلاة لكنها زيادة مغتفرة. مما يكشف ان الزيادة في المركب الاعتباري الدائرة مدار القصد ليس مما يكفي فيها شروط الزيادة في المركب الحقيقي. في المركب الحقيقي يكفي ان يكون خارجا عن الحد وان يكون من سنخ المزيد فيه قصد به الجزئية ام لم يقصد، واما في المركب الاعتباري فلابد من قصد الجزئية والا لصدق على الاذكار التي يأتي به المصلي اثناء صلاته وليس من المأمور به أنها زيادة لكنها زيادة مغتفرة، مع ان العرف المتشرعي لا يعبر عنها بالزيادة. الا ان يقال ان المأمور به الاعم من الواجب والمستحب، وبالتالي فجميع هذه الاذكار حيث إنها من المأمور به المستحب وليست خارجة عنه فلا يصدق عليها أحد شرطي الزيادة، فإن احد شرطيه ان يكون خارجا عن المأمور به وهذه الإذكار ليست خارجة عن المأمور به.

وربما يورد على ما ذكرناه في معنى الزيادة نقضان كما تعرض لذلك السيد الخوئي:

النقض الاول: أن يقال: بأن مقتضى رواية القاسم بن عروة الموثق بناء على ان من يروي عنه ابن ابي عمير فهو ثقة وقد روى عنه: في روية القاسم بن عروة قال: (لا تقرأ في الصلاة بشيء من العزائم، فإن السجود زيادة في المكتوبة)، ورواه في الوسائل عن علي بن جعفر عن أبي عبد الله (ع): (من استيقن انه زاد في صلاته المكتوبة اعاد). فيقال: الزيادة في الصلاة ليس منوطة بالقصد، قصد ام لم يقصد حيث اعتبر الامام التلاوة زيادة، حيث قال (لا تقرأ في الصلاة بشيء من العزائم) يعني سور السجدة، وإذا قرأتها سجدت، وكان سجودك زيادة، مع ان السجود المأتي به بعد قراءة آية السجدة انما هو بقصد سجود التلاوة لا بقصد الصلاة، مع ذلك الامام اعتبره زيادة، مما يكشف عن ان الزيادة في المكتوبة لا تدور مدار القصد، المهم انه مسانخ، حيث اتى بسجدة وهي مسانخة لأجزاء الصلاة عبر الإمام بأنها زيادة، مع انه لم يقصد بها الصلاتية بل قصد بها سجود التلاوة.

ولكن الجواب عن ذلك كما ذكره سيدنا الخوئي: إنّ قول الامام(فإن السجود زيادة في المكتوبة) اعم من ان يكون تنبيها على شمول مفهوم الزيادة عرفا لما يؤتى به بقصد الصلاتية او انه تطبيق تعبدي، ما دام هذا التعبير محتملا للأمرين فلا ظهور في الرواية على ما هو منافٍ للمفهوم العرفي وهو ان الزيادة في المركبات الاعتبارية انما تصدق إذا قصد انها منها جزءا او ظرفا.

النقض الثاني: ما ذكره بالتكفير. حيث ورد في بعض الروايات الواردة عن التكفير في الصلاة، (انه عمل ولا عمل في الصلاة). فيقال: بأن ظاهره هذه الروايات ان مجرد التكفير عمل قصد به الجزئية ام لم يقصد به الجزئية.

ولكن يجاب عنه: بأنه منصرف الى التكفير المتعارف بين العامة، التكفير المعهود، والتكفير المعهود بين العامة ما قصد به الجزئية من الصلاة او قصد به التخضع في الصلاة، حيث انهم يرون ان هذا وان لم يكن جزءا من الصلاة ولكنه خضوع مستحب في الصلاة، لأجل ذلك يؤتى به بهذا القصد، وإلا مجرد التكفير ولو بأن تعجب الانسان هذه الحركة لا تنصرف اليه الرواية خصوصا بمقتضى مناسبة الحكم للموضوع.

المتحصل: ان الزيادة متقومة بقصد الجزئية او قصد الصلاتية.

ولكن المحقق الحائري (قده) في (صلاته) افاد بأن قوله ع في صحيحة محمد بن مسلم: (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) قد حذف المقدر، لم يقل من زاد ماذا؟ والمقدر يحتمل معاني ثلاثة: 1-من زاد في صلاته، 2- من زاد ما هو من الصلاة في صلاته. 3- من زاد شيئا في صلاته. فحيث ان المقدر محذوف، من زاد في صلاته، فالذي زاد لم يذكره الامام ع، بما ان المقدر محذوف فدعوى ان المراد به كل عمل ولو لم يكن بقصد الجزئية او أن المراد به خصوص المسانخ او أن المراد به خصوص ركعة في الصلاة كل ذلك يحتاج الى قرينة،

ثم قال: المنصرف من هذا الحديث من زاد صلاة في صلاته، أي من زاد ما يصدق عليه المسمى مستقلا، لا من زاد جزءا من الصلاة، من زاد ما يصدق عليه المسمى مستقلاً، وما يصدق عليه المسمى مستقلاً الركعة الكاملة، حيث إن الركعة الكاملة يقال لها صلاة، (من زاد صلاة في صلاته) أي مصداقه القدر المتيقن أي من زاد ركعة. واذا لم يكن هذا هو المنصرف على الاقل هو القدر المتيقن، لو افترضنا أن المقدر مجملا، لا ندري هل المقدر الصلاة؟ او المقدر اجزائها؟ او المقدر شيئا؟ بما ان المقدر مجمل نقتصر على القدر المتيقن، والقدر المتيقن ان يزيد ركعة، لأجل ذلك لا نحتاج الى البحث ما هو المقصود بالزيادة في الصلاة ونتعرض الى المسالك المختلفة.!. فأصلا هذه الرواية ليس مفادها والقدر المتيقن منها الا زيادة الركعة.

ولكن يلاحظ على ما افيد:

أولاً: إن كلمة (زاد في صلاته)، لا تحتاج الى تقدير، فإن بعض الافعال معناها مستبطن فيها، لا تحتاج الى ان نقدر لها شيئاً. نظير (زاد الله في عمرك) هل نحتاج الى ان بحث ماذا زاد الله في عمرك؟ هل زاد الله في عمرك يوما؟ او زاد الله في عمرك شهر او سنة؟ نقول بقدر المحبة القدر المتيقن منه زاد الله في عمرك قرناً من الزمن، هذا لا يحتاج الى تقدير، لان معنى زاد الله في عمرك إذا عرض على العرف يعني طال عمرك، هذا الأمر لا يحتاج الى تقدير، الفعل نفسه وهو (زاد الله في عمرك) مستند الى الطول والديمومة. هنا أيضاً إذا قال: (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) لا نحتاج الى تقدير، لان المقصود من زاد في صلاته يعني من اضاف في صلاته، ليس المقصود من زاد في صلاته انه من أتى. فيقال أتى بأي شيء؟! ليس المقصود بزاد (اتى) وليس المقصود من زاد يعني تجاوز عن الحد، حتى نقول كل ما يـأتى به مما ليس في الصلاة فهو زيادة، بل المقصود عرفا زاد في صلاته أنه أضاف في صلاته، ولا يصدق عرف الاضافة في الصلاة الا إذا قصد بهذا المضاف انه من الصلاة، بالتالي نحن لا نحتاج الى تقدير حتى ندور مدار هذا الفرض.

ثانياً: لو فرضنا ان زاد تحتاج الى مقدر، إذا لم يكن هناك منصرف للفظ، ولم يكن هناك قدر متيقن في مقام التخاطب، فإن حذف المتعلق يفيد العموم، لأنه إذا كان المتكلم في مقام البيان ولا يوجد منصرف او قدر متيقن في مقام التخاطب يتكأ عليه، إذن حذفه للمتعلق مع التفاته لذلك كاشف عن ارادته للعموم لا ان المقدر هو عنوان الصلاة، بل من زاد شيئا في صلاته، و بالتالي نرجع الى معنى الزيادة عرفا وهل هي مطلق الزيادة او بقصد الصلاتية.

ويأتي الكلام في جهة التشريع في الصلاة.

### 060

وصل الكلام إلى الجهة الثانية عند البحث في مانعية الزيادة. والبحث في هذه الجهة في صور قصد الامتثال. وقد ذكر الشيخ الاعظم في فرائده صورا ثلاث:

الصورة الأولى: أن يأتي المكلف بالزائد على نحو الجزء المستقل، كما إذا افترضنا ان المكلف كرر السجدة على ان تكون السجدة الثانية التي هي ثالثة في العدد جزءا مستقلا.

الصورة الثانية: أن يأتي بالمجموع من الاصل والزائد على ان يكون المجموع جزءا كأن يأتي بكلتا السجدتين على ان يكون المجموع منها جزءا من الصلاة.

الصورة الثالثة: أن يأتي بالزائد بدلا، بمعنى انه لو أتى بالسجدة بقصد الجزئية كرر السجدة بدلاً عن السجدة التي أتى بها، أي رفع اليد عن السجدة الأولى وأتى بالثانية.

وقد وقع الكلام بين الاعلام في الاصول في هذا المورد وفي الفقه في باب الصلاة في حكم هذه الزيادة على مقتضى القاعدة مع غمض النظر عن النصوص الخاصة الواردة في تكرار السجدة او في تكرار الركوع او ما اشبه ذلك.

وإنما الكلام في حكم هذه الزيادة من حيث مقتضى القاعدة.

والكلام في المقام: فيما اذا لم يؤخذ عدم التكرار قيداً في الجزء، أي ان محل بحثنا في فرض ان الجزء أخذ على نحو اللا بشرط بالمعنى الاصطلاحي من حيث التكرار. والا إذا افرضنا أن الجزء أخذ بنحو اللا بشرط بمعنى ما يصدق على القليل والكثير هذا خارج عن محل كلامنا، سوف يكون التكرار صحيحاً. او أن الجزء أخذ على نحو البشرط لا، فإن التكرار سوف يكون نقصا للجزء، وبحثنا الآن حول الزيادة وحكمها على طبق القاعدة. فمحل البحث فيما إذا اخذ الجزء بالمعنى الاصطلاحي، لا بشرط من حيث التكرار وعدمه، أي انه يتحقق به الجزئية كرر المكلف ام لم يكرر، فالتكرار لا يضر بجزئيته. بناء على هذا وقع الكلام في كل صورة من الصور الثلاث:

أما الصورة الاولى: وهي ما إذا كرر التشهد بقصد الجزئية مستقلاً. أي انه اتى بالتشهد الاول بقصد الجزئية مستقلا ثم كرره في نفس الركعة بقصد الجزئية مستقلاً.

فهنا حيث المكلف قصد بالتشهد الثاني الجزئية اذن فقد قصد المركب المشتمل على التشهد الثاني، بما أنه اتى بالتشهد الثاني بقصد الجزئية فلا محالة يكون قد قصد المركب من هذا الجزء الثاني لا المركب الخالي منه، لذلك عمم الشيخ الاعظم مورد البحث إلى ما إذا قصد من الاول ولم يقصد الجزء الثاني، أي بمجرد ان نوى الدخول في الصلاة نوى الاتيان بمركب مشتمل على تشهدين في ركعة واحدة، او قصد الاتيان الإتيان بمركب من الاول مشتمل على ثلاث سجدات في ركعة واحدة، فهو من الأول قاصد ذلك، لأن حكم المسألة لا يختلف بأن يكون القصد من الأول قصد ان يأتي بمركب مشتمل على تشهدين في ركعة واحدة؟! او تجدد له القصد بأن اتى بالتشهد الثاني؟! فإنه ما دام قصد به الجزئية إذن فقد قصد المركب المشتمل عليه، أي على تشهدين في ركعة واحدة،

بناء على ذلك ما هو حكم صلاته؟ وهنا نتصور القصد على انحاء اربعة، خلافا للشيخ الاعظم وصاحب الكفاية الذين جعلوا الامر دائر بين نحوين:

تارة يكون قصده على نحو الخطأ في التطبيق، وتارة يكون قصده على نحو التقييد؟ وتارة يكون قصده على نحو التعليق، وتارة يكن قصده على نحو التشريع. فهنا أنحاء اربعة للقصد تعرض لها سيدنا الخوئي وتلامذته في الفقه.

النحو الاول: أن يقصد امتثال الامر بالامر المشتمل على الزيادة على نحو الخطأ في التطبيق، أي ان لهذا المكلف قصدين: القصد الاول: قصد امتثال الامر الواقعي على واقعه من دون تغيير. فأنا امتثلت امتثال الامر بالصلاة الواقعية على ما هو عليه من دون تغيير. القصد الثاني: أنني حيث اعتقدت خطئا أن المركب الواقعي هو ما اشتمل على الزيادة فقد قصدت الزيادة، فقصد الزيادة ناشئ عن خطأ حيث اعتقد ان المركب المأمور به واقعا هو ما كان مشتملا على الزيادة لذلك قصدت الزيادة في مقام الامتثال. فلي قصدان: قصد امتثال الامر الواقعي على واقعه، وقصد تطبيق ذلك المركب المأمور به واقعا على ذلك المركب المشتمل على الزيادة. وهذا ما يعبر عنه بالخطأ في التطبيق.

حينئذ لا اشكال في صحة صلاته، اذ المفروض أن التشهد في الواقع لم يؤخذ بالنسبة الى التكرار على نحو البشرط لا وإنما أخذ على نحو اللا بشرط، فالتكرار لا يضر بجزئيته. والمفروض انه قد قصد امتثال الأمر الواقعي، غاية ما في الباب انه اخطأ في تطبيقه وإلا فقد قصد امتثال الامر الواقعي على واقعه، إذن لا مشكلة لا في الامتثال لانه قصد امتثال الامر الواقعي، ولا في الممتثل به اذ المفروض أن الجزء لم يؤخذ بنحو البشرط لا. فبالنتيجة صلاته صحيحة.

النحو الثاني: أن يقصد امتثال الامر على نحو التقييد. انا اقصد امتثال الامر المتعلق بالمركب المشتمل على الزيادة لا مطلقا، بحيث لو انكشف لي ان الامر الواقعي لم يتعلق بالمركب المشتمل على الزيادة ما امتثلت، فأنا امتثلت الامر إذا كان متعلقا بالمركب المشتمل على الزيادة، هذا على نحو التقييد. وهنا لا بد من بيان أمرين: لأن صاحب الكفاية اصطفا قولا واحدا بالبطلان، فقالا: ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد، ما قصده وهو الامر بالمركب المشتمل على الزيادة لا واقع له، وما وقع منه لا امر به، إذن بالنتيجة: هذه صلاة لا تصح منه. ولكن لابد هنا من ذكر امرين:

الأمر الأول: أن نفترض ان المكلف قصد القربة، وحينئذ مع قصده القربة فلا يشترط في صحة العبادة بقصد امتثال الامر، وهذا القول وهو القول بالبطلان كله منوط بأن صحة العبادة مشروطة بقصد امتثال الأمر، ولم يقصد الأمر الواقعي، بل قصد امتثال خيالي وهو الامر بالمركب المشتمل على الزيادة، فالامر الواقعي لم يقصد امتثاله، هذا مبني على أن قصد امثتال الامر معتبر في صحة العبادة وقد مشى المنتقى معهم بما ذكروه.

اما اذا قلنا المناط في صحة العبادة إضافة العمل الى الله عز وجل بنحو من الإضافة. اضافة العمل الى الله إضافة تذللية وان لم يقصد الأمر. فلو فرض ان هذا المكلف قال: اقصد امتثال الامر بالمركب المشتمل على الزيادة، ولو كنت أدري ان الامر ليس أمرا بالمركب المشتمل على الزيادة، لو كنت ادري ما امتثلت. اما انا ما علقت امتثالي على ذلك. وإن كنت ادري لو كنت ادري ما امتثلت. فهنا هل تأتى منّي إضافة هذا العمل على الله تعالى؟ فاذا حصل منّي ذلك كان العمل صحيحاً، بالنتيجة أنا ما قصدت امتثال الامر الواقعي بل قصدت امتثال العمل الخيالي، اما اضفت هذا العمل الذي اتيت به الى الله تبارك وتعالى. فبناء على ذلك لا اشكال في صحة العمل.

الأمر الثاني: انبعاث المكلف عن الأمر الواقعي يتصور على انحاء ثلاثة: تارة ينبعث المكلف عن الامر الخيالي وحده، وتارة ينبعث المكلف عن مجموع الامر الخيالي والواقعي. وتارة يكون كل من الامر الخيالي والواقعي كافياً في الداعوية والباعثية، فهنا فروض ثلاثة.

لنفترض ان المكلف قصد امتثال الامر وما اضاف العمل الى الله كي يكون مصححاً للامتثال. قصر الامتثال على قصد الامر ولم يتأتى في نفسه جداً اضافة العمل إلى الله فعلا حتى لا نصححه بقصد القربة. فان كان الامر الخيالي تمام الباعث؟ فهذا العمل باطل لأنه ليس بمأمور، تارة الباعث لي نحو العمل هو المجموع منهما بحيث يكون كل منهما جزءا من الباعث، والمفروض أن الامر الخيالي لا اثر له وليس له تأثير في الباعثية الواقعية، فهنا أيضاً يقال بالبطلان. أما في الصورة الثالثة: ما اذا افترضنا أن كل منهما كافياً. بالنتيجة انبعث عن الامر الخيالي او انبعث عن الامر الواقعي. منبعث عن احدهما وعن أي منهما. هنا ذهب السيد الإمام (قده) والسيد الأستاذ (دام ظله) الى البطلان، بينما ذهب سيدنا الخوئي (قده) إلى الصحة. ولا يبعد هذا القول الاخير وهو القول بالصحة، لأنه ما دام كل منهما كافياً في الداعوية والباعثية وقد انبعث عن أي منهما فلأجل ذلك يتحقق منه الانبعاث عن الأمر الواقعي. هذا تمام الكلام في النحو الثاني وهو ما إذا قصد التقييد.

النحو الثالث: ما إذا قصد التعليق: بأن قال: علقت اصل تقربي إلى الله على ان يكون الامر متعلقاً بالمركب المشتمل على الزيادة، فمعنى التعليق انني لم اقصد الامر بالمركب على نحو اللا بشرط، قصدت الامر المقصود بالزيادة، اما ما علقت امتثالي يعني اصل تقربي إلى الله على ذلك. لذلك قلنا هل قصد القربة ام لم يقصد القربة، وإن قصد القربة كفاه ذلك ما دام قد تحقق منه التقرب فعلاً. أما في النحو الثالث علّق اصل تقربه على الباري على كون المركب مشتملاً على الزيادة والا فلأ اتقرب. هنا لا اشكال بما أن الامر الواقعي لم يتعلق بالمركب المشتمل على الزيادة إذن صلاته باطلة، إذ لم يتحقق منه تقرب ما دام التقرب معلق على سنخ هذا الامر وهو غير موجود.

النحو الرابع: ما اذا كان على سبيل التشريع. بمعنى أنني لا اعلم ما هو الامر الواقعي، لكن اقول اقتراح منّي: أن يكون الامر متعلقا بمركب مشتمل على الزيادة. وهنا تارة يكون التشريع في كيفية المأمور به، وتارة يكون التشريع في مقام الامتثال. فهنا فرضان للتشريع: الفرض الأول: المأمور به في لوح التشريع هو المركب المشتمل على الزيادة. هذا تشريع في كيفية المأمور به. وتارة: المأمور به في لوح التشريع على ما هو عليه، لا اتصرف فيه وإنما اقول امتثالي لذلك المأمور به بهذا النحو، بالنحو المشتمل على الزيادة، فهل كلا التشريعين مبطل؟ أم كلاهما يصح؟ ام هناك تفصيل؟ يأتي عنه الكلام غداً إن شاء الله تعالى.

### 061

ذكرنا فيما سبق: ان المكلف إذا أتى بزيادة في المركب، ما إذا اتى بتشهدين في ركعة واحدة، فتارة يأتي بالزائد على نحو الخطأ في التطبيق، وتارة يأتي به على نحو التقييد، وتارة يأتي على نحو التعليق. وتارة يأتي به على نحو التشريع.

وقد سبق الكلام في الصور الثلاث السابقة. وصل الكلام الى:

النحو الرابع: وهو ما إذا اتى به بقصد التشريع. وذكرنا ان التشريع تارة يكون تشريعا في الامر، وتارة يكون تشريعا في متعلق الامر، وتارة يكون تشريعا في مقام الامتثال، وتارة يكون تشريعاً للضميمة.

فهنا فروض اربعة للتشريع.

الفرض الاول: ان يكون تشريعا للامر، كما إذا لم يدر ان المركب المشتمل على الزيادة هل هناك امر به أم لا؟ فاقترح من نفسه وجود أمر بالمركب المشتمل على الزيادة وقصد امتثال هذا الامر المقترح. ففي مثل هذا الفرض: إن كان الداعي للعمل هو خصوص الأمر التشريعي التخيلي، فعمله باطل، لا يوجد مثل هذا الامر. وإن كان المحرك له نحو العمل مجموع الأمرين، أي الامر الواقعي من قبل المولى، والامر المقترح من قبله، على نحو يكون كل منهما جزءا من المحرك، فأيضاً هنا العمل باطل، لأن الأمر الواقعي ليس كافيا في تحريكه نحو المتعلق.

وأما إذا كان المحرك له نحو العمل كلاهما لكن كل منهما كافي في نفسه للمحركية لو خلي ونفسه. أي لو لم يكن هذا الامر المقترح موجودا لكان الامر الواقعي كافيا في تحريكه، وكذلك العكس، ففي مثل هذا الفرض إذا انبعث عن كلا الامرين مع كون كل منهما في نفسه صالحا للداعوية وللمحركية مستقلا، فهل يصح عمله في هذا الفرض؟ أم لا؟

حيث ذهب العلمان السيد الإمام والسيد الأستاذ (دام ظله) إلى اشكال في صحة العمل بلحاظ أنه لم ينبعث عن الامر الواقعي محضا، وإنما انبعث عن كليهما والمفروض ان الثاني ليس امرا من قبل المولى.

ولكن ذهب سيدنا الخوئي وشيخنا الاستاذ (قده) الى صحة عمله في مثل هذا الفرض. باعتبار ان مقتضى الاطلاق المقامي لأدلة اعتبار القربة في صحة العبادة شمول لمثل هذا المورد؛ اذ لا تخلو موارد العبادة كثيرا من دواعي اخرى تصلح للمحركية، كمن يأتي بالصيام بداعي امره تعالى وبداعي صحة بدنه، ومن يأتي بالحج بداعي أمره تعالى وبداعي الرياضة أو مشاركة الإخوان، بحيث يكون الداعي الآخر صالحا في نفسه للمحركية لولا الداعي الإلهي. فحيث ان المكلف لا يخلو من دواعي اخرى نحو العبادة صالحة نفسها نحو المقربية، مقتضى الاطلاق المقامي لأدلة اعتبار القربة كفاية الداعي الإلهي ما دام في نفسه صالحاً للمحركية والداعوية وإن كان المكلف في هذا الفرض قد انبعث لكلا الداعيين. اما ما دام الداعي الإلهي في نفسه صالحا للمقربية والداعوية فهذا كافي في تحقق العبادة وإضافة العمل الى الباري تعالى.

الفرض الثاني: ان يقوم بالتشريع في متعلق الامر، بأن يقول: لا اتصرف في امر الشارع ولكن ادعي ان هذا الامر الواقعي الذي صدر من الشارع قد تعلق بما يشمل هذا المركب المشتمل على الزيادة، صحيح انا لا ادري ان المأمور به الواقعي يشمل هذا المركب المشتمل على الزيادة أم لا؟! لكن انا اقترح ان يكون متعلق الامر الواقعي شاملا لمثل هذا المركب المشتمل على الزيادة، فأنا متصرف في متعلق الامر لا في نفس الأمر الواقعي. وبالتالي انبعاثي الآن انبعاث عن الامر الواقعي الشرعي بدعوى شموله لهذا المركب المشتمل على الزيادة. فأنا متصرف في المتعلق لا في نفس الامر. ومقتضى القاعدة لولا المناقشة في حرمة التشريع صحة عمله، إذ إنه أضاف العمل الى الله تعالى انبعاثا عن مولويته تعالى، وهذا كافي في تحقق العبادية في عمله وصحته.

الفرض الثالث: ان يتصرف في مقام الامتثال، بأن يقول لا اتصرف في الامر ولا اتصرف في متعلقه، انا اقر ان متعلق الامر لا يشمل المركب المشتمل على الزيادة فليس عندي تصرف لا في الامر ولا في متعلقه. أما اقول في مقام الامتثال الخارجي لا يصدق علي انني امتثلت هذا الامر المتعلق بهذا المركب الا إذا اتيت بالزيادة، والا فالامر متعلق بالمركب الخالي من تشهد ثاني، أو المركب الخالي من الشهادة الثالثة لعلي (ع)، اما أنا ادعي حتى اعد في الخارج ممتثلا للأمر بالتشهد لله وللرسول لا يتحقق امتثال منّي الا إذا ضممت الشهادة الثالثة للإمام علي(ع) بالولاية، فأنا متصرف في مقام الامتثال لا في الامر ولا في متعلقه.

فهنا افاد المحقق الاصفهاني(قده): أن لازم ذلك التصرف في متعلق الامر. فلو قال قائل بالبطلان في صورة التصرف في متعلق الامر يقول بالبطلان هنا في صورة التصرف في مقام الامتثال. والوجه في ذلك بتقريب منّا: أن مقام الامتثال أم وفاء بالملاك، أو مسقط للأمر. فإن كان العمل الممتثل به وفاء للملاك، فهذا يقتضي ان يكون متعلق الامر هو الجامع حتى يشمل العمل الذي اتيت به، لأنه لو كان متعلق الأمر خصوص ما امر به المولى وهو العمل الخالي من الزيادة لم يكن العمل بشرط الزيادة وافياً بالملاك، فلا محالة عندما ادعي ان هذا العمل الصادر مني وافي بالملاك بشرط الزيادة هذا يعني انني وسعت المتعلق بما يشمل الجامع المنطبق على العمل الذي اتيت به.

وإن اتيت به بداعي المسقطية، انا لا اقول انه وافٍ بالملاك، أما ما اتيت به سقط الأمر، فهذا يعني ان الأمر مقيد بعدمه، كما ذكرنا في بحث المسقطية، لا محالة يرجع مسقطية عمل الامر إذا كان وافيا بالملاك لكنه كان مسقطا الى تقييد الأمر بعدمه. إذن الأمر في لوح التشريع مقيد بعدم هذا المركب المشتمل على الزيادة، لانك متى ما أتيت به سقط الامر، فهو قيود لامر لا محالة. إذن التصرف في مقام الامتثال كما يقول المحقق الاصفهاني تصرف في سلطان الشارع، لأن التصرف في مقام الامتثال تصرف في المتعلق إما بدعوى تعلقه بالجامع أو بدعوى تقيد الامر بعدمه، والتصرف في المتعلق تصرف في سلطان الشارع، وبالتالي ان كان ذلك موجبا للبطلان في الفرض السابق وهو فرض التشريع في متعلق الامر فهو موجب للبطلان في هذا الفرض، أي فرض التشريع في مقام الامثتال.

ولكن يلاحظ على ما أفيد:

لا ملازمة بين الامرين تصوراً، بمعنى ان التشريع عنوان قصدي، والعنوان القصدي متوقفا على الالتفات، فإذا لم يكن المقترح ملتفتا الى أن تصرفه في مقام الامتثال يعني تصرفه في مقام الجعل وأن هناك ملازمة عقلية بين ذلك وبين توسعة متعلق الامر أو تقييد الامر، إذا لم يكن متلفتا الى ذلك لا تفصيلا ول اجمالا فكيف يعد متصرفا في سلطان الشارع كي يدخل تحت عنوان المشرع أو المتصرف في سلطان الشارع كما ذكر في الفرض السابق.

الفرض الرابع: أن يكون التشريع في الضميمة، بمعنى ان لا يكون التصرف لا في الامر ولا في امتثاله ولا في متعلقه، انما ادعي ان هذه الزيادة ضميمة ومعنى ذلك انها متعلق بأمر غيري مقدمي. مثلاً: انا مأمور بأن آتي بسورة في الصلاة بعد الفاتحة، كما لو أمرت بأن آتي بسورة ياسين في الصلاة، فقلت صحيح هذا الذي امرت به، ولكن إذا امرت بسورة ياسين وحيث إن سورة ياسين مع سورة الصافات، إذن بالنتيجة هناك امر غيري مقدمي بسورة الصافات، آتي بها لا لأنه مأمور بها في الصلاة ولا لأنها دخيلة في مقام الامتثال، إنما ادعي أن الامر بسورة ياسين في الصلاة يستلزم الإتيان بما يقارنها الا وهو سورة الصافات، فآتي بها بدعوى الأمر الغيري المقدمي، أو بدعوى أن الأمر بالملزم أمر باللازم، وهذا وإن كان تشريعا الا انه ليس تشريعا في العبادة في شيء لا في الامر ولا في المتعلق ولا في الامتثال بل انا ادعي انه ضميمة خارجية عن دائرة العبادة.

فحينئذٍ يتمحض الكلام: في أن حرمة التشريع هل تنعكس على العمل الخارجي فتستلزم حرمته وقبحه؟! واذا انعكست على العمل الخارجي بأن صار قبيحا محرماً هل يستلزم ذلك بطلان العبادة لا من حيث الإخلال بالقصد؟ لأني ما قصدت شيئا الا الانبعاث عن امر المولى، هل يعني ذلك ان الاخلال بصحة العمل من باب أن المحرم لا يقع مصداقا للواجب أو ان القبيح لا يقع مقربا؟! أم لا؟!

فذكر الاعلام هنا ومنهم سيد المنتقى(قده) أن هنا بحثين:

البحث الاول: أساسا هل ان التشريع محرم أم لا؟ لأن الوارد في لسان الادلة عنوان الافتراء، عنوان القضاء بغير علم. عنوان البدعة، ولم يرد في لسان الادلة عنوان التشريع كي يدعى حرمته؟! فلم نجد في الادلة ما دل على حرمة التشريع، (آَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أم عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) أو (قاضي قضى بالحق وهو لا يعلم انه الحق، أو قضى بالباطل وهو يعلم انه باطل فهو في النار) القضاء بغير علم؛ أو عنوان البدعة: من ابتدع في لدين فعليه كذا وكذا. ومن الواضح ان هناك فرقا بين هذه الموارد وبين التشريع. فالبدعة اخص من التشريع لأن البدعة عبارة عن سن ما ليس من الدين فيه، ليس مجرد اقتراح، فمجرد ان اقترح ان هذا ليس مأمور به شرعاً هذا ليس بدعة، البدعة متقومة بالسن أي ان أحوله الى سنة، يقال هذه بدعة مقابل السنة. فالبدعة متقومة بالسن بأن اسن امرا لا اعلم انه من الشرع ادعي انه من الشرع، فهي اخص من التشريع. والافتراء هو عبارة عن الكذب، والقضاء بغير علم هو شيء آخر، بالنتيجة لم يقم دليل على حرمة التشريع في نفسه كي نقول بما أن المكلف قد شرع فقد ارتكب محرم والمحرم مانع من التقرب.

ولكن إذا كان البحث مقتصرا على هذه النقطة فيمكن ان يقال لشمول الافتراء لمثل هذا المورد، أي وإن لم يرد عنوان التشريع في لسان الأدلة لكن ورد عنوان الافتراء (آَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أم عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) ودعوى أن شيئا من الدين مع انه لا يعلم انه من الدين افتراء، فإن لم يصدق عليه عنوان التشريع يصدق عليه عنوان الافتراء وهو محرم.

البحث الثاني: إذا افترضنا ان التشريع محرم، أو ان ذا افتراء. سيد المنتقى يقول: التشريع امر نفساني قلبي لا ينعكس عن العمل، فلو فرضنا حرمته فهذا المحرم لم ينعكس على العبادة وانما هو عمل من اعمال النفس صار محرماً، فلا موجب لبطلان العبادة لأنه شرع فيها ما دام التشريع حيثية نفسية وعملاً نفسياً. نقول: كما ذكر شيخنا الاستاذ (قده) ان الافتراء ينطبق على القول والعمل، فيقال: افتراء قولي وافتراء عملي، فإذا أتى بالعمل بقصد انه من الدين وهو لا يعلم أنه من الدين فهو افتراء عملي، فعنوان الافتراء ينعكس على العمل. انما الكلام في النقطة الثالثة، لنفترض ان هذا العمل محرم، لنفترض ان لم يكن محرماً فالافتراء لا اقل قبيح بالقبح العقلائي، وهذا العمل وهو الإتيان بالزيادة افتراء عملين فيكون محرما أو قبيحاً، هل يضر ذلك بصحة العبادة أم لا؟

الجواب ما ذكر في بحث اجتماع الامر والنهي: ان كان التركيب بين العلمين تركيبا اتحادياً، بمعنى ان نفس العمل مأمور به، نفس العمل افتراء، فيلزم من ذلك البطلان، لأن ما كان محرما فلا يكون مصداقاً للواجب، وأما إذا افترضنا ان التركيب بينهما انضمامي كما هو محل كلامنا، لأن الزائد غير المزيد فيه. فبما ان الزائد عمل آخر والتركيب بينهما تركيب انضمامي فحرمة العمل الزائد أو قبحه من باب حرمة الافتراء أو التشريع لا يوجب بطلان العمل، غايته انضم المحرم الى الواجب كانضمام الغصب الى الواجب في الصلاة حال الركوع أو حال القراءة مما لا يوجب بطلان الصلاة.

### 062

بقي في المقام أمور:

الأمر الأول: ذكر سيد المنتقى (قده) انه لا يمكن التفكيك بين قصد الامر واقعاً وبين التشريع في متعلق الامر أو امتثاله. حيث ذكرنا فيما سبق: أن المكلف إذا قام بالتشريع في متعلق الامر فهذا لا يضر بصحة العمل إذا قصد امتثال الامر الواقعي. ولكن المنتقى افاد بانه: متى ما تصرف المكلف في متعلق الامر فقد تصرف في الامر، واذا تصرف في الامر فما قصده هو الامر الخيالي التشريعي وليس الامر الواقعي.

**وبيان ذلك:** ان من مشخصات الامر متعلقه، فإن الامر يتشخص في وعاء الاعتبار بمتعلقه، فلأجل ذلك يكون اختلاف المتعلق موجبا لاختلاف الامر لا محالة، فالامر المتعلق بالجامع غير الامر المتعلق بالفرد والامر المتعلق بالأقل على نحو اللا بشرط غير الامر المتعلق بالاكثر.

**فبناء على ذلك:** إذا شرّع المكلف وادّعى أن متعلق الامر الواقعي ما يشمل المركب المشتمل على الزيادة، اذن فقد ادعى ان متعلق الامر هو الجامع، وإذا كان الامر متعلقا بالجامع فهذا هو ليس الامر الواقعي إذا المفروض ان الامر الواقعي متعلق بالحصة وليس بالجامع، فما قصده عند تشريعه انما هو الامر الخيالي التشريعي لا الامر الواقعي، فكيف تصح عبادته؟!

ولكن يلاحظ على ما افيد: لا ملازمة عقلا بين مقام الانبعاث ومقام القصد، والسر في ذلك: ما قام بالتصرف فيه هل هو حيثية تقييدية لانبعاثه أم حيثية تعليلية؟ فإذا افترضنا أن المكلف قام وتصدى لجعل متعلق الأمر الجامع، قال: أنا لا ادري هل ان المولى امر بالجامع أو ان المولى امر بالفرد، يعني اللا بشرط من حيث الزيادة، لكنني ادعي ان متعلق الامر هو الجامع، فتصرف المكلف في المتعلق لا اشكال انه تصرف في الامر، فإن الامر مما يتشخص بمتعلقه، فاذا اختلف المتعلق اختلف الامر. انما الكلام عند تشريعه انبعث عن الامر الشرعي عن الامر الواقعي، فهل ان ما شرعه كان حيثية تقييدية لانبعاثه أم حيثية تعليلية؟ فإن كان ما شرعه حيثية تقييدية لانبعاثه؟! بمعنى انه قصد فقط وفقط الامر بما شرعه الامر المتعلق بالجامع؟ نعم، هذا لم يقصد الأمر الواقعي، فيأتي فيه ما ذكرناه فيما إذا شرع اصل الامر هل انبعث عن الامرين وهل انبعث عن خصوص الامر التشريعي واذا انبعث عن الأمرين هل كلاهما جزء في الداعوية أم كل منهما مستقل في الداعوية. هذا مضى بحثه.

اما إذا افترضنا ان ما شرعه كان مجرد حيثية تعليلية: نعم افترض ان متعلق الامر الجامع، الا انني انبعث عن الامر الذي صدر منه تعالى، وان كنت ادعي مضافا الى ذلك ان ما صدر منه تعالى الجامع لا الحصة.

الأمر الثاني: أن الشيخ الاعظم قسّم صور المسألة الى ثلاث: حيث قال: الصورة الأولى: إن يأتي بالزيادة بقصد امر مستقل بها، كما إذا كرر التشهد وقصد ان التشهد الثاني مأمور بأمر على حده. الصورة الثانية: ان يأتي بالتشهدين بقصد انه امر واحد، أي ان يدعي انهما جزء واحد. الصورة الثالثة: أن يأتي بالزيادة بدلا، أي ان يرفع اليد عن التشهد الاول، ولا يحتسبه امتثالاً ويأتي بالشهد الثاني بعنوانه أنه هو الامتثال.

فبالنسبة الى الصورة الثانية: وهي ان يأتي بالمجموع بقصد الجزئية وامتثال الامر الضمني بالجزء يأتي به نفس التفصيلات في الصورة الاولى، من انه خطأ في التطبيق أو تقييد، أو تعليق، أو تشريع، تشريع في الامر أو ي المتعلق أو الامثتال، وهذا الذي مضى بيانه مفصلاً.

وأما بالنسبة الى الصورة الثالثة: وهو ان يرفع اليد عما أتى به قصداً، ويأتي بالثاني بدلا عنه، يعني من باب تبديل الامتثال بالامتثال. فهنا لابد في تصحيحه من النظر الى شروط:

الشرط الاول: أن يكون المقام مما يصح فيه التبديل كما ورد في مسالة القراءة، حيث ورد في مسِألة القراءة ان يعدل من سورة الى سورة أخرى بعد الفاتحة، وبعضهم قال: لا خصوصية للعدول اثناء السورة بل يشمل ما بعد الاتيان بالسورة ايضاً، بمعنى انه إذا اتى بسورة القدر وأراد العدول الى سورة الكوثر حتى بعد الاتيان بسورة القدر تشمله الادلة له ان يبدل الاولى بالثاني، ويدعي ان الامتثال بالثانية لا بالأولى، إذا قام دليل خاص على جواز ذلك فلا اشكال، ودعوى ان الاولى وقعت زيادة، والزيادة مبطلة يشملها صحيحة محمد بن مسلم: (من زاد في صلاته فعليه الإعادة).

الجواب: أولاً: نفس الدليل الدال على جواز تبديل الامثتال بالامتثال، واضح الدلالة على اغتفار الاول وعدم اعتباره زيادة أو انه زيادة غير ضائرة،

وثانياً: على فرض اننا لم يتضح لنا ذلك فيقال: بأن ظاهر قوله: من زاد في صلاته فعليه الاعادة ان المانع احداث الزيادة، وهو هنا لم يحدث الزيادة، وإنما أتى بالأولى بقصد الامتثال، إلا أن الحاقها بالثانية جعلها زيادة، فهي زيادة بقاءً وليست زيادة حدوثاً، ودليل مانعية الزيادة منصرف للحدوث أي للزيادة الحدوثية، كما يدعى في سائر العناوين انها منصرفة الى الحدوث لا الاتصاف بوصف بقاء.

الشرط الثاني: لنفرض انه لم يقم دليل على جواز التبديل والتكرار، ولكن لم يقم دليل على صحة العمل الذي اتى به. لنفرض انه اتى بالسورة وليس له مصحح للإتيان بها، بمعنى ان المورد ليس مورداً لقاعدة التجاوز أو لقاعدة الفراغ، كما انه لم يكن اذكر في مقام العمل.

فهنا حيث إن الأدلة الدالة على أنّ المكلف ما لم يدخل في ركن لاحق فله ان يصحح عمله، وان يتدارك عمله، مقتضى الاطلاق المقامي لهذه الادلة انه لو شك في صحة العمل من حيث الصحة والفساد ولم يكن هناك مؤّمن فله أن يتدارك ما لم يدخل في ركن لاحق.

الشرط الثالث: لنفرض انه قام مصحح، شك في صحة السورة بعد الفراغ منها أو صحة الآية بعد الفراغ منها، وكان المورد مجرى لقاعدة الفراغ، أو انه شك في آية بعد الانتقال الى آية اخرى وكان المورد موردا لقاعدة التجاوز فهل يمكنه بعد ذلك الابدال والتكرار أم لا؟

هذا يبتني على ان المستفاد من قاعدتي الفراغ والتجاوز الرخصة يعني لك ان تبني على صحة العمل، حيث إن القاعدتين ورادتان في مقام الارفاق على المكلف والتسهيل عليه، فمقتضى ذلك ان الصحة المستفادة منهما على نحو الرخصة لا على نحو العزيمة، إذن يمكنه أن يرجع ما دام مرخصاً في البناء، الكلام إذا بنينا أو استفدنا من أدلة هاتين القاعدتين العزيمة كما هو ظاهر قوله: (بلى قد ركعت). أو كما هو ظاهر قوله: (اذا شككت في كل شيء مما مضى فأمضه) فإن ظاهر هذه الادلة ان الشارع يتعبد بالامتثال، أي الشارع يعتبرك امتثلت، أي ان الشارع يتعبدك بسقوط الامر الضمني. فالتصحيح من باب العزيمة لا من باب الرخصة. فهنا لو تدارك مع ان التصحيح من باب العزيمة فلا محالة، نقول: تداركه تارة من باب الخطأ وأخرى من باب التشريع.

فإن كان تداركه من باب الخطأ، وكان قاصراً، شمله حديث (لا تعاد). فمقتضى حديث (لا تعاد) صحة صلاته.

وأما إذا كان التدارك من باب التشريع. فيأتي نفس الكلام الذي ذكرناه في التشريع مفصّلاً.

الأمر الثالث: ذكرنا فيما مضى ان المكلف إذا قصد بالزيادة انها جزء من المركب فبالنتيجة قصد المركب المشتمل على الزيادة ولم يقصد المركب المأمور به واقعاً، فاذا كان قصد المركب المشرع أو المقترح مضرا ً بصحة صلاته على الخلاف الذي ذكرناه: فلا فرق بين ذلك بين ان يقصد ابتداء أو بعد ذلك، أي تارة المكلف اول ما يدخل الصلاة يقصد المركب المشتمل على الزيادة. وتارة دخل الصلاة وهو قاصد المأمور به الواقعي، ولما وصل الى مورد الزيادة كرر التشهد بقصد الجزئية من المركب المأمور به، فلا محالة حينئذٍ حين التشهد قصد المركب المقترح وليس المركب الواقعي. لا فرق في المحذور، لو قلنا بأن قصد المركب المقترح مضر فلا فرق في هذه الضائرية بين ان يقصده ابتداء أو ان يقصده ابتداء أو يقصده حين الاتيان بالزيادة. إن النكتة واحدة.

الأمر الرابع: لو فرضنا أنّ هذا المكلف حين شروعه في الصلاة قصد المركب المقترح، أي قصد أنه يمتثل ما يقترحه، وأنه هو المأمور به في حقه من قبل الشارع. ولكنه عندما وصل الى موضع الزيادة ندم فلم يزد، أي عندما وصل الى مرحلة الركوع الثاني لم يركع مرة اخرى أو لم يتشهد مرة اخرى، وندم على ما قصد.

هل يمكن تصحيح عمله؟

لا يمكن، إذ ما دام قد شرع في الصلاة قاصداً المركب المقترح، وقلنا بأن قصد المركب المقترح مضر، لأنه لم يقصد امتثال الامر الواقعي فندمه بعد ذلك وعدم اتيانه بالزيادة لا ينفعه.

الأمر الخامس: كان كلامنا كله فيما لو اخذ الجزء لا بشرط من حيث التكرار. أما لو اخذ بجزء بشرط لا من حيث التكرار: فنحن قد صححنا العمل فيما سبق من جهة انه قصد امتثال الأمر الواقعي، أو من جهة انه تحقق منه قصد القربة. لكن جاءت مشكلة أخرى وهي ان المأمور به لم يأت به، لان المأمور به مقصد بعدم التكرار، وقد كرر، فهنا مشكلة أخرى.

لذلك لابد من علاجها من الرجوع الى حديث لا تعاد: بأن يقال: إن كانت مانعية التكرار من السنن وكان جاهلا قاصرا في دعوى التكرار فحينئذٍ يشمله لا تنقض السنة الفريضة، واما إذا كانت مانعية التكرار من الفرائض كما ادعاه سيدنا (قده) في الأركان فادعى ان تكرار الأركان كتكرار الركوع انه مضر بالفريضة. أو لم يكن جاهلا قاصرا بل مقصرا كما لو كان مشرعا من دون تثبت فحينئذ لا تشمله القاعدة ومقتضى ذلك بطلان صلاته.

### 063

بعد الكلام في تحقيق معنى الزيادة ومانعية الزيادة. وقع الكلام في: مجرى الاصل العملي إذا شك في مانعية الزيادة. فإذا شككنا في أن التكرار مانع أم لا؟ فما هو الاصل الجاري في المقام؟

تعرض الاعلام (قده) الى اصلين في المقام: الاصل الاول: استصحاب الصحة. الأصل الثاني: جريان البراءة عن المانعية. فالكلام في مطلبين:

### المطلب الاول: في جريان استصحاب الصحة عند الشك في المانعية.

وقد تعرّض لهذا المبحث الشيخ الاعظم(قده) في (الفرائد) قال: بأن مجرى استصحاب الصحة اما في فرض الشك في المانع أو في فرض الشك في القاطع، فهناك فرضان لجريان استصحاب الصحة.

الفرض الاول: ان يكون الشك في المانع لا في القاطع، كما إذا شككنا في ان التكرار أي تكرار التشهد في ركعة أو تكرار السلام هل انه مانع من صحة الصلاة أم لا؟ فاذا ارتكب التكرار اثناء الصلاة وشك في ان التكرار مانع من صحة الصلاة أم لا؟ فهذا الشك مساوق للشك في صحة صلاته، فهل يمكن ان يجري استصحاب الصحة؟ حيث إن هذه الاجزاء قبل وقوع التكرار كانت صحيحة وبعد وقوع التكرار يستصحب صحتها، ولكن الشيخ الأعظم منع من ذلك فقال: الصحة في الاجزاء السابقة على ثلاثة معاني: الصحة الضمنية. والصحة التعليقية. والصحة الفعلية.

أما الصحة الضمنية: وهي ان الاجزاء السابقة موافقة للامر الضمني المتعلق بها. فكل جزء من الاجزاء السابقة كتكبيرة الاحرام أو القراءة أو الركوع وقعت مطابقة للامر الضمني المتعلق بها، فالصحة بهذا المعنى مقطوعة البقاء ولا شك في زوالها، قطعا الاجزاء السابقة وقعت مطابقة للأمر الضمني وما زالت مطابقة للأمر الضمني.

أما النحو الثاني وهو الصحة التعليقية: بمعنى ان الاجزاء السابقة لو انضمت اليها الاجزاء اللاحقة مع تحقق الشرائط وفقدان الموانع لكانت الصلاة تامة. \_هذا المعنى التعليقي واللولائية لو انضمت اليه اللاحقة بالشرائط وفقد الموانع لتمت الصلاة هذه الصحة التعليقية مقطوعة البقاء ولم تزل، قطعا الاجزاء السابقة ما زالت تملك هذه اللولائية، لو انمضت اليها اللاحقة واجتمعت الشرائط وفقدت الموانع لتمت.

الكلام في النحو الثالث وهو الصحة الفعلية: أي ان الاجزاء السابقة بعد وقوع هذا التكرار صحيحة فعلا، يقول هذا مشكوك الحدوث وليس مشكوك البقاء، لان الصحة الفعلية الفعلية للمركب الارتباطي وصف واحد، فالمركب بما أنه مركب ارتباطي صحته الفعلية واحدة، فصحة الاجزاء السابقة فعلا بصحة الاجزاء اللاحقة فعلاً والمفروض ان هذا مشكوك الحدوث بعد حصول التكرار وبالتالي فكيف يستصحب؟ إذن المستصحب دائر بين مقطوع البقاء وهو الصحة الضمنية والصحة التعليقية، وبين مشكوك الحدوث وهو الصحة الفعلية بمعنى صحة مجموع المركب الارتباطي. فلا يجري استصحاب الصحة عند الشك في المانعية.

المطلب الثاني: القاطعية، ذكر الشيخ الاعظم: حيث ان الشارع عبّر عن بعض الأشياء بانها قاطع، عبرت الروايات عن الحدث والقهقهة والاستدبار بأنه قاطع، وهذا التعبير كشف عرفا ان للصلاة هيئة اتصالية واتصالها مساوق للوحدة الشخصية، فهذه الهيئة الاتصالية التي استكشفنا اعتبارها من التعبير عن بعض الاشياء بأنها قاطع. لذلك القاطع غير المانع، المانع بمعنى ما اشترط عدمه، كسائر الشرائط، لان الشرط قد يكون وجوديا وقد يكون عدمياً. الاطمئنان شرط وجودي وعدم التكرار شرط عدمي، هذا من باب المانع، اما إذا عبر الشارع عن بعض الاشياء بانها قاطع معنى ذلك انه اعتبر في صحة الصلاة هيئة اتصالية، فهذا هو المعتبر وليس المعتبر هو المانعية، أي الشارع لم يعتبر مانعية الضحك أو مانعية الحدث وانما اعتبر الهيئة الاتصالية، باعتباره قاطعية الحدث وقاطعية الضحك، فحيث إن الشارع اعتبر هيئة اتصالية نقول: هذه الهيئة الاتصالية وجود شخصي حدث بحدوث الصلاة، أي ان المكلف لما شرع في الصلاة وتوالى منه جزءان أو ثلاثة، حدثت الهيئة الاتصالية، فهذه الهيئة الاتصالية التي حدثت نشك في بقاءه واتصالها بعد حدوث ما يشك في قاطعيته فنستصحب بقاء هذه الهيئة الاتصالية، ولا معنى لان يقال هذه الهيئة الاتصالية مشكوكة الحدوث لانها حدثت لشروع المكلف بالاجزاء المتوالية. نظير الشك في كرية الماء، فاذا كان هذا الماء كرا سابقاً ولا ندري هل هو باق على الكرية أم لا؟ فإن العرف لا يتردد في أن هذا الماء كان كرا فهو الآن كر، مع ان حجم الماء الذي كان غير حجم الماء الآن، أي ما كان يشار اليه بهذه الماء هو حجم، الآن ما يشار اليه بهذا الماء حجم آخر، لكن العرف يتجاوز الفرق بين الحجمين، فيقول: هذا الماء كان كرا فهو الآن كر، ايضا الصلاة بعد حدوث ما يشك في قاطعيته، غير الصلاة قبل حدوث ما يشك في قاطعيته عقلا، اما عرفاً فهي واحدة، فيقال: هذه الصلاة كانت ذات هيئة اتصالية نشك في ارتفاع تلك الهيئة بعد حدوث ما يشك في قاطعيته فنستصحب بقاء تلك الهيئة الاتصالية.

إذن على مبنى الشيخ الاعظم لابد ان يفرق في الاستصحاب استصحاب الصحة بين ما يشك في مانعيته وما يشك في قاطعيته، ففيما يشك في مانعية لا يجري استصحاب الصحة، اما مقطوعة البقاء أو مشكوكة الحدوث.

وأما ما يشك في قاطعيته فيجري استصحاب الصحة بمعنى استصحاب الهيئة الاتصالية، وهو من الاستصحاب الشخصي. هذا ما ذهب اليه الشيخ الاعظم.

وقد توجه الى كلام الشيخ الاعظم عدة إشكالات ومقالات:

ومنها: ما ذهب اليه بعض الاعلام(قده): هناك فرق بين شرطية العدم ومانعية الوجود، فلابد ان نفرق بين هذين المطلبين. بيان ذلك:

تارة يكون عدم الشيء فيه مصلحة، وتارة يكون وجوده ذا مفسدة، فإذا افترضنا ان هناك مصلحة في عدم الشيء، لنفترض ان عدم التكرار فيه مصلحة، ان عدم الاستدبار فيه مصلحة، فاذا كان نفس العدم ذا مصلحة كان جزءا من المقتضي لحصول الملاك ولحصول المصلحة، ففي هذا الفرض يكون المعتبر شرطية العدم، فيقال: اشترط في الصلاة عدم ذلك الشيء.

وفي هذا الفرض يجري كلام الشيخ الاعظم (قده) في انه إذا شككنا في شرطية عدمه، فلا يمكن ان نستصحب الصحة، لأن الصحة اما الضمنية أو التعليقية وهما مقطوعتا البقاء، وإما المستصحب هو الصحة الفعلية وهي مشكوكة الحدوث، هذا يجري فيما يشترط عدمه بحيث يصبح كسائر الاجزاء المؤثرة في حصول الملاك،

واما إذا افترضنا انه لا يوجد مصلحة في عدمه ولا يكون عدمه دخيلا في حصول الملاك، وإنما وجوده ذو مفسدة فوجوده مبغوض، لنفترض ان الحدث أو القهقهة أو الكلام اصلا وجوده ذو مفسدة وجوده مبغوض لا ان عدمه شرط، فإذا كان الامر كذلك، أي مرجع اعتبار المانعية الى مبغوضية الوجود، لا الى شرطية العدم، فإذا رجع الى ذلك إذن يصح استصحاب الصحة، لانه إذا افترضنا ان عدمه ليس شرطاً إذن معنى صحة الاجزاء السابقة ليست متوقفة على عدمه، لأن عدمه ليس شرطاً، لو كان عدمه شرطاً لتوقف الاجزاء السابقة على عدمه، فاذا شككنا في شرطية عدمه فقد شككنا في اصل وجود صحة الاجزاء السابقة، فكيف نستصحبها وهي مشكوكة الحدوث؟!

أما إذا افترضنا ان وجوده ذو مفسدة، إذن معناه ان الاجزاء السابقة تتصف بالصحة مع غمض النظر عنه إنما هو إذا وجد احدث نقصاً فيها، نظير اضافة الملح على الخل، فإن الخل قابل لتحصيل شراب السكنجبين، ولا يشترط في قابلية الخل لتحصل السكنجيبين عدم الملح، وإنما الملح مانع يحدث نقصا في الخل، لأجل ذلك نقول: إذا شككنا في طرو ما يحدث نقصا في ذلك فحيث إن الصحة متيقنة فتستصحب.

إذن هناك فرق بين الشك في المانعية والشك في القاطعية، الاستصحاب يجري عند الشك في القاطعية.

نحن نقول له: المانعية ايضاً فيها تفصيل. تارة يكون مرجع المانعية لشرطية العدم، هنا يأتي كلام الشيخ، وتارة يكون مرجع المانعية لمبغوضية الوجود والا فقد اتصفت الاجزاء السابقة بالصحة، فهنا نستصحب صحة الاجزاء السابقة، إذ لا ندري أن هذا المبغوض الوجود الذي نشك في مبغوضية وجوده، لا ندري هل ازال صحتها لأنه احدث نقصاً فيها أم لا؟ فنستصحب بقاءها على الصحة. أو فقل: نستصحب الصحة الفعلية ونستصحب الصحة التعليقية. ومعنى استصحاب الصحة الفعلية: ان نستصحب عدم ضائرية ما يشك في مبغوضيته، أو نستصحب عدم وجوب استئنافها أم لا؟

أي سواء ارجعناه الى حكم وضعي أم ارجعناه الى حكم تكليفي، فلو رجع الى حكم وضعي وهو اننا استصحبنا صحة السابقة يعني نستصحب قابليتها وعدم اختلالها بعروض ما يشك في مبغوضيته، أو نستصحب الحكم التكليفي، نشك في وجوب استئنافها أم لا؟ نستصحب عدم وجوب استئنافها. وأيضاً يصح جريان الاستصحاب التعليقي: وهو أن الاجزاء السابقة لو انضمت الى اللاحقة لتمت الصلاة.

ودعوى الشيخ أن هذا امر مقطوع، كلا انه ليس مقطوع. قابلية الاجزاء السابقة الى انها لو انضمت اليها اللاحقة لتمت الصلاة، الشيخ قال: هذه القابلية مقطوع ببقائها.

نقول، ليس مقطوع ببقائها، لان بقائها وعدم بقائها يساوق وجوب الاستئناف وعدمه، فما دمنا نحتمل وجوب استئنافها بعد عروض هذا المشكوك إذن القابلية مشكوكة البقاء، فإن الشك في وجوب الاستئناف مساوق للشك في القابلية. فما دمنا نحتمل وجوب استئنافه فإذن نحتمل زوال قابليتها فنستصحب القابلية على نحو الاستصحاب التعليقي.

### 064

ما زال الكلام في استصحاب الصحة عند الشك في مانعية التكرار. وقد ذكرنا انه اورد على كلام الشيخ الاعظم بإيرادات: كان الكلام في الايراد الاول وهو ما ذكره بعض الاعلام(قده): من أن الشك في المانعية يمكن ان يكون مجرى لاستصحاب الصحة باعتبار ان المانع يختلف سنخا عما اشترط عدمه في الصلاة. حيث ان المانع عبارة عما إذا كان وجود مبغوضا لأن وجوده يحدث نقصا اما نقصا في الاجزاء السابقة أو نقصا في قابليتها للانضمام الى الاجزاء اللاحقة أو نقصا في الاجزاء اللاحقة.

وعلى أي حال سواء كان المانع مما يحدث نقصا اما في الاجزاء السابقة أو في قابليتها للانضمام أو في الاجزاء اللاحقة بالنتيجة يصح لنا ان نقول: إذا شككنا في ان هذا التكرار مانع أم لا؟ أي شككنا في ان ما اتي به هل هو مما يحدث نقصا في السابقة أو اللاحقة أو القابلية للانضمام فنستصحب بقاء صحة الاجزاء السابقة. اما على نحو الحكم الوضعي وهو استصحاب الصحة أو على نحو الحكم التكليفي وهو استصحاب عدم وجوب الاستئناف،

واما على نحو الاستصحاب التعليقي، أي ان الاجزاء السابقة لو انضمت اليه اللاحقة لتمت الصلاة، فنستصحب هذا المعنى التعليقي اللولائي، وبالتالي فلا يرد اشكال الشيخ الاعظم من انه لا يجري استصحاب الصحة عند الشك في المانعية، بل يجري، لأننا لا ندري هل ان الاجزاء السابقة اختلت بعروض هذا التكرار أم لم تختل، حتى لو كان هذا التكرار مؤثر الى الاجزاء اللاحقة فقط، فانه إذا انقص الاجزاء اللاحقة لم تكن السابقة قابلة للانضمام اليها اذ متى ما حدث النقص حتى لو كان في اللاحقة فالسابقة لم تكن قابلة للانضمام اليها بحيث تتم الصلاة بها، فالنقص في اللاحقة لا محالة مساوق للنقص في السابقة.

ولكن ما افاد (قده) محل تأمل:

أولاً: انه لا فرق بين مشروط العدم ومانعية الوجود في ان المركب في وعاء الجعل اما مهمل بالنسبة اليه، أو مطلق بالنسبة اليه، أو مقيد بوجوده، أو مقيد بعدمه، ولا يتصور شق خامس.

فإن كان مهملاً فهو محال ان يكون الجعل مهملا بلحاظ هذا المشكوك، واما ان يكون مطلقا فمعناه انه لا يضر وجوده وقد افترض ان وجوده مضر، وإما ان يكون مقيداً بوجوده فرجع الى شرطية الوجود لا الى شرطية العدم، ولا الى مانعية الوجود.

وإن كان مقيدا بعدمه فهو المطلوب. إذن لا يتصور ان يكون هناك شيء بوجوده مانع لكن عدمه ليس شرطاً، لا محالة عقلا ومقتضى التقسم العقلي: أن كل ما له اثر في الصلاة سلبا أو ايجاباً، جعل الصلاة بالنسبة اليه اما مهمل وهو محال أو مطلق إذن لا اثر له، أو مقيد بوجوده يرجع الى شرطية الوجود، أو مقيد بعدمه رجع الى شرطية العدم، فدعوى ان عندنا فرق بين ما يشترط عدمه وبين ما يكون وجوده مانعاً من دون أن يشترط عدمه، هذه الدعوى منافية للتقسم العقلي الحصري،

فهو على اية حال يرجع الى شرطية العدم. وبعد ان يرجع الى شرطية العدم فالعقل يقول لك: وظيفتك ان تأتي بهذا المركب الذي اخذ فيه عدم هذا الشيء، سواء كان وجوده مبغوضا أو كان عدمه محبوباً، ليس مهملاً لدى العقل العملي ذلك، مهمة العقل العملي بمقتضى اشتغال عهدته بهذا المركب المقيّد ان يأتي به كما اعتبره المولى، اما ان هذا المعتبر مرجعه الى محبوبية العدم أو مبغوضية الوجود لا شغل للعقل العملي بذلك.

ثانيا: ما افيد من ان صحة الاجزاء السابقة تعني عدم وجوب الاستئناف، فوجوب الاستئناف يعني عدم الصحة، وبالتالي يقول: لا يمكن ان يقال: اننا نقطع ببقاء صحة الأجزاء السابقة. لأننا نشك في وجوب استئنافها، فما دمنا نشك في وجوب استئنافها فبقاء صحتها مشكوك فنستصحب البقاء، لا ان البقاء مقطوع به.

الجواب: أن وجوب الاستئناف اعم من فقدان الاجزاء السابقة من الصحة الضمنية والصحة التعليقية، فقد يكون وجوب الاستئناف ان الامر بالمركب ما زال باقيا، والا فالأجزاء واجدة لصحتها الضمنية والتعليقية، أي أن الاجزاء السابقة قطعا محققة لأمرها الضمني، قطعاً واجدة للقابلية، أنها لو انضمت اليه اللاحقة لتمت الصلاة، فالصحة الضمنية والتعليقة مقطوع بها، لكن حيث إن الامر بالمركب ما زال باقيا وجب الاستئناف، فوجوب الاستئناف متفرع على الامر بالكل وليس متفرعا على اختلال صحة الاجزاء السابقة بمعنى الصحة الضمنية أو الصحة التعليقية.

ثالثاً: وجوب الاستئناف اساساً حكم عقليا وليس حكماً شرعياً، عندما اما الامر بالمركب باق فمقتضى دخوله في عهدة المكلف اعادة المركب، أو انه ليس بباقي فلا شيء عليه، واما وجوب الاستئناف فهو حكم عقلي، بأنه ان كان وجوب المركب ما زال في العهدة إذن يجب على المكلف عقلا ان يعيد ويستأنف، فبما ان وجوب الاستئناف مجرد حكم عقلي فلا معنى لاستصحابه كما افاد في بيان وجوب الاستصحاب.

رابعاً: افاد بأن القضية التعليقية وهي ان الاجزاء السابقة لو انضمت اليها اللاحقة لتمت الصلاة، قال: هذه اللولائية والقابلية، قال نشك في بقائها ونستصحبها، والشيخ الاعظم قال: هذه اللولائية ليست مشكوكة البقاء، إما مقطوعة البقاء أو مشكوكة الحدوث، والحق مع الشيخ الاعظم، فإن هذه اللولائية تارة نلاحظها مع عروض المشكوك، وتارة نلاحظها مع عدم عروض المشكوك، إذا لاحظنا هذه القابلية مع عدم عروض المشكوك، يعني لم يعرض شيء يشك في مانعيته، هذه القابلية مقطوعة، قطعا الاجزاء السابقة لو انضمت اليها اللاحقة لتمت الصلاة. وإما بعد عروض المشكوك، بعد عروض ما نشك في مانعيته لا ندري هل الاجزاء السابقة ما زالت قابلة للانضمام للأجزاء اللاحقة أم لا؟ هذا امر مشكوك الحدوث، لأنه لو كان ما نشك في مانعيته مانعاً في الواقع، فالقابلية لم تحدث من الأساس لا أنها حدثت ثم انعدمت، وان كان ما يشك في مانعيته ليس مانعاً فالقابلية حادثة وباقية.

إذن بالنتيجة: إذا عرض ما نشك في مانعيته، نقول: بأن قابلية السابقة للانضمام الى اللاحقة امر مشكوك الحدوث، ولو سلمنا ان هذه القابلية مشكوكة البقاء فاستصحابها لا يثبت الصحة الفعلية، بمعنى سقوط الامر بالمركب، لأنه من الاصل المثبت. فلتكن الاجزاء السابقة قابلة، فقابليتها شيء وسقوط الامر بالمركب فعلا شيء آخر، فلا ملازمة بينهما شرعاً، لذلك استصحاب القابلية لإثبات الصحة الفعلية أصل مثبت. هذا تمام الكلام في الايراد الاول على الشيخ الاعظم الذي منع من استصحاب الصحة عند الشك في المانعية.

الايراد الثاني: أن الشيخ الاعظم أفاد: بأنه يمكن استصحاب الصحة عند الشك في القاطعية، وقال: إذا شككنا في قاطعية شيء كما لو شككنا في قاطعية الابتسام، نحن نعلم بقاطعية القهقهة لكن لا ندري ان امتلاء الجوف مع الابتسامة هل هو قاطع أم لا؟ فنشك في القاطعية، هل يمكن ان نستصحب الصحة أم لا؟ فيقول الشيخ: نعم، يمكن ان نستصحب الصحة والصحة المراد بها الهيئة الاتصالية.

فأشكل عليه المحقق الاصفهاني: ما مقصودكم بالهيئة الاتصالية؟ هل المراد بالهيئة الاتصالية الاتصال التكويني؟ أو المراد بالهيئة الاتصالية الهيئة الاتصال الاعتباري الشرعي؟ فإن قصد به الاتصال التكويني، فالاتصال التكويني: هو عبارة عن حركة من المبدأ نحو المنتهى في سراط الوجود الواحد. حيث إنه لا يخلو وجو من حركة عرضية وجوهرية، فالحركة في الوجود الواحد من المبدأ الى المنتهى هي عبارة عن الهيئة الاتصالية تكويناً وثبوتاً، فإذا كان هذا هو المراد فهذا مما لا يتصور في الصلاة اصلاً، لأن الصلاة مؤلفة من مقولات متباينة في الذات والذاتيات، فمنها مقولة الفعل ومنها مقولة الوضع ومنها مقولة الاين، وبما ان المقولات متباينة ماهية فهي متباينة وجوداً وبالتالي لا يتصور فيها حركة من المبدأ الى المنتهى كي يكون ذلك محققا للاتصال التكويني. وإن كان المقصود الاتصال الاعتباري أي أن الشارع اعتبر اتصالاً بمعنى عدم القهقهة بمعنى عدم الضحك، بمعنى عدم الحدث، وهذا هو الاتصال الاعتباري، الشارع اعتبر اتصالا لهذه الافعال الصلاتية يعني اعتبر اتصالاً بينها بعدم الضحك وعدم القهقهة وعدم الحدث. فإذا كان هذا هو منظور الشيخ الاعظم فهو مشكوك الحدوث، لأن الاتصال الاعتباري متقوم بعدم القاطع، فاذا شككنا في حدوث القاطع فقد شككنا في اصل حدوث هذا الاتصال الاعتباري وعدمه، ومع كونه مشكوك الحدوث فكيف يمكن استصحابه؟!

لكن، الظاهر من عبارة الشيخ الاعظم انه لم يقصد التوهم الذي ذهب اليه المحقق الاصفهاني وهو الحركة من المبدأ الى المنتهى، ولم يقصد الاتصال الاعتباري الذي هو نفس اعتبار عدم القاطع، بل يقصد الاتصال العرفي، فهو يقول: هناك توالي بين اجزاء الصلاة، وهذا التوالي مع شرائط الصلاة ينتزع منه العرف صورة اتصالية للصلاة، ولذلك يرى العرف ان الرقص والخياطة والحلاقة أثناء الصلاة، ماحية لصورة الصلاة، فيقال: ان هذا لا يصلي.

إذن معنى الهيئة الاتصالية: عبارة عن هيئة اتصالية ينتزعها العرف من اعتبار الشارع لهذا المركب متوالي الاجزاء واجداً للشرائط ينتزع عنه صورة معينة، فيرى ان العمل المنافي له ماحٍ لهذه الصورة. فحينئذٍ يمكن للشيخ الاعظم ان يقول: هذه الصورة موجودة في الاجزاء السابقة قطعاً، والآن هذا الشخص قام بتكرار لا ندري ان هذا التكرار اعدم تلك الصورة الاتصالية أم لا؟ فنستصحب بقائها. فتأمل.

### 065

ذكرنا فيما سبق كلام الشيخ الاعظم في استصحاب الصحة، وذكرنا ان كلامه محل لإيرادات متعددة سبق الكلام في ايرادين.

الايراد الثالث: إن الشيخ الاعظم افاد بأن المستظهر من اعتبار القاطع في الصلاة كأن يقول الشارع القهقهة تنقض الصلاة، أو الحدث يقطع الصلاة، المستظهر من مثل هذه الروايات: أن الشارع اعتبار الهيئة الاتصالية في الصلاة، والمراد بالهيئة الاتصالية الاتصال العرفي لا الاتصال التكويني ولا الاتصال الشرعي،. فحينئذٍ يمكن للشيخ الاعظم ان يقول: هذه الصورة موجودة في الاجزاء السابقة قطعاً، والآن هذا الشخص قام بتكرار لا ندري ان هذا التكرار اعدم تلك الصورة الاتصالية أم لا؟ فنستصحب بقائها.

وهذا الذي افيد محل تأمل؛ والوجه في ذلك: ان الشارع عندما يقول: القهقهة تنقض الصلاة أو الحدث ينقض الصلاة فهو كناية عرفاً عن شرطية العدم، وليس كناية عرفا عن اعتبار الاتصال، فعندما يقول: القهقهة تنقض الصلاة، فما يستظهره العرف من ذلك ان الصلاة مقيدة بعدم القهقهة، ان الصلاة مقيدة بعدم الحدث، لا ان الشارع اعتبر امرا وجوديا يعتبر عنه بالهيئة الاتصالية فإن هذا لا يستظهر بالتعبير بالنقض أو التعبير بالقطع. بل المستظهر منه شرطية العدم، بل المتعين عقلاً هو ذلك لما ذكرنا سابقاً: أن المركب بالنسبة الى القهقهة أو الضحك إما مهمل وهو محال أو مشروط بالوجود وهو خلف كونه قاطعا أو مشروط بالعدم وهو المطلوب، أو مطلق وهذا يتنافى مع أخذه قاطعاً أو ناقضاً، فيتيعن ان يكون مشروطا بعدمه عقلا. هذا بالنسبة الى ما يرتبط بالايرادات على استصحاب الصحة التي تعرض لها الشيخ الاعظم.

وهنا تنبيهان:

**التنبيه الاول:** لو سلّمنا بما ذكره الشيخ الاعظم(قده) من أن الشارع الشريف اعتبر في صحة الصلاة الهيئة الاتصالية العرفية، أو لا لما ذكره الشيخ وهو انه يستفاد اعتبار ذلك من قوله القهقهة تنقض، افترضنا ان الارتكاز المتشرعي قام على اعتبار أن للصلاة صورة اتصالية، وهذه الصورة الاتصالية نفصم ببعض الامور، فالصلاة لها صورة تنفصم بالرقص أو القفز أو الخياطة أو بعزف الموسيقى واشباه ذلك، حينئذٍ لو شككنا في المصداق، أي لو شك المكلف ان هذه الحركة منه هل تمحو صورة الصلاة أم لا؟ بحيث إذا محت هذه الهيئة الاتصالية بطلت الصلاة، فحين الشك ما هو الاصل الجاري؟ هل يمكن للمكلف ان يجري استصحاب قابلية الاتصال؟ أو يجري استصحاب صورة الصلاة؟ فهنا نحوان من الاستصحاب:

النحو الاول: أن يجري المكلف استصحاب القابلية بمعنى ان الاجزاء السابقة قبل هذا العمل المشكوك فيه كانت قابلة لان تضم الى الاجزاء اللاحقة، وإذا انضمت اليه تحققت صورة الصلاة، فنحن نشك في بقاء الاجزاء السابقة على قابليتها في تحقيق صورة الصلاة، فنستصحب القابلية.

فيلاحظ على ذلك: أولاً: إن هذه القابلية اولا: لا تثبت الفعلية، استصحاب قابلية الاجزاء السابقة لتنقيح صورة الصلاة لا يثبت تحقق صورة الصلاة فعلا الا بالأصل المثبت.

ثانياً: بأن القابلية ليست موضوعا لحكم شرعي كي تكون مجرى للاستصحاب.

النحو الثاني: استصحاب الصورة، أي قبل ان اقوم بهذا العمل كعمل الخياطة كانت صورة الصلاة منحفظة، ولا ادري هل ان صورة الصلاة زالت أم لا؟ فاستصحب بقاء صورة الصلاة، فيقال: بأن هذا استصحاب بنحو مفاد كان التامة، ولا يثبت مفاد كان الناقصة، أي استصحاب وجود صورة الصلاة لا يثبت ان الاجزاء الباقية متصورة بهذه الصورة، غاية ما في الامر وجدت صورة الصلاة وهي باقية، هذا مفاد كان التامة. اما ان هذه الاجزاء التي سأتلبس بها متصفة بصورة الصلاة على نحو مفاد كان الناقصة فهذا لا يثبته. نظير استصحاب وجود الكرية لإثبات كرية الموجود، لا ادري هل هذا الماء كر أم لا؟ اقول: كان في هذا البئر كر، فاستصحب وجود الكر في الكر، فاستصحاب كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة.

والنتيجة: إذا شك في ان العمل الذي آتي به قاطع لصورة الصلاة أم لا؟ لا مجال للتعويل على الاستصحاب بل لابد أن ننتقل الى اصل آخر وهو أصالة البراءة كما سيأتي بيانه.

التنبيه الثاني: (تنبيه فقهي): لم يقم دليل على مانعية الزيادة إلا في الصلاة والطواف والسعي واما ما سوى ذلك من المركبات الارتباطية الشرعية فلم يقم دليل على مانعية الزيادة، وبالتالي فالمبطلية هناك تحتاج الى سبب آخر، مثلا: ما ذكره السيد الخوئي(قده) في بحث الحج: من انه لو زاد في رمي الجمرات جمرة، كأن رمى الجمر بعشر حصيات، فهنا ليس عندنا دليل على ان تكرار الرمي مانع. إذن فما هو الوجه في المبطلية؟ فلو فرضنا أن المكلف رمى الف حصاة لا بقصد الجزئية فلا إشكال، أما لو فرضنا انه رمى حصيات أخرى بقصد الجزئية، بقصد أنها جزء من الواجب، فحينئذٍ انما يكون مبطلا إذا كان من باب التشريع وكان المحرك له نحو هذا الواجب خصوص الأمر التشريعي الذي شرعه، لأنه شرع أن الأمر الواجب في حقه هو الأمر بثمان فقصد الأمر بثمان، فإذا كان الأمر المحرك له خصوص هذا الأمر أو مجموع الامرين الامر الشرعي والامر المقترح، كان العمل باطلا من هذه الجهة، لا من جهة مانعية الزيادة.

وفي باب الوضوء مثلاً: لم يكن هناك دليل على ان تكرار الغسل مانع، أي زيادة مبطلة في الوضوء. فلو كرر الغسل في الوضوء، فاذا لم يقصد الجزئية وقصد بالغسلة الاخير غسلة الوضوء فلا اشكال في ذلك، إذا صدق عنوان الغسل، أما إذا افترضنا انه قصد الجزئية أو قصد أن هذه الغسلة مستحبة في ظرف الوضوء فحينئذ ليس المبطل للوضوء هو الزيادة وانما المبطل للوضوء المسح ببلة أجنبية، فاذا جاء دور المسح وكان هذا البلل من غسلة مقترح من قبله كان مسحة ببلة ماء اجنبي، فكان هو المبطل وليس مانعية التكرار والزيادة. هذا تمام الكلام في الاصل الاول وهو استصحاب الصحة.

الأصل الثاني: جريان البراءة، إذا شك المكلف في مانعية التكرار اجرى البراءة. (البراءة عن مانعيته) أو شك المكلف عن شرطية العدم اجرى البراءة عن شرطية العدم، مثلا: إذا شك المكلف في شرطية عدم التكتف في الصلاة أجرى البراءة عن هذه الشرطية فتكتف. إذا شك المكلف في شرطية عدم تكرار السورة أجرى البراءة عن ذلك فكرر السورة. فالكلام ليس في اجراء البراءة وانما في ما ذكره السيد الشهيد في بحوثه وهي ان هنا ترد مشكلة: وهي إذا افترضنا ان المكلف شك بعد السجدة الثانية في ان جلسة الاستراحة جزء من الصلاة أم لا؟ هذا شك في الجزئية، والشك في الجزئية مجرى للبراءة، اجرى البراءة عن جزئية السجدة الثانية فتركه فقام ووقف ودخل في الجزء اللاحق فقرأ واقفا، فهنا يقول السيد: على تقدير ان الامر الواقعي موجود، على تقدير وجود امر ضمني بجلسة الاستراحة واقعاً، فإن المركب الارتباطي جميع اجزائه متقيدة بالبعض الآخر، أي معنى المركب الارتباطي: ان القراءة بعد جلسة الاستراحة متقيدة بها، أي كما يعتبر جلسة متقيدة بسجود قبلها وبقراءة بعدها اعتبر قراءة متقيدة بجلسة قبلها وركوع بعدها، فجميع الاجزاء متقيدة بالسبق واللحوق، فلو فرضنا ان الواقع يوجد امر ضمني بجلسة الاستراحة، ولكنه اجرى البراءة وترك الجلسة، هذا معناه: ان القراءة التي أتى بها بعد الجلسة اتى بها بدون قيدها الا وهو سبق الجلسة، فحيث أتى بها بدون قيدها وقع زيادة، فحيث انها وقعت زيادة هنا لو قصد بها الجزئية مع ان القراءة ليست جزء، لأن الذي هو جزء القراءة المسبوقة بالجزء، وهذه ليست مسبوقة، فلو قصد بها الجزئية لكان تشريعا محرماً.

إذن المكلف وهو في أثناء الصلاة، بعد ان يجري البراءة عن جزئية جلسة الاستراحة، فيقول: لا ادري إن اتيت بالقراءة بعدها فلعلها زيادة، وإذا كانت زيادة فقصد الجزئية فيها سوف يكون تشريعا فأنا الآن متلف لا أنني غير متلفت، فالإتيان بالقراءة بعد هذه الجلسة بقصد الجزئية تشريع محرم، لأن التشريع ان تدخل في الدين ما لم تعلم انه من الدين، ولا ادري أن هذه القراءة جزء أم لا؟ اذ لعل الجزء هي القراءة المقيدة بسبق الجلسة، وهذه لم تسبق بالجلسة فأنا لم اعلم انها من الصلاة أم لا؟ فكيف آتي بها بقصد الجزئية؟! اذن هذا تشريع محرم فلا يجوز له تكليفا ولا وضعا ان يأتي بالقراءة بقصد الجزئية، بل يأتي بها برجاء المطلوبية بقصد القربة المطلقة.

ونحن نوسّع كلام السيد، ونقول: بل ما يتلوها من الأجزاء الى ان يسلم، لأنه لا يدري انه اجزاء أم لا؟ فلابد ان يأتي بها برجاء المطلوبية، فحينئذٍ يأتي بالجميع برجاء المطلوبية.

هل أن ما ذكره السيد الشهيد(قده) أن في المقام مقتضى البراءة عما سبق أن تحذر فيما لحق، أو بعد اجراء البراءة يجوز له أن يأتي ببقية الاجزاء بقصد الجزئية. فما هو مفاد (لا تعاد) في المقام؟ وما هو مفاد استصحاب عدم القيد؟ وما هو مفاد دليل البراءة؟

### 066

ذكرنا فيما سبق: أن السيد الشهيد (قده) قد اشكل بأن جريان البراءة عن جزئية شيء لا يجدي في الاتيان بما بعده بقصد الجزئية، إذ على فرض ان هذا الشيء جزء واقعا فسوف يكون الاتيان بما بعده زيادة، لانه فاقد لقيده وهو سبقه بالجزء الآخر، وإذا كان زيادة فبالتالي الاتيان به بقصد الجزئية من الصلاة تشريع، فاذا شك المكلف في أن جلسة الاستراحة بعد السجدتين هل هي جزء أم لا فأجرى البراءة عن الجزئية وترك جلسة الاستراحة فحينئذ سوف يشك في ان القراءة واقفا بعد هذا هل هو زيادة أم لا؟ فالإتيان بالقراءة بقصد الجزئية مع عدم احراز انها جزء في هذا الفرض زيادة تشريعية، والتشريع محرم، لأجل ذلك قلنا بأن هذه الشبهة التي أفادها (قده) محل تأمل من وجوه:

الوجه الاول: ان نرجع الى مفاد قاعدة لا تعاد، التي مؤداها: لا تنقض السنة الفريضة، أي ان الاخلال بالسنة عن عذر لا يوجب انتقاض الفريضة، وفي محل كلامنا إذا اجرى البراءة المكلف عن جزئية جلسة الاستراحة، فاذا اجرى البراءة عن ذلك فتركها فقد اخل بجلسة الاستراحة عن عذر وهو الجهل القصوري، إذ المفروض انه اجرى البراءة فيها لشكه في جزئيتها واجراء البراءة في مورده من اوضح مصاديق الجهل القصوري، اذن مقتضى جريان البراءة عن جزئية جلسة الاستراحة انها ليست معتبرة في الصلاة، إذ كل سنة اخل المكلف بها عن عذر ومنه الجهل القصوري فليست سنة في هذه الصلاة، اذن جلسة الاستراحة بمقتضى لا تعاد ليست جزءا من هذه الصلاة، اذن إذا لم تكن جلسة الاستراحة جزءا بمقتضى حديث لا تعاد، إذن القراءة بعدها ليست مقيدة بسبق جلسة الاستراحة. فإنما تكون القراءة بعدها متقيدة بسبق جلسة الاستراحة على فرض ان جلسة الاستراحة ما زالت جزءا، فإن كل جزء من المركب الارتباطي مقيد بسبق ما قبله ولحوق ما بعده، أما إذا افترضنا ان جلسة الاستراحة ليست جزءاً بمقتضى حديث لا تعاد، حيث إن مفاد حديث لا تعاد الحكومة على ادلة الاجزاء والشرائط بأن يكون مضيقا لدائرة الاجزاء والشرائط، فجلسة الاستراحة جزء لولا أنه أخل بها في هذه الصلاة عن جهل قصوري، وهو اجراء البراءة فانتفت جزئيتها، فأصبحت القراءة بعدها مشروطة بسبقها، إذن فالقراءة بعدها جزء حقيقي من الصلاة، فإذا اتى بها بقصد الجزئية لم يكن تشريعا بل اتيان بالجزء على ما هو المأمور به الاتيان به بقصد الجزئية.

الوجه الثاني: أن يتمسك **باستصحاب عدم التقييد**، إذ على مبنى السيد الشهيد (قده) ان التقابل بين التقييد والإطلاق الجعليين تقابل السلب والإيجاب فليس الاطلاق الا عبارة عن عدم التقييد، أي ليس الاطلاق عنوانا وجوديا اصلاً، بل الاطلاق عنوان عدمي وهو عبارة عن عدم التقييد، فبناء على هذا المبنى نستطيع أن نثبت إطلاق القراءة، نحن شككنا في أن جلسة الاستراحة جزء أم لا؟ فأجرينا البراءة عن جزئيتها فتركناها، ونتيجة هذا الشك شككنا في أن القراءة بعدها مقيدة بها أم لا؟ إذ لو كانت جزءا واقعاً فالقراءة مقيدة بها، وإن لم تكن جزءا فالقراءة بالنسبة اليها لا بشرط، إذن الشك في جزئية جلسة الاستراحة مساوقة للشك في تقيد القراءة بعدها.

فإذا اجرينا البراءة عن جزئية جلسة الاستراحة نستصحب عدم تقيد القراءة بها، ونفس هذا الاستصحاب يثبت الاطلاق ولا حاجة لان نثبت شيئا آخر، أي لا يصح ان يقال: استصحاب عدم تقيد القراءة بعدها بجلسة الاستراحة لا يثبت الاطلاق بل هو اصل مثبت. نقول هذا على غير مبنى السيد الشهيد، إنما يكون استصحاب عدم التقييد اصلا مثبتاً بناءً على أن الاطلاق امر وجودي كما يقول به سيدنا (قد) فاستصحاب عدم التقييد لا يتثبت الاطلاق، أو على مبنى النائيني من ان الاطلاق عدم خاص وهو عدم الملكة، استصحاب عدم التقييد لا يثبت العدم الخاص، اما على مبنى السيد الشهيد فليس الاطلاق الا عدم التقييد. فنحن نقوم بعملين: إجراء البراءة عن جزئية جلسة الاستراحة ونتركها، واستصحاب عدم تقيد القراءة بعدها بها، وهذا يثبت الاطلاق، إذ الاطلاق ليس الا عدم التقييد، وإذا ثبت لنا بالاستصحاب أن القراءة ليست مقيدة، صح ان نأتي بالقراءة بقصد الجزئية ولم يكن تشريعاً.

الوجه الثالث: الاعتماد على البراءة. بناء على ما ذكر سابقا حيث ان هناك اشكالا عاما على المركب الارتباطي، سواء كانت البراء عن الجزئية أو كانت البراءة عن الشرطية أم كانت البراءة عن المانعية، هناك اشكال عام وهو: إن البراءة عن شيء لا يثبت ان الصلاة بالنسبة اليه لا بشرط، هذا اشكال عام في كل موارد جريان البراءة. إذا شككنا في جزئية جلسة الاستراحة فالبراءة عن جزئيتها لا تثبت أن الصلاة المأمور بها مأخوذة بالنسبة اليها على نحو اللا بشرط، أو اجراء البراءة عن شرطية شيء، لا ندري ان الاطمئنان شرط حال الهوي من الركوع الى السجود أم لا؟ إجراء البراءة عن شرطيته لا يثبت إن الصلاة بالنسبة اليه لا بشرط. هذا اشكال عام في جميع موارد البراءة.

وأجبنا عنه فيما سبق: بأن مقتضى الاطلاق اللفظي لأدلة البراءة وهي: (رفع عن امتي ما لا يعلمون) شمولها لموارد المركب الارتباطي، أي كما ان البراءة تجري عن الشك في الجعل النفسي تجري عند الشك في الجعل الشرطي، كما نجري البراءة عند الشك في اصل التكليف هل أننا مكلفون بصوم يوم عاشوراء أم لا، فنجري البراءة، كذلك مقتضى الاطلاق اللفظي جريان البراءة عند الشك في الجزئية، في الشرطية، في المانعية، فإذا جرت البراءة عن الجزئية أو الشرطية بمقتضى الاطلاق اللفظي، فمقتضى الاطلاق المقامي لهذا المطلق اللفظي انه يرتب على الصحيح ظاهرا آثار الصحيح واقعاً، لأننا غاية ما هناك أثبتنا الصحة الظاهرية، إذ عندما نقول: تجري البراءة عن جزئية جلسة الاستراحة، يعني انت معذور من جهة هذه الجزء لو كان جزءا واقعاً لجريان البراءة.

وهذا معناه الصحة الظاهرية. فالبراءة بمقتضى اطلاقها اللفظي، أي بمقتضى اطلاق دليلها اللفظي تجري في الجزء والشرط، ويترتب عليه الصحة الظاهرية يعني المعذورية وعدم وجوب الاحتياط من جهة هذا الشيء المشكوك،

ومقتضى الاطلاق المقامي حيث لم ينبه المولى على ان المكلف معذور من جهة هذا المشكوك اما صلاته فاسدة لأنك لم تحرز ان الصلاة بالنسبة الى المشكوك لا بشرط. نقول: لو كان هذا موجوداً مع كونه من الملابسات الواضحة لنبّه عليه المولى، إذا اجريت البراءة عن جزئية أو شرطية في المركبات الارتباطية لا يترتب عليك ان عملك صحيح، غايته انك معذور بحيث لو استمر الجهل الى ما بعد الوقت انت لم ترتكب محرما اما عملك غير معلوم صحته. لو كان هذا الأمر ثابتاً لنبه المولى على ذلك وحيث لم ينبه مقتضى الاطلاق المقامي انه إذا ثبت الصحة الظاهرية (المعذورية) ترتبت عليها آثار الصحة الواقعية بمعنى الاجتزاء بهذا العمل ظاهراً.

فبناء على هذا التحليل الذي ذكرناه لا ترد هذه الشبهة، باعتبار انه معنى جريان البراءة عن جزئية جلسة الاستراحة ترتيب آثار الصحة الواقعية على هذه الصلاة، ومن آثار الصحة الواقعية في هذه الصلاة الاتيان بباقي الاجزاء كما أمر بها، فيأتي بهذا بقصد الجزئية ولا يكون تشريعاً محرماً. -

هذا تمام الكلام في جريان البراءة عند الشك في المانعية. ويأتي الكلام في جريان الاستصحاب.

### 067

وصل كلامنا: إذا شككنا في المانعية، كما إذا شككنا في ان التكتف مانع من صحة الصلاة أم لا؟ أو شككنا في ان التكرار مانع من صحة الصلاة أم لا؟ فقلنا بأنه تجري البراءة عن المانعية، ولكن هل يمكن اجراء الاستصحاب في هذا المانع أم لا؟

فنقول: سواء اعتبرنا المانعية مجعولا مستقلا بمعنى ان الشارع ابتداء جعل المانعية لمثل الحدث لمثل القهقهة، أو قلنا بأن المانعية غير مجعولة من قبل الشارع وإنما مرجعها إلى شرطية العدم بحسب ما هو الصحيح نجري الاستصحاب.

فنقول: نستصحب عدم جعل المانعية للتكتف في اول الشريعة لم يكن التكتف مجعولاً كمانع فهو الآن كذلك.

او عندما يرجع إلى شرطية العدم نقول: لا ندري ان الشارع في اول الشريعة اشترط عدم التكتف في صحة الصلاة أم لا؟ فنستصحب عدم الاشتراط الذي كان ثابتا في اول يوم من الشريعة مثلاً. ولا يرد على ذلك انه: اصل مثبت باعتبار ان المناط في سقوط الامر؟ لو أتى المكلف بصلاة تكتف فيها ولا يدري ان التكتف مانع ما لا؟ فما هو المناط من سقوط الامر؟

فالمناط في سقوط الامر موضوع مركب، (صلاة + لم يعتبر معها عدم التكتف)، هذه صلاة بالوجدان ولم يعتبر معها عدم التكتف بالاستصحاب الثابت من اول الشريعة. فإذا تنقح موضوع المركب تنقح سقوط الامر أو المعذرية من قبله.

ولكن المحقق الاصفهاني أفاض في هذا البحث بانه تارة نتكلم في الشك في المانعية، وتارة نتكلم في الشك في وجود المانع.

فهنا مقامان:

**المقام الاول:** أن يحصل الشك في مانعية العنوان، لا ندري هل التكرار مانع أم لا؟

فحينئذ إذا وقع الشك في مانعية العنوان الموجود؛ فإننا تارة نجري الاصل بلحاظ ما هو المجعول بالأصالة وهو الامر بالصلاة، الامر بالمركب، وتارة نجري الاصل بلحاظ ما هو المجعول بالتبع، أي بتبع جعل الصلاة كشرطية عدم القهقهة كشرطية عدم الحديث وكشرطية الاطمئنان فهذه مجعولات بتبع جعل الصلاة. فأين مجرى الاصل؟. إذن لدينا صورتان:

الصورة الاولى: أن نجري الاصل أي الاستصحاب بلحاظ ما هو المجعول بالأصالة، الامر بالصلاة، فقد يقول قائل: هنا تقولون الاصل عدم الامر بالصلاة المقترنة بعدم التكتف، فيقول: بأن هذا لا مرجح له، لأنه حينما صدر من الشارع امر بالصلاة، فهذا الامر لا يخلوا من احد طرفين: اما الامر الذي صدر منه الأمر بالصلاة المقترنة بعدم التكتف، أو الامر الصلاة التي لم تقترن لا بالتكتف ولا بعدمه.

أحدهما صادر واستصحاب عدم هذا معارض باستصحاب عدم هذا، فلا مرجح لأحدهما على الآخر كي نستطيع تنقيح الموضوع بالاستصحاب الجاري في المجعول بالأصالة،

فإذن هذه الصورة لا تنفع فيها اجراء الاستصحاب.

الصورة الثانية: أن نجري الاستصحاب في المجعول بالتبع، نأتي إلى شرطية عدم التكتف. فيقول المحقق الاصفهاني: أن هنا ثلاثة انحاء من الاستصحاب ليس جميعها جاريا وليس جميعها لاغياً:

**النحو الاول:** أن يجري الاستصحاب في العدم لإثبات العدم النعتي، وهذا اصل مثبت لأننا لا ندري ان الشارع صدر منه اعتبار عدم التكتف في الصلاة أم لم يصدر منه ذلك؟ فهل ما نريد ان نستصحبه هو العدم النعتي؟ يعني خلو الصلاة من شرطية عدم التكتف. خلو الصلاة من التقيد بعدم التكتف؟. أم ما نريد أن نستصحبه هو العدم المحمولي لا خلو الصلاة من شرطية عدم التكتف بل عدم اتصاف الصلاة بشرطية عدم التكتف؟ إذا كان المنظور الاول فليس له حالة سابقة، فمتى احرزتم ان الصلاة خلت من شرطية عدم التكتف كي تستصحبوا ذلك؟!

وإذا كان المنظور هو الثاني: أي حينما لم يجعل ولم يأمر بصلاة لم تكن الصلاة متصفة بعدم التكتف حينما لم يأمر بها، فنستصحب هذا العدم، قطعا الصلاة عند عدم الامر بها لم تكن متصفة بشرطية عدم التكتف فنستصحب هذا العدم إلى يوم الأمر بها.

**فيقول**: بأن استصحاب العدم المحمولي المعبر عنه بمفاد **ليس التامة** لا يثبت العدم النعتي أي مفاد **ليس الناقصة**، استصحاب عدم اتصاف الصلاة بشرطية العدم لا يثبت اتصافها حينما تعلق الامر بها بعدم هذه الشرطية لانهما متلازمان عقلا لا شرطا، فإثبات احدهما بالآخر من باب الاصل المثبت.

النحو الثاني: أن نستصحب القضية السالبة المحصلة، وقد بحث هذا الامر في بحث استصحاب العدم الأزلي انه هل يمكن اجراء الاستصحاب في السالبة المحصلة أم لا؟ مثلا: ورد في الرواية: (كل امرأة ترى الحمرة إلى الخمسين الا ان تكون امرأة من قريش)، فالمستثنى (الا ان تكون امرأة من قريش) فهل المستثنى المرأة التي هي غير قرشية؟ أو المرأة التي ليست بقرشية؟ وإذا كانت ليست بقرشية هل على نحو السالبة بانتفاء المحمول؟ أو السالبة المحصلة؟ فيقول المحقق الاصفهاني: لو وردت القضية السالبة في لسان الدليل نفسه بأن قال الشارع: (كل امرأة ليست قرشية ترى الحمرة إلى الخمسين)؟ أو لا اقل استفدناه من الاستثناء، فقلنا المستثنى منه المرأة التي ليست قرشية، فهنا قد يقال كما ذكر السيد الإمام(قده) أن القضية السالبة تنصرف إلى السالبة بانتفاء المحمول، أي التي سلب فيها المحمول عن موضوع موجود، فلا تصدق على السالبة بانتفاء المحمول أي التي سلب فيه المحمول عن موضوع موجود، فلا تصدق السالبة بانتفاء الموضوع. فلأجل ذلك إذا شككنا ان خديجة هل هي امرأة من قريش؟ أم ليست امرأة من قريش؟ لا ندري بذلك، هنا لا يصح الاستصحاب بأن نقول: عندما لم تكن في الازل لم تكن من قريش فهي الآن ليست كذلك؟! لأن السالبة في الرواية منصرفة إلى سلب المحمول عن الموضوع الموجود، فلا معنى لأن تستصحبوا السلب قبل وجود الموضوع وهو موضوع الحكم وموضوع الاثر الشرعي السلب عن الموضوع الموجود. فتنصرف السالبة اللفظية إلى السالبة بانتفاء المحمول. فهذا لا يمكن اجراء الاستصحاب فيها.

اما إذا افترضنا ان القضية السالبة لم ترد في لسان الدليل أو وردت كما في (كل امرأة ترى الحمرة إلى الخمسين إلا ان تكون امرأة من قريش) فربما المستثنى منه المرأة التي ليست قرشية على نحو السالبة بانتفاء المحمول، أو المستثنى منه الموجبة المعدولة: المرأة غير القرشية. أو المستثنى منه: ليست المرأة من قريش، فهي سالبة محصّلة تصدق حتى مع انتفاء الموضوع، فإذن إذا لم يكن لنا ظهور لفظي نتشبث به، فحينئذ نقول بأن هذه السالبة من قبيل السالبة المحصّلة التي تصدق حتى مع انتفاء الموضوع.

وبالتالي نقول: غاية ما يستفاد من الأدلة أن موضوع التحيض إلى الخمسين مركب من عنصرين: (امرأة، وعدم انتسابها إلى قريش)، من دون ان يكون هذا العدم وصفاً أو قيداً فيها. وهذه المرأة بالوجدان رأت الدم، وعدم الانتساب إلى قريش بالاستصحاب، عندما لم تكن لم تكن منتسبة إلى قريش فهي الآن كذلك.

هذا ما نطبقه في محل كلامنا، فنقول: لدينا قضية سالبة منتزعة من الادلة وهي: ان موضوع صحة الصلاة: صلاة وعدم تقيدها بشرطية عدم التكتف. وهذه صلاة بالوجدان، وعدم تقيدها بشرطية عدم التكتف محرز باستصحاب على نحو السالبة المحصّلة الصادقة حتى مع انتفاء الموضوع، فنقول هذه الصلاة عندما لم يأمر به أزلاً لم تكن متقيدة بشرطية عدم التكتف أو عدم التكرار فهي الآن كذلك؛ فإن مرجع السالبة المحصلة دائماً إلى سلب الربط لا إلى ربط السلب، إلى عدم النعت لا إلى نعت العدم.

النحو الثالث: وهو يختص بما إذا عرض المانع اثناء الصلاة، كأن تكون اثناء الصلاة عرض عارض لا نعرف انه قادح أم لا؟ فهنا يقول: باعتبار ان الصلاة خلت من هذا العارض قبل والآن عرض عليه ولا ندري ان هذا العارض قادح أم لا؟ فنستصحب: عدم اقتران الصلاة بما اعتبره الشارع مانع، فنقول: عندما شرعنا في الصلاة لم تكن مقترنة بما يعتبره الشارع مانعا فهي الآن كذلك، فنستصحب عدم اقتران الصلاة بما يعتبره الشارع مانعاً فهي الآن كذلك، فنستصحب عدم اقتران الصلاة بما يعتبره الشارع مانعا، وهذا ينفعنا في الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية، أي تارة نتردد في قضية كبروية، لا ندري ان هذا العارض مانع أم لا؟ أو أننا علمنا بأن القهقهة مانع لكن لا ندري ان الذي حدث عندنا نوع من القهقهة أو لا؟ فهذا على نحو الشبهة الموضوعية. فسواء كانت الشبهة موضوعية أو حكمية ينفعنا هذا الاستصحاب استصحاب عدم اقتران الصلاة حين الشروع فيها بما يعتبر عند الشارع مانعاً فهل هذا الاستصحاب نافع أم لا؟ يأتي عنه الكلام ان شاء الله تعالى.

### 068

ذكرنا فيما سبق: ان المحقق الاصفهاني افاد بانه إذا شك في شرطية العدم فهناك مقامان في البحث: ألمقام الاول الشك في المانعية والمقام الثاني: ألشك في وجود المانع. بالنسبة الى المقام الاول: فذكر هنا ثلاثة انحاء من الاستصحاب. وصل الكلام الى:

النحو الثالث: إذا ابتليت الصلاة في اثناءها بالتكتف مثلا وشككنا ان التكتف مانع أم لا؟ فيمكن ان نجري استصحاب عدم اقتران الصلاة بما يعتبر شرعا مانعاً، إذ المفروض ان الصلاة حين الشروع فيها وقعت خالية مما يعتبر مانعاً، فإذا عرض شيء في الاثناء ولا ندري هل تغير حالها عمّا وقعت عليه أو عمّا شرعت فيه؟ فنستصحب خلوها مما يعتبر شرعا مانعا، وهذا كما يجري في الشبهات الحكمية كما إذا شككنا في مانعية التكتف، يجري في الشبهات الموضوعية كما إذ شككنا ان الابتسامة قهقهة في الصلاة أم لا؟

ثم أورد على هذا النحو الاخير بإيرادين:

الإيراد الأول: بأن هذا انما يصح إذا احتمل في هذا العارض انه رافع، فيقال: بأن الاجزاء السابقة وجدت خالية من أي رافع، فاذا شككنا في وجود رافع لها استصحبنا عدم اقترانها بما هو رافع، واما إذا احتملنا ان هذا العارض رافع ودافع، أي كما انه رافع لمقتضي الصحة دافع لأصل القابلية، أي انه إذا عرض لم يتسم ما بعده بقابلية الامتثال فضلا عن وقوع الامتثال، فاذا احتملنا في هذا العارض انه كما هو رافع للصحة الفعلية فإنه دافع أي رافع لأصل القابلية. فلا قابلية في الاجزاء بعد وقوعه لان تكون امتثالاً، فاذا احتملنا هذا فلا يجدي استصحاب عدم اقتران الاجزاء السابقة حين وقوعها بما يعتبر شرعاً مانعاً، لأنه وإن كان هذا المشكوك رافعا بالنسبة الى الاجزاء السابقة لكنه يحتمل ان يكون دافعا للأجزاء اللاحقة، أي انه يمنع الاجزاء اللاحقة من ان تكون قابلة للامتثال، هذا محتمل، فما دمنا نحتمل ذلك والمفروض ان الاجزاء اللاحقة لم يحرز لنا حالة سابقة كي تستصحب إذن بالنتيجة جريان الاستصحاب في الاجزاء السابقة لا يجدي في اثبات ان الاجزاء اللاحقة قابلة في نفسها للامتثال.

ويلاحظ على ما ذكر:

بان مقتضى المركب الارتباطي حيث إن الصلاة من المركبات الارتباطية أن ما يكون شرطا وجودا أو عدمياً اي سواء رجع الى شرطية الوجود كشرطية الاطمئنان، أو رجع الى شرطية العدم كشرطية عدم التكتف فهو شرط لتمام الاجزاء، وبالتالي فكما ان الاجزاء اللاحقة مشروطة فالأجزاء السابقة مشروطة به، أي كل جزء من اجزاء الصلاة فهو مشروط بشرط متأخر، وهو عدم عروض ذلك الشيء، لأنه متى عرض خرجت جميع الاجزاء عن قابلية الامتثال، بمقتضى كونه مركبا ارتباطياً، فلأجل ذلك متى ما احتمل في هذا العارض أنه يمنع القابلية فلا فرق حينئذ بين الاجزاء السابقة والاجزاء اللاحقة، وإن وقع في الأثناء، لأنه لم نحرز من الاصل قابلية الاجزاء السابقة، إذ لعلها من اول الامر مشروطة بعدم عروض هذا العارض وقد عرض، فنحن لم نحرز من الاصل قابليتها للامتثال كي نستصحب تلك القابلية، فلا فرق من هذه الجهة بين الاجزاء السابقة والاجزاء اللاحقة.

الإيراد الثاني: أن الاستصحاب يتم لو لم يستمر العارض، واما إذا استمر. فلو فرضنا انه في الركعة الثانية ابتلي مثلا بالتياسر عن القبلة، أو بالركعة الثانية ابتلي بعدم الاطمئنان الى آخر الصلاة، مع كون هذا العارض مستمراً كيف يجري استصحاب عدم اقتران الصلاة بما يعتبر فيها مانعاً والحال بأن الاجزاء اللاحقة كلها مقترنة به.

فهذا الاشكال ايضا ليس وارداً، لأنه بالنتيجة: ان كان مانعا واقعا فلا فرق فيه بين الآنية والاستمرار، ونحن شاكون في أنه مانع واقعاً أم ليس بمانع، فحينئذٍ نستصحب عدم اقتران الصلاة بما يعتبره الشرع مانعا سواء كان هذا العارض آنيا أو مستمراً.

فالصحيح من هذه الانحاء الثلاثة: هو النحو الثاني وهو: حيث لم ترد قضية سالبة في دليل لفظي كي يدعى انصرافها للسالبة بانتفاء المحمول. نقول: بالنتيجة: لو كان عندنا اطلاق لفظي أو مقامي لاتكئنا على هذا الاطلاق واستفدنا منه عدم شرطية عدم التكتف، ولكن حيث وصلت النوبة للأصل العملي، ولا يوجد عندنا اطلاق لا لفظي ولا مقامي وشككنا ان التكتف مشروط عدمه في الصلاة أم لا؟ نقول: حيث لم يقم دليل لا على شرطية الوجود ولا على شرطية العدم إذن بالنتيجة يكفينا في المعذورية من الامر بالصلاة ان نحرز صلاة ولم يعتبر فيها شيء وجوداً أو عدما.

هذه صلاة بالوجدان نشك هل يعتبر فيها عدم التكتف أو لم يعتبر، نستصحب عدم اعتبار عدم التكتف، عدم التقيد بشرطية العدم، فهذه صلاة ولم يشترط التقيد فيها بعدم التكتف بمقتضى الاستصحاب.

فان قلت: بأن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم الاطلاق، أي انتم تستصحبون عدم التقيد، فهذا معارض باستصحاب عدم الاطلاق أي ان الصلاة في مرحلة الجعل اما مجعولة على نحو التقيد، أو مجعولة على نحو اللا بشرط من ناحية هذا التقيد، فاذا دار الامر بينهما، هل ان الصلاة المجعولة على نحو البشرط بلا، أو على نحو اللا بشرط؟ فاستصحاب عدم لحاظ الصلاة في مرحلة الجعل على نحو البشرط لا أو البشرط شيء معارضة باستصحاب عدم لحاظها على نحو اللا بشرط.

فالجواب عن ذلك: ما هو الغرض من استصحاب عدم الاطلاق، أي عدم لحاظ الصلاة على نحو اللا بشرط؟ اما استصحاب عدم التقييد فواضح، الغرض منه هو المعذورية من جهة الامر، إذ نشك ان متعلق الامر متقيد أم لا؟ كي يلزمنا الاتيان بهذا القيد أم لا؟ فاستصحاب عدم التقيد ينقح المعذورية.

أما استصحاب عدم لحاظ الاطلاق في مرحلة الجعل ما هو الغرض منه؟ إذا كان الغرض منه الترخيص في اصل الصلاة فهو ترخيص في المخالفة القطعية، وإذا الغرض منه الترخيص في ترك الإطلاق فالمفروض ان الإطلاق مساوق للرخصة وإرخاء العنان، فلا معنى لاستصحاب عدمه من اجل الترخيص في عدمه، فانه ليس الزاما كي يرخص في تركه، وان كان الغرض من ذلك اثبات التقيد فهو اصل مثبت. إذن على جميع الجهات استصحاب عدم الاطلاق ليس مفيداً، لانه ان كان الغرض منه استصحاب عدم لحاظ الاطلاق اثبات التقييد سيكون اصلا مثبتاً. استصحاب عدم لحاظ الاطلاق من اجل الترخيص؟ فالمفروض ان الاطلاق ليس فيه ضيق على المكلف كي يكون الغرض من استصحاب عدمه هو الترخيص. وإن كان الغرض منه الترخيص في ترك اصل الصلاة فهو ترخيص في المخالفة القطعية. فيجري استصحاب عدم لحاظ التقييد بلا معارض. هذا كله إذا شك في المانعية.

وأما إذا شك في وجود المانع: كما إذا احرزنا ان القهقة مانع، واحرزنا ان التكتف مانع وشككنا في وجوده، فاذا شك في وجود المانع وافترضنا بعد شروعنا في الصلاة ثم شككنا في وجود المانع، فقد يقال بانه يجري استصحاب عدم وجود المانع.

ولكنه اشكل عليه: بأن استصحاب عدم وجود المانع لا يثبت تقيد الصلاة بعدمه، أو لا يثبت اقتران الصلاة بعدمه، وهذا المبحث بحث في باب الاستصحاب في استصحاب الطهارة حيث إن صحيحة زرارة واضحة الدلالة على جريان استصحاب الطهارة (رجل عندما رجل في الصلاة شك في انه ما زال على طهارة أم لا) نصّت صحيحة زرارة على استصحاب الطهارة الى حين الصلاة. فورد الإشكال على الامام(ع)، ان الامام كيف يجري استصحاب الطهارة الى حين الصلاة، والحال بأن استصحاب القيد لا يثبت التقيد؟! لان الصلاة بالنسبة الى الطهارة على نحو التقيد، لان الصلاة الى الطهارة اما مهملة وهو محال، واما مطلقة فلازمها انه تطهر أم لم يتطهر فصلاته صحيحة وهذا خلف، وأما مقيدة. إذن فالصلاة المأمور بها هي ما كانت مشروطة بالطهارة، فالتقيد بالطهارة جزء تحليلي في الصلاة فهو متعلق للأمر كغيره من الشرائط والاجزاء، واستصحاب القيد (الطهارة) على نحو الوجود المحمولي لا يثبت الوجود النعتي، أي لا يثبت تقيد الصلاة بالطهارة أو اقتران الصلاة بالطهارة، فاستصحاب القيد لا يثبت التقيد، واستصحاب مفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة، وهذا هو إشكال على الإمام(ع).

فما اجيب به هناك عن ذلك يجاب به في المقام: أنه إذا افترضنا أن الصلاة تقيدت بعدم التكتف، يعني شرط عدمي، ونحن قبل الصلاة لم نكن متكتفين، أو حين الشروع في الصلاة لم نكن متكتفين، فنستصحب عدم هذا القيد، عدم التكتف الى حين الصلاة، استصحاب العدم المحمولي لا يثبت العدم النعتي أي تقيد الصلاة بهذا العدم اقتران الصلاة بهذا العدم.

### 069

ما زال الكلام في كلام المحقق الاصفهاني في جريان الاستصحاب، تارة من حيث الشك في المانعية وتارة من حيث الشك في وجود المانع.

المطلب الثاني: وهو ما إذا كان الشك في وجود المانع. وافاد إذا شككنا في ان هذه الصلاة التي بأيدينا مقترنة بالمانع على نحو الشبهة الموضوعية؟ أي هل ان الصلاة اقترنت بالحدث أو القهقهة أم لا؟ فهل يجري استصحاب عدم المانع أو استصحاب عدم اقتران الصلاة بالمانع أم لا؟ فقال: إذا كان للصلاة حالة سابقة كما إذا شرعنا فيها وبعد استيفاء بعض اجزائها حصل لنا الشك في عروض المانع، فهنا نستطيع ان نستصحب عدم اقتران الصلاة بالمانع على نحو العدم النعتي، باعتبار ان الصلاة عندما شرع فيها لم تكن مقترنة بالمانع فيستمر ذلك الى آخر الصلاة. واما إذا شككنا في المانع من اول الامر بأن احتملنا عروضه قبل الصلاة أو حين الشروع في الصلاة، فليس هناك حالة سابقة الا ان نستصحب العدم الى الصلاة، بأن نقول: عندما لم تكن هناك صلاة لم يكن هناك اقتران بالصلاة بالمانع، فنستصحب عدم اقتران الصلاة بالمانع الثابت قبل الشروع في الصلاة ونجرّه الى حال الصلاة.

يقول: واستصحاب عدم اقتران الصلاة بالمانع الى حين الشروع فيها لا يثبت العدم النعتي، يعني لا يثبت اتصاف الصلاة بعدم المانع فإنه من الاصل المثبت. ثم ذكر: ان لدينا إشكالاً عاماً على استصحاب الشرط أو استصحاب عدم المانع لا يختص بالمقام، حتى في استصحاب الشرط الوجودي، كاستصحاب الطهارة، واستصحاب الاطمئنان، فعلى جميع انواع الاستصحاب. أو كانت على شرط عدمي، كعدم القهقهة وعدم الحدث وعدم الاستدبار، لا فرق بينهما. هناك اشكال عام على جميع هذه الموارد: وهو:

لا يترتب على هذا الاستصحاب اثر شرعي وانما الذي يترتب عليه اثر عقلي. بيان ذلك: إذا لاحظنا النسبة بين الامر بالصلاة وبين الصلاة بما لها من شرائط وجودية وعدمية، فإن النسبة بين الامر وبين الصلاة نسبة التسبيب وطلب التحصيل، فعلاقة الامر بالصلاة علاقة التسبيب، أي ان الامر سبب اعتباري لإيجاد الصلاة وسبب لتحصيل الصلاة. فالعلاقة بين الامر ومتعلقه شرعاً كعلاقة شرعية، هي علاقة التسبيب لتحصيل الصلاة.

وأما علاقة الامر بقاء بعدم الصلاة ووجودا بسقوط الصلاة هذه علاقة عقلية، بمعنى ان المكلف إذا اتى بالصلاة بما لها شرائط وجودية وعدمية سقط الامر (عقلا)، فعلاقة سقوط الامر بإتيان الصلاة علاقة عقلية، أي اثر عقلي، كما ان المكلف إذا لم يأت بالصلاة أو أخل ببعض شرائطها فبقاء الامر أثر عقلي. إذن بقاء الامر إن لم يأت المكلف بالصلاة عقلي، وسقوط الامر ان اتى المكلف بالصلاة عقلي، فلو استصحبنا لا ندري ان هذه الصلاة واجدة للاطمئنان أم لا؟ قطعا قبل الصلاة كنا مطمئنين استصحبنا الاطمئنان الى حال الصلاة. أو كنا مستقبلين للقبلة وشككنا في الانحراف عن القبلة فاستصحبنا الاستقبال. أو كنا في الوقت ولا ندري خرجنا عن الوقت حتى تكون الصلاة قضاء أو ما زلنا في الوقت حتى تكون الصلاة اداء استصحبنا بقاء الوقت.

استصحاب وجود الشرط سواء كان استصحابا للوقت، أو للاطمئنان، أو للقبلة أو الاطمئنان، أو كان الشرط شرطاً عدمياً استصحاب عدم القهقهة أو عدم الحدث. هذا الاستصحاب غاية ما يترتب عليه هو وجدت الصلاة بالوجدان مع شرطها بالاستصحاب. والأثر هو سقوط الامر. والمفروض ان هذا الاثر عقلي لا شرعي، فإذن جريان استصحاب الشرط غاية ما يترتب عليه هو اثر عقلي، وهو سقوط الامر. واذا استصحبنا عدم الشرط قلنا سابقا لم نكن على استقبال فنستصحب عدم الاستقبال، استصحاب عدم الشرط يترتب عليه اثر عقلي وهو بقاء الامر، فهذا اشكال عام لدينا على استصحاب الشروط واستصحاب عدم المانع.

ولكن يلاحظ على كلام المحقق الاصفهاني:

أولاً: بانه ذكر اننا لو استصحبنا عدم المانع الى حين الصلاة فلا يثبت اقتران الصلاة بعدم المانع، استصحبنا عدم القهقهة من قبل الصلاة الى حين الصلاة، هذا لا يثبت اقتران الصلاة بعدم القهقهة. وهذا يعني ان المحقق اخذ في الصلاة عنوان الاقتران، أي ان عنوان الاقتران مأخوذ في متعلق الامر، ولهذا قال: هذا العنوان لا يثبت بالاستصحاب.

بينما الصحيح ان لم يؤخذ عنوان الاقتران، وإنما اخذ واقع الاقتران لا عنوان الاقتران، وواقع الاقتران ليس الا مفاد واو الجمع، فعندما يقول المولى: أطلب منك صلاة مع طهارة أو اطلب منك صلاة مع اطمئنان أو استقبال أو ما شاكل ذلك فليس المطلوب الاقتران، وانما المطلوب مفاد واو الجمع، أي صلاة وطهارة، صلاة واطمئنان، أي في الزمن الذي تكون فيه صلاة يكون في ذلك الزمن اطمئنان أو طهارة أو استقبال أو وقت. فالمطلوب واقع الاقتران الذي هو عبارة عن مفاد واو الجمع، الذي هو عبارة عن كون الزمن الذي هو ظرف للصلاة ظرف لهذا الشرائط الأخرى ليس الا، وحيث انه لم يؤخذ عنوان الاقتران ولا عنوان التقيد. استصحاب الطهارة (كما في صحية زرارة) الى حين الصلاة يثبت مفاد واو الجمع. استصحاب الوقت إلى ان صليت يثبت ان الصلاة اداء بنحو مفاد واو الجمع، وكذلك الشروط العدمية كاستصحاب عدم المانع وعدم القهقهة.

سلّمنا أنه أخذ في الصلاة التقيد أو الاقتران، والمفروض ان التقيد عنوان انتزاعي منشأ انتزاعه هو القيد، أي متى ما وجد القيد كالطهارة والاطمئنان، حين الصلاة انتزع العقل عنوان الاقتران والتقيد، فعنوان الاقتران والتقيد مجرد عنوان انتزاعي ينتزعه العقل بضميمة الشرط مع المشروط، ينتزع العقل منهما عنوان التقيد، فلو افترضنا ان هذا التقيد مطلوب، فإن اثبات التقيد باستصحاب القيد ليس من الاصل المثبت، والسر في ذلك: خفاء الواسطة، بمعنى: ان العرف يرى ان الأثر المترتب على التقيد مترتب على نفس القيد، بحيث لو قيل للعرف ان الاثر المترتب على التقيد لا يترتب على القيد، استهجن التفكيك بينهما. فبما أن العرف يرى ان اثر التقيد اثر للقيد بحيث يستهجن التفكيك بينهما لذلك رفع اليد عن اثر التقيد مع استصحاب القيد يراه العرف نقضاً لليقين بالشك، وليس نقضاً لليقين باليقين، فهذه الواسطة الخفية جعلت اثبات التقيد باستصحاب القيد ليس من الأصل المثبت في شيء. ولذلك صحيحة زرارة استصحبت الطهارة الى حين الصلاة.

ثانياً: يرد عليه حيث قال: بأن استصحاب الشرط وجوديا و عدمياً لا يترتب عليه أثر شرعي، لأن بقاء الامر عند عدم الصلاة عقلي، وسقوط الامر عند حصول الصلاة عقلي. فليس الاثر اثرا شرعياً.

يلاحظ على ذلك: بانه لا حاجة لأن يكون الاثر اثرا شرعيا ما هو الملزم لذلك؟ ما دل عليه دليل الاستصحاب وهو: (لا تنقض اليقين بالشك) هو النهي عن نقض اليقين بالشك نقضاً عملياً، والمقصود بهذا النهي أنه متى ما ترتب على الاستصحاب اثر للمكلف سواء كان أثراً شرعياً أو أثراً عقلياً من باب المنجزية والمعذرية فهو داخل ضمن مفاد دليل الاستصحاب، لم تقم قرينة في دليل الاستصحاب على اعتبار ان يكون الاثر شرعياً المهم ان يترتب على جريان هذا الاستصحاب المنجزية أو المعذرية وكلاهما من الآثار العقلية التي يهتم بها المكلف.

فلأجل ذلك: لنفترض ان استصحاب الشرط وجودياً أو عدمياً يترتب عليه سقوط الامر عقلاً، وهذا عبارة عن المعذرية. أو استصحاب عدم الشرط يترتب عليه بقاء الامر، هذا هو عبارة عن المنجزية عقلاً، فلنفترض ان استصحاب الشرط هو سقوط الامر الذي هو عبارة عن المعذرية، واستصحاب عدم الشرط يترتب عليه بقاء الامر الذي هو عبارة عن المنجزية، فهذا كافي لجريان الاستصحاب، المهم ان يصدق على رفع اليد عن الأثر انه نقض لليقين بالشك، نقض عملي منهي عنه بدليل الاستصحاب نهياً طريقياً، بلا فرق بين ان يكون اثرا عقليا أو اثرا شرعياً لكن في إطار المنجزية والمعذرية. هذا أولاً.

ثانياً: لا نسلم بما يقول انه اثر عقلي، فقد أخذ في الامر متعلقه، يعني الامر متقيد لبّاً بمتعلقه، فإن اتي بمتعلقه سقط الامر عن الفعلية شرعا، وان لم يؤتى بمتعلقه بقي الامر على الفعلية شرعاً، ففعلية الامر متقيدة لبّاً بمتعلقه، فهو بقاءً فرع عدم متعلقه، وهو سقوطاً فرع الاتيان بمتعلقه، ومع هذا التقيد المولوي فيكون السقوط أو البقاء اثراً شرعياً لا عقلياً.

خلافا للسيد الشهيد (قده) الذي فكك بين الفعلية والفاعلية، فقال: فعلية الامر منوطة بالمحبة والمبغوضية، ما دام العمل محبوبا للمولى فالامر فعلي وان امتثلت، لو قال الشارع لك: اقم الصلاة، فاقمتها، مع ذلك الفعلية ما زالت باقية، لأن الفعلية تدور مدار المحبوبية والصلاة تبقى على المحبوبية حتى بعد الاتيان بها، نعم الفاعلية بمعنى الباعثية والزاجرية هي التي تسقط بالامتثال، واما الفعلية فهي باقية، هذا ليس صحيحا.

فعلية الامر عقلاً وشرعاً دائرة مدار المتعلق، الإتيان بالمتعلق مسقط لفعلية الامر شرعا بمقتضى التقييد المولوي، وعلى فرض اننا لو لم نسلم بذلك لا اقل كلام الاصفهاني ان الفعلية تسقط عقلا، واما ان الفعلية باقية حتى مع الامتثال شرعا وعقلا، فهذا مناف للمرتكزات العرفية في باب الاوامر والنواهي. وبهذا اتممنا بهذا بحث البراءة. ووصلنا الى الخاتمة في شروط جريان الاصول. ولكن حيث إن المحقق العراقي والاصفهاني تعرضوا لبحث فقهي. وهو (نسبة حديث لا تعاد مع حديث من زاد في صلاته فعليه الاعادة) وهو بحث فقهي مفيد. والاصول انما هو مقدمة للفقه.

### 070

بحث المحقق العراقي والمحقق الاصفهاني(قدس سرهما)،

### النسبة بين حديث (لا تعاد) وبين ما دلَّ على مانعية الزيادة

كموثقة ابي بصير: (من زاد في صلاته فعليه الاعادة). والكلام في جهات:

### المقام الاول: في تحرير مفاد حديث (لا تعاد)

مع غمض النظر عن النسبة بينه وبين ما دلَّ على مانعية الزيادة. وبيان ذلك في عرض عدة مطالب تتعلق بمفاد حديث (لا تعاد).

المطلب الاول: في مفاد سياق حديث (لا تعاد). حيث ذكر المحقق الاصفهاني(قده) أن مفاد حديث (لا تعاد)، يحتمل معاني اربعة:

المعنى الاول: لا تعاد الصلاة من نقص في الاجزاء الوجودية لهذا المركب الا من نقص في الاجزاء الخمسة (القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود).

المعنى الثاني: لاتعاد الصلاة من نقص في الاجزاء سواء كانت وجودية أو عدمية. الا ان من نقص في الخمسة.

المعنى الثالث: لا تعاد الصلاة من خلل في شيء من اجزائها وشرائطها الا من خلل في الخمسة.

المعنى الرابع: لا تعاد الصلاة من زيادة أو نقص في شيء فيها الا من زيادة أو نقص في الخمسة.

وبعد ان استعراض المعاني الاربعة افاد: بأن المعنى الثاني هو الراجح، أي لا تعاد الصلاة من نقص في جزء وجودي أو عدمي، الا من نقص في الخمسة.

ووجه رجحان هذا المعنى: انه أما بالنسبة للمعنى الاول: وهو لا تعاد الصلاة في الاجزاء الوجودية الا من نقص في الخمسة، هو: انه لا موجب لتخصيص هذا العام بالأجزاء الوجودية، فإن لسان الدليل مطلق (لا تعاد الصلاة الا من خمسة) فمقتضى عموم المستثنى منه شموله للأجزاء الوجودية والعدمية، فلا وجه لرفع اليد عن هذا العموم وتخصيصه بالاجزاء الوجودية من دون قرينة على ذلك.

وأما المعنى الرابع: وهو لا تعاد الصلاة من زيادة أو نقص الا من زيادة أو نقص في الخمسة. فقال: بأن الزيادة والنقص بعنوانهما لا دليل على تقديرهما، أي ان المقدر الزيادة بعنوانها، النقص بعنوانه، هذا لا دليل على تقديره، يحتاج الى قرينة، وحينئذٍ فلا وجه للمصير اليه. بقي الأمر دائرا بين الثاني والثالث: فالثاني: لا تعاد الصلاة من نقص في الاجزاء وجودية أو عدمية، الا من نقص في الخمسة.

والثالث: لا تعاد الصلاة من خلل فيها الا من خلل في الخمسة. فهو بين هذين الاحتمالين. فقال: المرجح للاحتمال الثاني على الثالث: ان الخلل فيه عناية زائدة، أي لأن نقدر عنوان الخلل يحتاج الى عناية زائدة بخلاف جعل المقدر هو النقص، (لا تعاد الصلاة الا من نقص) فانه على طبق السياق.

والوجه في ذلك: أن الصلاة مركب يجب تحصيله، فإن مقتضى الامر بالصلاة وجوب تحصيلها. فاذا كان لدينا مركب يجب تحصيله فما الذي يقابل التحصيل؟ فالذي يصح عرفاً ان يكون مقابلاً وموازيا للتحصيل ان يقال: ان الصلاة يجب تحصيلها فلا تعاد من قبل تحصيلها وإنما تعاد من قبل تركها، يعني ترك تحصيلها غايته ان الترك ان كان لأحد الخمسة يعيد، وان كان لغير الخمسة لا يعيد، فبما أن الصلاة مركب يجب تحصيله فالمقابل له الذي يصح ان يقال في (تعاد، ولا تعاد) هو ترك تحصيله. لأجل قرينة هذه المقابلة نقول: جعل المقدر هو الترك (لا تعاد الصلاة الا من خمسة) يعني لا تعاد الصلاة من نقص أو ترك لأحد اجزائها وجودية أو عدمية الا الخمسة هو المنساق من سياقها، وأما تقدير الخلل فيحتاج الى عناية.

ولكن يلاحظ على ما افاده(قده): انه لا فرق بين عنوان الخلل وعنوان الترك عرفاً. فاذا قيل: يجب عليك ان تأتي بالمركب، ففي مقابل ذلك يصح عرفا ان يقال: فإن اخللت بهذا المركب المأمور به فتعيد، غايته ان الحديث فصل بين الاخلال بالخمسة وبين الاخلال بغيرها، فتقدير الخلل ليس محتاجا الى عناية زائدة مقبل تقدير الترك حتى يقال بأن هذا يوجب تعين ان المقدر للمستثنى منه هو عنوان النقص دون عنوان الخلل.

والذي يريد ان يتوصل اليه من هذا هو: ان الاثر المترتب على هذا البحث ان نقول في ان المقدر عنوان النقص المقدر عنوان الاثر؟ الاثر هو: في زيادة الاركان. فلو فرضنا ان المكلف زاد ركنا، كما إذا زاد ركوعا أو سجدتين أخريين مضافا للسجدتين. فاذا زاد ركنا هل هذا داخل في المستثنى فيكون مبطلا؟ أو داخل في المستثنى منه فلا يكون مضرا؟

كانه يريد ان يرتب ذلك على البحث في ان المقدر النقص أو المقدر الخلل.

فإن قلنا المقدر: الخلل، أي لا تعاد الصلاة من خلل الا من خلل من ناحية احد الخمسة، اذن: إذا الشارع قال: لا تزد في الركوع ولا في السجود والمكلف زاد ركوعاً فعرفاً يقال: أخل من ناحية الخمسة. لأنه ما دام المقدر في المستثنى منه والمستثنى هو عنوان الخلل فمن زاد ركوعا فقد اخل بالصلاة من ناحية الركوع، أو زاد سجدتين اخريين فقد اخل في الصلاة ولكن من ناحية السجدتين، إذن يصدق عليه انه اخل بصلاته من ناحية الخمسة، وإن لم يكن أخل بصلاته من ناحية غيره، فصلاته باطلة،

اما لو قلنا بأن المقدر هو النقص، وقد اعتبر الشارع في الصلاة عدم التكرار لانه قال في موثقة ابي بصير (من زاد في صلاته فعليه الاعادة)، فكما اعتبر الركوع والسجود والقراءة والتشهد فقد اعتبر في الصلاة عدم التكرار وعدم الزيادة، هذا ما اعتبر في الصلاة، فاذا زاد الشخص فهو قد نقص ولم يزد، أي انه إذا كرر الركوع أو كرر السجدتين فهو ما زاد وانما نقص، لان ما يعتبر في الصلاة عدم الزيادة فاذا زاد فهذا العدم المعتبر قد انقصه وتركه، إذن يصدق عليه انه انقص جزءا من اجزاء الصلاة الا وهو الجزء العدمي الا وهو عدم الزيادة، ترك ما يعتبر في الصلاة بما هو هو الا وهو عدم الزيادة، فهو لم ينقص احد الخمسة كي مبطلا، وانما انقص جزءا عدميا أو أمراً عدميا الا وهو عدم الزيادة، فما انقصه من المستثنى منه لا من المستثنى، لذلك تكون صلاته صحيحة، لو فرضنا ان الزيادة كانت عن عذر.

ولكن يلاحظ على ما افاد(قده):

أولاً: ان هذا يبتني على ان المراد من المستثنى ذات الركوع وذات السجود، واما لو قلنا بأن المراد من المستثنى الركوع المأمور به والسجود المأمور به (لا تعاد الصلاة من نقص في اجزاءها الوجودية والعدمية الا من نقص في الخمسة، الا من نقص في القبلة والوقت والطهور والركوع والسجو) والمراد بالركوع والسجود المأمور به، وحيث إن الركوع المأمور به هو الركوع المقيد بعدم الزيادة إذن فمتى ما اتى بالزيادة فقد نقص الركوع المأمور به لا انه نقص جزء عدمي والركوع قد اتى به، بل الركوع المأمور به قد نقصه، لان الركوع المأمور به هو الركوع المشروط بعدم الزيادة وهو لم يأت به، فيلزم من ذلك بطلان الصلاة.

ثانياً: كل ما افاده (قده) يبتني على ان المقدر الخلل منه، (لا تعاد الصلاة من خلل من شيء إلا الخلل من احد الخمسة) فيقال: بأن الزيادة خلل جاء للصلاة، لكن من جهة الخمسة، لأنه كرر احد الخمسة. اما إذا كان المقدر الخلل في. كما هو الظاهر عرفاً،(لا تعاد الصلاة من خلل فيها الا من خلل في احد الخمسة) فلو فرضنا ان عدم الزيادة ليس معتبرا في الخمسة بحد ذاتها وانما معتبر في الصلاة عموماً، أي قوله في موثقة أبي بصير: (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) يدل على ان الصلاة هذا المركب مقيد بعدم الزيادة، فهذا القيد لم يؤخذ في الركوع والسجود بعنوانه، أخذ في الصلاة. ومن جهة اخرى فرضنا أن الركوع والسجود لا يراد به المأمور به وإنما يراد به ذات الركوع والسجود، وحينئذٍ هو لم يخل بأحد الخمسة وانما اخل بقيد معتبر في عموم الصلاة. فلم يرد خلل في الخمسة وإنما ورد خلل في أحد القيود المعتبرة في الصلاة فلا يوجد ذلك موجبا لبطلان صلاته. فالصحيح: لا مرجح لدعوى ان المقدر في المستثنى منه هو عنوان النقص مقابل عنوان الخلل.

### المطلب الثاني: هل أن (لا تعاد) بما هو يشمل فرض الاخلال العمدي؟

بأن يقال: مقتضى اطلاق حديث لا تعاد، انه من اخل عن عذر أو عمد فلا يعيد، هل يشمل الاخلال العمدي ام لا؟ وقد ذكر بأن (لا تعاد) لا يمكن ان يشمل الاخلال العمدي إما لمانع ثبوتي أو لمانع اثباتي.

اما المانع الثبوتي: فهو ان يقال: إذا كان المكلف يخل بالصلاة عمدا ومع ذلك صلاته صحيحة، فهذا يعني، اولاً: عدم المعقولية، لان مقتضى كون التشهد جزءا من الصلاة انتفاء المركب بانتفائه، اذ لا معنى للجزئية الا بانتفاء المركب بانتفائه، فكيف ينتفي المركب ومع ذلك يقع صحيحاً، يعني لا يمكن الجمع بين الجزئية وبين الصحة عند ترك ما هو جزء عمداً، هذا غير معقول الجمع بينهما. وإذا فرضنا ان الجمع معقول، بأن يقول الشارع المركب انتفى بانتفاء ما هو جزء عمداً، اما الشارع تسهيلا ومنّاً اسقط الامر ولو كان الاخلال عمدياً، لو تصورنا ذلك. فيقال: بأن هذا موجب لإلغاء أدلة الجزئية والشرطية. هذا إذا كان الاخلال العمدي غير ضائر فهذا يوجب لغوية ادلة الجزئية والشرطية، اذ تشريع الجزئية والشرطية مع ان الاخلال العمدي غير ضائر لا يبقى له ثمرة، مضافاً الى انه لو كان الاخلال العمدي غير ضائر بالصحة فما هو وجه استحقاق العقوبة؟ لانه بالنتيجة وان اخل عمدا وترك المأمور به عمدا وفوت غرض المولى عليه الا ان المولى يقبل ذلك وقد اسقط الامر، فما هو وجه استحقاق العقوبة في الاخلال بالواجبات؟ مع ان استحقاق العقوبة في الاخلال بالواجبات قطعي، إذن بالنتيجة: هذا هو المانع الثبوتي من شمول (لا تعاد) لفرض العمد.

### 071

ما زال الكلام في شمول حديث (لا تعاد) للعامد، وقد ذكرنا ان هناك مانعية من الشمول ثبوتيا واثباتيا.

أمّا المانع الثبوتي فقد سبق ذكره واجيب عنه بوجوه:

الوجه الاول: دعوى المسقطية [[3]](#footnote-3)، أي ان الصلاة الناقصة التي اتى بها المكلف عن عمد أو تقصير وان لم تكن مطابقة لما هو المأمور به الفعلي ولكنها مسقطة للتكليف، فكأن التكليف بقاء مشروط بعدمها، أي ان الامر بالصلاة التامة وان كان متوجها للمكلف ابتداء الا انه مشروط بقاء بالفرد الناقص، فانه متى ما اتى بالفرد الناقص ولو عمدا لم يمكنه تحصيل الملاك بعد الإتيان بالفرد الناقص فيسقط عنه التكليف.

ولكن دعوى المسقطية وان كانت ممكنة ثبوتا الا انها منافية لظواهر الادلة اثباتاً، حيث ان ظاهر قوله (والتشهد سنة والقراءة سنة ولا تنقض السنة الفريضة) ان الاخلال بالسنة لا يوجب انتقاض الفريضة، فتقع الفريضة صحيحة، وهذ معناه أن العمل ليس مسقطا وإنما هو صحيح، حيث قال: ولا تنقص السنة الفريضة، أي ان الفريضة باقية على صحتها إذا اخل بالسنة وهذا لا ينسجم مع دعوى المسقطية.

الوجه الثاني: أن يدعى كما افاد المحقق الاصفهاني: ان الاتيان بالصلاة الناقصة عمداً أو تقصيراً، وافٍ بغرض أو بمرتبة من الملاك الملزم، فليس المراد بالصحة التي هي ظاهر الدليل مطابقة المتأتي به للمأمور به بالفعل، هو لم يطابق المأمور به بالفعل، وانما المراد بالصحة هنا ان الصلاة الناقصة وافية بمرتبة من الغرض اللزومي، فحيث انها وافية بمرتبة من الغرض اللزومي، صح ان يقال: بأن عمله صحيح، لكنه من جهة اخرى يستحق العقوبة على ترك امتثال الامر بالصلاة التامة وذلك لأنه فوت درجة من الملاك الملزم بإتيانه من العمل الناقص، فالعمل الناقص وان وفى بمرتبة من الملاك الملزم لكنه متى ما أتى به فوت على المكلف مرتبة أخرى. فعمله صحيح من جهة الوفاء بمرتبة، مفوت من جهة مرتبة أخرى. لأجل ذلك يصح عمله ويستحق العقاب على تفويت المرتبة الاخرى من الملاك.

ويلاحظ على ما ذكره المحقق (قده):

أنه إذا كان الإتيان بالصلاة الناقصة ولو عمدا وافيا بدرجة من الملاك الملزم بحيث يصدق عليه ان فريضته صحيحة فمقتضى ذلك ان يأمر المولى بالجامع مضافا لأمره بالصلاة التامة، بأن يصدر المولى امرين: امراً بالصلاة التامة، لان الملاك الملزم بتمامه فيها، ويكون هذا الامر مشروطا بقاء لا حدوثاً، بعدم امتثال الامر بالجامع، و امر بالجامع وهو امر بالجامع بين الصلاة التامة والصلاة الناقصة، فإن أتى بالصلاة التامة فقد امتثل كلا الامرين، الامر بالصلاة التامة، والأمر بالجامع، وإن اتى بالصلاة الناقصة عمداً فقد امتثل الامر بالجامع، وسقط عنه الامر بالصلاة التامة، لأنه مشروط بقاءً بعدم امتثال الأمر بالجامع.

فلو كان الفرد الناقص واقعا وافيا بدرجة من الملاك بحيث تصح منه الفرائض فلا يجوز اقتصار الامر على الامر بالصلاة التامة اذ لا يتطابق المأمور به حينئذٍ مع واقع الملاك، بل لابد من صدور امرين: امر بالتامة مشروط بقاء بعدم امتثال الامر بالناقصة، وامر بالجامع بين الناقصة والتامة، **والحال بأنه لا يوجد في الادلة سوى الامر بالصلاة التامة**.

الوجه الثالث: ما يظهر من بعض كلمات السيد الاستاذ(دام ظله): من ان السنن واجبات في الصلاة وليس اجزاء وشرائط، ففاتحة الكتاب والتشهد والتسليم واجب في الصلاة، أي ان الصلاة مجرد ظرف لهذا الواجب لا انها اجزاء، وقد يستفاد ذلك من صحيحة زرارة: (سألته ما الفرض في الصلاة؟ قال: ألوقت والطهور والقبلة والتوجه والدعاء والركوع والسجود، قلت وما سوى ذلك؟ قال: سنة في فريضة). فقد يقال بأن هذه الاشياء التي لو اخل بها عمداً مع ذلك تصح صلاته إنما تصح صلاته لأنها واجبات في الصلاة لا انها اجزاء من الصلاة. وهذا الاحتمال وان كان محتمل ثبوتا لكنه يتنافى مع ظواهر الادلة اثباتاً.

اما الرواية التي ذكرناها فليست واضحة الدلالة انها ليست اجزاء وانما اراد ان يبين انها سنن وليست فرائض، وإلا فما نقول في قوله: (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) أو (لا صلاة لمن لم يقم صلبه في الصلاة). أو (إن الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلاة في وبره، الخ... فاسدة). فإنه ارشاد الى الشرطية. وغير ذلك من الأدلة الكثيرة.

إذن بالنتيجة: ان المانع الثبوتي وإن كان يمكن حله بطرق ثبوتية لكنها مخالفة للأدلة اثباتاً.

أما المانع الاثباتي من شمول حديث لا تعاد للمتعمد: فهو عدة وجوه:

الوجه الاول: دعوى القرينة اللفظية في نفس الحديث، فإن قوله ع: (لا تعاد الصلاة) ظاهر فيمن التفت للخلل بعد وقوعه، فإن من اخل بشيء وهو ملتفت الى انه يخل لا يخاطب بـ(اعد) كي يقابل بـ(لا تعاد) إنما يخاطب بـ(امتثل الامر)، فمن كان ملتفتا لعمله موقعا للخلل عن عمد، فانه لا يخاطب بـ(أعد صلاتك)، بل يقال: امتثل الامر المتوجه اليك ولا تخل بهذا المأمور به.

بينما لسان لا تعاد ظاهر في انه لولا هذا الحديث لكان مخاطبا بـ(أعد)، ومن يكون مخاطباً بأعد هو من التفت للخلل بعد وقوعه، فإنه يخاطب بأعد فيأتي (لا تعاد) لينفي ذلك الخطاب، فيقال: لا تعاد الصلاة الا من خمسة. فهذه قرينة على ظهور اللا تعاد في غير العامد والجاهل المتردد، وانما تشمل الناسي والجاهل المعتقد بالخلاف.

ولكن بما اننا نستظهر ان الكبرى هي ما ذكر في الذيل وهو قوله (لا تنقض السنة الفريضة)، واما ما ذكر في صدر الرواية فهو مجرد تطبيق للكبرى المذكورة في الذيل. إذن بالنتيجة قوله: (لا تعاد الصلاة الا من خمسة) ليس في مقام بيان الكبرى وانما هو مجرد ارشاد الى الصحة وعدم الصحة، أي ان الاخلال بغير الخمسة لا يوجب الانتقاض والاخلال بالخمسة يوجب الفساد، فليس التعبير بـ(لا تعاد) إلا ارشاداً الى الصحة، لا إن لا تعاد مراد جدي كي يقال بانه مقابل تعاد، وتعاد إنما يتصور فيمن التفت للخلل بعد وقوعه فلا تشمل من كان ملتفتا للخلل حين وقوعه.

الوجه الثاني: ان يدعى القرينة السياقية، فيقال: بأن ظاهر سياق حديث لا تعاد انه في مقام الامتنان، والتسهيل على المكلف بقبول عمله الناقص ان لم يأتي بالعمل التام، ومن الواضح ان الامتنان والتسهيل انما يصح بحق المعذور، ناسيا أو مضطرا أو جاهلا أو مكرهاً، لا من كان متعمدً أو جاهلا مترددا ومع ذلك اقتحم العمل، فإن هذا ليس موردا للامتنا شرعاً، فبقرينة ورود الحديث في سياق الامتنان يقال بانه منصرف عن العامد والجاهل المتردد.

ولكن يجاب عن ذلك: بأن الحديث على نحو القضية الحقيقية، وهو ان الاخلال بالسنة لا يوجب بطلان الصلاة، وإن الذي يوجب بطلان الصلاة فهو الاخلال بالفريضة، وليس لسانه لسان الامتنان أو التسهيل كي يقال بأن السياق قرينة صارفة عن شموله للمتعمد والجاهل المتردد.

الوجه الثالث: الدعوى للقرينة الارتكازية، بأن يقال: لو كان لا تعاد شاملا حتى للمتعمد والجاهل المتردد لزم لغوية أدلة الجزئية والشرطية، إذ لا وجه لتشريع الجزئية والشرطية ما دام ان المكلف حتى لو أخل متعمداً فإن صلاته صحيحة، إذن لا وجه حينئذٍ لهذا التصدي لبيان ادلة الجزئية والشرطية ما دام ان الاخلال العمدي غير ضائر.

وهذه القرينة ليست بعيدة.

الوجه الرابع: دعوى القرينة الارتكازية، بما ذكره سيدنا الخوئي(قده) بانه: من انه لو شمل حديث (لا تعاد) للمتعمد والجاهل المتردد لم يبق تحت أدلة الجزئية والشرطية الا فرد نادر، وهو من يأتي بها ابتداءً، والا فمقتضى استهجان الندرة ان يقال باختصاص لا تعاد بالناسي والجاهل القاصر.

### 072

ما زال الكلام في شمول حديث (لا تعاد) للمتعمد. وقد ذكرنا أنّ هناك مانعاً إثباتياً. ومحصّله: هو دعوى وجود القرينة اما اللفظية أو السياقية، وقد سبق عرضهما. أو القرينة الارتكازية أو القرينة الخارجية.

ومحصّل القرينة الارتكازية: أن يقال: بأن حديث (لا تعاد)، إن كان شاملاً للمتعمد، وللجاهل المتردد، لزم من ذلك لغوية أدلة الجزئية والشرطية، إذ لا يبقى لها ثمرة عملية، وإن قلنا بأن (لا تعاد) لا يشمل المتعمد، ولكن يشمل الجاهل المتردد أو الجاهل بجميع اصنافه، فمقتضى ذلك ان لا يبقى تحت ادلة الجزئية أو الشرطية الا المتعمد، وهو حمل على فرد نادر، إذ إن الاخلال بسنن الصلاة عن عمد امر نادر فحمل أدلة الجزئية والشرطية عليه مستهجن لكونه حملا على الفرد النادر.

ويمكن أن يجاب عن ذلك: بأنه يمكن ان يختار خروج المتعمد عن حديث (لا تعاد) وشموله للجاهل بجميع اصنافه، ودعوى ان ذلك يلزم منه اختصاص ادلة الجزئية والشرطية، للمتعمد وهو حمل على الفرد النادر، والحمل على الفرد النادر مستهجن ممنوعة، بأن هذه الندرة في طول الادلة لا في رتبة سابقة عليها. بمعنى ان هذه الادلة وهي ادلة الجزئية والشرطية، حين صدورها لم يكن الاخلال العمدي أمراً نادراً، لأنها حين صدروها صدرت على سبيل القضية الحقيقية التي لا نظر فيها لما في الخارج، غاية ما في الباب انه في طول صدورها عن المشرع صار الاخلال العمدي امرا نادراً، فندرة الاخلال العمدي في طول صدور الادلة لا انه في رتبة سابقة على الصدور بحيث يقال: ان تخصيصها بـ(لا تعاد) مستلزم أن يكون المراد الاستعمالي منها حين صدورها هو الفرد النادر وهو مستهجن؛ بل إنه حين صدورها ليست الا بمعنى القضية الحقيقية التي لا نظر فيها إلى الخارج، غاية ما في الباب في طول صدورها صار الاخلال العمدي نادراً، لا أن هذا الاخلال العمدي هو مراد جدي لها كي يقال بأن هذا الحمل حمل مستهجن.

القرينة الرابعة: القرينة الخارجية. فلو فرضنا أن لم يتم شيئا من القرائن السابقة على اختصاص لا تعاد بغير العامد. فلا اقل من وجود القرينة الخارجية والقرينة الخارجية اما قيام ارتكاز المتشرعة على عدم شمول ادلة الاغتفار والاجتزاء للمتعمد.

وإما وجود الروايات:

منها: صحيحة زرارة عن أحدهما (ع): (إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود والقراءة سنة فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلاة، ومن نسي فلا شيء عليه). فمقتضى هذه الصحيحة التي هي من صغريات حديث (لا تعاد)، بحسب ظاهر سياقها هو التفصيل بين المتعمد وغيره.

ومنها: صحيحة زرارة عن ابي جعفر (ع): فيمن جهر في موضع لا ينبغي الاجهار فيه، أو اخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه. قال: (أي فعل ذلك متعمداً فقد نقض صلاته وان كان ساهيا أو ناسياً أو لا يدري فلا شيء عليه). فإن ظاهرها التفصيل بين المتعمد وغيره. فلو فرضنا أن حديث (لا تعاد) في نفسه مطلق فإن هذه الروايات مخصصة له مخرجة للعامد عن تحت دليله.

الجهة الثالثة: وقع الكلام في شمول حديث (لاتعاد) للجاهل بجميع اصنافه. حيث ان المحقق النائيني ذهب إلى اختصاص لا تعاد بالناسي وعدم شموله للجاهل. وقد قرّب كلامه بوجوه:

الوجه الاول: ما تعرض اليه المحقق نفسه في (كتاب الصلاة)، حيث قال: ظاهر حديث لا تعاد حيث عبّر (لا تعاد الصلاة الا من خمسة) ان مورده وموضوعه من يتوقع خطابه بـ(أعد). فالمكلف الذي يتوقع ان يخاطب بـ(أعد) هو الذي يشمله لا تعاد الصلاة الا بخمسة، والمكلف الذي يشمله (لا تعاد الصلاة الا من خمسة)، والمكلف الذي يتوقع خطابه بـ(أعد) هو الناسي وليس الجاهل. لأن الناسي يرتفع عنه التكليف واقعاً، فلو فرضنا ان شخصا صلى واثناء صلاته نسي أن يأتي بالفاتحة أو نسي ان يأتي بالتشهد لم يخاطب بالصلاة المركبة من التشهد لأنه ناسي والناسي يستحيل انبعاثه، فبما ان الناسي يستحيل انبعاثه عن الخطاب الواقعي فالخطاب الواقعي في حقه غير فعلي، فالأمر بالصلاة المؤلفة مما نسيه هذا الامر ساقط عنه واقعاً، فإذا تذكر صح ان يخاط بـ(أعد) لأن التكليف الواقعي سقط عنه، فحيث إنه يتوقع خطابه بـ(اعد) بعد تذكره جاء حديث لا تعاد لنفي ذلك فقال (لا تعاد الصلاة الا من خمسة). أما الجاهل بجميع اصنافه فهو مخاطب بالأمر الاول، اذ الاحكام مشتركة بين العالم والجاهل، فالتكليف لم يرتفع عن الجاهل واقعاً، بل ما زال مخاطباً بالخطاب الاول، فلا يتوقع من جهل الفاتحة ان يخاطب بـ(اعد) وانما يخاطب بـ(امتثل الامر بالصلاة المؤلفة من الفاتحة). فحيث لا يتوقع خطابه بـ(أعد) لا يكون حديث لا تعاد شاملاً له.

ويلاحظ على ما افيد:

أولاً: بأن هذا مبني على أن الحكم الفعلي هو ما كان بداعي جعل الداعي، فيقال: بما ان الحكم الفعلي هو الخطاب بداعي جعل الداعي، ولا يمكن جعل الداعي في نفس الناسي، إذن الخطاب الفعلي ساقط في حق الناسي لأنه لا يمكن انبعاثه لا يمكن دعوته فيسقط الخطاب الفعلي عنه.

بينما الصحيح : أن الحكم الفعلي هو الخطاب بداعي البعث أو الزجر في فرض الوصول، لا بداعي البعث أو الزجر مطلقا، فكل خطاب كان باعثا لو وصل فهو خطاب فعلي، ومن الواضح ان سائر الخطابات لو وصلت للناسي لكانت محركة أو باعثة أو زاجرة فهي إذن خطابات فعلية في حقه، وان كان ناسيا الآن.

ثانياً: على فرض استحالة خطاب الناسي فهذا إنما يتصور في النسيان المستوعب للوقت، أما في النسيان المؤقت كما لو نسي حال الصلاة الفاتحة وأكمل الصلاة، فإن هذا لا يسقط الخطاب الواقعي في حقه، لأن ما نسيه لا يخاطب به وما خوطب به لم ينسه، ما نسيه هو التكليف بالفرد، أي التكليف بالفاتحة في هذه الصلاة، وهذ لم يخاطب به، لأن المكلف يخاطب بطبيعي الصلاة بين الحدين الزوال والغروب، ولا يخاطب بالفرد، فالفرد مجرد امتثال وليس مأموراً به، وما خوطب به وهو الأمر بالطبيعي المفروض انه لم ينسى، لأنه تذكر اثناء الوقت فتوجه اليه الامر بالطبيعي.

ثالثاً: لو تم ما ذكره المحقق النائيني في حق الناسي فيتم في حق الجاهل المركب أيضاً، فإن الجاهل القاطع بالخلاف لا يتصور انبعاثه عن الخطاب، فإذا قلنا بسقوط الخطاب في حق الناسي لابد ان نقول ايضاً بسقوط الخطاب في حق الجاهل المركب، ولازم ذلك شمول لا تعاد للجاهل المركب كما شملت الناسي. مضافاً لما سبق ان ناقشنا به وهو ان لا تعاد ليست الا ارشاداً لبقاء الامر أو سقوطه وليس (لا تعاد) خطاباً مولويا جدياً حتى يقال انما يصح هذا الخطاب في مورد يتوقع فيه ان يخاطب بـ(اعد).

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الحائري في كتابه (الصلاة) من أنه اما ن تقولوا بأن (لا تعاد) مسقط، وهذا يتنافى مع ظاهر حديث (لا تعاد) فإن ظاهر قوله: (لا تنقض السنة الفريضة) أن الفريضة صحيحة بالإخلال بالسنة لا أن الامر ساقط بها، وإن قلتم بأن حديث (لا تعاد) رافع لجزئية الفاتحة مثلاً فيلزم من ذلك اختصاص الجزئية بحال العلم، لأن الجاهل لا جزئية في حقه. فانتم اختاروا إما أن الفاتحة جزء في حق الجاهل مع ذلك سقط الامر بها، وهذا يتنافى مع ظاهر حديث (لا تعاد) فإن ظاهره أن الصلاة صحيحة، لا انها مسقطة فقط. وأما ان تقولوا بأن الفاتحة التي تركها جهلاً ليست جزءاً في حقه حال الجهل، فلازم ذلك اختصاص الجزئية بحال العلم وهو محال.

والجواب عمّا ذكره الحائري: أننا نختار الشق الثاني: الجزئية ساقطة عن الجاهل فلازم ذلك اختصاص الجزئية بحال العلم، وليس هذا أمراً محالاً؛ لما ذكره الاصوليون من أن أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول ليس أمراً محالاً، إن علمت بالجزئية كانت الجزئية فعلية في حقك، فالعلم بالجعل اخذ في موضوع الفعلية، لا ان العلم بالجعل اخذ في الجعل نفسه، العلم بالجعل أخذ في موضوع الفعلية يعني موضوع الحكم المجعول.

ونظير ذلك: في الصلاة من جهر في موضع الاخفات أو اخفت في موضع الجهر، فلا شك عند احد بأن وجوب الجهر في الصلاة الجهرية خاص بفرض العلم، فالجاهل لا خطاب في حقه أصلاً من الأساس.

### 073

ما زال الكلام في بيان شمول حديث (لا تعاد) للجاهل بجميع انواعه، وذكرنا سابقا وجهين لمنع الشمول، وصل الكلام الى:

الوجه الثالث: في بأن منع الشمول للجاهل، ومحصله: مبني على امور ثلاثة:

الأمر الأول: إن دليل الجزئية كقوله (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) له اطلاقان:

1- اطلاق لفرض القدرة والالتفات [[4]](#footnote-4).

2- إطلاق لفرض النسيان والعجز.

فبلحاظ الاطلاق الاول: يكون مقتضى القاعدة هو وجوب الاعادة، بمعنى انه لو اخل بالفاتحة فإن مقتضى إطلاق دليل الجزئية لفرض القدرة وفرض الالتفات هو الإعادة. إعادة الصلاة.

وأما بالنسبة للإطلاق الثاني: \_ أي اطلاق الجزئية حتى لفرض النسيان والعجز\_ مقتضى إطلاق الجزئية لفرض النسيان والعجز هو سقوط الامر بالصلاة لا ثبوت الامر بالصلاة. لأنه إذا عجز المكلف عن الفاتحة أو نسيها وكانت الفاتحة وقتئذٍ ايضاً جزءا فلا يمكن للمكلف الإتيان بالمركب، اذ ما دام المنسي جزءا حتى في حال نسيانه إذن الاتيان بالمركب غير مقدور وإذا كان غير مقدور سقط الامر به، بخلاف ما لو لم يكن المنسي جزءاً فإنه إذا لم يكن جزءاً يؤمر بالباقي.

إذن مقتضى إطلاق الجزئية لحال القدرة والالتفات بقاء الامر، بينما مقتضى اطلاق الجزئية لحال النسيان والعجز هو سقوط الامر بالمركب.

الأمر الثاني: إن مقتضى اطلاق الجزئية حتى لفرض النسيان والعجز في بعض الموارد وجوب الاعادة أو وجوب القضاء لبقاء الملاك، إذ تارة يكون النسيان أو العجز مستوعبا لوقت الملاك بحيث إذا تذكر أو قدر فقد انتفى الملاك فلا جدوى للاعادة أو القضاء، وأحياناً يكون الملاك ممتداً حتى لما بعد التذكر وتجدد القدرة، ففيما إذا كان الملاك باقيا فمقتضى اطلاق دليل الجزئية حتى لحال النسيان وحال العجز: انه لو تذكر أو تجددت لديه القدرة لتوجه اليه الأمر من جديد، لكن بصيغة الاعادة أو بصيغة القضاء. إذن نستطيع ان نقول: أن مقتضى اطلاق دليل الجزئية حتى لحال النسيان أو العجز: هو وجوب الاعادة أو القضاء ولو في بعض الموارد.

الأمر الثالث: بعد أن عرفنا أن :

مقتضى إطلاق دليل الجزئية لحال النسيان سقوط الامر بالمركب.

ومقتضى اطلاق دليل الجزئية لحال النسيان أنه لو تذكر لوجبت عليه الاعادة تداركا للملاك[[5]](#footnote-5).

**بناء على ذلك:** نقول بأن حديث (لا تعاد) حينئذٍ هل هو متوجه للإطلاق الاول أي اطلاق الجزئية لحال الالتفات الذي لازمه بقاء الامر؟

او ان حديث (لا تعاد) متوجه للإطلاق الثاني، وهو إطلاق دليل الجزئية لحال النسيان الذي مقتضاه سقوط الامر.

فحديث لا تعاد متوجه لأي الإطلاقين؟

نقول: بعد المفروغية عن أن حديث (لا تعاد) في مقام التصحيح لا في مقام المسقطية، فإن ظاهر قوله (لا تنقض السنة الفريضة) إن الصلاة صحيحة وتامة ليست مجتزأ بها ومسقطة للأمر[[6]](#footnote-6)، بل هي صحيحة.

بعد أن فرغنا عن أن ظاهر السياق هو تصحيح الصلاة، فلابد أن يكون (لا تعاد) كناية عن أمر ينسجم مع صحة الصلاة، فما يكون (لا تعاد) كناية عنه ويكون منسجماً متلائماً مع صحة الصلاة هو نفي الجزئية، إذ لو كانت الجزئية باقية في هذا الحال حال النسيان لقلنا أن مقتضى القاعدة: أن يعيد إذا تذكر تلافيا للملاك، فلابد ان يكون (لا تعاد) كناية عن انتفاء الجزئية لحال النسيان كي تكون الصلاة صحيحة.

فهل يصح التكنية بـلا تعاد عن سقوط الجزئية حتى في حال الالتفات حتى في حال الجهل؟ أو لا تصح هذه التكنية إلا في حال النسيان؟

قد يقال : لا تصح هذه التكنية الا في حال النسيان، والوجه في ذلك: أنه إنما يصح الكناية بلا تعاد عن عدم الجزئية من باب نفي المسبب وإرادة نفي السبب، الاعادة مسبب ولها سبب، فنحن ننفي المسبب وهو الإعادة بغرض نفي السبب، فـ(لا تعاد) ظاهر عرفاً في الكناية، الكناية عن عدم الجزئية، وهذه الكناية من باب نفي المسبب بنفي السبب.

إذن متى تكون الجزئية سبباً للإعادة حتى إذا نفيت الإعادة تنتفي الجزئية؟ إنما يصح ذلك في حال النسيان لا في حال الالتفات ولا في حال الجهل، لأنه في حال النسيان سوف تكون الجزئية سبباً للإعادة بلا دخالة لضميمة، بلا دخالة لجزء آخر. لأن المكلف بحال النسيان يسقط عنه الامر بالمركب، كما افترضنا: أن مقتضى إطلاق دليل الجزئية لحال النسيان هو سقوط الامر بالمركب، إذن المكلف في حال النسيان ليس مخاطباً بالأمر، فاذا لم يكن المكلف مخاطبا بالأمر بالمركب فلا موجب للإعادة إلا الجزئية لا الامر، إذن المفروض ان الأمر ساقط، فما دام في حال النسيان لا يوجد الا الجزئية، لا يوجد في حال النسيان أو العجز الا الجزئية، إذن لو كانت الجزئية تامة لكانت سبباً تاماً للاعادة، وإلا فالأمر ليس موجوداً حتى يكون سبباً للإعادة، فحيث إن الجزئية في حال النسيان سبب تام لوجوب الإعادة، لذلك صح نفي الجزئية بنفي مسببها الا وهي الاعادة،

فقيل: لا تعاد، أي ما نسي ليس جزءاً.

بينما في حال الالتفات أو حال القدرة أو حال الجهل، والمفروض ان الاحكام مشتركة بين العالم والجاهل، فالأمر بالمركب ما زال باقياً لم يسقط. فبما ان الأمر بالمركب ما زال باقياً فالسبب لوجوب الاعادة هو مجموع أمرين: أولاً: إطلاق دليل الجزئية، ثانياً: الامر بالمركب. فلم تكن الجزئية وحدها سببا لوجوب الاعادة كي تنفى الجزئية بنفي مسببها الا وهو الاعادة، فمتى يصح ذلك؟

انما يصح في حال النسيان دون الجهل. ومن هنا نقول: ان حديث (لا تعاد) لا يشمل فرض الجهل والإلتفات، لأن ظاهر (لا تعاد) أنه كناية، وكناية من باب نفي السبب بنفي المسبب، والإعادة إنما تكون مسبباً للجزئية محضاً في حال النسيان، وأما في حال الجهل فليس المسبب عن الجزئية محضاً كي تصح الكناية بنفي السبب بصيغة نفي المسبب.

### 074

ذكرنا فيما سبق: ان هناك عدة موانع ذكرت لبيان عدم شمول لا تعاد للجاهل،

ووصل الكلام للمانع الثالث. ويلاحظ على هذا المانع: ان (لا تعاد) بحسب الاستعمالات الحديثية هي ارشاد الى الصحة، كما ان كلمة (تعاد) إرشاد الى الفساد، فدعوى انهما كناية عن بقاء الجزئية أو عدمها خلاف ما هو الظاهر من موارد الاستعمال.

ثانياً: على فرض (تعاد، ولا تعاد) كناية عن الجزئية بلحاظ وجوب الاعادة او عدمها بلحاظ عدم وجوب الاعادة، فيقال: بأن وجوب الاعادة اما شرعي، وإما عقلي. فإن كان وجوب الاعادة المدعى في المقام شرعياً، فليس هناك علاقة سببية ومسببية بين الجزئية وبين وجوب الاعادة، أي انه لا يوجد وراء الامر بالمركب وجوب مولوي هو وجوب الاعادة، كما لا يوجد وراء سقوط الامر بالمركب عدم مولوي هو عدم الاعادة، فليس هناك وجوب مولوي وراء بقاء الامر كي يقال بأن الجزئية سبب له شرعاً.

وإن كان من وجوب الاعادة الوجوب العقلي، أي ان مقتضى بقاء الجزئية وجوب الاعادة عقلاً، كما ان مقتضى انتفاء الجزئية عدم وجوب الاعادة عقلاً، فيقال: بأنه لا ملازمة عقلاً بين بقاء الجزئية وبين وجوب الاعادة، اذ لا كاشف عن بقاء الملاك بحيث يجب الاعادة عقلا الا الامر، فإذا سلمنا ان الامر بالمركب ساقط إذن مجرد إطلاق دليل الجزئية غير كاف في الملازمة عقلا بين هذا الاطلاق وبين وجوب الاعادة.

المانع الرابع: إن ظاهر حديث لا تعاد ان الجزء بالعنوان الأولي مأمور به، حيث عبّر عنه بأنه (سنة) إذن قال: (والقراءة سنة والتشهد سنة)، وظاهر التعبير بالسنة انه جزء مأمور به بالعنوان الاولي. فالكلام في أن لا تعاد هي نافية للجزئية بالعنوان الثانوي، إذن لا تعاد لها ظهوران: ظهور أن القراءة جزء مأمور به بالعنوان الأولي ولذلك عبر عنه بالسنة، وأنه ليس جزءا بالعنوان الثانوي من خلال كلمة (لا تعاد) ولكن هل أن عدم جزئيته بالعنوان الثانوي في حال بقاء الامر بالمركب،؟ ام في حال سقوط الامر بالمركب؟

لا يمكن ان تكون لا تعاد نافية لجزئيته في حال الامر بالمركب، إذ لا معنى للأمر بالمركب مع أن القراءة ليست جزءاً، إذن فنفي الجزئية مع وجود الامر بالمركب تهافت، فلا محالة يكون معنى لا تعاد نفي الجزئية عند سقوط الامر بالمركب، إذا سقط الامر بالمركب انتفت الجزئية، وحينئذٍ يكون التعبير بـ(لا تعاد) خاص بفرض النسيان والعجز، لأنه هو الفرض الذي يسقط فيه الامر بالمركب، وإلا لو كان شاملاً لفرض الجهل لكان نفي الجزئية مع وجود امر بالمركب اذ الأوامر تشمل الجاهل والعالم، وإسقاط الجزئية مع وجود الامر بالمركب تهافت. وهذا المانع كالمانع السابق كلاهما مبني على عدم امر فعلي بالمركب حال النسيان. وقد ذكرنا فيما سبق: انه في حال النسيان لا تسقط فعلية الامر، اذ ليس معنى فعلية الامر الا انه تكليف بداعي البعث على فرض الوصول، وهذا كما يتصور في حال الجهل يتصور في حال النسيان أيضاً.

مضافا الى الفرق الذي ذكرناه سابقا بين النسيان المستوعب وغير المستوعب. فلو سلمنا ان الامر يسقط عن الفعلية حال النسيان إنما نسلم به في النسيان المستوعب للوقت، وأما في النسيان غير المستوعب، فلو نسي خمس دقائق من الوقت ثم التفت فهو في هذه الحال لا أن الامر بالطبيعي لا يشمله، بل يشمله، المستحيل انبعاثه عن الامر لا ان فعلية الامر في حقه مستحيلة، إذ يكفي في فعلية الامر في حقه انه متى ما تذكر اثناء الوقت امتثل الامر، فاستحالة انبعاثه في عن الأمر في خمسة دقائق من الوقت، لا تعني أن الأمر بالطبيعي بين الحدين ليس فعلياً في حقه.

المانع الخامس: أن يقال: إذا قمنا بالمقارنة بين لا تعاد وبين صحيحة زرارة وهي قوله: (إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود والقراءة سنة فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلاة، ومن نسي فلا شيء عليه) فإن ظاهر هذه الرواية ان الذي تصح صلاته فقط الناسي، وما سواه فهو داخل تحت عنوان المتعمد بمقتضى المقابلة، (فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلاة، ومن نسي فلا شيء عليه) أي أن ما سوى الناسي فهو متعمد، وهذا يشمل الجاهل. فحينئذٍ: ان كان حديث لا تعاد يشمل حتى المتعمد كما مرت بعض التقريبات، إذن هذه الصحيحة اخص منه، لأن حديث لا تعاد الذي يشمل المتعمد شامل للقراءة ولغير القراءة، وهذا الحديث ناظر للقراءة فيكون أخص منه، فمقتضى أخصيته منه ان يقدم عليه، فيقال: من ترك السنة عن جهل أعاد، بمقتضى هذه الصحيحة، وان كان حديث لا تعاد لا يشمل المتعمد، صارت النسبة بين حديث لا تعاد وبين هذه الروية عموم من وجه، فإن حديث لا تعاد لا يشمل المعتمد فهو اخص من هذه الرواية، ولكنه يشمل السنن والفرائض. بينما هذه الرواية تشمل المتعمد لكنه خاصة بالسنن، فبينهما عموم من وجه يتعارضان في ترك السنة عن جهل، حيث إن حديث لا تعاد يثبت الصحة، وهذه الصحيحة يثبت البطلان، فإذ تعارضا وتساقطا رجعنا لإطلاق دليل الجزئية، ومقتضى إطلاق دليل الجزئية (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) هو بطلان صلاته.

ويلاحظ على هذا المانع: انه مبني على ان المراد بالمتعمد ما ليس ناسيا حتى يكون شاملا للجاهل. ولكن، عنوان المتعمد في النصوص تارة يطلق على ما سوى الناسي كما في هذه الرواية، وتارة يطلق على ما ليس بمعذور. نحو قوله عز وجل: (فمن يقتل مؤمنا متعمداً فجزاؤه جهنم) المتعمد يعني بلا عذر لا ان المراد بالمتعمد ما ليس ناسياً. او في صحيحة زرارة الأخرى، قال: سأله عن من جهر فيما لا ينبغي الاخفاء فيه او اخفى فيما ينبغي الاجهار فيه فقال: أي فعل ذلك متعمداً فقد نقض صلاته وإن كان ناسيا او ساهيا او لا يدري فلا شيء عليه. فجعل المتعمد في مقابل من لا يدري، أي أدخل الجاهل في غير المتعمد، فحيث إن المتعمد مجمل، لا يعلم ان المراد به ما ليس ناسيا او ليس معذوراً، إذن لم يتم ظهور في الرواية في شمول المتعمد للجاهل كي يقال: بأن هذه الرواية إما اخص من حديث لا تعاد فتقدم عليه بالتخصيص او معارض فيتساقطان فيرجع الى دليل الجزئية.

المانع الأخير: التمسك بمفهوم الشرط في صحيحة منصور بن حازم، حيث قال في صحيحة منصور بن حازم: إن نسيت أن أقرأ في صلاتك كلها؟ قال: اليس قد أتممت الركوع والسجود؟ قلت: بلى، قال: قد تمت صلاتك إذا كان نسياناً. فمقتضى مفهوم الشرط انه إن لم يكن الإخلال عن نسيان فصلاتك باطلة، غير تامة. فمفهوم الشرط في صحيحة منصور بن حازم مخصص لإطلاق حديث لا تعاد.

ولكن هذه الاستدلال مبني على انعقاد مفهوم الشرط، وانعقاد مفهوم الشرط فرع ظهور الشرط في الاحترازية، ولا ظهور للشرط هنا للاحترازية، بل لعل ذكره مجاراة لما ذكره السائل، حيث إن السائل بنفسه ذكر عنوان النسيان، قال: (إني نسيت أن اقرأ في صلاتك كلها، قلت: بلى، قال: قد تمت صلاتك إذا كان نسياناً) يعني اذا كان الامر كما فرضته في سؤالك، فليس لها ظهور في الاحترازية كي ينعقد المفهوم وإنما ذكر القيد لذكره في سؤال الراوي. فتلخص من ذلك: ان مقتضى إطلاق لا تعاد، شموله للجاهل، بل حتى الجاهل المقصر الذي لم يتلفت حين العمل وإن كان مقصرا في المبادئ.

وكما في كلمات المحقق العراقي: انه اذا قلتم بشمول لا تعاد حتى للجاهل المقصر فمقتضى ذلك عدم وجوب التعلم عليه، لأنه اذا حكم الشارع بصحة صلاته ان لا يجب عليه التعلم، وانه لو لم يتعلم فوقع في مخالفة المأمور به فإن صلاته صحيحة، فلا موجب أيضاً لاستحقاق العقوبة، مع ان الجاهل المقصر ممن يجب عليه التعلم ويستحق العقوبة، بل قام الاجماع على انه كالعامد في الأحكام والآثار.

ولكن هذا الكلام مندفع: لأنه ذكرنا فيما سبق ان شمول لا تعاد للجاهل يعني ان هناك امرين: أمراً بالمركب التام، وأمراً بالجامع بين التام وبين الناقص في حال الجهل، وبقاء الامر بالتام مشروط بعدم امتثال الامر بالجامع، فلأجل ذلك نقول: الامر بالمركب التام فعلي، منجز في حق الجاهل المقصر، ومقتضى فعليته وتنجزه في حقه انه يجب عليه التعلم، وأنه لو خالف استحق العقوبة، غايته انه لو لم يتعلم وأتى بالمركب الناقص فقد امتثل الامر بالجامع، فإذا امتثل الامر بالجامع سقط الامر بالمركب التام بقاء لا حدوثاً، إذن فلا ملازمة بين صحة الجاهل المقصر وبين عدم وجوب التعلم عليه. وأما دعوى الإجماع على ان المقصر كالعامد فهذه اول الكلام فالفقهاء خصوا الجاهل وإن كان مقصرا بمجموعة من الأحكام، مثلا: من وطئ زوجة غيره جهلا بالموضوع فلا يعتبر وطئه زنا بل يعتبر وطئ شبهة وإن كان مقصرا مستحقا للعقوبة، و من عقد على امرأة ذات بعل عن جهل تقصيري لم تحرم عليه مؤبداً، ومن فعل بعض محظورات الاحرام عن جهل تقصيري لم تجب عليه الكفارة، بمقتضى إطلاق صحيحة عبد الصمد بن بشير (أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه)، ومن جهر في موضع الاخفات او اخفت في موضع الجهر عن جهل تقصيري لم تبطل صلاته، ففي موارد كثيرة لم يساووا بين الجاهل المقصر والعامد، فكيف يدعى انه قام الاجماع على ان الجاهل المقصر كالعامد في سائر الآثار فلا. نعم، انه مستحق للعقوبة اما نه كالعامد في سائر الآثار، فلا. فتلخص بذلك: أن لا تعاد شاملة للجاهل قاصرا او مقصرا اذا لم يكن ملتفتا لعمله. الجهة الرابعة: هل ان لا تعاد شامل لفرض الزيادة؟ ام خاص بفرض النقيصة؟ فقد ادعي في بعض الكلمات: ان لا تعاد خاص بفرض النقيصة، وذلك لعدة موانع تمنع من شموله للزيادة: المانع الاول: ان يقال بان الاستثناء في لا تعاد مفرّغ، اي لم يذكر المستثنى منه وفي الاستثناء المفرغ لا يعرف نوع المستثنى منه إلا بالمستثنى. فإذا عرفنا المستثنى عرفنا ما هو المستثنى منه.

فإذا قال: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) ولم يصرح بالمستثنى منه من خلال التعبير بالخمسة، نعرف ما هو المستثنى منه، وحيث إن المستثنى هو تعلق الإعادة بنفس الخمسة، أي لا بعنوان آخر، (تعاد الصلاة من الخمسة)، إذن إذ انصب الاعادة على نفس الخمسة، فلا معنى لتقدير عنوان اسمي آخر بان نقول: لا تعاد الصلاة من خلل الا من خلل بأحد الخمسة، لا تعاد الصلاة من خمس، الا من نقص بأحد الخمسة، ما دامت الاعادة قد انصبت على نفس الخمسة. فلا وجه لتقدير عنوان اسمي آخر. وبالتالي: حيث إن الاعادة لا معنى لان تنصب على ماهية الخمسة بما هي ماهية، إذن هي منصبة على معنى حرفي لصيق بالخمسة، وذلك المعنى الحرفي اما الوجود واما العدم، وحيث لا معنى لتقدير الوجود، بأن يقال: اعد صلاتك من وجود الخمسة، إذن فهو العدم، فكأنه قال: تعاد الصلاة من عدم الخمسة، فإذا عرف بأن هذا هو المستثنى عرف ما هو المستثنى منه، فكأنه قال: لا تعاد الصلاة من عدم جزء او شرط معتبر فيها إلا عدم الخمسة، فالمستثنى عدم الخمسة، إذن المستثنى منه عدم جزء و شرط آخر، فحينئذ: لا تكون لا تعاد شاملة لفرض الزيادة. المانع الثاني: لو قلنا بان المستثنى منه هو الشيء، (لا تعاد الصلاة من شيء إلا من خمسة)، فالشيء لا ندري أنه يشمل الزيادة ام لا؟ فربما يقال: حذف المتعلق يفيد العموم، فإذن يستفاد من حذف المتعلق شمول الشيء بالنقص والزيادة.

ولكن هذه القاعدة لم يقبلها جمع كالسيد الشهيد (قده): وقالوا مرجع هذه القاعدة أي حذف المتعلق يفيد العموم الى التمسك بالإطلاق، والتمسك بالإطلاق فرع إحراز المفهوم، فإذا احرز المفهوم وشك في تقييده فمقتضى الإطلاق عدم تقييده، أما ذا شك في اصل المفهوم، مفهوم الشيء لا ندري ما هو المراد به؟ فلا معنى للتمسك بالإطلاق لإثبات عموم الشيء للزيادة والنقص.

المانع الثالث: أن يقال: ان المستثنى قرينة على عدم الشمول للزيادة، لان المستثنى: القبلة والوقت والطهور، وهذه الأشياء لا تقبل الزيادة. او فقل: أن المستثنى وهو الخمسة، إما جزء كالركوع والسجود ، وإما شرط، كالقبلة والوقت، إذن فبما أن المستثنى هو خصوص الاجزاء والشروط، فالمستثنى منه ايضاً خصوص الاجزاء والشروط، فلا يشمل الموانع كمانعية الزيادة، فهذه موانع يدعى من خلالها عدم شمول لا تعاد لمانعية الزيادة واختصاصها بنقص جزء او نقص شرط.

### 075

ما زال الكلام في أن حديث (لا تعاد) هل يشمل الزيادة أم لا؟ وذكرنا فيما سبق: المانع من شموله للزيادة.

ونذكر فعلا وجوه شموله للزيادة، فهناك عدة وجوه تدل على شمول حديث (لا تعاد) بالاخلال بالزيادة:

الوجه الاول: لما كان المطلوب بالامر بالصلاة كما في قوله (اقم الصلاة) هو الامتثال وتفريغ الذمة، كان ذلك قرينة على أن الشارع إذا عبر بأعاد، فإن المتعلق لأعاد هو الخلل، أي بمقتضى المقابلة، حيث إن المأمور به في (أقم الصلاة) هو الامتثال، إذن متعلق قوله (اعاد) هو الخلل، وبناء على ذلك: فإذا نظرنا للمستثنى في قوله (الا من خمسة) أي تعاد الصلاة من خمسة، ادركنا ان متعلق (تعاد الصلاة من خمسة) هو الخلل، أي تعاد الصلاة من خلل بأحد الخمسة، وحيث إن المقدر في المستثنى هو الخلل فالمقدر في المستثنى منه هو الخلل أيضاً، فكأنه قال: (لا تعاد الصلاة من خلل إلا من خلل بأحد الخمسة) ومن الواضح ان عنوان الخلل يشمل الاخلال بالنقيصة أو الاخلال بالزيادة، أي ان عنوان الخلل يشمل بما يعتبر في الصلاة، سواء كان المعتبر في الصلاة جزءا أو شرط أو مانع، فإن ذلك كله خلل، لذلك فإن حديث (لا تعاد) شامل بإطلاقه للإطلاق بالزيادة.

الوجه الثاني: لو قلنا بأن حديث (لا تعاد) من الاستثناء المفرغ والاستثناء المفرغ غايته ان المقدر هو عنوان شيء، أي (لا تعاد) الصلاة من شيء الا من خمسة، وحيث ان ذلك الشيء مبهم، لا ندري ما هو ذلك الشيء؟ فهل المراد بالشيء النقص؟ أو الشيء يراد به الخلل؟ فإذا تردد مفهوم الشيء المقدر بين خصوص النقص وبين ما هو أعم من النقص والزيادة، لا يمكن ان نتسمك بالإطلاق لإثبات انه يشمل كل خلل، لأن الاطلاق هو نفي القيد بعد احراز المفهوم، والمفروض ان المفهوم عندنا مجمل بين طرفين وإن كان بينهما أقل واكثر، لكن هذ ليس من دوران المصداق وإنما من دوران المفهوم، فالإطلاق لا يعين ان المفهوم هو الاقل أو المفهوم الاكثر. وقاعدة حذف المتعلق يدل على العموم، لنفترض انها قاعدة غير ثابتة كما عند السيد الشهيد، إذن بناء على ان الاستثناء مفرغ وان المقدر عنوان الشيء وان عنوان الشيء مجمل ولا يمكن اجراء الاطلاق في المقام، ولا قاعدة حذف المتعلق يدل على العموم.

فنقول: حيث إن المستثنى هو نفس الخمسة ، فكأنه قال: لا تعاد الصلاة من شيء وتعاد من نفس الخمسة. إذن لا موجب لتقدير معنى اسمي وهو الخلل مثلا، أو النقص، لأن مصب المستثنى على نفس الخمسة، إذن مصب المستثنى منه على نفس اجزاء الصلاة وشرائطها لا على معنى اسمي مقدر وهو الخلل أو النقص، فلأجل ذلك يقال: لا تعاد الصلاة من شيء الا من نفس الخمسة، يعني الا من ترك احد نفس الخمسة، إذن المستثنى منه : لا تعاد الصلاة من ترك شيء الا من ترك أحد الخمسة. فكيف يشمل الزيادة؟ نقول نعم، حتى بناء على هذا التصوير يشمل الزيادة، لأن الترك كما يتصور في الجزء يتصور في الشرط، أي الترك يشمل ترك ما يعتبر في الصلاة، وما يعتبر في الصلاة قد يكون جزءا وقد يكون شرطا، وعدم الزيادة من الشروط، اذ يشترط في الصلاة شروط وجودية واخرى عدمية، ومنها شرطية عدم الزيادة، فحتى على هذا التصوير الذي يدعي الاجمال في المقدر، نستطيع ان نقرر شمول حديث (لا تعاد) للزيادة.

الوجه الثالث: ان يقال: سلمنا بأنه لا يمكن تقدير الخلل ولا تقدير الترك ونحن بين هذين الطرفين.

ذكر البعض: انه حتى لو فرضنا اجمال الموضوع في حديث (لا تعاد) فإنه يمكن التمسك بإطلاق (لا تعاد) نفسها. (لا تعاد) إرشاد الى صحة الصلاة، فكأنه قال: الصلاة صحيحة إذا حفظت في الخمسة فجملة (لا تعاد الصلاة الا من خمسة) إذن معناها الصلاة صحيحة ما سوى الخمسة.

فإذا كان (لا تعاد) مرجعه الى الارشاد للصحة، فنحن نتمسك بإطلاق الصحة، لا نحتاج ان ننقح كلمة شيء المقدرة، هل يراد بها خصوص النقص أو يراد بها ما يشمل الزيادة، هل هي معنى اسمي وهو الخلل؟ أو هي معنى حرفي وهو الترك؟ بدل ان ندقق في ذلك نتركها على اجمالها، ونقول: نتمسك بإطلاق قوله: الصلاة صحيحة إذا حفظت الخمسة. فمتى ما فحفظت الخمسة فالصلاة صحيحة. أي الصلاة صحيحة من كل شيء ومنه الإخلال بالزيادة، فتشمل الزيادة.

لكن هذا التصوير يرد عليه إشكال فني، وهو: هذا من قبيل التمسك بإطلاق المحمول والتمسك بإطلاق المحمول ممنوع، فإن معقد الاطلاق في القضايا هو الموضوع لا المحمول. بيان ذلك: إذا قال المتكلم: الإنسان كاتب. فهل يمكن ان نتمسك بإطلاق كاتب، لإثبات ان الانسان كاتب في الشعر وفي النثر وفي الفلسفة والأدب؟ الإنسان نفسه نعم مطلق، يصح لنا ان نتمسك بإطلاقه، **الإنسان كاتب**، أي الانسان سواء كان ذكرا أو انثى، عربيا أو اعجمياً، الإنسان بتمام اصنافه يتصف بالكتابة؟ اما هل الإنسان يتصف بجميع اصناف الكتابة؟ هذا لا يدل عليه. لان القضايا الحملية في مقام بيان أصل النسبة، أي اصل انتساب المحمول للموضوع، وليست في مقام البيان من جهة المحمول كي يتمسك بإطلاقه لأصنافه ما لم تقم قرينة خاصة على ذلك. إذن كلمة (لا تعاد) في الحديث هي محمول، وموضوعها الصلاة من أي شيء ما سوى الخمسة، الصلاة مما سوى الخمسة صحيحة، (لا تعاد) ، فبما ان (لا تعاد) بمثابة المحمول إذن لا معنى للتمسك بإطلاق المرشد اليه وهو الصحة لإثبات ان الصلاة صحيحة لكل مما تحتمل إذا حفظت الخمسة فتشمل الزيادة.

الوجه الرابع: ان يقال بأن ظاهر سياق حديث (لا تعاد) بقرينة التعليل المذكور في ذيله حيث قال: (والتشهد سنة، والقراءة سنة، ولا تنقض السنة الفريضة) ظاهر هذا التعليل ان المدار على السنة والفريضة، وان ما ذكر في صدر الرواية ما هو الا تطبيق لهذه الكبرى المذكورة في الذيل، ومفاد الكبرى ان الإخلال بالسنة عن عذر لا يوجب بطلان الفريضة، فالمهم هو حفظ الفريضة. إذن لو فرضنا ان صدر الرواية لا يشمل الزيادة وأنه مجمل، ولكن ذيل الرواية يعمم ويخصص، فمقتضى عموم التعليل أن الاخلال بالسنة عن عذر لا يضر، ومن السنن مانعية الزيادة، فإن مانعية الزيادة المستفاد من موثقة ابي بصير: (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) مانعية الزيادة من السنن، فتدخل تحت عموم الكبرى المذكورة في الذيل، فتبين بذلك شمول حديث (لا تعاد) للزيادة.

وأما عدم تصور الزيادة في بعض مصاديق المستثنى، مثل الطهور والقبلة والوقت، لا يتصور فيها زيادة، أو لا يتصور فيها زيادة في الامثلة التي مثل بها الامام للسنة حيث قال: القراءة سنة والتشهد سنة، عدم تصور الزيادة فيما ذكر، لا يعني ضيق مفهوم الزيادة، عدم تصور الزيادة في المصداق لا يمنع سعة المفهوم، فإن المدار على المفهوم لا على المصداق، فعدم تصور الزيادة في المصداق وهو القبلة والوقت والطهور لا يعني ضيق مفهوم الخلل بحيث لا يشمل الاخلال بالمانع.

الجهة الخامسة: بعد شمول حديث (لا تعاد) للزيادة، هل زيادة الاركان داخلة في المستثنى أو في المستثنى منه؟ لو فرضنا ان المكلف زاد تكبيرة إحرام أو زاد سجدتين، فهل هذه الزيادة من المستثنى؟ يعني (من الخمسة) فتعاد الصلاة؟ أم انها من المستثنى منه فلا تعاد الصلاة؟ فهنا وجوه على إثرها يتبين أن الزيادة (زيادة الركن) من المستثنى أو من المستثنى منه؟

الوجه الاول: ان يقال بأن مفاد حديث (لا تعاد) : هو ما ذكره المحقق الاصفهاني: لا تعاد الصلاة من نقص الا من نقص أحد الخمسة. فيقال: على هذا التصوير (لا تعاد) لا تشمل زيادة الركن.

ولكن يلاحظ عليه: بما ان مانعية الزيادة ومنها مانعية زيادة الركن شرط معتبر في الصلاة، فحتى لو قدرنا كلمة (النقص) بالنتيجة نقص ما يعتبر في الصلاة، ومما يعتبر في الصلاة مانعية الزيادة فإذا زاد فقد نقص، لأن مانعية الزيادة مرجعها الى شرطية العدم، فإذا زاد فقد نقص منه هذا الشرط، فتدخل مانعية الزيادة حتى على مبنى الاصفهاني في حديث (لا تعاد) ، وحينئذ: إن قلنا المراد بالخمسة، أي الخمسة المأمور بها شرعاً، (لا تعاد الصلاة الا من خمسة، القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود) المراد بالركوع ليس ذات الركوع، بل الركوع المأمور به، فلو اشترط في الركوع المأمور به عدم الزيادة، فإذا اتى بالزيادة في الركوع فهو لم يأت بالركوع المأمور به، إذن هو زاد ركوعاً، لكنه في الواقع نقص الركوع المأمور به، فحتى لو أخلنا عنوان النقص وأردنا بالمستثنى الركوع المأمور به، لكانت زيادة الركوع، نقصاً فتدخل في المستثنى دون المستثنى منه. أما إذا قلنا: المراد بالركوع في المستثنى ذات الركوع لا الركوع المأمور به، إذن مانعية الزيادة ليست مأخوذة في الخمسة، بل مأخوذة في شرائط الصلاة، فالزيادة نقص في شرائط الصلاة وليس نقصا في أحد الخمسة فتدخل ضمن المستثنى منه لا في المستثنى.

الوجه الثاني: مفاد حديث (لا تعاد) هو: لا تعاد الصلاة من أي خلل إذا حفظت الخمسة. والزيادة من الخلل، إذن الزيادة سوف تدخل ضمن المستثنى منه لا في المستثنى، لأن المستثنى هو حفظ الخمسة.

وهنا أشكل سيدنا الخوئي (قده) في مستند العروة: ان هذا لازمه عدم تطابق المستثنى والمستثنى منه، المستثنى منه: الخلل، والمستثنى: حفظ الخمسة. كيف يصح؟ المستثنى منه الخلل، (لا تعاد) الصلاة من خلل، ينبغي ان يكون المستثنى (الا ان يكون من خلل في الخمسة) لا ان يكون المستثنى إلا حفظ الخمسة، هذا يعني عدم تطابق المستثنى والمستثنى منه، فإذا لم يتطابق المستثنى والمستثنى منه كان الاستثناء منقطعا وليس متصل، وهذا خلاف ظاهر الاستثناء، الظهور الاولي للاستثناء ان يكون متصلا لا منقطع، هذا ليس نظير (جاء القوم كلهم الا حمار) فإن هذا واضح انه استثناء منقطع لقيام القرينة عليه. أو قوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم إلا إبليس) واضح انه استثناء منقطع لقيام القرينة. اما إذا لم تقم القرينة فمقتضى عدم القرينة أن يكون الاستثناء متصلا لا منقطعاً، وفي المقام كذلك، فتصوير (لا تعاد) بهذا النحو: بأن يقال: (لا تعاد الصلاة من خلل ما سوى حفظ الخمسة لازمه ان الاستثناء منقطع).

لكن يلاحظ على ما ذكر: يكفي في اتصال الاستثناء ان المستثنى من سنخ المستثنى منه ولا يلزم التطابق الحرفي بين المستثنى والمستثنى منه، والمفروض ان الخمسة من الصلاة، إذن هناك مسانخة بين المستثنى والمستثنى منه وهذا كافي في عدم كون الاستثناء متصلاً وعدم صيرورته منقطعا، فهذا التصوير صحيح وعلى ضوئه تدخل الزيادة في المستثنى منه لا في المستثنى.

الوجه الثالث: ان مفاد حديث لا تعاد: (لا تعاد الصلاة من خلل إلا بخلل بأحد الخمسة). فحينئذٍ أين زيادة الركن؟ في المستثنى أو في المستثنى منه؟

فهنا أورد اشكالان: الإشكال الاول: قيل الخلل بالركن، أي زيادة الركن يعد خلل بأحد الخمسة عرفاً، يعني من زاد ركوعا يقال: اخل بالركوع، ومن زاد في السجدتين يقال: اخل بالسجدتين، فزيادة الركن اخلال بأحد الخمسة فتدخل تحت المستثنى لا المستثنى منه.

وهذا ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) واصر عليه: ان العرف يقول: من زاد في الركوع فقد اخل بالركوع، لذلك فهو داخل في المستثنى لا في المستثنى منه. وبالتالي تعاد الصلاة منه.

### 076

ما زال الكلام في شمول حديث (لا تعاد) من حيث المستثنى منه في الزيادة السهوية في الاركان والفرائض.

التصوير الثالث: ان مفاد حديث (لا تعاد)، هو: تقدير الخلل، إي لا تعاد الصلاة من خلل الا من خلل في الخمسة. بناء على هذا التصوير هل تدخل زيادة الاركان في المستثنى منه ام في المستثنى؟. وهنا وجهان:

\*الوجه الاول\* : ما ذهب سيدنا (قده): من دخول الزيادة السهوية للأركان في المستثنى.

والوجه في ذلك نكات ثلاث:

النكتة الاولى: أن مقتضى الاستثناء ان يكون نسق المستثنى على نسق المستثنى منه. فاذا كان المستثنى منه هو الخلل الشامل للزيادة والنقصان كان المستثنى أيضاً هو الخلل الشامل للزيادة والنقصان، وبالتالي يكون مفاد حديث لا تعاد: لا تعاد الصلاة من زيادة او نقصان الا من زيادة او نقصان في الخمسة. فتدل على مبطلية الزيادة السهوية في الأركان أيضاً.

ويلاحظ على هذه النكتة: ان مجرد الاستثناء لا يقتضي تطابق المستثنى والمستثنى منه في تمام الحيثيات. بل يكفي أن يكون المستثنى شعبة من المستثنى منه، فاذا كان مفاد الحديث (لا تعاد الصلاة من زيادة او نقص الا بنقص من احد الخمسة. لم يكن ذلك مخلاً بظهور الحديث بالاستثناء.

النكتة الثانية: ان يقال: الخلل بالفريضة يصدق على الزيادة، ولو كانت سهوية، لما ورد في الصحيحة، (من أتم في السفر؟ قال: يعيد صلاته لانه زاد في فرض الله). فاعتبر ان الزيادة في الفريضة مبطلة، وهذا يشهد لدخول زيادة الركن والفريضة في المستثنى لا في المستثنى منه. ولكن هذا الاستدلال مبني على أن المراد بفرض الله في الصحيحة، هو الفريضة. فيقال: زاد في الفريضة، اذن الزيادة في الفريضة امر مركوز كونه مبطلا، لذلك علل الامام: زاد في فرض الله. أي ظاهر التعليل انه تعليل بأمر ارتكازي، ومقتضاه ان الزيادة في الفريضة مبطلة. ولكن الصحيح: ان المراد بفرض الله هنا ليس الفريضة، فرض الله يعني ما اوجبه الله على المسافر من القصر في الصلاة، فحيث إن هذا المسافر اتم صلاته مع ان ما اوجبه الله عليه هو القصر، لذلك قيل: بأنه زاد في فرض الله، أي اتى بغير ما أوجبه الله عليه، لا ان المراد بفرض الله هنا الفريضة، كي نقول بان مقتضى عموم التعليل (زاد في فرض الله) أن هذا تعليل بأمر ارتكازي عام، ومقتضاه دخول زيادة الفريضة بالخلل بالفريضة في المستثنى من حديث لا تعاد.

النكتة الثالثة: ان يقال: اذا كان المقدر في المستثنى هو الخلل بالفريضة فيصدق عرفا انه من زاد ركوعا انه احدث خللا بالفريضة.

ولكن يلاحظ على ذلك: أولاً: هذا مبني على ان المراد بالخمسة، أي المأمور بها، لا ذات الخمسة، فاذا كان المراد بالخمسة بما هي مأمور به لا ذات الخمسة، فالزيادة فيها لا محالة خلل بها، لأنه لم يأت بما هو المأمور به.

\*الوجه الثاني\* : بانه يبتني شمول الخلل في الفريضة على الزيادة لو كانت مانعية الزيادة شرطا في الخمسة، اما اذا كانت شرطا في تمام الصلاة، فهو قد اخل بشرط من شروط الصلاة وهو عدم الزيادة، لا أنه اخل بشرط من شروط الخمسة، كي يقال بأنه أخل بالفريضة.

اذن بالنتيجة، هذه الوجوه الثلاثة ليست ناهضة لدخول زيادة الاركان سهواً في المستثنى.

وأما وجه دخولها في المستثنى منه بحيث تكون زيادة الاركان سهواً مغتفرة وليست مبطلة. فهنا نكتتان:

النكتة الاولى: قد يقال: حتى لو قدرنا ان المستثنى هو الخلل بالفريضة، فإنما يشمل الزيادة السهوية لو كان المتكلم من جهة البيان المستثنى، لكن المتكلم ليس في مقام البيان من جهة المستثنى، بل هو في مقام البيان من جهة أصل الاستثناء، وليس في مقام البيان من جهة المستثنى، كي يتمسك بإطلاقها لكي يشمل الزيادة السهوية في الخمسة.

لكن الصحيح ان هذا لا حاجة له، يعني لو صدق عرفا على زيادة الركوع او السجود انه خلل بالفريضة لشمله المستثنى بلا حاجة لأن يكون المتكلم في مقام البيان من جهة المستثنى كما هو في مقام البيان من جهة اصل الاستثناء.

فالصحيح: هو النكتة الثانية التي تمسك بها السيد الأستاذ (دام ظله) ، أن الكبرى هي ما ذكر في الذيل لا ما ذكر في الصدر، والذي يقول: (لا تنقض السنة الفريضة)، أي ان الاخلال بالسنة لا يوجب بطلان الفريضة، وحيث ان مانعية الزيادة سواء كانت زيادة في الاركان او زيادة في غير الاركان هي من السنن لا من الفرائض، فمقتضى حكومة الذيل على الصدر، أنه زيادة الأركان سهواً مغتفرة، لدخولها في المستثنى منه لا في المستثنى، والوجه في دخولها للمستثنى منه هو انها اخلال بالسنة وليس اخلالا بالفريضة.

هذا تمام الكلام فيما تعلق بالحديث حول مفاد حديث لا تعاد.

### \*المقام الثاني: في النسبة بين حديث (لا تعاد)، وبين ما دلَّ على مانعية الزيادة\*

وهي عدّة روايات: منها: موثقة أبي بصير (من زاد في صلاته فعليه الإعادة). ومنها: صحيحة زرارة: (من استيقن انه زاد في صلاته لم يعتد بها واستقبل صلاته استقبالا). ومنها: رواية سفيان السمط: (تسجد سجدتي السهور، لكل زيادة تدخل عليه او نقصان). فالكلام في نسبة حديث لا تعاد لكل من نسبة هذه الروايات.

ونتعرض لكلام المحقق العراقي (قده)، فقد افاد (قده) ثلاثة امور:

\*الامر الاول\*: في النسبة بين حديث (لاتعاد)، وبين موثقة ابي بصير: (من زاد في صلاته فعليه الاعادة). وقد لاحظ(قده) النسبة بين حديث لاتعاد، وبين منطوق (من زاد في صلاته فعليه الاعادة). فقال ان النسبة بينهما عموم من وجه. لأن قوله( من زاد في صلاته فعليه الاعادة) يشمل الزيادة السهوية والعمدية، والزيادة في غير الاركان، والزيادة الاركان. وحديث لا تعاد: يشمل النقيصة والزيادة، ولا يشمل الزيادة في الاركان، على مبناه ان الزيادة في الاركان داخلة في المستثنى لا في المستثنى منه.

اذن المستثنى منه لا يشمل زيادة الاركان فبينهما عموم من وجه. يلتقيان في الزيادة السهوية لغير الاركان، فإن مقتضى موثقة ابي بصير البطلان، لأنه قال فعليه الاعادة، ومقتضى حديث (لا تعاد) الصحة، لأن الزيادة سهوية وليست عمدية. ثم قال: بعد ان كانت النسبة بينهما عموم من وجه، يقدم حديث لا تعاد على موثقة للحكومة او لكونه اقوى ظهوراً، أي ان حديث لا تعاد بمقتضى اشتماله على الاستثناء اقوى ظهورا في العموم من الحديث الذي لا يشتمل على صيغة الاستثناء. فيقدم حديث لا تعاد على الموثقة بأقوائيته ظهوراً.

ويلاحظ على ما افاده:

أولاً: ما ذكره السيد الامام (قده) في كتاب (الخلل)، وتعرض له سيد المستمسك في (ج1، بحث الاجتهاد والتقليد): أن حديث (لا تعاد) ليس حاكماً على موثقة ابي بصير، والسر في ذلك: أن الحكومة هي عبارة عن قرينية دليل على آخر، والقرينية متقومة بلسان المسالمة، أي ان يكون الدليل الذي هو قرينة مسالما في لسانه للدليل ذي القرينة ولا مسالمة في لسان بين تعاد، وبين لا تعاد. فإن لسان حديث (لا تعاد): لا تعاد. بينما لسان موثقة أبي بصير (اعاد صلاته)، فبين اللسانين تعارض لا تسالم، فكيف يكون حديث (لا تعاد) حاكما على موثقة ابي بصير؟

ولكن هذا الاشكال في غير محله، لان المدار في الحكومة على النظر، أي أن يرى دليل ناظراً لدليل آخر، ويكفي في النظر اختلاف الرتبة، بأن يكون أحدهما متعرض للحكم بالعنوان الاولي، والآخر متعرض للحكم بالعنوان الثانوي، وموثقة أبي بصير متعرض للحكم بالعنوان الأولي: الزيادة بالعنوان الأولي مانع من الصلاة. بينما حديث (لا تعاد) متعرض للخلل بعنون ثانوي، من اخل بسنة من سنن الصلاة عن عذر فصلاة صحيحة ما دامت الفريضة ليست محل خلل. إذن هذا الإشكال غير وارد.

الاشكال الثاني: انه ادعى ان حديث لا تعاد اقوى ظهوراً لاشتماله على الاستثناء، ولأنه اقوى ظهوراً يقدم على موثقة ابي بصير.

ويلاحظ عليه: ان مجرد الاقوائية في الظهور ليست كافية في قرينية أحدهما على الآخر ما لم تبلغ الأظهرية حداً لو اجتمعا في دليل واحد لرؤي ان احدهما قرينة على الآخر، وهنا لو اجتمعا في دليل واحد هذا يقول تعاد وهذا يقول لا تعاد لم يكن احدهما قرينة على الآخر. الاشكال الثالث: أنه بناء على مبناه: ان حديث لا تعاد، يشمل الاخلال العمدي، فاذا قلنا بان الزيادة السهوية للأركان داخلة في المستثنى منه لا في المستثنى سوف تكون موثقة أبي بصير أخص مطلقاً من حديث لا تعاد؛ لأنَّ حديث لا تعاد يقول: اخل سهوا او عمدا في الاركان، او في غيره، بزيادة أو نقصان، بينما موثقة ابي بصير وارد بخصوص الزيادة، فيكون مقدما على حديث لا تعاد لكونه اخص مطلقاً.

\*الامر الثاني\* : في النسبة بين حديث (لا تعاد) وبين صحيحة زراة: (من استيقن انه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلاته استقبالاً). فهذه أنها واردة في الزيادة السهوية، ومع ذلك حكمت بالبطلان، بإعادة الصلاة. فكيف يوفق بينهما وبين حديث (لا تعاد)؟. هنا ذكر المحقق العراقي أنه: قد يقال: بأن النسبة بين حديث لا تعاد، وبين صحيحة زرارة العموم من وجه.

والسر في ذلك: ان حديث لا تعاد يشمل النقص والزيادة، وان صحيح زرارة يشمل زيادة الاركان وغير الاركان، ويلتقيان في الزيادة السهوية لغير الأركان، حيث إن حديث (لا تعاد) يصحح الصلاة، بينما حديث زرارة يبطل الصلاة: (لم يعتد بها واستقبل صلاته استقبالاً). فاذا تعارضا وتساقطا كان المرجع معتبرة ابي بصير السابقة (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) فمقتضاها المبطلية.

ثم أجاب عن هذا الوجه: قال: بان هذا الوجه في الجمع بينهما غير صحيح.

أولاً: لأنه لو قدمنا صحيح زرارة على حديث (لا تعاد) لزم لغوية (لا تعاد) لأنه إذا خرجت الزيادة عن حديث (لاتعاد) بصحيح زرارة، لم تبق تحته النقيصة السهوية لوجود ملازمة ارتكازية عند المتشرعة انه: إن كانت الزيادة السهوية مبطلة فالنقيصة السهوية مبطلة. أي انهما متلازمان لا يمكن ان يقال الزيادة السهوية مبطلة والنقيصة السهوية غير مبطلة. فإذا خرجت الزيادة السهوية عن حديث لا تعاد خرجت النقيصة السهوية ايضاً عن حديث لا تعاد، بمقتضى الملازمة واذا خرجتا معاً لم يم تحت الدليل شيء، ومتى ما تعارض الدليلان، وكان تقديم (ب) على (أ) مسلتزما للغوية (أ) كان (أ) اقوى ظهورا في مورد الاجتماع من باء فيقدم عليه.

وهذا الاشكال عهدته على العراقي. فإننا لم نجد لهذا الارتكاز عينا أو اثر، في أنه متى ما كانت الزيادة السهوية مبطلة فالنقيصة السهوية مبطلة كي يتم ما أفاده.

ثانيا: ذكر المحقق العراقي :أن نفس صحيحة زرارة (من استيقن انه زاد في صلاته المكتوبة استقبل صلاته استقبالاً) نفسها هي معارضة برواية سفيان السمط، عن ابي عمير عن بعض اصاحبه عن سفيان السمط أنه قال: (تسجد سجدتي السهو لكل زيادة تدخل عليك او نقص) معناه: ان الزيادة ليست مبطلة دائماً. فتتعارض مع قوله (من استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلاته استقبالاً).

فاذا تعارضا فهنا حلان: الحل الاول: أن نقول بانقلاب النسبة، يعني رواية سفيان السمط الذي دلّت على ان الزيادة مطلقا غير مبطلة، مخصصة بصحيحة منصور بن حازم: (سألته عن رجل ذكر في صلاته انه زاد سجدة، قال: لا يعيد الصلاة من سجدة، ويعيدها من ركعة). فإن ظاهره: فإن ظاهره: انه لو زاد ركعة يعيد. والركعة بمقتضى مقابلتها مع السجدة يراد بها الركوع، وحيث لا خصوصية للركوع إذن فالنتيجة: أن زيادة الركن مبطلة، فتخصص رواية سفيان السمط، بهذه الصحيحة، فإذا خصصت بها كانت النتيجة: ان رواية سفيان السمط ناظرة للزيادة في غير الاركان، وبعد تخصيصها بذلك تصبح اخص من صحيحة زرارة: (من استيقن انه زاد في صلاته المكتوبة) فتختص صحيحة زرارة بالزيادة في الأركان.

مبناه الكبروي عدم تمامية انقلاب النسبة. وهذا الحل لا ينسجم مع مبناه.

الحل الثاني: أن كل من هذين المتعارضين (صحيحة زرارة) ورواية (سفيان السمط) كل منهما نص في جهة ظاهر في جهة، فيحمل ظاهر كل منهما على نصوصية الآخر. رواية: سفيان السمط الدالة على الصحة، نص في غير الأركان، صحيحة زرارة الدالة على البطلان نص على الأركان، فيحمل نص ظاهر كل منهما على نص الآخر.

والنتيجة: اختصاص صحيحة زرارة بالأركان، واختصاص رواية سفيان بغير الاركان.

لكن هذا الجمع تعرض له الشيخ الاعظم نفسه في موارد عدة: قال: ان مجرد ان القدر المتيقن من احد الدليل يختلف عن القدر المتيقن عن الدليل الاخر لا يصلح قرينة، وإلا لجمعنا بين قوله: (ثمن العذرة سحت) و(لا بأس ببيع العذرة) بأن الأول نص في عذرة غير مأكول اللحم، والثاني نص في عذرة مأكول اللحم ، فيجمع بينهما بحمل ظاهر كل منهما على نصوصية الآخر، فإن هذا ليس جمعاً عرفياً بل تبرعياً. لان القدر المتيقن من كل من الدليلين مما يعد قرينة عرفا على التصرف في الآخر.

فالصحيح ان يقال: صحيحة زرارة اوردها الكليني في الكافي بنحوين: في باب الخلل: اوردها كما اوردها العراقي. ولكنه في باب الركوع بنفس السند، ما خلا خلوه من بكير، يعني هناك في باب الخلل قال: وعن زرارة وبكير. وهنا قال: عن زرارة، نفس السند ونفس المتن، بقوله: (من استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتد بها واستقبل صلاته استقبالاً).

فتقدم رواية الزيادة على النقيصة اما من باب تقديم اصالة عدم الزيادة على اصالة عدم النقيصة، أو لا اقل مع الإجمال، فالقدر المتيقن هو زيادة الركعة، وما دام يحتمل لزيادة الركعة خصوصية.

إذن بالنتيجة: لا تكون هذه الرواية معارضة لحديث لا تعاد، بل تكون اجنبية.

\*الامر الثالث\* : النسبة بين المستثنى في حدث لا تعاد وبين رواية سفيان السمط، فإن المستثنى في حديث لا تعاد يقول: (الخلل بالاركان مبطل). ورواية سفيان السمط تقول: (تسجد سجدتي السهو لك زيادة)، يعني حتى لو كانت زيادة في الاركان ما عليك الا سجود السهو، وإلا صلاتك صحيحة. فما هو التوفيق بينهما؟ فقال المحقق العراقي (قده) : ان قلنا بان حديث (لا تعاد) اساساً منصرف عن الخلل العمدي، أصلا لا يشمل الخلل العمدي حتى في المستثنى، فكأنه قال: من أخل سهواً بالفرائض زيادة أو نقصاناً بطلت صلاته. بينما رواية سفيان السمط يقول: تسجد سجدتي السهو في حال السهو لكل زيادة تدخل عليك او نقص. حينئذٍ يقول: النسبة بينهما اذا اخرجنا الخلل العمدي عن صحيح زرارة سوف تكون النسبة بينهما الأخصية، لان رواية سفيان السمط تشمل الاركان وغير الاركان، بينما المستثنى في حديث زرارة يختص بالاركان فيكون هو الاخص فيقدم.

أما اذا قلنا بأن المستثنى يشمل حتى الخلل العمدي؟ فيريد ان يقول: بأنه في المستثنى منه والمستثنى يشمل الخلل العمدي والسهوي، غاية ما في الباب انه خرج الخلل العمدي بالأركان من خلال قوله في صحيحة زرارة: (إن الله فرض الصلاة بالركوع والسجود، ثم قال: والقراءة سنة فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلاة، ومن نسي فلا شيء عليه). يعني لمخصص منفصل اخرجنا الخلل العمدي لا بانصراف السياق عن ذلك. مقتضى هذا ان نقول: النسبة بين رواية سفيان السمط، وبين المستثنى في حديث (لا تعاد) العموم من وجه، لأن رواية سفيان السمط تشمل الفرائض وغير الفرائض، والمستثنى في حديث (لا تعاد) يشمل العمد والسهو ويشمل الفريضة والزيادة، فيجتمعان في زيادة الأركان سهواً، حيث إن المستثنى في حديث (لا تعاد) يبطل ذلك، بينما رواية سفيان تصحح.

فأجاب العراقي عن ذلك بجوابين:

\*الجواب الاول\* : قد يقال بان رواية سفيان السمط: (تسجد سجدتي السهو لك لزيادة تدخل عليك او نقص)، منصرف الى فرض صحة الصلاة، لا انه يصحح الصلاة، يعني فرغ عن صحة الصلاة فأوجب سجود السهو. لأن إيجاب سجود السهو من لوازم الصحة، فظاهر سياقه المفروغية عن صحة الصلاة لا انه يريد أن يصحح الصلاة. لأجل ذلك لا يعارض المستثنى في حديث (لا تعاد) لأنّ مفاد المستثنى في حديث لا تعاد مبطلية الصلاة، وذاك فارغ عن صحة الصلاة، اصلا لا تعارض بينهما.

\*الجواب الثاني لو قدمنا رواية سفيان الدالة على ان الزيادة والنقيصة السهويتين في الاركان وغيرها لاتضر بالصلاة على المستثنى في حديث لا تعاد لزم لغوية الاستثناء فيه، وذلك لانحصار مفاده في النقيصة العمدية للاركان ، وحيث ان الزيادة العمدية في غير الاركان خارجة عن المستثنى منه بموثقة ابي بصير من زاد في صلاته فعليه الاعادة والنقيصة العمدية خارجة عنه بصحيح زرارة فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلاة فلم يبق فرق بين المستثنى والمستثنى منه في انه ان ترك جزءً من الصلاة ركنا او غيره عمدا بطلت صلاته ، وان زاد عمدا ركنا او غيره بطلت صلاته وان نقص سهوا او زاد سهوا في الاركان وغيرها صحت صلاته ، بدلالة رواية سفيان السمط، فاذن لم يبق فرق بين الاركان وغيرها فلاوجه للاستثناء..

واذا لزم من تقديم رواية (ب) على رواية (أ) الغاء مدلول (أ) دون العكس كانت رواية (أ) في مورد الاجتماع اظهر ، فتقدم على رواية (ب) وكذلك الامر في المقام تكون النتيجة تقديم المستثنى في حديث لا تعاد على عموم رواية سفيان ، فلاتشمل الزيادة السهوية للاركان\* .

والنتيجة: ان نقول: ان رواية سفيان السمط مضافاً لضعف سندها لعدم توثيقه، فهذه الرواية مطروحة، وحينئذٍ نأخذ بعموم المستثنى في حديث لا تعاد.

وعلى فرض تعارضهما تصل النوبة لرواية القاسم بن عروة: (لا تقرأ في الصلاة بشيء من العزائم فإن السجود زيادة في المكتوبة) ، مقتضاها ان الزيادة تكون مبطلة، وإن كانت هذه ضعيفة فتصل النوبة لجريان البراءة عن مانعية الزيادة السهوية للأركان.

والمشكلة هي: كيف نوفق بين المستثنى منه في حديث (لاتعاد) الدال على ان الزيادة السهوية للأركان غير مبطلة. كما هو مبنى السيد الاستاذ. وبين صحيحة منصور بن حازم: (عن رجل ذكر في صلاته أنه زاد سجدة؟ قال: لا تعاد الصلاة من سجدة، وتعاد من ركعة)، بناء على حمل الركعة على الركوع، فإن ظاهره ان زيادة الركوع سهواً مبطلة. يأتي الكلام غدا في حول شرائط جريان الاصول العملية. في خاتمة أدلة البراءة.

### 077

# شرائط جريان الاصول

وقع الكلام في جريان الاصول العملية الترخيصية، وقد ذكر في الكلمات شرطان:

الشرط الاول: اشتراط الفحص. والشرط الثاني: اشترط أن لا يلزم من جريان الاصل ضرر. كما ذكره الفاضل التوني. والكلام فعلا في

## الشرط الاول وهو اشتراط جريان الاصل بالفحص.

وهنا مقامان: إذ تارة نتكلم عن اشتراط الفحص في الشبهات الحكمية. وتارة اشتراط الفحص في الشبهات الموضوعية.

### المقام الاول: هو اشتراط الفحص في الشبهات الحكمية

يقع الكلام فيه في موردين: المورد الأول: في البراءة العقلية. المورد الثاني: وفي البراءة الشرعية.

المورد الاول: اشتراط الفحص في جريان البراءة العقلية، المعبّر عنها بـ(قبح العقاب بلا بيان). وقد ذكرنا فيما سبق: ان في البراءة العقلية عدّة مسالك يترتب عليها النتيجة في محل الكلام.

المسلك الاول: هو مسلك حق الطاعة. وهو ما ذهب اليه السيد الشهيد(قده)، من ان نفس احتمال التكليف المولوي بنفسه موضوع لحق الطاعة، فاحتمال التكليف منجز بعد الفحص فكيف بما قبل الفحص؟! فلأجل ذلك لا وجه لوجوب الفحص من جهة جريان البراءة العقلية، لأنه لا يقول بالبراءة العقلية أصلاً حتى يشترط الفحص في جريانها، بل احتمال التكليف المولوي منجز بنفسه ورافع لموضوع البراءة بعد الفحص فضلاً عمّا قبل الفحص.

المسلك الثاني: ما اخترناه من إنكار البراءة العقلية لا بناء على حق الطاعة، كما ذهب اليه السيد الشهيد، بل بناء على الشبهة المصداقية لظلم المولى والتمرد عليه.

وبيان ذلك: أن العقل الفطري يحكم بلزوم دفع الضرر المحتمل إذا كان احتمال الضرر احتمالاً عقلائياً لا موهوماً، فمتى ما احتمل المكلف التكليف احتمل الضرر، ولا رافع لحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل إلا حكمه بأن عقاب المولى مع عدم وصول الحكم ظلماً للعبد، فما لم يحكم العقل بأن العقاب مع عدم وصول الحكم ظلم للعبد فإن العقل الفطري ما زال حاكما بلزوم دفع الضرر المحتمل. وحكم العقل بالظلم، أي ان عقاب المولى لعبده مع وصول الحكم اليه ظلم لا يحكم العقل بذلك مع قيام احتمال التكليف احتمالاً عقلائياً، فإن العبد إذا احتمل التكليف وشك في ان هذا الاحتمال هل هو حجة بحيث يستتبع العقوبة ام لا؟ فنفس شكه في حجية الاحتمال مساوق للشك في انه لو عاقبه المولى على هذا الاحتمال فهل يكون عقابه له ظلم ام لا؟ فالمورد مورد شبهة مصداقية للظلم، فلا يجزم العبد في هذه المورد بأن عقاب المولى ظلم له في هذا المورد ظلم له، فما لم يجزم العقل بأن العقوبة ظلم، فمقتضى حكم العقل الفطري بلزوم دفع الضرر المحتمل منجزية الاحتمال. فالاحتمال منجز بعد الفحص لعدم رافع له، فكيف به قبل الفحص؟!

المسلك الثالث: مسلك السيد الأستاذ (دام ظله) من القول بالبراءة العقلائية، وبيان مسلكه بتقريب منا:

جرى مرتكز العقلاء على اجراء البراءة والمعذرية في فرض ان لا يكون احتمال التكليف ناشئا عن إمارة عقلائية، او لا يكون المحتمل مهماً، ففي فرض عدم قوة الاحتمال وعدم أهمية المحتمل جرى المرتكز العقلائي على المعذرية. مثلاً: إذا استند احتمال التكليف الى علم إجمالي فهو من باب قوة الاحتمال، او استند احتمال التكليف الى امارة عقلائية كالشهرة وكالاستفاضة، وان لم تكن إمارة شرعية، فهذا من موارد قوة الاحتمال، هنا لا يجري العقلاء المعذرية، إذا احتمل التكليف ما دام الاحتمال قوياً.

وكذلك إذا لم يكن الاحتمال قويا لكن كان المحتمل مهماً، كما في الموارد الثلاثة، موارد الدماء، والأعراض والأموال الخطيرة، فإنهم إذا احتملوا ترتب خطر على النفس او العرض او المال الخطير فلا يجرون المعذرية.

ففي فرض عدم قوة الاحتمال، وعدم اهمية المحتمل، جرى بناء العقلاء على المعذرية، لذلك، بما ان البراءة هي بناء عقلائي لنرجع الى العقلاء لنرى هل يشترطون الفحص في جريانها عند احتمال التكليف من قبل المولى ام لا؟ نرى: أن المرتكز العقلائي يقول: إذا كان المولى ممن جرى ديدنه على وضع أحكامه في معرض الوصول، لا انه متكلف بإيصال احكامه الى العبد، وإنما ديدنه ان يضع احكامه في معرض الوصول، بحيث لو فحص العبد إليه في مضانها لوصل اليها، فمع علم العبد بذلك فإن العقلاء لا يعذّرونه في إجراء البراءة قبل الفحص عن الاحكام والتكاليف في مظانها. إذن فعلى هذا المسلك: يشترط الفحص في جريان البراءة العقلائية.

المسلك الرابع: وهو المسلك المعروف عند الأصوليين: هو جريان البراءة العقلية، أي حكم العقل بقبح العقاب مع عدم قيام حجة عقلية كالقطع، أو شرعية كخبر الثقة. فبناءً على هذا المسلك: هل يشترط الفحص في جريان البراءة العقلية في الشبهات الحكمية ام لا؟ اتفق الاصوليون على اشتراط الفحص وانه ما لم تفحص لم تحرز عدم البيان، فإن حكم العقل بقبح العقاب موضوعه عدم البيان، قبح العقاب بلا بيان. فلابد ان تحرز عدم البيان كي يحكم العقل بقبح العقاب، فلأجل انك تشك ان هناك بياناً في معرض الوصول ام لا؟ فلا يستطيع العقل ان يحكم بقبح العقاب لان موضوع حكم العقل بالقبح لم يحرز، فلابد من الفحص من أجل إحراز الموضوع ثم يأتي دور حكم العقل.

الا ان المحقق الاصفهاني، فإنه ذهب الى أنه تجري البراءة العقلية حتى مع عدم الفحص. وقد أبان مسلكه (قده) في (نهاية الدراية) بذكر مجموعة من الأمور:

الأمر الأول: موضوع حكم العقل بلزوم الطاعة هو الحكم المولوي الفعلي لا الحكم الشأني، اذ لا إشكال إن العقل إذا علم ان هذا الحكم شأني فإنه لا يراه موضوعاً لوجوب طاعة المولى، فالذكر إذا علم بحرمة دخول الحائض للمسجد لا يرى هذا الحكم معنيا به كي يكون موضوعا للزوم الطاعة، فموضوع حكم العقل بلزوم الطاعة الحكم المولوي الفعلي.

الأمر الثاني: متى يكون الحكم فعلياً؟ إن فعلية كل موجود بتحقق غاية وجوده، فتحقق وجود الشجرة بتحقق الغاية من وجودها وهي قابليتها للإثمار. وفعلية وجود الانسان بتحقق الغاية من وجوده وهو قابليته للحركة، كذلك الحكم المولوي إنما يكون فعلياً بتحقق الغاية من وجوده. والغاية من وجوده: الداعوية بالإمكان، لأن الحكم المولوي هو عبارة عن الإنشاء (إنشاء البعث) بداعي جعل ما يكون داعيا للمكلف، فالداعوية غاية للإنشاء وغاية للحكم. فإذا وصل الحكم الى حد ترتبت عليه غايته، بحيث أصبح داعيا، بمعنى أنه لو انقاد اليه المكلف لكان داعيا له بالفعل، فإن وصل الحكم الى هذا الحد وهو متى انقاد اليه المكلف كان داعيا له بالفعل، فقد بلغ الحكم غايته، واصبح بذلك فعلياً، وإلا ما لم يبلغ هذا الحكم فهو ما زال حكماً شأنياً لا فعلياً.

الأمر الثالث: إن مقتضى السنخيّة بين المؤثر والأثر والعلة والمعلول أن لا يكون الحكم داعياً إلا إذا حضر في نفس المكلف، لأن انبعاث المكلف أمر نفساني، فلابد ان تكون عليته أيضاً أمراً نفسانياً بمقتضى السنخية بين المؤثر والاثر، فاذا كان انبعاث العبد امراً نفسانياً فلابد ان تكون علته أمراً نفسانياً، أي لابد أن يكون للحكم المولوي حضور في النفس كي يكون علة لانبعاث العبد ويكون محققا للداعوية، فاذا حضر في النفس واصبح داعياً، صار الحكم الشرعي الخارجي وهو الحكم المفاد بالقرآن او بالسنة صار داعيا بالعرض**،** وإلا ما هو الداعي بالذات هو ذلك الحكم الحاضر بالنفس. وأما هذا الحكم المفاد بالدليل فهو مفاد بالعرض. المهم إنما يبلغ الحكم درجة الداعوية إذا حضر في النفس بنحو الوجود العلمي، لا بنحو الوجود الاحتمالي، فإن حضور الحكم في النفس له مرتبتان: مرتبة الاحتمال. ومرتبة العلم. والحضور المحقق للداعوية ما كان بنحو الحضور العلمي لا الحضور الاحتمالي.

الأمر الرابع: ما هو السر في إناطة الداعوية بالحضور العلمي دون الحضور الاحتمالي؟ قال: لأن الحكم إنما يتصف بأنه داعي على كل تقدير إذا كان حضوره حضوراً علمياً؛ لأنه متى علم المكلف بالحكم كان الحكم داعياً له على كل تقدير. أما إذا كان الحكم محتملاً فالداعوية على تقدير لا على كل تقدير، يعني إنما يكون احتمال الحكم داعياً للمكلف إذا طابق الواقع، فالمكلف يقول: هذا الاحتمال إنما يدعوني للامتثال إذا كان مطابقاً للواقع، فداعوية الحكم المحتمل إنما هي داعوية تعليقية لا تنجيزية، أي داعوية على تقدير المطابقة وليست داعوية على كل تقدير. فلأجل ذلك: ما لم يحضر الحكم في النفس على نحو الوجود العلمي لم يكن هذا الحكم داعيا مطلقاً وتنجيزاً وعلى كل تقدير. فعلى اساس ذلك احتمال الحكم ليس محققاً للداعوية، إذن ليس محققا لغاية الحكم، إذن ليس الحكم حكماً فعلياً، إذن لا يكون موضوعاً لحكم العقل بالطاعة. فهو موضوع لقبح العقاب بلا بيان، وليس موضوعاً لحكم العقل بالطاعة.

فإن قلت: احتمال الحكم احتمال للمنجز. بيان ذلك: ان معنى قبح العقاب بلا بيان: يعني قبح العقاب بلا منجز، فاذا احتملنا الحكم فقد احتملنا المنجز، ومع احتلمنا المنجز، كيف يحكم العقل بقبح العقاب مع أن المنجز محتمل؟

قلت: إنّ المنجزية فرع الفعلية، والفعلية منوطة بالداعوية، والداعوية منوطة بالوجود العلمي. إذن فمع عدم وصوله علماً نقطع ونجزم أنّه ليس فعلياً، ومع الجزم بعدم فعليته كيف يكون احتماله احتمالاً للمنجز؟

بل احتمال المنجز منتفي باحتمال الحكم. لذلك فهذا الاحتمال موضوع لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

### 078

الامر الخامس: إنّ مرادنا بالوصول العلمي الأعم من العلم الوجداني أو العلم التعبدي. حيث إن مفاد أدلة الحجية التعبّد بالواقع عنوانا أو التعبد بالوصول. أي ان الشارع إذا قال: فما أديا اليك فعنّي يؤديان. فمفاد هذا الكلام اما جعل المؤدى أي اعتبار مؤدى الخبر هو الواقع. وهذا معناه التعبد بالواقع عنواناً، أو اعتبار وصول الخبر وصولا للواقع. وهذا معناه التعبد بالوصول. فاذا لم يصل الحكم الواقعي لا بالوجدان ولا بالتعبد فليس حكما فعليا، ولذلك إذا شككنا في وجود خبر فقد شككنا في حكم فعلي، والشك في الحكم الفعلي مساوق لعدمه، لأن الفعلية متقومة بالوصول.

الأمر السادس: إن قلت: إذا لم يجب الفحص في جريان البراءة العقلية، إذن لا يجب الفحص في العقائد كما لو ادعى شخص النبوة، فلا يجب الفحص في دعواه، ولا في إقامة المعجزة، بلحاظ أن الأمور متقومة بالفعلية، والفعلية متقومة بالوصول. فأجاب عن ذلك:

بأن هناك فرقاً بين الفروع والأصول. ففي الفروع نلتزم ان الحكم الموضوع للزوم الطاعة هو الفعلي، والفعلي متقوم بالوصول. وأما عند الشك في النبوة. فهنا فرضان: الفرض الاول: أن لا يتثبت نبوة نبي. فنحن ابتداء فتجاءنا بشخص ادعى انه نبي، فهنا يجب الفحص وجوبا عقليا متفرعا على قاعدة اللطف. وبيان ذلك: إنّ مقتضى لطفه تعالى بعباده: نصب أنبياء يبلغون رسالته، ومقتضى ضرورة نصب الانبياء ضرورة التعرف عليهم، اذ لا يمكن الوصول للرسالة الا بالتعرف على الرسول، ومقتضى ضرورة التعرف على الرسول الفحص عنه، اذ لا طريق للتعرف عليه الا الفحص عنه، فوجوب الفحص هنا وجوب عقلي ضروري متفرع على ضرورة قاعدة اللطف.

وأما إذا افترضنا أنه قام نبي وثبتت نبوته، ثم قام من يدّعي النبوة بعده، فلا ندري هل نسخ الأول بالثاني أم لا؟

فهنا يجب الفحص عن الثاني لا من باب قاعدة اللطف لأن قاعدة اللطف تحقق بالبعث الأول. ولكن يجب الفحص عن الثاني من باب دفع الضرر المحتمل، إذ من لم يستجب للنبي عن تقصير فجزائه الخلود في النار، فمع احتمال هذا الضرر احتمالا عقلائيا يجب الفحص عنه. فلا موجب للخلط بين الفروع والاصول. هذا تمام كلامه.

ويلاحظ على ما افيد:

أولاً: نلاحظ انه استدل على عدم وجوب الفحص بأن الحكم ليس فعلياً، ولم يستدل على فعلية الحكم بوجوب الفحص، والأمر من الناحية اللميِّة، إذا كان الحكم الواقعي المجهول فعلياً فيجب الفحص عنه، أي ان فعلية الحكم الواقعي علة لوجوب الفحص عنه، فبينما علقة لميِّة، ولكن من الناحية الإنيِّة ينبغي الاستدلال بالعكس، أي بوجوب الفحص نستكشف ان الحكم الواقعي فعلي، لأنه وجب الفحص عنه. فلذلك نقول: مقتضى الطريقة الفنية ان نبحث: هل يجب الفحص أم لا؟ إذا ثبت بالأدلة وجوب الفحص استكشفنا أن الحكم المجهول فعلي. فلأجل ذلك نقول: إذا تمت السيرة العقلائية كما ادّعى الاعلام: أن هناك بناء من العقلاء بما هم عقلاء على الفحص عن حكم المولى الذي ديدنه أن يجعل احكامه في معرض الوصول، فالعقلاء يقولون: كل مولى ديدنه ان يجعل احكامه في معرض الوصول فمقتضى مولويته وجوب الفحص عن احكامه في مضّان وصولها، فإذا تمت هذه السيرة العقلائية للعقلاء بما هم عقلاء ثبت وجوب الفحص، فإذا ثبت وجوب الفحص، ثبت ان الحكم المجهول فعلي.

ثانياً: سلمنا ان موضوع حق الطاعة الحكم الفعلي. ولكن الكلام ما هو الحكم الفعلي؟ فهو يرى ان الحكم الفعلي هو ما كان واصالاً بالوصول العلمي.

ولكن، نقول، ما هو الدليل على ذلك؟ بآية أو برواية؟ الحكم الفعلي ما كان واجداً لنكتة أو ملاك يقتضي ان لا مؤمّن منه، فكل حكم لا مؤّمن مه فهو حكم فعلي، اذ المراد من الفعلي ما دخل في حكم عهدة المكلف. ونسأل في المقام فنقول: إذا أدرك العقل ان المولى الذي تجب طاعته قام بوظيفته، اي وضع الاحكام في مضان وصولها، فما على العبد إلا أن يفحص. وأدرك العبد أن في عدم الفحص معرضية تفويت ملاكات لزومية للمولى، فإذا أدرك العقل ذلك اكتشف ان هذا الحكم المجهول الذي لو فحص عنه لوصل اليه مما لا مؤمن منه، فاذا لم يكن له مؤمن، إذن دخل في عهدة المكلف. فهذا هو الحكم الفعلي. ومقتضاه وجوب الطاعة، أي التنجز، والتنجز يقتضي الفحص.

ثالثاً: دعوى أن الوصول العملي تنجيزي والوصول الاحتمالي تعليقي أول الكلام، المطابقة حيثية تعليلية وليست حيثية تقييدية، بمعنى انه: اعتقاد المكلف بالمطابقة أي مطابقة ما احتمل للوقع علة للداعوية لا ان الداعوية منوطة بالمطابقة، فالمطابقة ليست حيثية تقييدية للداعوية، وإنما حيثية تعليلية، إذا اعتقد المكلف بالمطابقة، يعني مطابقة ما احتمل للواقع، كان ما احتمله داعياً، فكما أن الاعتقاد بالمطابقة علة للداعوية، احتمال المطابقة ايضاً إذا كان احتمالا عقلائياً علة للداعوية، غاية ما في الامر هذه الداعوية اخف من تلك الداعوية، لا ان الدعاوية للحكم المحتمل داعوية تعليقية، بل داعوية تنجيزية علتها احتمال المطابقة لا أنها معلقة على إحراز المطابقة.

هذا تمام الكلام في البراءة العقلية. وقد تبين انه: إن قلنا بها فلا مجرى لها الا بعد الفحص.

### المورد الثاني: البراءة النقلية

(رفع عن امتي ما لا يعلمون). وقد ذكر في كلمات الأعلام وجوه لمنع جريانها قبل الفحص يعود بعضها لفقد المتقضي والبعض الآخر لوجود المانع.

### أما ما يرجع لفقد المقتضي:

الوجه الاول: ما ذكره السيد الخوئي(قده): من أنّ أدلة البراءة منصرفة عمّا قبل الفحص، إما لأن حكم العقل بوجوب الفحص بديهي فيعد كالقرينة المتصلة بهذه الأدلة، صارفاً لها عمّا قبل الفحص. أو لأن ارتكاز العقلاء على الفحص في المولى الذي دينه نصب الاحكام في معرض الوصول جعل هذه محتفة بهذا المرتكز العقلائي بحيث توجب انصرافه عمّا قبل الفحص. وهذا الوجه سليم.

الوجه الثاني: ما ذكره السيد الشهيد (قده): قد يقال لما جرى ديدن الشارع على التدرج في الاحكام بأن ينصب عموما ثم يقوم بتخصيصه، أو ينبه العامة من الناس على وجوب التعلم، أو ينبه العامة من الناس على تدوين هذا الأحاديث، أو ينبه العامة من الناس على أنه لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا وأمثال ذلك من الروايات. يستفاد من مجموع هذه الروايات: ارتكاز متشرعي على الفحص عن الاحكام وتعلمها. وهذا الارتكاز المتشرعي هو الذي منع إطلاق أدلة البراءة للشمول لما قبل الفحص.

الوجه الثالث: ما ذكره (قده) أيضاً: بأن نرجع إلى ادلة البراءة فنجد ان ادلة البراءة على قسمين: قسم مطلق: كـ(رفع عن امتي ما لا يعلمون). فإن مقتضى اطلاقه جريانه قبل الفحص وبعده. وهناك قسم مقيّد بمفهومه، وهو قوله تعالى: (لا يكلف الله نفسها إلا ما آتاها) مقتضى المفهوم: أنه إن آتاه فقد كلّفها. يعني متى ما آتاها فقد كلفها. إذن مقتضى مفهوم الآية المباركة: أنّ الله إذا آتى التكليف، يعني نصبه أو وضعه في معرض الوصول فقد كلفها، فهو لا يكلف نفساً الا إذا آتاها فإذا آتاها فقد كلفها، إذن التكليف فعلي، بمجرد أن يوضع في مضان الوصول. اذ ليس المقصود بآتاها يعني اوصل الحكم لكل عبد عبد، وإنما المقصود بـ(آتاها) يعني جعل الحكم في متناول العبد، بحيث لو فحص عنه لوجده، فهذا هو الإيتاء، فمتى ما تحقق الإيتاء تحقق التكليف. فمفهوم هذا القسم مقيد لإطلاق منطوق القسم الأول. وإن لم يكن مقيداً له فلا أقل من تعارضهما فاذا تعارضا وتساقطا فليس عندنا دليل على البراءة فيما قبل الفحص.

وهذا الكلام مبني على تمامية دلالة الآية على البراءة، بأن يراد من الإيتاء التشريع والإيصال لا ان المراد من الإيتاء: الإقدار، لأن المفسرين يفهمون من الآية: (لا يكلف نفساً إلا ما آتاها) يعني: إلا ما أقدرها عليه. والإقدار غير الإعلام، فهو فسر الإيتاء بمعنى الإعلام.

ثانياً: يتوقف ذلك على وجود مفهوم لهذه الجملة، بأن يقال: (لا يكلف نفساً إلا ما آتاها)، أي فإذا آتاها فقد كلّفها وهذا هو أول الكلام.

الوجه الرابع: ما ذكره السيد الشهيد: متى ما جاءنا إطلاق واحتملنا ان هناك قرينة ارتكازية اتكأ عليها المتكلم لمنع إطلاق كلامه فلا يمكن التمسك بالإطلاق. إذ إما يجب على المولى أن يشرح القرائن الارتكازية لوضوحها بينه وبنين المتعلمين، كما لا يجب على الرواة نقل القرائن الارتكازية لانهم لا يتحلمون زوالها بعد ان كانت ارتكازية، وإنما يجب على الراوي نقل القرائن الارتكازية فيما يحتمل زواله، كالقرينة الحالية، والقرينة المقالية، أما إذا لم يحتمل الراوي ان تزول القرينة الارتكازية، إذن لا يجب عليه النقل، فعدم نقله لا ينافي ضبطه. إذن متى ما جائنا إطلاق واحتملنا ان هناك قرينة ارتكازية تضيقه لم ينعقد الاطلاق، إذ لعل المتكلم اتكأ على مرتكز بينه، وبني السائل، وإنما لم ينقل السائل لنا المرتكز لأنه لم يحتمل زواله كي يكون مقتضى ضبطه النقل. إذن فسائر أدلة البراءة بما اننا نحتمل اتكاء المتشرع فيها على مرتكز وهو عدم جريانها قبل الفحص، فلا نحرز إطلاقها.

وقد ذكرنا مراراً ان كلامه انما يتم إذا كان احتمال القرينة الارتكازية ناشئاً عن منشأ عقلائي، بأن قامت إمارة تؤدي إلى هذا الاحتمال، ولو لم تكن إمارة شرعية. بل إمارة عقلائية ولكنها ولّدت هذا الاحتمال، هنا، نعم، لم نحرز بناء العرف على التمسك بالإطلاق. إما إذا لم يكن للاحتمال منشأ عقلائي نحن والدليل. لم يبقى حجر على حجر ولا يمكن التمسك بإطلاق أي دليل على هذا.

### 079

ما زال الكلام في الوجوه المانعة عن جريان البراءة في الشبهة الحكمية قبل الفحص.

من تلك الوجوه: ما ذكره السيد الشهيد (قده) وهو مؤلف من كبرى وصغرى:

أما الكبرى: متى ما كان لدينا ارتكاز عقلائي على امر من الامور وكان هناك خطاب شرعي موافق لهذا الارتكاز، فإن مقتضى تطابق الخطاب الشرعي مع الارتكاز العقلائي، هو ان الارتكاز ممضى من قبل الشارع. وأزيد من ذلك: ان يقال ان امضاء الارتكاز بحدود الارتكاز، أي لا يحرز سعة الخطاب الشرعي لأكثر من الارتكاز.

مثلا: قام ارتكاز عقلائي على حجية خبر ذي اليد عمّا تحت يده، فذو اليد إذا اخبر عما تحت يده بأن ما تحت يده مثلا طاهر أو نجس، أو مذكى أو غير مذكى، فإن ذي اليد حجة في خبره عمّا تحت يده مع غمض النظر عن وثاقته، لانه ذو يد هو حجة في اخباره عمّا تحت يده.

وهناك خطابات شرعية، أي روايات وردت في قبول حجية خبر ذي اليد عما تحت يده. فالظاهر من التطابق: ان هذه الروايات تمضي هذا المرتكز، ولكن بحدوده لا اكثر من ذلك، فحيث إن المرتكز العقلائي يرى أن حجية خبر ذي اليد عمّا تحت يده بملاك الخبروية، أي لأن ذي اليد اخبر من غيره مما تحت يده، لذلك كان خبره حجة وان لم يكن ثقة، فبما ان نكتة هذا الارتكاز هي الخبروية، فإمضاء الشارع لحجية خبر ذي اليد ليس اكثر من هذه النكتة، أي لو فرضنا ان ذي اليد غافل عما تحت يده، أو فرضنا ان ذي اليد لا يقرأ ولا يكتب، فحينئذٍ لا يحرز حجية اخباره عما تحت يده لانه ليس واجدا للخبروية في مثل هذه الفروض. فتطابق الخطاب الشرعي مع المرتكز العقلائي موجب لعدم احراز سعة الامضاء لأكثر من نكتة الارتكاز العقلائي نفسه.

أما الصغرى: أنه في محل الكلام يوجد ارتكاز عقلائي على جريان البراءة في الشبهات الحكمية، وهو المعبر عنه بالبراءة العقلائية. فحيث يوجد ارتكاز على جريان البراءة بمناط وبنكتة المعذرية، أي ان المكلف معذور من التكليف الواقعي إذا لم تقم حجة على ذلك التكليف. وهذا المرتكز العقلائي يوافقه خطابات شرعية عديدة، منها: (رفع عن امتي ما لا يعلمون). إذن الخطابات الشرعية امضاء للمرتكز العقلائي القائم على البراءة، لكن بحدود هذا المرتكز العقلائي، أي لا يحرز سعة الامضاء لأكثر من نكتة هذا المرتكز العقلائي. وبما ان المرتكز العقلائي لا يرى جريان البراءة قبل الفحص، أي لا يرى المكلف معذورا في اجراء البراءة عن التكليف قبل الفحص عنه، فمقتضى ذلك: حيث ان الخطاب الشرعي امضاء لهذا المرتكز وهذا المرتكز بنكتة المعذرية، وهذه النكتة لا يراها المرتكز واسعة لما قبل الفحص إذن لا يحرز ايضا سعة الامضاء المستفاد من دليل البراءة الشرعية لأكثر من ذلك، فلا دليل لدينا على اجراء البراءة قبل الفحص.

فإن قلت: إذا امتنعت البراءة العرضية تصل النوبة الى البراءة الطولية.

ان دليل البراءة (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) يشمل نوعين من البراءة: النوع الاول: البراءة عن الحكم النفسي الواقعي. وهذا ما يعبر عنه بالبراءة العرضية، كأن نشك في حرمة التدخين، أو حرمة العصير العنبي بعد غليانه، فتجري البراءة عن الحرمة النفسية الواقعية.

النوع الثاني: البراءة عن الحكم الطريقي، لا عن الحرمة النفسية الواقعية، بل عن الامر الطريقي الذي دوره تنجيز الواقع المجهول، كوجوب الاحتياط، فإن وجوب الاحتياط ليس حكما نفسيا، وإنما وجوب الاحتياط طريق لتنجيز الواقع، والا فهو في حد نفسه ليس تكليفا مستقلاً، فهذا الحكم، الا وهو وجوب الاحتياط حكم طريقي، البراءة الجارية عنه طولية، ومعنى انها طولية، يعني إذا جرت البراءة عن الحكم الواقعي فلا نحتاج الى البراءة عن وجوب الاحتياط، انما تجري البراءة عن وجوب الاحتياط إذا لم تجري البراءة عن الحكم النفسي الواقعي المجهول، فتصل للبراءة عن الحكم الطريقي. إذا لم تجري عن الحكم النفسي الواقعي. فإنما تجري البراءة عن الطريق إذا لم تجري البراءة عن المتطرق اليه بهذا الطريق.

فلأجل ذلك: يقول السيد (قده): بأن في محل الكلام دليل البراءة وهو رفع عن امتي ما لا يعلمون، بالنسبة الى الحكم الواقعي المجهول لا يجري قبل الفحص لانه امضاء للمرتكز العقلائي والمرتكز العقلائي لا يرى المعذرية قبل الفحص، فدليل البراءة بالنسبة للبراءة العرضية أي عن الحكم الواقعي المجهول، لا يشمل قبل الفحص. اذن فيشمل البراءة الطولية. ان لم يشمل البراءة العرضية قبل الفحص فيشمل البراءة الطولية قبل الفحص، بلحاظ أننا إذا شككنا في حكم واقعي الا وهو التدخين ونحن لم نفحص بعد، وقلنا لا يمكن ان نجري البراءة قبل الفحص لأن دليلها لا يمتد لما قبل الفحص. اما لدينا شبهة حكمية اخرى غير شبهة حرمة التدخين وهي: هل يجب الاحتياط عند الشك في الحكم الواقعي. هذه شبهة حكمية اخرى في طول تلك الشبهة. في طول ان نشك في حرمة التدخين نشك: هل يجب الاحتياط في محل الكلام؟ حيث إن دليل البراءة لا يفي بالتأمين عن الواقع. هل يجب علينا الاحتياط أم لا؟ فهذا شك في وجوب طريقي مع عدم القدرة على إجراء البراءة عن الحكم الواقعي المجهول. فبالنسبة لهذا الوجوب الطريقي نجري البراءة، فتجري البراءة عن وجوب الاحتياط ان لم تجري البراءة عن الحكم الواقعي.

والفائدة: هي التأمين عن الواقع، التأمين عن طريق على الواقع تأمين عن الواقع نفسه. ويأتي الجواب عن اشكاله غداً إن شاء الله تعالى.

### 080

ذكرنا فيما سبق: أن السيد الشهيد (قده) اشكل على نفسه: بأنه إن لم تجري البراءة عن الحكم الواقعي فتجري البراءة عن الحكم الطريقي، وهو وجوب الاختيار، وأجاب عن هذا الاشكال بجوابين:

الجواب الاول: ان الارتكاز العقلائي القائم على عدم جريان البراءة قبل الفحص حجة شرعية. وذلك من خلال إمضاء الشارع لهذا المرتكز من باب عدم الردع، فإذا كان الارتكاز العقلائي القائم على عدم جريان البراءة قبل الفحص حجة على التكليف ومنجزاً للواقع، فلا معنى لجريان البراءة لا العرضية ولا الطولية، لأن موضوع البراءة ما لم تقم حجة سواء كانت حجة على التكليف الواقعي او حجة على التكليف الظاهري، فموضوع البراءة عدم الحجة، فاذا قامت الحجة فلا موضوع للبراءة، والمفروض ان الارتكاز العقلائي القائم على عدم جريان البراءة قبل الفحص حجة منجزة على الواقع بمقتضى عدم الردع، فلا تصل النوبة الى البراءة. الجواب الثاني: سلمنا انه لم تحرز حجيته، لا اقل انه مانع من جريان البراءة الطولية في محل الكلام. بلحاظ أن الارتكاز العقلائي القائم على أن البراءة لا تجري قبل الفحص لا يفرق بين البراءة العرضية والطولية، فيرى ان من حق المولى ان يعاقب عبده ما دام لم يفحص، فما دام من حق المولى معاقبة عبده قبل الفحص وان معاقبته للعبد ليس ظلما في مثل هذا المورد، إذن لا فرق في هذه النكتة بين البراءة العرضية او البراءة الطولية، البراءة عن الحكم الطريقي، على اية حال فيما قبل الفحص من حق المولى ان يعاقب عبده.

اذن بالنتيجة: مقتضى هذا المرتكز العقلائي عدم الفرق بين البراءتين فلا وجه للرجوع الى دليل البراءة مع احتفافه بهذا المرتكز العقلائي.

ولكن اشكل على كلام السيد (قده) بعدة إشكالات:

الإشكال الاول: ان السيد قال: إذا تطابق الخطاب مع المرتكز العقلائي فظاهر التطابق هو الامضاء، وان المرتكز العقلائي ممضى، واشكل على ذلك بأن هذا لغو، اذ مع وجود خطاب دال على البراءة باصنافها فلا معنى لاستكشاف امضائه لبراءة عقلائية من هذا الخطاب، فإن افادة هذا الخطاب لبراءتين، شرعية للتأسيس، وعقلائية للامضاء، لغو، اذ لا وجه لجعل هاتين البراءتين.

لكن هذا الإشكال مندفع؛ بأنه يكفي في ذلك اي في وجود الجعلين للتنجيز او التعذير تعدد الاسباب، فللمكلف ان يقول: انا معذر من جهتين ومؤمن من العقاب من جهتين: من الشارع، ومن جهة البناء العقلائي الممضى، او انا معاقب من جهتين: من جهة جعل الشارع لحجية الدليل ومن جهة وجوب الاحتياط لدى العقلاء. تعدد المعذر وتعدد المنجز ليس لغواً، ما دام الغرض هو التأمين او التنجيز، فإن تعدد السبب بذلك ليس لغوا بنظر العقلاء.

الاشكال الثاني: سلمنا معكم بأنه إذا وجد ارتكاز عقلائي على امر، ووجد خطاب شرعي يطابقه، فظاهر ذلك الامضاء، ولكن ليس ظاهر ذلك ان الخطاب الشرعي بحدود المرتكز العقلائي، نعم مقتضى مطابقته امضاءه، اما انه بحدوده وبنفس تفاصيله فهذا مما لا يستفاد من مجرد التطابق والتوافق بينهما، خصوصاً انه في محل الكلام عندنا براءة عقلائية جرى بناء العقلاء على البراءة، وعندنا خطاب شرعي مطلق، يدل على المطلق (رفع عن امتي ما لا يعلمون). إذا رجعنا للبراءة العقلائية وجدنا كما ذكر السيد الاستاذ (دام ظله) بأن العقلاء لا يجرون مطلقاً، وإنما يجرون البراءة إذا لم يكن هناك قوة للاحتمال ولا اهمية للمحتمل، وإلا إذا كان لاحتمال التكليف قوة، بأن استند الى علم اجمالي او استند الى منشأ عقلائي، وان لم يكن ذلك المنشأ حجة، فالاحتمال القوي للتكليف مانع من جريان البراءة عندهم، او إذا لم يكن الاحتمال قويا ولكن كان المحتمل مهماً، كما في الموارد الخطيرة، موارد الاعراض والنفوس والأموال الخطيرة، فإنه لا يجري العقلاء البراءة في هذه الموارد ما دام المحتمل مهّماً. لذلك البراءة العقلائية اضيق موردا من اطلاق البراءة الشرعية (رفع عن امتي ما لا يعملون)، وهذه بنفسه منبه على أن الدليلين: الخطاب الشرعي، والمرتكز العقلائي، وإن تطابقا في المورد، إلا أنه ما دامت بينهما فروق أخرى فهذا منبه على ان خطاب البراءة ليس بحدود المرتكز العقلائي، او لا اقل مانع من احراز ذلك، أي مانع من احراز انه بحدوده وتفاصيله.

الاشكال الثالث: ما افيد من أن هناك كبرى وصغرى وعلى أساس النكتة الصغروية لا يحرز في المقام أن البراءة الشرعية بحدود البراءة العقلائية.

أما الكبرى: فالبناء العقلائي: تارة تكون نكتته واضحة، وتارة تكون غير واضحة. واذا كانت نكتته واضحة فتارة تكون: على نحو العلة المنحصرة، وتارة تكون على نحو احدى العلل، وتارة تكون مجملة من حيث ذلك. أما إذا لم تكن النكتة واضحة: كما لو افترضنا ان بناء العقلاء قائم على ثبوت خيار الغبن عند الغبن، أما ما هي النكتة في ذلك؟ هل عدم ثبوت الخيار ضرري؟ ام عدم ثبوت الخيار لانتفاء المالية، هل ثبوت الخيار لأن عدمه ضرري؟ هل انه مجرد بناء عقلائي لمصلحة نظامية؟ كل ذلك محتمل. ففي فرض ان نكتة البناء العقلاء غير واضحة فلا محالة الخطاب الشرعي لو ورد بنكتة خيار الغبن فإنه يؤخذ بإطلاقه، إذ لا يستفاد من توافق الخطاب مع المرتكز العقلائي سوى الإمضاء في الجملة. هذا طرف. الطرف الثاني: ان تكون نكتة البناء العقلائي واضحة. فالامضاء يسري الى النكتة لأن النكتة واضحة. فالنكتة هنا على اقسام ثلاثة: اذ تارة تكون العلة علة منحصرة لهذا البناء، ليس لهذا البناء نكتة اخرى. مثلا: قام بناء العقلاء على حجية خبر الثقة لأجل ان غلبة مطابقته للواقع اوجبت كاشفيته عن الواقع، فالملاك عندهم هو الكاشفية وهو العلة المنحصرة. لأجل ذلك بما انه العلة المنحصرة فالعقلاء بحسب عقلائيتهم لا يرون ملاكا آخر غير هذا الملاك لحجية خبر الثقة، فإذا جاء خطاب الشارع وقال: خبر الثقة حجة، لا محالة يتضيق بنفس الملاك العقلائي، لأن العقلاء لا يحتملون ملاكا آخر لهذا البناء، لأجل ذلك لو فرضنا وجود منشأ عقلائي على خلاف مدلول خبر الثقة، فإنه لا يكون حجة لأنه في هذا الفرض يفقد الكاشفية عن الواقع، فالخطاب الشرعي بحدود المرتكز العقلائي. وتارة تكون النكتة على نحو إحدى العلل لا انها العلة المنحصرة. مثلا: إذا قام بناء العقلاء على حرمة الكذب لأجل انه قبيح، لكن العقلاء يحتملون ان هناك ملاكا آخر لحرمته، نعم هو حرم بملاك كونه قبيحا، أما من المحتمل لدى العقلاء ايضا انه يمكن ان يكون الكذب حراماً بملاك آخر. فهنا لو ورد خطاب شرعي بحرمة الكذب لا يتضيق بالنكتة العقلائية لانها اساسا عند العقلاء ليس على نحو العلة المنحصرة كي يكون ذلك موجباً لضيق خطاب الشارع.

وتارة تكون النكتة مجملة، كما لو فرضنا ان بناء العقلاء قائم على حجية خبر ذي اليد بملاك الخبروية، فهم يقولون: خبر ذي اليد عما تحت يده حجة لأنه اخبر من غيره عما تحت يده من غيره. لكن هل هذه النكتة عندهم علة منحصرة فيتضيق خطاب الشارع بها؟ أو ليست علة منحصرة بل يحتملون علة أخرى؟ فهنا قد يقال: بأن الخطاب الشرعي مجمل لإجمال النكتة العقلائية انها علة منحصرة او انها علة غير منحصرة. أما من حيث الصغرى: فلا شك ان البناء العقلائي قائم على البراءة العقلائية، لكن لماذا العقلاء يرون البراءة العقلائية؟ فيقال: إن بناء العقلاء جرى على البراءة العقلائية بنكتة التسهيل، فالعقلاء يقولون تسهيلا على الناس ورفعا للحرج عنهم تجري البراءة عند الشك في التكليف، فبما ان النكتة لديهم هي التسهيل فهم يحتلمون على ضوء هذه النكتة ان يوسع الشارع في إجراء البراءة حتى لما قبل الفحص. صحيح هم يقولون لا نجري البراءة قبل الفحص، أما ملاك البراءة وهو التسهيل ملاك مردن لا يأبى ان يوسع الشارع البراءة لديه لما قبل الفحص ايضاً، فاذا كان العقلاء يحتملون ذلك، إذن فما هو الموجب لتضييق خطاب الشارع بالبراءة بحدود المرتكز العقلائي؟ والحال ان المرتكز العقلائي إنما يجري البراءة بنكتة التسهيل وهي نكتة لا تمنع من علة أخرى، لا تمنع من اجراء البراءة حتى لما قبل الفحص، فبناء على ذلك: لا موجب لدعوى ضيق المرتكز العقلائي بحدوده بحيث لا تجري البراءة الشرعية قبل الفحص. لكن هذه النكتة هي ذلك عند العقلاء؟ ام ان نكتة البراءة عند العقلاء انه: ان فحص المكلف فلم يجد حجة على التكليف فلا حجية؟ لأن الحجية متقومة بمعرض الوصول، فإن لم تصل فلا حجية، واذا لم يكن هناك حجة فالعقاب مع عدم الحجة ظلم للعبد، والظلم قبيح، أما إذا لم يفحص، فالحجة قائمة عندهم، أي انهم يرون التكليف الواقعي منجز قبل الفحص، لأن الدليل في معرض الوصول، ويكفي في حجيته كونه في معرض الوصول، يقولون: بعد الفحص العقاب قبيح لأنه ظلم. وقبل الفحص العقاب في محله، لأن الحجية متقومة بمعرضية الوصول لا بالوصول الفعلي، لا ان النكتة لديهم هو التسهيل. فهل يختلف الحل بناء على هذه النكتة أم لا؟ يأتي عنه الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

### 081

ما زال الكلام فيما ذكره السيد الشهيد (قده) من وجه مانع من جريان البراءة قبل الفحص. وذكرنا أن من جملة ما افاد: ان قيام الارتكاز العقلائي على عدم البراءة قبل الفحص هو بنفسه حجة شرعية او منجز شرعي ببركة الإمضاء، أي لما قام الارتكاز العقلائي على عدم جريان البراءة قبل الفحص، فحينئذٍ نفس قيام هذا المرتكز يعتبر منجزاً شرعياً للتكليف قبل الفحص، والوجه في كونه منجزاً شرعياً هو إمضائه بواسطة عدم الردع.

ولكن يلاحظ على ذلك: ذكر في مبحث الاجتهاد والتقليد في الفقه، ان قيام الارتكاز العقلائي على ما يحفظ اغراض الشارع لا يستكشف منه الإمضاء بواسطة عدم الردع. وبيان ذلك:

أن المناط في إمضاء السير العقلائية والمرتكزات العقلائية، هو أنه لو لم يردع الشارع عن هذه السيرة وعن هذا المرتكز مع كونه في مقام البيان، وكون هذه السيرة او هذا المرتكز مخالفا لبعض اغراضه، او في معرضية المخالفة لبعض اغراضه ولو مستقبلا، إذا لم يردع يكون عدم ردعه إخلالا بأغراضه وإخلال الشارع بأغراضه قبيح، إذن عدم كونه في مقام البيان وعدم ردعه أن هذا الارتكاز او هذه السيرة حجة، وإلا للزم الإخلال بأغراضه، هذا هو المناط في استكشاف المناط.

فإذا فرضنا ان ما قامت عليه السيرة او ما قام عليه الارتكاز لا يضيّع أغراض الشارع قطعا، ولا يلزم منه اخلال بأغراض الشارع جزماً، فحينئذٍ لا نستكشف من سكوت الشارع عن الارتكاز ان الشارع يمضيه كحجة شرعية. باعتبار ان ملاك الامضاء انه لو لم يردع للزم الاخلال بأغراضه وفي المقام لو لم يردع لا يلزم الاخلال بأغراضه، لأن الارتكاز او السيرة قائمة على أمر لا يضيع أغراض الشارع.

إذن لا يستكشف من سكوت الشارع وعدم ردعه إمضائه. مثال ذلك: ما ذكر في بحث حجية فتوى الاعلم، من انه اذا قام بناء العقلاء على الرجوع للأعلم عند اختلاف اهل الخبرة، فهل يستكشف سكوت الشارع عن هذا البناء العقلائي إن الرجوع للأعلم عند الاختلاف حجة؟ فأجاب بعض الفقهاء، لا، لأن الرجوع للأعلم عند اختلاف اهل الخبرة لا يضيع اغراض الشارع بل يحفظها، فإذا كان الرجوع للأعلم عند اختلاف اهل الخبرة لا يصادم اغراض الشارع ولا يلزم منه تضييعها، اذن لا يلزم من سكوت الشارع وردعه اخلال بأغراضه، لأن على اية حال الرجوع للاعلم موافق لاغراضه مسالم مع أغراضه فلا يلزم من عدم الردع ومن عدم التعرض لهذا البناء الإمضاء، لعل الشارع لا يرى حجية فتوى الاعلم، ومع ذلك لم يردع عن السيرة، لأن السيرة لا تصادم اغراضه، لان الرجوع للاعلم على اية حال لا يصادم اغراضه، فبالتالي سكوت الشارع عن الردع عن هذه السيرة القائمة على الرجوع الى الأعلم لا يستفاد منه إمضائها، وأن الرجوع الى الاعلم في موارد الاختلاف حجة.

ويراد تعميم ذلك على محل كلامنا، فنقول: في محل كلامنا كما يقول السيد الشهيد: قام بناء العقلاء على ان لا براءة قبل الفحص، وهذا البناء قطعا لا يصطدم ببناء الشارع، ولا يلزم منه الاخلال بها إطلاقاً، لانه قيام بناء على الاحتياط، وهل يوجد اجود من الاحتياط لحفظ اغراض الشارع، إذن فسكوت الشارع عن هذا البناء وعدم ردعه لا يلزم منه الاخلال بأغراضه كي يستكشف من هذا السكوت امضاء هذا الارتكاز، بحيث يكون هذا الارتكاز منجزا شرعاً. فاذا لم يكن هذا الارتكاز منجز شرعاً غايته انه منجز عقلا وانه من باب دفع الضرر المحتمل. بأن نقول: حيث إن قيام الارتكاز العقلائي على عدم جريان البراءة قبل الفحص موجود، فالعقل يقول: إذن العقل محتمل، ولا مؤمن من هذا الضرر، بما انه لا مؤمن منه إذن مقتضى لزوم دفع الضرر المحتمل كون الارتكاز العقلائي منجزاً، فهو منجز عقلا من باب لزوم دفع الضرر المحتمل، لا انه منجز شرعاً من باب امضاء الشارع له، وإذا لم يكن منجزاً شرعاً فدليل البراءة الشرعية من حيث شموله للبراءة الطولية، رافعٌ لهذا الحكم العقلي، إذ ان احكام العقل دائماً تعليقية، فحكم العقل بمنجزية الواقع من باب لزوم دفع الضرر المحتمل حكم تعليقي، مفاده: إن لم يؤمني الشارع نفسه من هذا الاحتمال فيجب علي الاجتناب من باب دفع الضرر المتحمل، فاذا افترضنا ان دليل البراءة الشرعية يشمل دليل البراءة الطولية، فنفس دليل البراءة الشرعية مؤمن قبل الفحص من جهة شموله للبراءة الطولية، فيرتفع حكم العقل بالمنجزية من باب دفع الضرر المحتمل للتأمين من هذا الاحتمال.

وذكر جملة من الاعلام في بحث الاجتهاد والتقييد في هذه النقطة: انه ان كان المنظور اليه بناء العقلاء على الاحتياط، فلم يحرز بناء العقلاء على لزوم الاحتياط، وانما غايته بنائهم على رجحان الاحتياط، وأما دعوى بنائهم على لزوم الاحتياط فيبحث هل ان سكوت الشارع إمضاء او ليس امضاء؟ لان ذلك لا يلزم منه الاخلال بأغراض الشارع كل ذلك فرع بناء العقلاء على لزوم الاحتياط، والحال انه لم يحرز بناءهم على لزوم الاحتياط.

وأما بالنسبة الى رجوع العقلاء الى الاعلم عند الاختلاف، فهم يرجعون الى الاعلم عند الاختلاف حتى مع مخالفته للاحتياط، أي أن بناء العقلاء على الرجوع للاعلم والاخبر عند اختلاف اهل الخبرة قائم حتى مع كون قول الاخبر مخالفاً للاحتياط، فرجوعهم للاعلم حتى في فرض مخالفة قوله للاحتياط، يصطدم مع اغراض الشارع، اذ قد يكون غرض الشارع في الاحتياط نفسه لا في الأخذ بقول الاعلم، فإذا تم بناء العقلاء على الرجوع للأعلم حتى في مخالفة قوله للاحتياط، اذن هنا لا بد ان نستكشف الامضاء. فسكوت الشارع عن هذا البناء مع ان قول الاعلم قد يخالف الاحتياط إذا لم يراه صحيحاً إخلال باغرضه، فستكشف من سكوته إمضاء هذا البناء، فيكون هذا البناء حجة، لأن هذا البناء قد يعرض أغراض الشارع للخطر والتلف في فرض كون قول الاعلم مخالفا للاحتياط.

أما بالنسبة الى محل الكلام: وهو قيام بناء العقلاء على عدم جريان البراءة قبل الفحص. فلابد من تحليل ذلك. هل ان قيام البناء العقلائي على عدم جريان البراءة قبل الفحص من جهة انهم يرون المنجزية او من جهة انه لا يرون المؤمن، أي هل ان ملاك هذا البناء وهو عدم جريان البراءة قبل الفحص لان دفع الضرر المحتمل منجز بنظرهم؟ اول عدم ظهور المؤمن ذهبوا الى عدم جريان البراءة.

فإن كان بناءهم على عدم جريان البراءة من جهة أنهم يرون ان دفع الضرر المحتمل منجز من جهة هذا الفرض، أي ان هناك منجز عقلائي لديهم وهو ما يعبر عنه بدفع الضرر المحتمل. اذا كان المنشأ لبنائهم ذلك: فحينئذ يقال: بانه نستكشف من سكوت الشارع الامضاء، لأنّهم يدعون وجود منجز، ودعوى وجود منجز هي في حد ذاتها تشريع، وهذا التشريع يلزم منه المعرضية بالاخلال بأغراضه، فلو سكت مع كونه لا يرى حقيّة البناء العقلاء في تشريع المنجز يستكشف من سكوته الامضاء،

نعم، اذا كان عدم اجراءهم للبراءة من جهة انه لم ينهض عندهم دليل على البراءة، لم ينهض عندهم المؤّمن. نعم نقول هنا: لا يستكشف من سكوت الشارع امضائه ما دام عدم الجريان بغرض من اغراضه.

الملّخص: ان هذا الايراد وهو: لا يستكشف من سكوت الشارع الامضاء في مورد لا يكون البناء العقلاء مخلا باغراضه، هذه الكبرى إنّما تطبق على المقام: اذا افترضنا أن عدم اجراء العقلاء قبل الفحص عرضاً وطولاً، ان عدم اجرائهم لعدم نهوض دليلها عندهم، لا لانهم يدعون وجود منجز عقلائي في مثل هذا الفرض. فالنتيجة: اننا مع السيد(قده)، اذا كان يدعي ان دليل البراءة، نحو (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) بالمرتكز العقلائي المانع عن جريان البراءة قبل الفحص لا البراءة العرضية ولا البراءة الطولية، احتفاف دليل البراءة بهذا المرتكز منع من احراز اطلاقه وان لم يكن هذا البناء العقلائي حجة. لكنه ما دام بناء واضحا فهو وإن لم يكن حجة إلا أنه مانع من إحراز الاطلاق، وهذا يكفينا، أن دليل البراءة محتف بما يمنع من احراز اطلاقه فلا نحرز اطلاق دليل البراءة لا عرضاً ولا طولاً لمثل هذا المورد.

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الامام(قده) في تهذيب الاصول: من أن دليل البراءة وهو (رفع عن امتي ما لا يعلمون) يعني: رفع عن امتي ما لم تقم الحجية عليه، فالمراد بالعلم: الحجة ولا خصوصية للعلم، فبما ان المراد بالعلم الحجة سواء كانت حجية قطعية كالقطع، او كانت حجة جعلية، فكأنه قال: (كل ما لم تكن الحجة عليه فأنت منه في سعة). فاذا شككنا في وجود الحجة لاننا لم نفحص، فإن فحصنا ولم نجد حجة في البين على التكليف، تنقح موضوع البراءة، اذ الحجية متقومة بمعرضية الوصول، فاذا فحصنا ولم نصل فلا حجة في البين فاذا تنقح موضوع دليل البراءة تمسكنا بالدليل. أما اذا لم نفحص واحتملنا وجود الحجة في البين، فالتمسك بدليل البراءة قبل الفحص تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية لموضوعه، لاننا نحتمل وجود الحجة ودليل البراءة يقول: انت بريء ان لم تكن هناك حجة. فالتمسك بالدليل قبل الفحص تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية لموضوعه، والتمسك بالدليل في الشبهة المصداقية لموضوعه غير عرفي، فهل نستطيع ان نجري الاستصحاب؟ نقول: لا ندري ان هناك حجة ام لا؟ نستصحب عدم وجود حجة في البين، وببركة الاستصحاب ننقح موضوع البراءة، صحيح لم ننقحه وجدانا لكن نقحناه تعبداً، فاذا نقحناه تعبداً ببركة الاستصحاب صح لنا التسمك بدليل البراءة.

### 082

من وجوه منع جريان البراءة قبل الفحص:

الوجه السابع: ما ذكره السيد الشهيد (قده): وهو مؤلف من كبرى وصغرى:

أما الكبرى: فقد أفاد في بحثه حول الاحكام الظاهرية: ان الاحكام الظاهرية متنافية واقعاً ولا يختص التنافي الواقعي بالأحكام الواقعية. وبيان ذلك: إذا كان هناك عصيران: عصير عنبي يحرم شربه بعد غليانه، وعصير زبيبي لا يحرم شربه بعد غليانه، فهنا في محل الكلام: إذا افترضنا وجود امارة على ان هذا العصير عصير عنبي يحرم شربه، وذاك العصير يوجد فيه براءة بمعنى: ان دليل البراءة وهو (رفع عن امتي ما لا يعلمون) يشمل العصير الثاني وهو العصير الزبيبي إذا شك في حرمته بعد غليانه، فمع وجود هذين الدليلين: الامارة الدالة على الحرمة في العصير العنبي، والبراءة المعذرة في العصير الزبيبي، فهذان الدليلان قبل وصولهما الى المكلف كما لو فرضنا غفلة المكلف عن هذا النوع من الاحكام. فهل ان هذين الدليلين متنافيان واقعاً؟ أو ان تنافيهما فرع وصولهما؟ فالمشهور من الاصوليين: يقولون: بأن التنافي فرع الوصول، لان حقيقة الحكم الظاهري الخطاب المنجز او المعذر، فالخطاب المنجز كوجوب الاحتياط كالأمارة القائمة على الإلزام، والخطاب المعذر كأصالة الطهارة او البراءة، فبين الخطاب المنجز والخطاب المعذر لا تنافي واقعاً، لانّ المنجزية حكم عقلي، والحكم العقلي متقوم بالوصول، والمعذرية حكم عقلي والحكم العقلي متقوم بالوصول، فالخطاب الموضوع للمنجزية إنما يكون حكما ظاهريا إذا وصل فوجوب الاحتياط قبل ان يصل ليس حكما في حق المكلف، والإمارة القائمة على الإلزام قبل ان تصل ليست حكما في حق المكلف،

إذن بما ان الحكم الظاهري ما كان موجبا للمنجزية والمعذرية، والمنجزية والمعذرية متقومان بالوصول فلا حكم ظاهري قبل الوصول، لذلك فلا يوجد تنافي بين أمارة قائمة على حرمة العصير العنبي بعد غليانه، وبين البراءة على حرمة العصير الزبيبي بعد غليانه لا يوجد بينهما تنافي إذا لم يصلا الى المكلف معاً، فبناء على مسلك المشهور: فلا يوجد تنافي بين الاحكام الظاهرية واقعاً.

أما على مسلك السيد الصدر الذي يقول: الحكم الظاهري هو عبارة عن اهتمام المولى بالواقع، فاهتمام المولى بالغرض اللزومي حكم ظاهري، اهتمام المولى بالغرض الترخيصي حكم ظاهري، لذلك اهتمام المولى بالغرض اللزومي عبر الامارة القائمة على الالزام، كما لو وجدنا امارة قائمة على حرمة العصير العنبي، فاهتمام المولى بالغرض اللزومي عبر الأمارة القائمة على الإلزام، كما لو وجدنا أمارة قائمة على حرمة العصير العنبي، فاهتمام المولى بالغرض اللزومي عبر هذه الأمارة هذا امر واقعي، وصل او لم يصل، هناك في الواقع اهتمام من قبل المولى بغرضه اللزومي عبر هذه الإمارة، وهناك اهتمام من المولى بغرضه الترخيصي عبر دليل البراءة وصل دليل البراءة او لم يصل.

فلدى المولى اهتمامان متنافيان: اهتمام بغرضه اللزومي عبر الأمارة، اهتمام بغرضه الترخيصي عبر البراءة، وهذان الاهتمامان لا يجتمعان في مورد واحد واقعاً، فبين الاحكام الظاهرية تنافي واقعي لا أن التنافي بينهما فرع الوصول.

بناء على مبنى السيد الصدر: دليل البراءة مخصص بعدم قيام امارة على الالزام حتى يرتفع التنافي. فيقال: دليل البراءة واقعا مخصص بما إذا لم تقم امارة على الالزام في مورده، فيرتفع التنافي، حيث إن دليل البراءة اعم، ودليل حجية الامارة القائمة على الالزام اخص، فيخصص دليل البراءة القائمة على الالزام.

أما الصغرى: فبين أيدينا عصير زبيبي نشك في حرمته بعد غليانه على نحو الشبهة الحكمية، ولم نفحص، لكننا نحتمل أننا لو فحصنا لوجدنا أمارة على الإلزام. فيقال في المقام: دليل البراءة واقعاً، مخصص بعدم قيام أمارة على الإلزام، ونحن نشك في وجود المخصص له، الدليل لدينا وهو عام، لكن نشك في وجود امارة على الإلزام، أي نشك في وجود المخصص على البراءة، فالمقام من الشبهة المصداقية للمخصص والشبهة المصداقية للمخصص لا يصح معها التمسك بدليل العام. إذن لا يصح التمسك بدليل البراءة قبل الفحص للشك في وجود المخصص له في المقام، الا وهو الشك في وجود إمارة على الإلزام.

ثم اشكل على نفسه: بأنه يمكن الجواب عن ذلك برفع الشبهة بالأصل الطولي، والأصل الطولي اما الاصل الموضوعي او الاصل الحكمي. أما الأصل الموضوعي فهو استصحاب عدم وجود إمارة على الإلزام. نشك في أن هناك امارة على الإلزام ام لا؟ نستصحب عدم قيامها، وبالتالي ننقح موضوع دليل البراءة. فنتمسك بالبراءة. أو فقل: إذا كان لديكم تأمل في جريان الاستصحاب وهو الاصل الموضوعي. تصل النوبة الى الاصل الحكمي، وهو البراءة الطولية. والمقصود بالبراءة الطولية: أن البراءة العرضية وهي البراءة عن الحرمة (أي حرمة العصير الزبيبي بعد غليانه) لا نتمسك بها. لأن دليلها مخصص، ونحن نشك في وجود المخصص له، فلا نتمسك بدليل البراءة. لكن نتمسك بالبراءة الطولية، وهي: البراءة عن اهتمام المولى، البراءة عن اهتمام المولى بغرضه اللزومي في محل الكلام.

لأننا نحتمل في محل الكلام ان المولى له امارة على الالزام، إذا احتملنا وجود امارة على الالزام فقد احتملنا اهتمام المولى بغرضه اللزومي فنجري البراءة عن اهتمام المولى بغرضه اللزومي في المقام، وهو مؤمن عن الواقع أيضاً.

ولكن يلاحظ على ما افاده: (وقد ذكرنا هذا في بحث الجمع بين الاحكام الواقعية والظاهرية): أنه حتى لو سلمنا بالكبرى التي اسسها من أن الاحكام الظاهرية متنافية واقعاً. لكن دعوى ان هذا الحكم الظاهري مخصص لذلك الحكم الظاهري، لابد أن يرجع فيها الى المرتكز العقلائي، إذا كانت هذه الاحكام عقلائية، أي تحديد النسبة بين الحكمين الظاهريين، لكن هل نسبة (الف) الى (باء) نسبة الورود، او نسبة الحكومة؟ او نسبة التخصيص؟ لابد ان يرجع فيه الى المرتكز العقلائي إذا كانت هذه الاحكام الظاهرية احكاماً عقلائية. فاذا رجعنا الى العقلاء وافترضنا ان لديهم براءة عقلائية، ولديهم حجية خبر الثقة. فما هي نسبة خبر الثقة عند العقلاء الى دليل البراءة؟ ما هي نسبة حجية الاطمئنان الى البراءة؟

إذا رجعنا للمرتكز العقلائي: نجد ان البراءة عندهم معذر ما تقم حجة او امارة، فنسبة الحجية للبراءة نسبة الورود بنظر المرتكز العقلائي، وليس من نسبة التخصيص كي يقال بأن المقام من الشك في الشبهة المصداقية للمخصص.

ولو اغمضنا النظر عن ذلك وقلنا لم نصل الى النسبة التي لدى العقلاء او انهم اساسا ليست عندهم هذه الاحكام الظاهرية. فنقول: بالنسبة الى الأحكام الظاهرية التأسيسية من قبل الشارع: هل أن الصياغة الجعلية لا دور لها في الحكم الظاهري؟ او الصياغة الجعلية لها دور؟

وبعبارة اخرى: ان السيد الشهيد يقول: الاحكام الظاهرية متنافية واقعا. وهي الاهتمام بالغرض اللزومي عبر أمارة على الإلزام، او عبر استصحاب للإلزام او عبر الاحتياط. والاهتمام بالغرض الترخيصي عبر البراءة، والتخيير، والاباحة، والطهارة ، واشباه ذلك. هل أن هذه الأحكام الظاهرية أساساً لا فرق بينها الا بالإلزام والترخيص؟ أم ان للصياغة الجعلية دور فيها؟ بحيث يكون للصياغة الجعلية دور في النسبة بين هذه الاحكام.

نقول: نعم، الأمارة القائمة على الإلزام هي اهتمام بالغرض اللزومي، والبراءة هي اهتمام بالغرض الترخيصي. لكن ما هي نسبة دليل حجية الأمارة؟ مع دليل البراءة؟ هل هو نسبة المخصص؟ تحديد هذه النسبة يرجع فيه الى الصياغة الجعلية لدليل حجية الأمارة ولدليل البراءة. وإذا رجعنا الى دليلهما: فبالنسبة الى دليل البراءة وهو قوله (رفع عن امتي ما لا يعلمون) مقتضى الصياغة: هو بيان المعذرية، او فقل: رفع الحكم الظاهري عند عدم العلم. فبما ان مفاد دليل البراءة رفع الحكم الظاهري عند علم العلم.

نأتي الى دليل حجية خبر الثقة، فاذا استفدنا من دليل حجية خبر الثقة انه علم كما يقول المحقق النائيني. إذن صارت النسبة نسبة الورود، أن دليل حجية خبر الثقة وارد على دليل البراءة لا انه مخصص وان كان التنافي بينهما واقعياً، واذا استفدنا من دليل حجية خبر الثقة جعل المؤدى، كما ذهب اليه الشيخ الأعظم، (فما أديا اليك عني فعني يؤديان)، أي جعل المؤدى، كانت نسبته الى دليل البراءة نسبة الحكومة، لان دليل البراءة يقول: انت معذور عند الشك في الواقع. بينما دليل حجية الأمارة يقول: هذا المؤدى هو الواقع. فيرتفع الشك بدليل حجية الأمارة فيكون دليلها حاكماً على دليل البراءة.

فمجرد القول أن هناك تنافياً بين الاحكام الظاهرية واقعاً لا يجعل المقام من قبيل الشك لدليل البراءة، كما ذهب اليه السيد (قده). بل لو فرضنا كل ما يقول: مع ذلك نقول: بالنسبة الى حجية خبر الثقة، تارة يدعي السيد ان حجية خبر الثقة امضائية محضة، يعني ليس دور الشارع الا امضاء ما عليه العقلاء.

وتارة يدّعي السيد: انه هناك حجية تأسيسية لخبر الثقة، كما هو ظاهر كلامه في باب حجية خبر الثقة، حيث اعتبر اقوى الادلة على حجية خبر الثقة هي هذه الرواية: (العمري وابنه ثقتان فما أدى اليك عني فعني يؤديان) بناءً على هذا المبنى: ان الحجية تأسيسية، لا تستطيع ان تحدد ما هو المجعول في حجية خبر الثقة الا بالرجوع الى دليليها، وإن كانت الاحكام الظاهرية متنافية واقعا. فنرجع الى دليل حجية خبر الثقة، فهو يقول: (العمري وابنه ثقتان فما أديا إليّك فعنّي يؤديان)، فظاهر (إليك): الوصول، يعني اعتبار الوصول في الحجية، لا كفاية معرضة الوصول. فعند الشك في وجود خبر ثقة ام لا؟ لا يكون من قبيل الشك في المخصص؛ بل لا مخصص؛ لأنّ المخصص لدليل البراءة خبر الثقة الواصل لا مطلقاً، (فما أديا اليك فعندي يؤديان). ولم يقل فما اديا مطلقا اليك فعني يؤديان.

وبهذا يتبين الجواب عمّا ذكره السيد الإمام (قده) حيث أفاد الإمام: أن دليل البراءة (رفع عن امتي ما لا يعلمون) موضوعه عدم العلم، والمراد بعدم العلم هنا عدم الحجة، فإذا شككنا في الحجية فقد حصلت لنا شبهة مصداقية لدليل البراءة. فنقول: بأن العلم في الأدلة ليس كناية عن الحجة واقعاً، بل العلم كناية عن الحجة الواصلة، لا يصح التعبير عرفاً بالعلم كناية عن الحجة الواقعية وان لم تصل. بل هو كناية عن الحجة الواقعية وان لم تصل، بل هو كناية عن الحجة الواصلة. لذلك مع عدم وصوله لا يكون المقام من الشبهة المصداقية لدليل البراءة كي يقال: بأنه لا يصح التسمك بدليل البراءة، مضافاً الى امكان نفي وجود الأمارة باستصحاب عدم وجودها.

### 083

**الوجه الثامن**: الذي تعرض له السيد الشهيد لمنع جريان البراءة قبل الفحص: **محصلّه**: لا البراءة الشرعية يحرز موضوعها، ولا البراءة العقلية.

أما البراءة الشرعية: فلأنّ هناك وجوبا للاحتياط في الشبهة قبل الفحص يستفاد بالدلالة الالتزامي العرفية لخطابات الاحكام الواقعية. وبيان ذلك: ان المولى اذا قال: يحرم العصير العنبي بعد غليانه، فلهذا الخطاب مدلول مطابقي، وهو الحرمة، ومدلول التزامي وهو ان شكت في هذه الحرمة فعليك الاحتياط. فنفس أدلة الاحكام الواقعية لها مدلولان: مدلول مطابقي وهو الحكم نفسه. ومدلول التزامي وهو الاحتياط عند الشك في هذا الحكم قبل الفحص. ولأجل اننا نعلم بذلك: إذن فنحن نعلم بوجوب احتياط عام، ومؤدى هذا الوجوب العام: هو الملازمة على نحو الشرطية، أي كلما شككنا في حكم من الأحكام قبل الفحص كما اذا شككنا هل ان العصير الزبيبي يحرم بعد الغليان ام لا؟ فنحن نعلم بملازمة على نحو القضية الشرطية، وهي: إن كان هناك خطاب واقعي في العصير الزبيبي فيجب في هذا المورد الاحتياط، إذ بعد ان علمنا انه للخطابات الواقعية مدلول التزامي وهو اهتمام المولى بهذا التكليف في مرحلة ما قبل الفحص، اذا علمنا بذلك: إذن فقد علمنا بملازمة على نحو القضية الشرطية، في كل مورد نشك في الإلزام نقول: ان كان هناك خطاب واقعي فيجب علينا الاحتياط الآن، لان شكنا قبل الفحص. فمع العلم بهذه الملازمة لم نحرز موضوع البراءة، حتى نجري دليل البراءة. فإن موضوعها فرض عدم اهتمام المولى بالتكليف الواقعي. ونحن نعلم بملازمة: انه ان كان هناك خطاب واقعي في هذا المورد فيوجد اهتمام لدى المولى أي يوجد وجوب للاحتياط قبل الفحص، فلم يحرز موضوع دليل البراءة كي يجري.

وخلاصة الدليل: أنه بعد أن علمنا أن كل خطاب واقعي له مدلول التزامي، ومدلوله الالتزامي هو احتط قبل الفحص عن هذا الدليل، إذن عندنا علم بملازمة في كل مورد نشك هل هناك دليل أم لا؟ نعلم بملازمة وهي ان كان هناك دليل فيجب الاحتياط. فإذا كنا نعلم، إذن لم نحرز موضوع دليل البراءة، فإن موضوع دليل البراءة ما لم يكن اهتمام للمولى قبل الفحص، ونحن لا ندري هل هناك اهتمام للمولى قبل الفحص أم ليس هناك اهتمام.

وأما بالنسبة للبراءة العقلية: فموضوع البراءة العقلية عدم البيان، ونحن نعلم ان الشارع جعل بياناً من خلال ادلة حجية خبر الثقة، لكن لا ندري في هذا المورد يوجد بيان ام لا؟ فلم نحرز في هذا المورد عدم البيان، بعد علمنا بان الشارع جعل خبر الثقة حجة فلعل في هذا المورد خبر ثقة فلم نحرز عدم البيان حتى تجري البراءة العقلية، فلا البراءة العقلية جارية؟ إذ بعد علمنا بوجود خبر ثقة في الموارد على نحو العلم الاجمالي لا نحرز عدم البيان في هذا المورد، ولا البراءة العقلية جارية، لان موضوعها اذا لم يهتم المولى بالواقع ونحن نعلم ان المولى يهتم بالواقع قبل الفحص، في محل كلامنا وهو فرض الشك.

**وهنا ملاحظتان صغروية وكبروية:**

أما الملاحظة الصغروية: هل فعلا يوجد للخطابات الواقعية مدلول التزامي؟ عندما يقول المولى: يحرم العصير العنبي، فهل هذا اللفظ يدل على امرين: حرمة العصير ووجوب الاحتياط عند الشك قبل الفحص. هل هذا موجود؟ مع العلم باختلاف درجات الملاكات، فبعض الملاكات يهتم به المولى قبل الفحص، وبعض الملاكات لا يهتم به المولى الا اذا وصل، وبعض الملاكات لا يهتم به المولى الا اذا وصل تفصيلا كمسألة وجوب الجهر والإخفات، إذن فالملاكات مختلفة، بعض الملاكات يهتم به المولى وإن لم تصل، يعني يهتم بها قبل الفحص، كما في الموارد الثلاثة، وبعض الموارد لا يهتم بها المولى اذا وصلت، ولو بنحو العلم الاجمالي،وبعض الملاكات لا يهتم بها المولى الا اذا وصلت تفصيلاً، كما في مسألة وجوب الجهر والإخفات، إذن فمع علمنا باختلاف درجات الملاك فكيف يدعى ان الخطاب الواقعي له مدلولان: مطابقي وهو الحكم؟ والتزامي وهو وجوب الاحتياط عند الشك قبل الفحص.

فإن قلت: حيث إن المرتكز العقلائي قائم على الفحص، إذا شككت قبل الفحص فافحص. هكذا يقول. فهذا المرتكز العقلائي هو الذي اوجب للخطابات الواقعية مدلول التزاميا، وهو: إن شككت قبل الفحص فقف، ولا تقتحم.

فيجاب عن ذلك: ان المرتكز العقلائي المذكور ليس بحد من الوضوح يصبح به لزوما بينا بالمعنى الاخص بحيث يشكل مدلولا التزامياً بالخطابات الواقعية

أما الملاحظة الكبروية: سلّمنا ان الخطابات الواقعية تدل على الحكم وعلى وجوب الاحتياط عند الشك قبل الفحص، لكن لابد ان نلحظ النسبة، ما هي النسبة بين وجوب الاحتياط قبل الفحص؟ وبين دليل البراءة؟

هل هو مخصص؟ هل هو معارض؟ هل هو وارد، لانه بذلك تختلف النتائج. بمجرد اننا نعلم ان لدينا دليل البراءة (رفع عن امتي ما لا يعلمون) ونعلم ان الخطابات الواقعية لها مدلول التزامي وهو وجوب الاحتياط عند الشك قبل الفحص، لكن لا ندري هل هذا المورد فيه دليل واقعي كي ينعقد له هذا المدلول الالتزامي؟ او ليس هناك دليل واقعي في هذا المورد؟ فما هي النسبة بين الدليلين؟

فتارة نقول: على مسلك المشهور ان دليل البراءة عام، يشمل الشبهة البدوية المقرونة بالعلم الاجمالي، ويشمل الشبهة البدوية قبل الفحص، والشبهة البدوية بعد الفحص، فهو يشمل الشبهة البدوية بقسميها، ويشمل الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي. هذا دليل البراءة.

**أما دليل وجوب الاحتياط:** القائل: اذا شككت قبل الفحص فقف واحتط.

فهذا الدليل يشمل موردين: الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي، يجب فيها الاحتياط، والشبهة البدوية قبل الفحص، وإلا فإن الشبهة البدوية بعد الفحص لا يجب فيها الاحتياط. إذن النتيجة: اصبح دليل وجوب الاحتياط اخص مطلقا من دليل البراءة، فاذا شككنا قبل الفحص لاندري هل هناك خطاب واقعي ام لا؟ فقد شككنا في وجود المخصص، لأن المفروض أنه إن كان هناك خطاب واقعي فيجب الاحتياط قبل الفحص، إذا لم يكن هناك خطاب واقعي لا يجب الاحتياط، سالبة بانتفاء الموضوع.

إذن عندنا مخصص له وهو وجوب الاحتياط عند الشك قبل الفحص، ان كان هناك خطاب واقعي، فاذا شككنا ان هناك خطابا واقعيا ام لا؟ فقد شككنا في وجود المخصص، وبالتالي فقد شككنا في موضوع الدليل، أي ان المورد من الشبهة المصداقية للمخصص، فيتم كلام السيد الصدر حينئذٍ بانه لا نستطيع ان نتمسك بدليل البراءة، لأننا نشك في موضوعها، لأنّ موضوعها مخصص بعدم وجوب الاحتياط، ونحن نحتمل في المورد وجوب الاحتياط فالمورد من الشبهة المصداقية للمخصص. فلا يصح التمسك بدليل البراءة. الا اذا رجعنا للأصل الطولي وهو استصحاب عدم المخصص، فان لم يكن فنرجع الى البراءة الطولية كما ذكرنا امس. هذا اذا كانت النسبة عموم وخصوص مطلق.

وأما اذا بنينا على مسلك السيد الشهيد: من ان دليل البراءة منصرف عن موارد العلم الإجمالي، فدليل البراءة اصلا لا يشمل موارد العلم الإجمالي، إذن دليل البراءة يختص بالشبهة البدوية، غايته انه يشمل الشبهة البدوية قبل الفحص، والشبهة البدوية بعد الفحص.

**أما دليل وجوب الاحتياط:** لا يشمل الشبهة البدوية قبل الفحص، لكنه يشمل الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي، فلا محالة يكون بين الدليل عموما من وجه، دليل البراءة لا يشمل العلم الاجمالي، بينما دليل الاحتياط يشمله، دليل البراءة يشمل الشبهة البدوية بعد الفحص بينما دليل الاحتياط لا يشمله. فبينهما عموم من وجه، ويلتقيان في محل كلامنا وهي : الشبهة البدوية قبل الفحص، فإن دليل البراءة يقول: إن كان هناك خطاب واقعي فقف. فبما أن النسبة بينهما نسبة العموم من وجه أي التعارض، اذن في محل الكلام اذا شككنا في الحكم الواقعي فقد شككنا في وجود المعارض، والشك في وجود المعارض لا يعبأ به، وإلا لما تسمكنا بدليل من الأدلة. إذن بالنتيجة: الشك في المقام، شك في المعارض وليس شكاً على نحو الشبهة المصداقية للمخصص، كي لا نتمسك بدليل البراءة، بل دليل البراءة تام حكما وموضوعا لانه يشمل الشبهة البدوية قبل الفحص، لكن لا ندري هل هنا وجوب للاحتياط؟ إن كان هناك خطاب واقعي وجب الاحتياط، فنحن لا ندري هل هناك خطاب واقعي ام لا؟ فنشك في اصل وجوب المعارض، ومع الشك في اصل وجود المعارض فأي مانع من التمسك بدليل البراءة.

وأما اذا قلنا بان دليل وجوب الاحتياط وارد، كأن دليل البراءة أخذ في موضوعه ان لا يكون هناك اهتمام من المولى، او أن لا يكون هناك وجوب احتياط فرضه المولى قبل الفحص. فيقولون: اذا شككنا في وجوب الوارد فالمفروض ان موضوع الدليل المورود محرز، لأن الدليل الوارد بوصوله يرفع موضوع الدليل المورود، لا أن الدليل الوارد كالدليل المخصص، هناك فرق بينهما. فالدليل المخصص يتصرف في الموضوع نفسه، فمتى ما شككتم في المخصص على نحو الشبهة المصداقية فقد شككتم في الموضوع نفسه، أي موضوع الدليل العام. بينما الدليل الوارد لا يتصرف في موضوع الدليل المورود إنما يرفعه إذا وصل، فاذا شككنا فيه \_اي في وجود الدليل الوارد\_ فلا مانع من التمسك بالدليل المورود. والنتيجة: أن كلام السيد الشهيد(قده) يتم بناء على ان النسبة بنهما نسبة العموم والخصوص المطلق، هذا اذا لم نرجع الى الاصل الطولي وهو استصحاب عدم المخصص.

**(تمت الوجوه التي منع بها جريان البراءة قبل الفحص من باب قصور المقتضي)**.

**ووصلنا الى**

### **الوجوه التي اقيمت لمنع جريان البراءة قبل الفحص من باب وجود المانع بعد تمامية المقتضي**

:

**الوجه الأول:** العلم الإجمالي. نعلم إجمالاً بوجود تكاليف في تضاعيف فروع الفقه وأبوابه، وهذا العلم الاجمالي هو المانع من جريان دليل البراءة. **وقد اجيب عن هذا المانع بأجوبة:**

**الجواب الاول:** ما ذكره المحقق الخراساني: من ان هذا العلم الاجمالي انحل حقيقة بالظفر بمقدار المعلوم بالاجمال.

بيان ذلك: نحن إجمالاً قطعا نعلم بوجود الف تكليف، فقام فقهائنا فكتبوا لنا كتبا كثيرة في الفقه، فحصل لنا علم بألف تكليف في هذه الكتب موجود، إذن العلم الاجمالي بوجود ألف تكليف في فروع الفقه قد انحل بالعلم التفصيلي بذلك الألف، فحيث ظفرنا بالمعلوم بالإجمالي تفصيلاً، إذن فما زاد عليه يكون مشكوكاً شكاً بدوياً فيكون مجرى للبراءة قبل الفحص فضلا عما بعد الفحص.

لكن المحقق النائيني (قده) لم يقبل هذا الجواب، وقال بأن العلم الإجمالي في المقام ليس علماً بكم، بل هو علم بكيف، والكيف لا ينحل بالظفر بالكم. فمجرد اننا ظفرنا بالكم وهو الف تكليف، لا ينحل به العلم الاجمالي ما دام المعلوم بالاجمالي متميزاً بعلامة معينة لم نظفر عليها. فالمعلوم بالإجمال محدود بكيف، وليس بمجرد الكم حتى ينحل بالعلم التفصيلي بالكم، ويأتي بيان كلامه إن شاء الله تعالى.

### 084

ذكرنا فيما سبق: أنه استدل على جريان البراءة قبل الفحص على عدم جريان البراءة قبل الفحص بالعلم الاجمالي بوجود التكاليف في الشريعة الاسلامية.

وقد اجاب عن ذلك المحقق الخراساني (قده): بأن هذ المانع أخص من المدعى، إذ لو كان المانع من جريان البراءة قبل الفحص هو وجود العلم الإجمالي للزم من ذلك انه لو فحصنا وعثرنا على تكاليف بمقدار المعلوم بالإجمالي لانحل العلم الإجمالي، وجرت البراءة في البقية من دون حاجة الى الفحص، وهذا لا يلتزم به احد. وبيان ذلك: اننا إذا علمنا اجمالا بوجود الف تكليف الزامي في الشريعة وهو ما يعبر عنه بالعلم الاجمالي الكبير، فإننا نعلم بوجود الف تكليف الزامي في الاخبار التي وصلت الينا، وهو ما يعبر عنه بالعلم الاجمالي الصغير، فلو كان المانع من جريان البراءة قبل الفحص في جميع الشبهات الحكمية هو العلم الإجمالي فإن هذا العلم الإجمالي الكبير قد انحل بالعلم الإجمالي الصغير، لان علمنا بوجود الف تكليف في الشريعة زال بالعلم الإجمالي بوجود الف تكليف ضمن أخبار الثقات التي وصلت الينا، ومن الواضح أننا إذا فرزنا هذه الأخبار التي تدل على ألف تكليف لا يبقى علم بوجود تكليف في غيرها.

فحيث إن الميزان في الانحلال هو احتمال انطباق المعلوم بالإجمال في العلم الأول على المعلوم بالإجمالي في العلم الثاني هذا هو الميزان في الانحلال وهذا حاصل في المقام، نحن نعلم بوجود الف تكليف في الشريعة، هذا علم إجمالي كبير، وفي نفس الوقت نعلم بوجود ألف تكليف ضمن الأخبار التي وصلت الينا عبر الكتب المعتبرة. فنحتمل انطباق المعلوم الاول على الثاني، مجرد انطباق المعلوم الاول على الثاني معناه: أنه لو فرزنا هذه الاخبار التي تتضمن الف تكليف لم يبق لنا وجدانا علم إجمالي بتكاليف في غيرها، وإلا لو كان عندنا علم اجمالي بتكاليف في غيرها إذن لا يكفي احتمال انطباق الاول على الثاني، لأنه لو فرزنا ما زال لدينا علم إجمالي بتكاليف في غير هذه الاخبار، والحال انه لو فرزنا لزال هذا العلم. فلو كان المانع هو هذا العلم الإجمالي الكبير، فهذا منحل، ولازم ذلك ان نجري البراءة في بقية الشبهات بعد فرز الف تكليف ضمن الاخبار التي وصلت بأيدنا، مع أنه لم يقل بذلك احد، بل الجميع يقول يجب الفحص حتى في بقية الشبهات، مع ان العلم الإجمالي قد زال منها.

ولكن وقع بين الأعلام كلام: انه هل في المقام انحلال حقيقي؟ أم في المقام انحلال حكمي؟ أو لا يوجد انحلال حقيقي ولا انحلال حكمي؟

فالكلام في مطلبين:

المطلب الاول: هل أن ما يدعيه صاحب الكفاية هو دعوى الانحلال الحقيقي. أو دعوى الانحلال الحكمي. وهل يصح ذلك أم لا؟

أما دعوى الانحلال الحقيقي: فقد قربت دعوى الانحلال الحقيقي في كلمات سيدنا(قده) في مصباح الأصول، وفي كلمات سيد المنتقى في المنتقى:

أما البيان الاول: لمصباح الاول: الميزان في الانحلال الحقيقي : ان لا يكون المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير، اقل عددا من المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير. فاذا علم بوجود عشرة آنية نجسة في مدينة قم()، ثم علم بعشرة آنية نجسة ضمن منطقة زنبيل آباد()، فهو يكفي ان يكون المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير مساوي في العدد للمعلوم بالعلم الإجمالي الكبير، فمتى ما تساويا عددا احتلمنا انطباق الاول على الثاني، وبالتالي لو فرزنا كل الآنية النجسة في منطقة زنبيل آباد يزول العلم الإجمالي وجداناً، اذ يبقى وجود النجاسة في غير هذه المنطقة مجرد احتمال وليس علماً.

ولكن اشكل على كلام سيدنا(قده) من تلامذته: انه كلما زادت الاطراف في العلم الاجمالي كان احتمال عدم مطابقتها للواقع موهوماً. بيان ذلك: إذا علمنا اجمالاً بوجود عشرة آنية نجسة ضمن إيران، وعلمنا إجمالاً بوجود عشرة آنية نجسة في زنبيل آباد، فهنا يأتي السؤال: الأواني الباقي على مستوى أيران هل كلها غير مطابقة للواقع؟ هل كلها ليس فيها نجاسة؟

كلما زادت نسبة الاطراف كان احتمال عدم مطابقتها للواقع موهوماً، فنتيجة سعة الأطراف وكثرتها نقطع بأن بعضها على الاقل مطابق للواقع ولو آناء واحد من مجموع المليار إناء نجس. إذن فلم يزل العلم الإجمالي بوجود النجاسة في البقية.

وتطبيق ذلك في محل الكلام: المفروض أننا نعلم بوجود ألف تكليف إلزامي في ضمن اخبار الثقات، وفي ضمن أخبار غير الثقات، في ضمن الشهرات، أو ضمن الأمارات الظنية الأخرى، مجرد العلم بوجود الف تكليف إلزامي ضمن اخبار الثقات التي وصلت لأيدنا، هل يعني أنك تقول بالنسبة الى البقية التي هي اضعاف ما وصلنا، هل كلها غير مطابقة للواقع؟ أم ان نتيجة كثرة الأمارات الباقية تقطع بأن بعضها مطابق للواقع، فاحتمال عدم مطابقتها للواقع جميعا احتمال موهوم، إذن بعضها قطعا مطابق للواقع، فاذا كان بعض الامارات قطعا مطابق للواقع لم يزل العلم الإجمالي بوجود تكاليف في باقي الأمارات عن الوجدان، فكيف يدعى الانحلال الحقيقي بأنه لو فرزنا الف تكليف ضمن اخبار الثقات التي وصلت بأيدنا لم يبق لنا علم اجمالي بوجود تكاليف في غيرها.

البيان الثاني: ما ذكره سيد المنتقى (قده) في (ج4، ص313): هو انه ليس الميزان في الانحلال ان يزول العلم بمطابقة بعض الباقي للواقع حتى تقول العلم ما زال.

بل الميزان في الانحلال أن لا يكون العلم بمطابقته البعض الباقي علما بمقدار أزيد مما علم ضمن اخبار الثقات، الميزان الثاني وليس الاول، فنحن نسلم معكم: بأنه إذا فرزنا الف تكليف ضمن اخبار الثقات، ما زلنا وجدانا نعلم بمطابقة بعض الأمارات الباقية للواقع، جزما بعض الأمارات الباقية مطابقة للواقع.

أما هذا ليس كافياً لعدم الانحلال، إنما يكون مانعا من الانحلال إذا كان العلم بمطابقة بعض الاخبار الباقية للواقع علما بتكليف ازيد من الالف التكليف التي علمت بالأخبار التي وصلتنا، وليس كذلك، لأن غير هذه الأخبار التي احرزناها وفرزناها: اما مطابق للواقع، أو غير مطابق. ما كان منها مطابق للواقع نحتمل انه موافق للاخبار التي وصلتنا في المضمون، فما دمنا نحتمل أن القسم المطابق للواقع مما لم يصلنا موافق في المضمون للقسم الذي وصلنا، والقسم الآخر الذي ليس مطابق لما عندنا ليس مطابقا للواقع، فهذا الاحتمال موجود، فنقول: الامارات الباقية على نوعين: نوع: مطابق للواقع لكن نحتمل انه موافق لما وصلنا، ونوع: غير موافق لما وصلنا لكن نحتمل انه غير مطابق للواقع، فما دام هذا الاحتمال قائما إذن لم نحرز تكليفا ازيد من الألف تكليف التي ظفرنا بها عندما فرزنا هذه الأخبار، فما دام العلم بمطابقة بعض الاخبار للواقع ليس علما بعدد ازيد من التكاليف التي ظفرنا بها إذن ميزان الانحلال قد حصل، كما يذكر صاحب الكفاية، وبالتالي فلا مانع من جريان البراءة في البقية لو كان هذا هو المانع من جريان البراءة قبل الفحص.

لكن المحقق النائيني (قده): ذهب الى منع الانحلال الحقيقي في المقام. ونذكر لكلامه تقريبات ثلاثة:

التقريب الاول: ما هو ظاهر فوائد الاصول، حيث قال: إذا دار العلم الاجمالي بين الاقل والاكثر فهو على صنفين: تارة لا يكون على المعلوم بالاجمال علامة واقعية، بل مجرد علم بالكمية، وكمية دائرة بين الاقل والاكثر، كما لو علم بوجود عشرة شياه موطوئة ضمن قطيع الغنم الذي بين يديه، وشك هل هناك ازيد أم لا؟ فهذا العلم الدائر بين عشرة شياه وعشرين شياه منحل بدواً بعشرة شياه متيقنة وشك بدوي، اصلا لا يوجد علم اجمالي الا بصورة بدوية. هذا إذا كان العلم دائرا بين الاقل والاكثر من دون علامة واقعية.

الثاني: أن يكون للمعلوم بالاجمال علامة واقعية، كما إذا علم بوجود عشر شياه موطوئة لها صفة واقعية، كالاصفر، أو الابيض مثلا، وقطيع الغنم الذي بين يديه فيه البيض والصفر والاسود فهو يعلم بوجود شياه موطوئة ذات علامة واقعية، وتلك الشياة الموطوئة ذات العلامة الواقعية مرددة بين الأقل والاكثر (عشرة أو عشرين) فالمعلوم بالإجمال ليس كماً فقط، بل كيفاً أيضاً، فهو يعلم بشياه موطوئة بين عشرة وعشرين، لكن تلك الموطوئات ذات علامة واقعية، اما انها صنف البيض أو صنف السود؟ لا إشكال هنا أنه لو فرز عشرة شياه موطوئة، وصل الى عشرة موطوئة من البيض والسود والصفر أو من المختلط، ما زال العلم باقياً، وبالتالي لا يكفي هذا الفحص في استصحاب عدم الوطء في الشياه الباقية، بل ما زال العلم الإجمالي منجزاً وموجباً للفحص.

وهذا ما ينطبق على محل الكلام: حيث افاد المحقق النائيني بأننا نعلم بألف تكليف إلزامي ضمن اخبار الثقات التي وصلتنا في اغلب ابواب الفقه، \_يعني لا يخلو باب عادة من خبر ذي تكليف إلزامي، اذن المسالة ليست مسألة كم، بل مسألة كيف، مسالة علامة واقعية، اخبار ثقات في اغلب ابواب الفقه التي بين أيدينا، ومن الواضح ان فرز اخبار ثقات بمقدار الف في باب الصلاة أو في باب الصيام أو في كلا البابين، لا يكفي في انحلال العلم الإجمالي بل ما زال العلم الإجمالي قائماً،

والشاهد على ذلك: انه لو كان المكلف معتادا على ان يسجل ديونه في الدفتر، وطالبه زيد بالدين، وتردد دين زيد بين الاقل والاكثر، لا يدري ان دين زيد عشرة تومان أو عشرون؟ ام يقول له العقلاء: لابد ان تفحص في الدفتر، لان المعلوم بالاجمال وإن كان مرددا بين الاقل والاكثر لكنه ذو علامة واقعية، وهو كونه ثابتاً في الدفتر، فما لم تفحص في الدفتر لا تستطيع عدم انشغال الذمة بالدين في الاكثر. فالعقلاء يلزمونه بالفحص في الدفتر، فهل يتم كلام المحقق المدقق أم لا؟ يأتي عنه الكلام غداً.

### 085

ذكرنا فيما سبق: ان المحقق النائيني (قده)، أفاد: بعدم الانحلال الحقيقي للعلم الإجمالي الكبير، بالعلم الإجمالي الصغير. وذكرنا أن هناك عدة تقريبات لكلام المحقق النائيني، وسبق لنا عرض التقريب الاول.

ويلاحظ على هذا التقريب:

أولاً: إن ما ذكره من عدم إجراء العقلاء البراءة عن الأكثر عند الشك في مقدار الدين المسجل في الدفتر، كما إذا علم انه مدين لزيد اما بعشرة أو عشرين، الا انه معتاد على تسجيل ديونه في الدفتر، فإن اجراء البراءة عن اشتغال ذمته بالعشرين من دون الرجوع الى الدفتر غير معذر عند المرتكز العقلائي، بل يلزمونه بالرجوع الى الدفتر. لكن عدم المعذورية لدى العقلاء هنا لا لخصوصية في العلم الإجمالي ذي العلامة كما أراد ان يمثل. ولكن لأجل نكتتين في المثال:

النكتة الاولى: مبناه هو (قده) فإن مبناه عدم جريان الاصل المرخص في الشبهات الموضوعية قبل الفحص، إذا كان الفصح يسيرا لا يحتاج الى ادنى مؤونة، مثلا: إذا شك وهو فوق السطح في ان هلال شهر رمضان هل دخل أو لا؟ فلا يسعه ان يطأطأ رأسه ويجري استصحاب عدم دخول شهر رمضان ، مع انه يتمكن من الفحص برفع رأسه والنظر في الافق، فهنا العقلاء لا يرونه معذورا في اجراء الاصل بلحاظ انه قبل الفحص، لان الفحص يسير لا يحتاج الى أدنى مؤونة، فلأجل ذلك لا يعد عند العقلاء جاهل، أي تجري في حقه البراءة، بل يرونه بحكم العالم ما دام يتمكن من الفحص بلا حاجة الى الكلفة والمؤونة. وفي المثال كذلك: إذا شك انه مدين لزيد بعشرة أو عشرينن لكنه اعتاد على ان يسجل ديونه في الدفتر، فالعقلاء لا يعذرونه في اجراء البراءة عن الاكثر، لا لأجل أن المسألة ان من موارد العلم الإجمالي، بل لأجل أن اجراء لبراءة قبل الفحص اليسير الذي لا يحتاج الى أي مؤونة غير معذر عند العقلاء، ولذلك لو كان الشك في اصل الدين لا في العلم الإجمالي بالدين، بأن جاء زيد وطالبه بالدين، قال انا دائن لك، وهو يشك هل ان كلام زيد صحيح أم لا؟ يشك في اصل الدين، لكنه اعتاد على ان يسجل ديونه في الدفتر، فإنه ليس معذورا في اجراء البراءة عن اشتغال ذمته بالدين لزيد ما لم يرجع الى الدفتر.

النكتة الثانية: حتى لو لم نسلم بنكتة المحقق النائيني (قده) وهو عدم جريان البراءة في الشبهات الموضوعية قبل الفحص إذا كان الفحص يسيراً، مع ذلك العقلاء لا يجرون البراءة في هذا المثال، باعتبار انه لما اعتاد على ان يسجل تكاليفه وديونه في الدفتر حينئذ يقول العقلاء: لا طريق لك الى احراز الواقع الا الدفتر، وبما انه كذلك فسواء علمت إجمالاً بدين مردد بين الاقل والاكثر أو شككت في أصل الدين، على اية حال لست معذورا في اجراء البراءة ما دام طريقك لكشف الواقع قائماً بين يديك، فلابد لك من الرجوع الى هذه الطريق.

ولذلك نقول: لو غيرنا بعض خصوصيات المثال، بأن افترضنا انه علم اجمالا بانه مدين لزيد بعشرة أو عشرين، ويمكنه ان يسأله من زيد ويعرف مقدار الدين، ولكن سؤاله من زيد يحتاج الى مؤنة وفيه نوع من الكلفة، فهنا لا ريب عنده وعند غيره في إجراء البراءة عن الاكثر بلا حاجة الى السؤال.

الملاحظة الثانية على جوهر المطلب لا على المثال: ان يقال: بأن هناك فرق بين تعلق العلم الاجمالي بذي العلامة الثبوتية، وبين تعلق العلم الاجمالي بذي العلامة الإثباتية التي هي محض طريق الى الواقع من دون ان يكون لها موضوعية.

بيان ذلك: إذا علم المكلف اجمالا بنجاسة إناء زيد، أو بنجاسة ثوب زيد، بحيث يكون لزيد خصوصية، بلحاظ ان زيد مسلوس أو مبطون، أو مجروح، فلزيد خصوصية، علم بنجاسة إناء زيد ولكونه إناء زيد له موضوعية في العلم الإجمالي.

فبعد ان علم بنجاسة إناء زيد واشتبه إناء زيد بين عشرة آنية، ثم علم هذا المكلف ان الإناء (باء) نجس، لكن لا يدري هل هو إناء زيد أم لا؟ لا يحصل الانحلال الحقيقي، ما لم يعلم إن هذا الإناء هو إناء زيد لا ينحل العلم الاجمالي حقيقة وان احتمل انطباق إناء زيد عليه، لان العلم الاجمالي نجز المعلوم بما له من علامة، بما له من خصوصية وهي خصوصية كون الاناء اناء زيد، فما لم تنكشف هذه الخصوصية لا يحصل الانحلال الحقيقي، مجرد انه علم بنجاسة إناء (باء) أو الاناء الخامس من هذه الآنية، هذا لا يكفي في الانحلال الحقيقي، ربما يكفي في الانحلال الحكمي. إذن بلحاظ أن خصوصية إناء زيد ذات موضوعية لا يحصل الانحلال الحقيقي. اما إذا افترضنا بأن العلامة علامة اثباتية، كما في محل الكلام:

علم بوجود الف تكليف ضمن الأمارات القائمة على الأحكام الشرعية، بعد ذلك علم بوجود هذه التكاليف ضمن اخبار الثقات في الكتب المعتبرة أو في الكتب التي بأيدينا، فنسأل: عنوان الكتب التي بأيدنا، أو عنوان الكتب التي وصلتنا، أو عنوان الكتب المعتبرة، هل هي علامة ثبوتية أم علامة إثباتية؟ فهي علامة إثباتية. صحيح تعلق العلم بمقدار ذي علامة، كما علم بألف تكليف ضمن اخبار الثقات التي وصلتنا، ضمن اخبار الثقات في الكتب المعتبرة، إلا ان هذه العلامة إثباتية، لا موضوعية لها في التنجز، وما هي الا محض طريق الى الواقع، فاذا لم يكن لها دخل في التنجز وما هي محض طريق الى الواقع فالذي تنجز بالعلم الإجمالي التكاليف الواقعية بما هي تكاليف مولوية لا بما هي ضمن الأخبار التي وصلتنا، أو ضمن الأخبار في الكتب المعتبرة، صحيح انه علم بذي العلامة الا ان العلامة لا اثر لها في المنجزية، ليست مثل إناء زيد بما لزيد من خصوصية. فإذا علمنا بوجود الف تكليف ضمن اخبار الثقات في الكتب المعتبرة، فليكن. ثم علم بعد الفحص والفرز بوجود الف تكليف بعضها من الاخبار وبعضها من الشهرات وبعضها من الاجماع، ليس كلها من اخبار الثقات في الكتب المعتبرة، ففي هذه الحالة ينحل العلم الإجمالي، لأن الذي تنجز من البداية هو الف تكليف بما هي تكاليف واقعية، لا بما هي ضمن الاخبار، فاذا حصل على هذه الالف التكاليف ضمن مجموع الأمارات بعضها اخبار، وبعضها شهرات وبعضها اجماعات يقول: وجود تكاليف في غير هذا المقدار مشكوك شكا بدوياً فهو مجرى للبراءة. إذن بالنتيجة: ما أفاده المحقق النائيني من ان محل الكلام يتميز عن سائر موارد دوران الامر بين الاقل والاكثر لان المعلوم بالاجمال ذو علامة ليس تاماً.

التقريب الثاني: ما ذكره الشيخ الحلي في أصول الفقه تقريبا لكلامه: من أن دوران الامر بين الاقل والاكثر على صنفين: صنف: يكون هذا الدوران حاصلا في رتبة العلم. وصنف: يكون هذا الدوران متأخراً عن رتبة العلم.

بيان ذلك: تارة يعلم بوجود جملة من الغنم المحرّم ضمن القطيع، وترددت هذه الجملة بين عشرة أو عشرين، هنا الشيخ الحلي يقول: لا اشكال بالانحلال، لان تردد الجملة بين الأقل والأكثر في رتبة نفس العلم، علم بجلمة محرمة من الغنم ضمن القطيع وهو عالم بأن هذه الجملة اما جملة أو عشرين، يجري استصحاب عدم وطئ اكثر من ذلك.

وأما إذا افترضنا ان الدوران بين الأقل والأكثر متأخر رتبة عن العلم، كما إذا علم بأن الشياه البيض من هذا القطيع محرّمة، ثم شك في أن عدد الشياه البيض عشرة أم عشرين؟ فالتردد بين الأقل والأكثر لاحق للعلم وليس معاصراً له، فهو متاخر رتبة عن العلم الأول وليس في رتبته، فبما انه متأخرة رتبة عن العلم الاول لا يكون موجباً لانحلاله، لو كان في رتبته كان موجبا لانحلاله، بأن يقول: اعلم بالاقل واشك بدوا في الاكثر، اجري الاصل الترخيصي عن الاكثر. أما إذا كان التردد بين الاقل والاكثر في طول العلم، علم بوجود الشياه البيض محرمة، ولأنه علم بأن الشياه البيض المحرمة، لأجل ذلك شك في ان الشياه البيض عشرة أم اكثر، فالشك الدائر بين الاقل والاكثر متأخر رتبة عن العلم فكيف يكون موجبا لانحلاله وهو متأخر عنه بحسب الرتبة.

ولكن هذا لا يؤثر في الإشكال على المحقق النائيني، و السر في ذلك: أن مجرد ذهول المكلف حين حصول العلم بالشياه البيض المحرمة عن عددها لا يعني ان التفاته للعدد بعد ذلك وشكه في كون هذا العدد عشرة أو عشرين ان الثاني متأخر رتبة عن الاول. غايته انه حينما علم ابتداء بأن الشياه البيض محرمة كان ذاهلا عن العدد، ثم التفت للعدد فشك في ان عدد الشياه البيض عشرة أم عشرون؟، والا بالفعل، يعني بلحاظ خزانه علمه النفسية، علمه بالشياه البيض المحرمة علم دائر بين الاقل والاكثر من اول الاول. غاية ما في الباب لم يلتفت الى هذا الدوران تفصيلا، فليس العلم الثاني متأخرة رتبة علن الاول كي يقال: كيف يكون موجبا لانحلاله.

وإن كان مقصوده أن المنجز المتأخر لا يوجب انحلال العلم الإجمالي المتقدم. فسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

### 086

ما زال الكلام في تقريب كلام المحقق النائيني (قده) الذي ذهب الى عدم انحلال العلم الاجمالي بوجود التكاليف في الامارات المتخلفة في العلم الاجمالي بالتكاليف ضمن اخبار الثقات انحلالا حقيقياً. وذكرنا ان الشيخ الحلي وجه كلامه: بأن العلم الثاني متأخر رتبة عن الاول فلا يكون موجبا لانحلاله، وقد قلنا: لعل مراده: ان المنجز المتأخر لا يوجب الانحلال، وإنما الذي يوجب الانحلال: المنجز المقارن والمعاصر، فإذا علم المكلف إجمالاً بنجاسة أحد الآنية العشرة، وبعد ذلك أي بعد ساعة أو يوم علم تفصيلاً بنجاسة إناء الف، أو قامت بينة على نجاسة اناء الف، فهذا لا يوجب انحلال العلم الإجمالي المتقدم، بلحاظ أن المنجز متأخر زماناً، وليس معاصراً، فلأجل ذلك: يبقى التعارض بين الأصول قائماً، أي ان اصالة الطهارة التي كانت ثابتة في هذا الإناء قبل قيام المنجز التفصيلي معارضة لأصالة الطهارة في بقية الآنية، والميت كما عبر العراقي لا يعود حيّاً.

ففي المقام يقال: لدينا علمان: علم اجمالي بالتكاليف ضمن الأمارات الظنية، ثم حدث علم بنفس المقدار من التكاليف ضمن اخبار الثقات، فهذا علم اجمالي متأخر، والمنجز المتأخر لا يوجب الانحلال.

ولكن يجاب عن ذلك: على أحد مبنيين:

المبنى الاول: أن المجز الذي يقال عنه لا يوجب الانحلال اذا كان هذا المنجز غير متحد بحسب المعلوم مع المنجز الأول. بمعنى: أننا اذا علمنا بوجود اناء نجس بين عشرة آنية ثم بعد يوم علمنا بنجاسة اناء ألف تفصيلا لكننا نحتمل انها نجاسة اخرى غير تلك النجاسة ونحتمل انه نجاسة طارئة وليست مقارنة زمانا للنجاسة الاولى، فهنا يدعى عدم الانحلال. اما اذا افترضنا ان المعلوم بالعلم المتأخر هو في رتبة المعلوم بالعلم المتقدم، فالعلمان وان كانا غير متعاصرين الا ان المعلوم منهما متحدان في الرتبة، فإن هذا يوجب الانحلال كما هو في محل الكلام، حيث علمنا بألف تكليف ضمن الأمارات الظنية، ثم حصل لنا العلم بألف تكليف ضمن اخبار الثقات، والمعلوم هذا (وهو ألف تكليف ضمن أخبار الثقات) من الأول، يعني نقطع بأن هذه التكاليف التي هي ضمن أخبار الثقات ثابتة من الاول، يعني من حين حدوث العلم الاول لا انه معلوم يحتمل تجدده كي يقال بأن هذا لا يوجب الانحلال، إذن لو كان المعلوم بالعلم الثاني متأخراً زماناً أو مما يحتمل تجدده لقلنا بأن هذا لا يوجب الانحلال، إذن لو اما اذا كان المعلوم بالعلم الثاني هو في رتبة المعلوم بالعلم الاول، فإن كافٍ في استيجاده واستلزامه لانحلاله، ما دام نحتمل تطابقهما. هذا تمام الكلام في التقريب الثاني لمدعى المحقق النائيني.

التقريب الثالث: ما يمكن استفادته من كلام السيد الشهيد (قده) في بحث الانسداد، ولكن بتقريب منّا أيضاً، وبيان ذلك: أن الميزان في الانحلال الحقيقي هو اننا لو قمنا بفرز مقدار من المعلوم بالعلم الصغير لم يكن المعلوم بالعلم الكبير منحصراً في الباقي. فإذا حصل ذلك كشف عن الانحلال الحقيقي، وإلا لم يحصل انحلال حقيقي، ولأجل بيان هذا الميزان نذكر مقدمتين:

المقدمة الاولى: تارة يحصل المعلوم بالعلم الاجمالي الكبير بإخبار ثقة، أو رؤية حسيّة. وتارة: يحصل العلم المعلوم بالعلم الاجمالي الكبير نتيجة حساب الاحتمالات. وفرق بينهما بحسب النتيجة. مثال الاول: لو فرضنا ان لدى المكلف مئة شاة، خمسون بيض، وخمسون سود، وعلم بوجود خمس شياه مسمومة ولكن هذا العلم حصل له نتيجة إخبار الثقة أو حصل نتيجة رؤية حسية، ففي هذا الفرض المعلوم بالعلم الكبير هو وجود عشر شياه مسمومة، ثم حصل له علم بعشر شياه مسمومة بيض، فهل ينحل المعلوم الاول بالثاني انحلالا حقيقياً؟ بحيث لو فرز العشر المسمومات البيض لم يبق علم اجمال بعشر مسمومات من الباقي من البيض والسود ام لا؟ وتطبيق الميزان في الانحلال: لدينا خمسون شاة بيض، وخمسون شاة سود، نخرج من البيض شاة واحدة، فإذا عزلنا شاة من البيض وأخرجناها عن محل الابتلاء، فحينئذٍ بعد ان نخرج شاة عن محل الابتلاء ونتحدث، فنقول: هل الآن ينحصر المعلوم بالعلم الاجمالي الكبير في البقية؟ بأن أقول: اعلم بعشر شياه مسمومة في الشياه البيض البقية؟! وإن ضمت اليه الشياه السود، أي تسعة وتسعون شاة؟ ام اقول: ما دمت احتمل ان الشاة المعزولة هي مصداق من مصاديق العشر المسمومة فلا يحصل لي علم بعشر شياه مسمومة في الباقي ما دمت محتمل ان المعزول مصداق لهذا المعلوم.

إذن هذا الاحتمال وهو احتمال ان الشاة المعزولة طرف في العلم الاجمالي الكبير، ما دام هذا الاحتمال قائما إذن لا يوجد عندي علم اجمالي بعشرة شياه مسمومة بالشياه البيض حتى لو ضممت اليه اليها الشياه السود، أي صار العدد تسعة وتسعون.

نفس هذا الاحتمال منبه على الانحلال الحقيقي، أي ان المعلوم بالعلم الاجمالي الاول وهو عشر شياه مسمومة ضمن المئة قد انحل بالمعلوم بالعلم الثاني أي عشر شياه البيض، والشاهد على ذلك الانحلال: ان ازالة أي طرف من البين يؤثر على المعلوم بالعلم الأول، فبمجرد ان تعزل شاة من هذه البيض وتخرجه عن محل الابتلاء لا يبقى علم بعشر شياه مسمومة في الباقي مما يدل على تأثير العلم بعشرة شياه مسمومة من البيض في العلم بعشرة شياه مسمومة من الشياه كلها.

فلأجل ذلك نقول: لو كان المعلوم بالعلم الثاني لا اثر له بالنسبة للأول فسواء قللت عدده أو ابقيته على حاله، سوف يبقى العلم الأول على حاله في الباقي، بينما وجدننا إننا اذا اخذنا شاة واحدة فقط من الخمسين البيض وعزلناها لا نرى العلم بعشر شياه مسمومة قائماً في الباقي مما يدل على تأثير الثاني في الاول، وهذا منبه الانحلال الحقيقي. هذا كله اذا كان المعلوم بالعلم الاجمالي الاول، حاصلا عن منشأ حسي، كإخبار ثقة أو منشأ حسي.

أما اذا افترضنا ان العلم الاجمالي الاول حصل نتيجة حساب الاحتمالات وتراكم القرائن. فإنني لو أخذت هذا القطيع وهو مئة شاة، وجعلت المئة شاة بجوار مصنع للأدخنة السّامة، نتيجة هذا الجوار وببركة حساب الاحتمالات حصل لي قطع على الأقل بتسمم عشرة شياه من هذه المئة، هنا حصل لي بعد ذلك بأنه نتيجة حساب الاحتمالات: ان هناك عشرة شياه مسمومة من البيض لأن البيض اقرب الى المصنع السام من غيره.

فهنا في هذا الفرض، هل انحل الأول بالثاني ام لا؟ نقول: لم ينحل، فالفرق بينهما: هنا لو عزلنا شاة، أخذنا شاةً وغيبناهما عن محل الابتلاء، فهنا هل الآن يبقى العلم بعشرة شياه مسمومة في الباقي وهي: تسعة وأربعون بيض، وخمسون سود؟ ام لا؟ نقول: نعم، لأنه ما دام منشأ المعلوم بالعلم الاول حساب الاحتمالات فلا يحتمل وجدانا ان لا يقوم خمسون سود مقام شاة بيض في القيمة الاحتمالية، لأنه لا ميزة لشاة من البيض على الخمسين السود من حيث القيمة الاحتمالية، فدعوى انك لو فرزت شاة من الخمسين بيض وعزلتها عن محل الابتلاء، فلو اضفنا خمسين سود مع ذلك القيمة الاحتمالية لا تعود مرة أخرى، هذا مما لا يحتمل وجداناً،

فيقال: ما دامت المئة شاة في جوار هذا المصنع السام إذن كما يحتمل ان تلك الشاة المعزولة مصداق للمعلوم بالإجمال وهو العشر شياه المسمومة، فإن الخمسين سود لا تقل عنها من حيث هذا الاحتمال، أنها ايضاً ضمنها شاة مسمومة، على الاقل شاة. فلا يحتمل ان تكون الخمسين اقل احتمالاً من شاة واحدة من البيض،

إذن بالنتيجة: لو عزلنا شاة واحدة من البيض يبقى العلم الاجمالي بعشر شياه مسمومة قائمة بالباقي، وهذا منبه على عدم الانحلال وانه لا اثر للعلم بعشرة مسمومة بالبيض بالعلم بعشر شياه مسمومة من مجموع الشياه نتيجة حساب الاحتمالات.

المقدمة الثانية: مقدمة صغروية، تطبيقها في الأمارات التي بين أيدينا: علمنا بألف تكليف أو اكثر ضمن الأمارات الظنية، لكن هذا العلم لم يحصل من منشأ حسّي لا من اخبار ثقة ولا من نظر، ولكن حصل نتيجة من حساب الاحتمالات، أي لا يحتمل وجداناً كذب كل الامارات الظنية وعدم مطابقتها للواقع. على الاقل هذه الأمارات الظنية الواصلة لنا من أخبار وشهرات واجماعات على الاقل صادقة في ألف إن لم يحتمل صدقها في اكثر، فالعلم بألف تكليف ضمن الامارات نشا عن حساب الاحتمالات، لم ينشأ عن منشأ حسي. وبالتالي نقول: بعد ان علمنا بذلك أخذنا نظرة لأخبار الثقات وتضاعيفها فحصل لنا نفس الشيء، نتيجة هذا الاستقراء وعدم احتمال كذبها جميعا حصل لنا علم بألف تكليف أو اكثر ضمن اخبار الثقات، اذ لا يحتمل كذبها جميعاً. فصدقها بمقدار ألف قدر متيقن. فهل انحل الاول بالثاني؟. كلا، لنفرض ان اخبار الثقات ثلاثة الاف، أخذنا من أخبار الثقات مقدار خمسة اخبار أخرجناها عن محل ابتلائنا، فالآن نقول: لدينا الفا خبر ثقة وتسعمائة وخمس وتسعون، فالذي اخرجناه خمس اخبار، فمع الاخبار لدينا ألف شهرة، ومع الاخبار لدينا ألف اجماع، فنقول: بعد عزل خمسة اخبار من اخبار الثقات، هل يبقى العلم بألف تكليف ضمن أخبار الثقات مع ضم الامارات الأخرى ام لا يبقى؟ لاحتمال ان الخمسة التي عزلناها طرف للعلم الإجمالي؟ نقول: يبقى، لأنه بحسب القيمة الاحتمالية، لا يحتمل أن لا تقوم ألفا أمارة مقام خمسة اخبار، الفا امارة (الف شهرة، والف اجماع) فهل كلها كاذبة لا تقوم مقام خمسة اخبار عزلت؟ فهذا غير محتمل. فحيث ان الباقي من الامارات كالشهرة والاجماعات لا تقل بحسب القيمة الاحتمالية عن الخمسة المعزولة، إذن بالنتيجة سوف لن ينحل المعلوم بالعلم الاجمالي الاول بالعلم الاجمالي الثاني انحلالا حقيقياً. فما أراده شيخ المحققين(قده) من ان المعلوم بالدائر بين الاقل والاكثر ألف فأزيد، إذا كانت له علامة واقعية لا ينحل، لأنه يوجد في المقام علامة واقعية وهي الاطراد بحسب أبواب الفقه وبحسب الامارات المختلفة، إذ المعلوم بالإجمال إنما نشأ نتيجة حساب الاحتمالات لمختلف الأمارات ومختلف ابواب الفقه، فعلامية الاضطراب لم تنكشف بالظفر بمقدار ألف تكليف ضمن اخبار الثقات.

### 087

والمتحصّل من كلام المحقق النائيني (قده) أمور ثلاثة:

الأمر الأول: أن لدينا علماً اجماليا كبيراً وهو العلم بوجود تكاليف ضمن الأمارات الظنية، ومنشأ هذا العلم من جهة أن كل شريعة لا تخلو عن تكاليف. ومن جهة أخرى: بحساب الاحتمالات لا يحتمل كذب كل الامارات الظنية، فلا اقل هذه الامارات الظنية التي تبلغ آلاف من حيث العدد لا اقل صادقة في الف مثلا، فنحن نعلم بألف تكليف ضمن الامارات الظنية، وهذا العلم الإجمالي الكبير قد انحل بالعلم الإجمالي الصغير، الا وهو العلم بوجود الف تكليف أو اكثر ضمن الأمارات المعتبرة، في معظم ابواب الفقه، فالعلم الإجمالي بوجود تكاليف إلزامية ضمن الأمارات الظنية قد انحل بالعلم الاجمالي بوجود تكاليف الزامية ضمن الامارات المعتبرة في معظم ابواب الفقه.

الأمر الثاني: أن هذا العلم الاجمالي الصغير الا وهو العلم بألف تكليف أو اكثر، مردد بين الاقل والاكثر، في الامارات المعتبرة في معظم ابواب الفقه، هل ينحل هذا العلم الاجمالي الصغير بالفرز؟ أي لو قمنا بفرز الف تكليف من اخبار الثقات في باب العبادات مثلا، فهل ينحل هذا العلم الاجمالي الصغير بهذا الفرز. أي بالعلم بألف تكليف ضمن اخبار الثقات في باب العبادات؟ بحيث نجري البراءة عن التكاليف في غير باب العبادات بلا حاجة إلى الفحص؟! أم نقول: هذا العلم الاجمالي الصغير لا ينحل بالفرز، وان انحل العلم الاجمالي الكبير به، لكنه لا ينحل بفرز الف تكليف ضمن اخبار الثقات في باب العبادات؛ إما للنكتة التي بنى عليها السيد الشهيد (قده) وهي: ان هذا العلم الاجمالي الصغير قد نشأ عن دليل حساب الاحتمالات، فبما انه نشأ عن حساب الاحتمالات لذلك لا يرتفع بمجرد فرز الف تكليف في اخبار الثقات في باب العبادات، لأنه إذا وصلنا إلى الف خبر متضمن الف تكليف في باب العبادات، وقمنا بإخراج خمسة من هذا الالف بحيث بقي تسعمائة وخمسة وتسعون خبراً، وخمسة منها عزلناها، فنقول حينئذ: بعد هذا العزل: هل العلم بألف تكليف موجود في الباقي؟ أي بضم الاخبار في باب المعاملات أو الامارات المعتبرة الاخرى في ابواب المعاملات إلى هذا العدد وهو خمسمائة وخمسة وتسعون؟ نقول: نعم العلم الاجمالي بألف تكليف أو اكثر ما زال باقيا حتى بعد الخمسة،

والسر في ذلك: ان القيمة الاحتمالية في ابواب المعاملات أو الامارات المعتبرة في باب المعاملات لا تقل هذه القيمة الاحتمالية لهذه الخمسة أخبار المعزولة، فلا يحتمل الوجدان ان كل هذه الامارات المعتبرة في باب المعاملات كاذبة، أو انها كلها لا تتضمن ما تضمنته هذه الخمسة الاخبار، فبما ان حساب الاحتمالات يرفض ان لا يقوم الباقي مقام الخمسة إذن العلم الاجمالي بألف تكليف أو اكثر ما زال باقيا حتى مع عزل الخمسة. هذا بحسب النكتة التي ذكرها السيد الشهيد.

وبحسب النكتة التي ذكرها المحقق النائيني: ان المعلوم بالعلم الاجمالي الصغير ذو علامة واقعية وهذه العلامة: العلم بألف تكليف أو اكثر في الامارات المعتبرة في معظم ابواب الفقه، هذه علامة واقعية، وهذه العلامة الواقعية نشأت عن حساب الاحتمالات، أي ببركة حساب الاحتمالات تحققت هذه العلامة، بلحاظ ان حساب الاحتمالات لا يرتكز على العامل الكمي فقط، وهو العدد، بأن نقول: لا يحتمل كذب الف أربعة آلاف أمارة، لا اقل انها صادقة في الف مثلاً. بل كم يرتكز على العامل الكمي يرتكز على العامل الكيفي، وهو: علمنا بأن اصحاب الأئمة اجهدوا انفسهم في تدوين هذه الاحاديث في مختلف ابواب الفقه، بحيث لا يخلو باب من تدوين احاديث متضمنة للتكاليف، مع علمنا أيضاً بأنه جرت منهم سير وارتكازات على طبق ما علموا وما سمعوا من الأئمة (عليهم السلام)، فمضافاً إلى أننا لا نحتمل كذب احد الامارات، أيضاً بلحاظ ما جهد به الاصحاب من تدوين الأحاديث المتضمنة للتكاليف في معظم أبواب الفقه، أن المعلوم بالإجمال ليس مجرد تكاليف ضمن الامارات بل الف تكليف أو اكثر ضمن امارات معتبرة في ضمن ابواب الفقه، فنتيجة حساب الاحتمالات بالعامل الكمي والكيفي، صار المعلوم بالاجمال متصفا بعلامة معينة، وهي الامارات المعتبرة في معظم ابواب الفقه، لذلك حتى السيد الشهيد في (ج5 من بحوثه) قال: قد نمدد عمر العلم الإجمالي، وتمديد عمره إنما يتم بناء على ما ذكره المحقق النائيني من ان المعلوم بالاجمال اتسم بكونه ضمن الامارات المعتبرة في معظم ابواب الفقه، وهذا التمديد إنما يتم بحسب الاحتمالات، بالعامل الكمي والكيفي، لذلك حتى بعد فرز الف تكليف في اخبار الثقات في باب العبادات ما دامت العلامة لم تنكشف بعد، اذن العلم الاجمالي مازال باقيا منجزا ولا تجري البراءة قبل الفحص في التكاليف الاخرى، أي تكاليف باب المعاملات.

الأمر الثالث: نعلم اجمالا بوجود تكاليف الزامية مرددة بين الف أو اكثر، وهذا نعلم به ضمن اخبار الثقات، ونعلم به ضمن الامارات المعتبرة التي لا تقل في القيمة الاحتمالية عن اخبار الثقات، ونعلم به في الملفق بينهما، أي خمسمائة من اخبار الامارات وخمسمائة من الامارات المعتبرة الأخرى، فإذا كنتم تعلمون بجامع وهو ألف او اكثر ضمن أمارات معتبرة، فهذا الجامع ينطبق على ألف او اكثر في اخبار الثقات، وينطبق على الملفق على خمسمائة من اخبار الثقات، وعلى خمسمائة من الأمارات المعتبرة الأخرى، فانحلال هذا الجامع بألف تكليف في أخبار الثقات في باب العبادات دون الف تكليف في الملفق منهما ترجيح بلا مرجح، فمقتضى هذه النكتة وهي استحالة الترجيح بلا مرجح: ان نقول ان العلم الاجمالي بالتكاليف ضمن الامارات المعتبرة باق حتى بعد الفحص.

فإن قلت: كما اشكلنا على التقريب الاول بأن هذه العلامة علامة اثباتية، أي كون التكاليف ضمن اخبار الثقات، ضمن امارات هذه مجرد علامة إثباتية، والعلامة الاثباتية لا تدخل ضمن عهدة المكلف لأنها مجرد محض طريق إلى الواقع، فما يدخل في العهدة ذلك التكليف الواقعي لا التكليف ضمن خبر الثقة، فان خبر الثقة مجرد طريق محض، نظير ما ذكرنا في العلم الاجمالي خلافا للسيد الشهيد: بأنه لو علمنا بوقوع قطرة دم معينة، وقعت في احد الاناءين، ثم علمنا ان في إناء (باء) قطرة دم، لكن لا نعلم انها تلك القطرة المعينة، هنا التزم السيد الشهيد بعدم الانحلال لأن تلك القطرة ذات علامة ولم تنكشف العلامة، ولكننا ناقشناه في محله: بأنه صحيح تلك القطرة ذات علامة الا ان تلك العلامة مما لا تدخل في العهدة، فليس لها موضوعية في التكليف فاذا كانت لا موضوعية لها في التكليف، فإذا لم تكن له موضوعية لأنها لا تدخل في العهدة، والمعيار عند العقل بنجاسة الدم كان من الأنف او من غيره، فحينئذٍ فلنفترض ان العلامة لم تنكشف ما دمنا نحتمل ان تلك قطرة الدم هذه وليست دماً آخر فالانحلال حاصل بحسب عالم العهدة.

فقد يقال : بناء على كلامكم ان العلامة ايضا لا اثر لها، وهي ضمن الامارات؟

نقول: له أثر، العلامة في المقام أي في العلم الإجمالي الصغير: العلم بألف تكليف ضمن الأمارات المعتبرة، أي ضمن الحجة، لا العلم بألف تكليف ضمن الامارات الظنية. فبما انها ضمن الامارات المعتبرة يعني ضمن ما قامت عليه الحجة، فهذه هذه الامارة ان اصابت الواقع تنجز الواقع، وإن لم تصب الواقع تنجزت حجيتها، إذ ما دامت هذه الأمارة معتبرة وحجة على اية حال اشتغلت العهدة بمضمونها، إما لأنها اصابت الواقع، وإما لأنها حجة. بالنتيجة نقول: ليست كون الأمارات معتبرة مجردة علامة إثباتية ومحض طريق إلى الواقع، بل ذات موضوعية في المنجزية، بالتالي نقول: نتيجة حساب الاحتمالات واجتهاد الاصحاب في جمع الاحاديث وتدوينها ومراجعتها وتنقيحها وجري سيرهم على طبقها، حصل لدينا علم بتكليف أو اكثر ضمن الأمارات المعتبرة ضمن ابواب الفقه، فالعلم الاجمالي ذو علامة دخيلة في العهدة، فلا ينحل هذا العلم بفرز الف تكليف ضمن أخبار الثقات في باب العبادات، بل يبقى منجزاً، ومقتضاه عدم اجراء البراءة قبل الفحص في بقية الشبهات.

فتخلّص: انه لا انحلال حقيقي كما افاد المحقق النائيني.

يأتي الكلام حول الانحلال الحكمي.

### 088

وصل الكلام إلى: الانحلال الحكمي للعلم الإجمالي بوجود تكاليف ضمن الأمارات المعتبرة في أبواب الفقه.

وهنا بيانان لعدم الانحلال الحكمي:

البيان الاول: ما ذكره السيد الشهيد (قده) في (ج5 من البحوث، ص252). ومحصّل كلامه:

إذا قام المنجز التفصيلي بعد العلم الإجمالي ولم يكن هذا المنجز معيناً للمعلوم بالاجمالي فلا يوجب قيامه انحلال العلم الإجمالي حكماً. بيان ذلك:

إذا حصل لدينا علم إجمالي بنجاسة أحد الإناءين، وبعد ذلك زماناً قام منجز تفصيلي في أحدهما، بأن أخبرنا الثقة أن إناء (الف) نجس، أو كان إناء (ألف) مجرى لاستصحاب النجاسة دون إناء (باء)، فهل ينحل العلم الإجمالي بأن تجري أصالة الطهارة في إناء (باء) بلا معارض، إذ المفروض في إناء (ألف) قامت بيّنة أو خبر ثقة أو استصحاب للنجاسة.

ذكر السيد الصدر: بأن هذا المنجز المتأخر زماناً هل مفاده تعيين المعلوم بالإجمال؟ أي أن هنا حالتين:

الحالة الأولى: ان يكون مفاد المنجز تعيين المعلوم بالإجمال، بأن يقول خبر الثقة: النجاسة التي علمت بها هي في إناء (ألف)، فمفاد المنجز التفصيلي تعيين المعلوم بالإجمال في أحد الطرفين. ففي هذه الحالة لا إشكال في أن العلم الإجمالي ينحل حكماً عند الجميع.

إذ لا نقول بالانحلال الحقيقي لأن المفروض المنجز ليس علم بل امارة من خبر ثقة أو بينة أو استصحاب، وليس علماً وجدانياً، فالعلم الاجمالي لم ينحل حقيقة بل ما زال قائماً وجداناً، لأن قوام العلم الإجمالي بقضية منفصلة حقيقية، وهي: إن لم يكن هذا هو النجس فالثاني هو النجس، إن لم يكن الثاني النجس فالأول هو النجس، وهذه القضية الحقيقية مازالت باقية، لأننا نحتمل خطأ المنجز التفصيلي، فما زالت القضية باقية، ان النجاسة إن لم يكن (ألف) فهو باء، وان لم يكن (باء) فهو (ألف)، فالعلم الإجمالي باقٍ واجداناً إنما الكلام في انحلاله حكماً.

لذلك نقول في الحالة الاولى: وهو ما إذا كان مفاد المنجز التفصيلي تعيين المعلوم بالإجمال، بأن يقول: ما علمت بنجاسته فهو في إناء (ألف)، فهنا ينحل الإجمالي حكماً، لأنّ خبر الثقة القائم على تعيين المعلوم بالإجمال له مدلول مطابقي، وهو: أن النجس هو (ألف)، ومدلول التزامي وهو ان (باء) ليس بنجس. فهو بمدلوله الالتزامي حل العلم الإجمالي حكماً، لأنه يقول: (باء) ليس هو النجس بل النجس (الف). حينئذ لا نحتاج الى اصل عملي في (باء)، أي لا نحتاج الى اصالة الطهارة في (باء) ، بل نتمسك في (باء) بنفس المدلول الالتزامي لخبر الثقة.

الحالة الثانية: أن المنجز التفصيلي لا يعين شيئاً، بل يقول: خبر الثقة: إناء (ألف) نجس، لا يقول ان النجس هو (الف). وربما يكون نجاسة اخرى غير ما هو المعلوم بالإجمال. ففي هذا الفرض هل ينحل العلم الإجمالي؟ فيجوز لنا مساورة الإناء الاخر أم لا؟ فيقول السيد الصدر: لا ينحل، لأن المفروض أنّ زوال منجزية العلم الإجمالي بقيام المنجز التفصيلي، والمنجز التفصيلي وهو خبر الثقة إنما ينجز من حين قيامه لا من أول الأول، فإذا لم ينجز الا من حين قيامه إذن الأصول المتعارضة قبل قيامه تبقى على تعارضها، ولا يرتفع تعارضها بقيام هذا المنجز التفصيلي، وتوضيح ذلك:

حينما علمنا إجمالاً بنجاسة (ألف) أو (باء) تعارضت الاصول، فأصالة الطهارة في (ألف) معارضة بأصالة الطهارة في (باء)، فإن منجزية العلم الاجمالي هي ببركة تعارض الأصول، وبعد ساعة أو يوم قام منجز تفصيلي في (ألف)، فقال لنا: (ألف) نجس. فهذا المنجز التفصيلي لا يرفع التعارض الذي كان قائما قبله،

وبعبارة أخرى: اصالة الطهارة في (ألف) قبل قيام المنجز التفصيلي في (ألف) معارضة لأصالة الطهارة في (باء) في تمام الأزمنة. فعلى هذا: متى ما كان المنجز التفصيلي متأخر زماناً فالعلم الإجمالي لا ينحل ولا حكماً.

نعم، لو كان المنجز التفصيلي مقارناً مع العلم الإجمالي انحل العلم حكماً بأن نقول: حينما علمنا بنجاسة (ألف) أو (باء) اخبرنا الثقة في نفس الحين بأن (ألف) نجس، هنا ينحل العلم، لأن اصالة الطهارة اصلا ما جرت في (ألف) ولو لحظة واحدة كي تعارض أصالة الطهارة في باء، فمن الأول لم تجري أصالة الطهارة في ألف كي تعارض مثلها في (باء) فتجري أصالة الطهارة في (باء) بلا معارض. أما إذا افترضنا ان خبر الثقة قام بعد ساعة من العلم الإجمالي أو بعد يوم من العلم الإجمالي، أي بعد ان جرت اصالة الطهارة في (ألف) و تعارضت مع باء، فلا يفيد، حتى لو كان مفاد خبر الثقة النجاسة من الاول، بأن قال لنا خبر الثقة: (ألف) نجس منذ يومين، فلا اثر لذلك، لأن المفروض ان نجاسة (ألف) لم تتنجز الا من الآن، أي من حين قيام خبر الثقة، وان كان مفادها ان النجاسة من قبل العلم الإجمالي اصلاً. فتعارض الاصول لا يرتفع بقيام المنجز التفصيلي.

وتطبيق ذلك على محل الكلام: علمنا إجمالا بوجود تكاليف في الامارات المعتبرة في ابواب الفقه، بعد هذا العلم الاجمالي، فبعد أن حصل العلم الإجمالي إلى ان اصبح الطالب مجتهداً أربعين سنة، فقام وفرز الأدلة، فحصل له ألف تكليف في ألف أمارة معتبرة، او (ألف) تكليف في (ألف) خبر ثقة، بأن قال: عندي علم بأن ضمن الكافي الشريف (ألف) تكليف في (ألف) خبر. هذا المنجز التفصيلي متأخر زماناً، والأصول تعارضت قبل قيامه، أي الشبهات في باب العبادات كانت مجرى لأصالة البراءة، والشبهات في باب المعاملات كانت مجرى لأصالة البراءة، فكان هناك تعارض بين اصالة البراءة في شبهات العبادات، واصالة البراءة في شبهات المعاملات، هذا التعارض كان حاصلاً قبل قيام هذا المنجز. بعد قيام المنجز وهو العلم بأن في الكافي في باب العبادات (ألف) تكليف ضمن (ألف) خبر معتبر لا يفيد في رجوع الاصول الى الحياة، لأنها تعارضت وتساقطت قبل قيام هذا المنجز، والميت لا يعود حيّاً. فمات الأصل بالمعارضة فلا يعود مرة أخرى. إذن فلا يوجد انحلال حكم.

### 089

ذكرنا فيما سبق: أن العلم الإجمالي بالتكاليف لا ينحل ضمن أخبار الثقات، بقيام هذه الأخبار انحلالاً حقيقياً، ولكن هل يمكن انحلاله انحلالاً تعبدياً أم لا؟.

ومحل البحث هو: دعوى الانحلال التعبدي. كما ذهب اليه السيد الخوئي(قده). وبيان الانحلال التعبدي بوجوه ثلاثة:

**الوجه الأول:** ما أفاده سيدنا الخوئي (قده) في (مصباح الأصول). **محصّله**: أننا بعد أن علمنا اجمالا بوجود تكاليف إلزامية في مختلف أبواب الفقه ضمن الأمارات المعتبرة، ثم وجدنا هذه الأمارات المعتبرة، أي علمنا بألف تكليف إلزامي ضمن اخبار الثقات، فإن مقتضى اعتبار الشارع أن خبر الثقة علم، هو ترتب آثار العلم عليه، فبما أن أخبار الثقات علم فتقوم مقام العلم التفصيلي، فكما أنه يحصل بقيام العلم التفصيلي إنحلال، فكذلك بالعلم التعبدي. الا وهو اخبار الثقات التي اعتبرها الشارع علماً. وهذا مبني على مسلكه: من أن معنى حجية خبر الثقة اعتباره علماً، فيترتب عليه آثار العلم.

ومن آثار العلم: الانحلال.

ولكن السيد الشهيد (قده) اشكل على ذلك: بأن مدّعى القائلين بالانحلال التعبدي هل: ببركة تنزيل خبر الثقة منزلة العلم يترتب على ذلك الانحلال؟ أم أن مقصودهم: ان هذا التنزيل هو تعبد بالانحلال؟ وكلا الأمرين محل منع.

فإن كان مقصودهم: أن الشارع الشريف بعدما نزّل اخبار الثقات منزلة العلم تلقائيا ترتب عليها اثر الانحلال فانه من آثار العلم وهذا علم، فمن الواضح ان الانحلال اثر تكويني وليس اثرا اعتبارياً، فتنزيل خبر الثقة منزلة العلم انما يترتب عليه الاثر الاعتباري للعلم، لا الاثر التكويني، مثلاً: لا قضاء بدون علم، لا افتاء بدون علم، فمن آثار العلم الاعتبارية جواز الفتوى والقضاء، فهنا إذا نزل الشارع امارة منزلة العلم ترتب عليها هذا الاثر الاعتباري من جواز الافتاء والقضاء. واما الانحلال بمعنى زوال العلم والمقوم للعلم الاجمالي فهذا الزوال امر تكويني، فكيف يترتب بمجرد تنزل خبر الثقة منزلة العلم؟!.

وإن كان مرادهم ان الشارع تعبد بنفس الانحلال، لا أنه ترتب أثر الانحلال قهراً على التنزيل، وإنما هو تعبدنا بالانحلال، فالانحلال تعبدي. فيقول: بأن غاية ما ثبت: هو التعبد بعلة الانحلال والتعبد بالعلة لا يعني التعبد بالمعلول. بيان ذلك:

أن المائز بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي هو: ان حد العلم الإجمالي الجامعية، فالعلم بنجاسة احد الإناءين يعني ان متعلق العلم هو الجامع، النجس في أحدهما، فالجامعية مقومة للعلم الإجمالي، وحد العلم التفصيلي هو الخصوصية، كما إذا علم بنجاسة (ألف) فتعلق العلم بالخصوصية مقوم لكونه علما تفصيلياً. فإذا افترضنا أن المكلف علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، ثم قامت أمارة كخبر الثقة على نجاسة الف، وقال الشارع: هذه الامارة علم. فلا إشكال بانه لم يتعبد بالانحلال، وإنما تعبد بالعلم بالخصوصية. يعني انت عالم الآن بنجاسة الف. فاذا علمت بالخصوصية فالحد الجامعي للعلم الإجمالي زال لا تكويناً بل تعبداً، التعبد بالعلم بالخصوصية تعبد بزوال حد العلم الإجمالي وهو الجامعية فقط. أما انه تعبد بالانحلال مضافا إلى ذلك فلا. إلا ان تقولوا التعبد بزوال العلم الاجمالي تعبد بالانحلال ولا ملازمة بين الأمرين.

إذن ما ادعاه السيد الخوئي \_بنظر السيد الصدر\_ من أنّ المقام متضمن للانحلال التعبدي غير تام.

**الوجه الثاني:** سواء قلنا بمسلك المحقق النائيني وتلميذه الخوئي(قده) من أن معنى الحجية التعبد بالعلم. أي ان معنى حجية خبر الثقة: انه علم تعبداً. أو لم نقل بذلك، كما إذا قلنا معنى الحجية المنجزية والمعذرية، أو معنى الحجية جعل المؤدى، على المسالك المختلفة، بأي مسلك قلنا فلا اشكال أن العقلاء يرتبون على قيام الأمارة آثار العلم، فهم يجرون على طبق الأمارة، كما لو كان لديهم علم، وكما انه لو قام علم تفصيلي في المقام لكان مانعاً من جريان الأصل.

فكذلك إذا قام ما يرتبون عليه آثار العلم. وبيان ذلك: لو علم المكلف بنجاسة احد الماءين وبعد ساعة علم تفصيلاً بنجاسة ألف، سواء كان المعلوم بالعلم التفصيلي هو ذاك المعلوم بالعلم الإجمالي الذي لا شك في انحلاله، أو ان العلم التفصيلي يقول هذه النجاسة الحادثة ليس جديدة، بل هي حادثة منذ يومين، فهو يخبر عن نجاسة سابقة.

أو أنه ساكت من هذه الجهة، فيقول: الف نجس، من دون تحديد هل هو نجاسة معلومة بالاجمال، أو هو نجاسة سابقة؟ و هو نجاسة جديدة؟ فهو ساكت عن ذلك. على جميع الصور لا يجري العقلاء اصالة الطهارة فيما قام العلم التفصيلي بنجاسته. فإذا لم تجري اصالة الطهارة فيما قام العلم التفصيلي بنجاسته جرت اصالة الطهارة في الطرف الآخر بلا معارض، وهو (باء) بلا معارض، هذا هو معنى الانحلال.

فبناء على ذلك فإن العقلاء يرون قيام العلم التفصيلي في احد الطرفين مانعا من جريان الاصل فيه، فيجري الاصل في الطرف الآخر بلا معارض. فكما يحصل هذا في فرض العلم التفصيلي يرتبون نفس هذا الأثر في فرض قيام الامارة، بأن قام خبر ثقة قبل ساعة وقال إناء الف نجس. فإنهم يطبقون عليه آثار العلم، سواء قلنا بمسلك جعل العلمية أم لا نقول، المهم ان لا يكون مؤدى خبر الثقة النجاسة الجديدة، وأما لو قال خبر الثقة: إن اناء الف تنجس الآن، فهنا لا يحصل انحلال، فإن اصالة الطهارة في هذا الاناء قبل قيام خبر الثقة، تعارض اصالة الطهارة في الاناء الآخر وإن قام خبر الثقة بنجاسة الأول، يبقى التعارض على ما كان عليه.

**الوجه الثالث:** بناء على مسلك السيد الشهيد (قده): حيث ذكر في ابحاث العلم الإجمالي: أن دليل الاصل العملي وهو اصالة الطهارة مطلق، لكن الذي منع من جريانه في اطراف العلم الاجمالي هو ان جريانه مناقضة عقلائية بين الغرض اللزومي والغرض الترخيصي، فعندما يقول الشارع: رخصت لك ببركة اصالة الطهارة في الف ببركة اصالة الطهارة في باء لأن هناك غرض ترخيصي اريد الوصول اليه، فإنهم يقولون: ترخيصك في الطرفين مناقض لغرضك اللزومي المعلوم في البين، فلأجل هذه المناقضة العقلائية بين الغرض الترخيصي واللزومي يقول العقلاء لا تجري اصالة الطهارة، فهذا المانع غير موجود في فرض قيام خبر ثقة على النجاسة في احدهما. فإنه إذا قال لنا الثقة: إناء الف نجس، من الأول. أو اناء الف نجس، من دون ان يقول انه نجاسة جديدة، فالعقلاء يقولون: لا يلزم من جريان اصالة الطهارة في (باء) مناقضة بين الغرض الترخيصي والغرض اللزومي، لأن الغرض اللزومي انحفظ في إناء الف بقيام خبر الثقة على نجاسته، فلا يرون مناقضة عقلائية. فإذا لم تحصل مناقضة عقلائية إذن تجري اصالة الطهارة في إناء باء بلا معارض.

فالذي ندّعيه: أن هناك انحلالاً تعبدياً، أي علمنا بتكاليف الزامية ضمن الأمارات المعتبرة في مختلف أبواب الفقه، بعد ذلك قامت عندنا اختبار ثقات تتضمن تكاليف الزامية في مختلف الابواب، بعد فرز هذه الاخبار الثقات، نقول: جريان اصالة البراءة في الاطراف الاخرى لا يلزم منه المناقضة العقلائية بين الغرض اللزومي والغرض الترخيصي، لانحفاظ هذا الغرض اللزومي في القسم الذي قامت عليه اخبار الثقات على التكاليف الإلزامية.

**فإن قلت:** وجدانا لو اغمضت النظر عن أخبار الثقة ونظرت لغيرها من الأمارات التي منها أخبار غير ثقات، ومنها شهرات، ومنها اجماعات، اقطع أن جميعها ليس كاذب، قطعا بعضها صادق، وهذا يعني ان عندي علم اوسع من العلم الأول؛ لأنني بعد فرز اخبار الثقات اقول: أن بقيت الأمارات ليست كلها كاذبة قطعا بعضها صادق.

**قلت**: غير اخبار الثقات اما موافق في مضمونه لأخبار الثقات فلا اثر له، وإما غير موافق، فنأخذ في القسم غير الموافق. ما يوجد من اخبار غير ثقات أو شهرات أو اجماعات يخالف مضمونه مضمون أخبار الثقات، لا يوجد عندنا علم اجمالي بوجود تكاليف فيه أزيد من المقدار الذي حصلنا عليه ضمن أخبار الثقات.

### 090

ذكرنا فيما سبق: أن العلم الاجمالي بوجود تكاليف الزامية ضمن الأمارات او أخبار الثقات منحل تعبداً بما اذا ظفرنا بهذا المقدار من التكاليف ضمن أخبار الثقات، وقلنا: بان الانحلال إن قام انحلال تعبدي وليس انحلالاً حقيقياً ولا حكمياً. ولأجل ذلك لابد من ذكر عدة تنبيهات ترتبط بالمطلب:

المنبه الاول: إن الفرق بين الانحلال الحكمي والانحلال التعبدي أنه على الانحلال الحكمي يبقى التعارض بين البراءة قبل قيام المنجز والبراءة في الطرف الآخر. بيان ذلك: انه اذا علم المكلف بنجاسة احد الماءين ثم بعد ساعة قام منجز تفصيلي بنجاسة إناء الف، فلو كنا نحن والانحلال الحكمي لما قلنا به، لأن الانحلال الحكمي عبارة عن جريان الاصل في احد الطرفين بلا معارض ، وهذا غير متيسر في المقام، والسر في ذلك : أن اصالة الطهارة في إناء الف قبل قيام خبر الثقة على نجاسته معارضة بأصالة الطهارة في اناء باء في تمام ازمنتها فلو كنا نحن والانحلال الحكمي لما قلنا به نتيجة لتعارض الاصول.

واما اذا لاحظنا الانحلال التعبدي أي ان العقلاء يتعاملون مع الأمارة معاملة العلم ويرتبون عليها آثار العلم ، فبناء على ذلك فإنه لا يجري اصل الطهارة في اناء الف من اول الاول، أي ان قيام المنجز التفصيلي على أن إناء الف نجس اما ان يكون مانعا منج ريان اصالة الطهارة فيه من اول الامر او على الاقل شمول دليل اصالة الطهارة لهذا الفرض ليس فيه مناقضة عقلائية بين الغرض الترخيصي والغرض اللزومي. فإذن ينكشف بقيام المنجز التفصيلي انه لم يكن هذا المورد وهو اناء الف مجرى لأصالة الطهارة اصلاً، حتى يعارض اصالة الطهارة في باء، فهو لم يجري هنا كي يعارض اصالة الطهارة هناك، فهذا هو الفارق بين الانحلال الحكمي والانحلال التعبدي.

لذلك الانحلال الحكمي لا يمكن ان يتحقق ما لم يكن المنجز التفصيلي مقارنا للعلم الإجمالي، بأن نقول: علم اجمالا بنجسة احد الاناءين وحين ذلك في نفس الوقت قام خبر ثقة على نجاسة الف، ما لم يكن المنجز التفصيلي مقارنا زمانا للعلم الاجمالي فالانحلال الحكمي لا يحصل، لانه متى تأخر جرت اصالة الطهارة قبل قيامه، وإذا جرت أصالة الطهارة قبل قيامه عارضت أصالة الطهارة في الطرف الآخر، وهذا التعارض لا يرتفع بعد قيام المنجز التفصيلي بإناء الف، بخلاف ما لو قلنا بالانحلال التعبدي، فان المنجز التفصيلي وان تأخر زمانا الا انه ما دام لم يقم على نجاسة جديدة، فإن العقلاء يرونه بمثابة انكشاف الواقع في هذا الإناء، فينكشف به أن اصالة الطهارة لا تجري فيه من الأول، كي تعارض اصالة الطهارة في الاناء الاخر.

المنبّه الثاني: لو قلنا بالانحلال الحكمي فغايته: جريان اصالة الطهارة في باء بعد قيام المنجز التفصيلي في الف، بمعنى ان المعارضة بعد قيام المنجز التفصيلي ارتفعت، فتجري اصالة الطهارة في باء، لكن هذا لا يعني جريان البراءة العقلية في المقام، لأنّه اذا علمنا اجمالا بنجاسة احد المائين، فاللا بيان الذي هو موضوع للبراءة العقلية او العقلائية منتف لوجود بيان، غايته بيان اجمالي وان لم يكن بياناً تفصيليا، فجريان اصالة الطهارة (الاصل الشرعي) في إناء باء لا لأجل عدم البيان بل لاجل قيام منجز تفصيلي في اناء الف، هو الذي مهد لقيام اصالة الطهارة في اناء باء، وإلا العلم الإجمالي لم يرتفع، فاللا بيان لم يتحقق كي تجري البراءة العقلية عن تناول اناء باء في الطرف الاخر وهو اناء باء.

بينما بناء على الانحلال التعبدي، فإن العقلاء يقولون: اذا قام منجز تفصيلي (الأمارة، لا الأصل) فلو فرضنا ان احد الطرفين مجرى لاستصحاب النجاسة او احد الطرفين مجرى للاحتياط، فهذا ليس عند العقلاء علما حتى يرتب عليه آثار العلم. فكلامنا في المنجز هو ما كان امارة او علما تفصيلياً.

فاذا قام المنجز التفصيلي في اناء الف، فالعقلاء يرونه بمثابة العلم، أي أنه اذا كان بمثابة العلم إذن اللا بيان تحقق في الطرف الآخر، حيث ان العلم الإجمالي عندهم تمثل في هذا العلم التفصيلي، فإذا تمثل المعلوم بالاجمال في هذا المعلوم بالتفصيل ولو لأجل امارة تحقق اللا بيان في الطرف الآخر، فجرت فيه البراءة العقلية. فالفرق بين الانحلال التعبدي والانحلال الحكمي: أننا لو قلنا بالانحلال الحكمي غايته يجري الاصل الشرعي في الطرف الآخر، كأصالة الطهارة، وأصالة الحل، لا انه يجري الاصل العقلي وهو البراءة العقلية، لأن العلم الإجمالي ما زال قائماً فاللا بيان لم يتحقق في الطرف الآخر، أما اذا قلنا بالانحلال التعبدي الذي يعني أن العقلاء يعاملون المنجز التفصيلي معاملة العلم وانكشاف الواقع، فالعقلاء يقولون: صحيح العلم الوجداني قائم وجداناً، اما بالنسبة اليه يعتبر المعلوم بالاجمال قد تمثل في هذا المنجز التفصيلي، فالطرف الآخر مورد للا بيان، وعلى ذلك تجري فيه البراءة العقلية.

المنبه الثالث: يطرح إشكال: اما ان تقولوا أن العلم الإجمالي منحل ولو تعبداً، او تقولوا بأن العلم الإجمالي غير منحل كما ذهب اليه المحقق النائيني والسيد الصدر؟.

إن قلتم بأن العلم الإجمالي بوجود تكاليف ضمن الأمارات المعتبرة في مختلف ابواب الفقه، بأنه ينحل، لازم هذا الكلام جريان البراءة في الشبهات الخالية من خبر الثقة حتى قبل الفحص، لان المانع من جريان البراءة قبل الفحص: العلم الاجمالي وقد انحل، فأنتم تقولون: العلم الاجمالي بوجود تكاليف ضمن الأمارات في مختلف أبواب الفقه قد انحل بالعلم بألف تكليف ضمن أخبار الثقات. إذن بعد فرز الف تكليف لألف خبر ثقة فالشبهات البقية في اخبار غير الثقات في الشهرات والاجماعات تجري فيها البراءة قبل الفحص، لأن المانع العلم الإجمالي قد انحل، وانتم لا تقولون بذلك.

وإما ان تقولوا بمقالة المحقق النائيني: بان العلم الإجمالي لم ينحل. إذن لا تجري البراءة في بقية الشبهات حتى بعد الفحص، ويتم كلام الاخباريين. إن قلتم ان العلم الاجمالي انحل، فلازم كلامكم ان تجروا البراءة الخالية من اخبار الثقات حتى قبل الفحص وانتم لا تقولون بذلك، اجماعكم قائم على عدم ذلك.

وإن قلتم بأن العلم الاجمالي انحل كما ناقشوا الاخباريين في ذلك، فلازم انحلال العلم الاجمالي جريان البراءة في الشبهات الباقية قبل الفحص، ولازم عدم انحلاله ان تقولوا بمقالتهم، وهو عدم جريان البراءة حتى بعد الفحص لقيام العلم الإجمالي.

فنقول: على مبنانا: من أن العلم الاجمالي قد انحل تعبداً، أي بعد ان ظرفنا بجميع التكاليف الالزامية في اخبار الثقات بحيث لم يبق الا شبهات قبل الفحص في اخبار غير الثقات في شهرات او إجماعات غير موافقة للمعلوم او لأخبار الثقات، بقيت هذه الموارد. فعلى مبنانا: ندعي انحلال العلم الاجمالي، فلازم مبنانا ان نلتزم بجريان البراءة حتى قبل الفحص، لا مانع عندنا من جريان البراءة في الشبهات التي ليس فيها خبر ثقة، لا مانع من جريان البراءة فيها قبل الفحص، لولا ما قلنا في الوجوه السابقة من ان دليل البراءة نفسه قاصر عن الشمول لما قبل الفحص بلحاظ احتفافه بالمرتكز العقلائي القائم على التوقف عن البراءة قبل الفحص، لولا هذا (قصور المقتضي) وانحصرت المسألة في وجود العلم الإجمالي، لقلنا بان لعلم الاجمالي لا يمنع من جريان البراءة قبل الفحص في الشبهات التي لم تقترن بخبر الثقة.

وأما على مبنى السيد الشهيد: فقد تنصل عن هذا الإشكال بوجهين:

الوجه الاول: نلتزم بان العلم الاجمالي الصغير وهو العلم بألف تكليف إلزامي ضمن أخبار الثقات نلتزم بانه مقارن للعلم الاجمال الكبير وليس متأخراً، أي حينما علم المكلف بأن في الشريعة الف تكليف الزامي ضمن الامارات الظنية في مختلف ابواب الفقه، حينما علم بذلك علم بألف تكليف الزامي ضمن اخبار الثقات، فحيث ان الاول مقترن مع الثاني انحل به وجداناً وحقيقة، لا فقط تعبداً وحكماً. فلما انحل به وجداناً، فحينئذٍ اذا جاءتنا شبهة قبل الفحص وكانت طرفا لخبر ثقة يعني نحتمل فيها خبر ثقة فهي طرف للعلمين الإجمالين، الكبير والصغير، شبهة قبل الفحص لا تجري البراءة فيها لأنها طرف للعلم الاجمالي، اذ نحتمل فيها امارة، ونحتمل فيها خبر ثقة، فهي طرف للعلم الاجمالي، وأما اذا جاءتنا شبهة ففحصنا فلم نجد خبر ثقة، فتجري البراءة فيها بلا مانع، فنحن نلتزم بالانحلال، لكن نلتزم بالانحلال الحقيقي، وعلى إثر ذلك نلتزم بعدم جريان البراءة قبل الفحص ان كانت الشبهة شبهة تقترن باحتمال خبر الثقة، ونلتزم بجريان البراءة بعد الفحص إذا فحصنا ولم نجد خبر ثقة، ولا يرد علينا: ان مقتضى ذلك ان تكونوا مع الإخباريين، بل نحن نقول بجريان البراءة بعد الفحص.

### 091

لكن ما أفاده (قده) محل تأمل، والوجه في ذلك: أن لنا مقامين في البحث:

المقام الأول: هو البحث مع الأخباري الذي يرى ان العلم الإجمالي بالتكاليف الإلزامية ضمن الأمارات مانع من جريان البراءة حتى بعد الفحص.

المقام الثاني: البحث مع الآخوند، القائل: إذا كان المانع من جريان البراءة قبل الفحص هو العلم الاجمالي فإن العلم الاجمالي قد انحل، فلازم ذلك ان تجرون البراءة قبل الفحص، وانتم لا تجرونها. ولكل من المقامين جواب.

أمّا المقام الأول: وهو البحث مع الاخباري. الذي يقول لا يمكن جريان البراءة، لا البراءة العقلية ولا الشرعية حتى بعد الفحص، لوجود علم اجمالي كبير الا وهو العلم بتكاليف إلزامية في الأمارات في مختلف أبواب الفقه، ولأن هذا العلم الإجمالي منجز فلا تجري البراءة في أطرافه. فنحن امام المدعى هذا نقول: أنّ لدينا علماً اجمالياً كبيراً وهو العلم الإجمالي بتكاليف إلزامية ضمن الأمارات في مختلف ابواب الفقه. ولدينا علم إجمالي صغير وهو: العلم بالتكاليف الإلزامية ضمن اخبار الثقات. أو ضمن الأمارات المعتبرة. وهذا العلم الإجمالي الصغير قد حل الكبير حلاًّ حقيقياً لا حكمياً، لا لأنه مقارن للعلم الإجمالي الكبير كما ذكره السيد الشهيد في التنصل الذي ذكرناه امس، فإن العلم الإجمالي الصغير لا يعقل ان يكون مقارنا للكبير باعتبار اختلاف منشأيهما، فإن منشأ العلم الإجمالي الكبير العلم بالشريعة، إذ من الطبيعي ان من يعلم بوجود شريعة يعلم بوجود تكاليف، إذ لا يتصور وجود شريعة بلا تكاليف، إذن مجرد العلم بوجود شريعة سماوية يعني العلم بوجود تكاليف، وحيث إن التكاليف تصل عبر الأمارات إذن نعلم بتكاليف ضمن الامارات في مختلف الأبواب، هذا ناشئ من الأول عن العلم بالشريعة، اما العلم الإجمالي الصغير وهو العلم بتكاليف ضمن اخبار الثقات، أو ضمن الأمارات المعتبرة، فهذا نشأ عن دليل حساب الاحتمالات لذي ذكره هناك.

والسر في ذلك: انه بعد ان قمنا باستقراء ناقص لهذه الشريعة وجدنا أن حجم الامارات المعتبرة أو حجم أخبار الثقات فيها يصل الى الآلاف، مثلا: وجدنا عشرين الف ثقة أو عشرين الف امارة معتبرة، ونتيجة هذا الاستقراء قطعنا بأنه لا يمكن كذب جميع هذه الأمارات، وكذب جميع هذه الاخبار، على الأقل هي صادقة بالمقدار المعلوم بالإجمال اولاً، يعني بالعلم الإجمالي الكبير. كما لو فرضنا أننا في العلم الإجمالي الكبير ما تيقنا به الف تكليف ونحتمل الزيادة، والآن بعد الاستقراء الناقص نقول: جزما هذه الامارات المعتبرة أو اخبار الثقات صادقة على الأقل بمقدار الف تكليف، فالعلم الإجمالي الصغير لا يعقل ان يكون مقارنا للكبير، فإن منشأه متأخر زمانا عن منشأ الاول، فلأجل ذلك ليس الانحلال لأجل التقارن، بل الانحلال حقيقي لأجل تقارن المعلومين لا لأجل تقارن العلمين، فالعلمان ليسا متقارنين لاختلاف منشأيهما، انما المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير وهو: الف تكليف إلزامي، معلوم من الأول، فما علمنا به بالعلم الإجمالي الصغير وهو أن هذه الأخبار الثقات التي لم نفرزها بعد ولكن نعلم انها ضمن الكافي مثلا أو ضمن من لا يحضره الفقيه، ان هذه اخبار الثقات صادقة على الاقل بمقدار الف، وهذا الذي صدقت فيه الف تكليف من الاول لا الف تكليف جديدة أي بعد الاستقراء. فنتيجة تقارن المعلومين: المعلوم بالعلم الاجمالي الكبير والمعلوم بالعلم الاجمالي الكبير انحل الاول بالثاني انحلالاً حقيقياً. ومعنى انه انحل انحلالاً حقيقياً ان نقول: ما سوى الامارات المعتبرة أو ما سوى اخبار الثقات من الامارات الأخرى، هذه الأمارات إما موافقة لاخبار الثقات فلا اثر ، واما مخالفة في المضمون فلا نحرز وجود تكاليف فيها، إذن فبالنتيجة انحل العلم الكبير بالعلم الصغير، اما بعد هذه الانحلال، لماذا لا تجرى البراءة قبل الفحص؟ نقول: كل شبهة تردنا ولم نفحص بعد، ان احتملنا وجود خبر ثقة فيها، لأننا لم نفرز اخبار الثقات بعد، فقط علمنا بوجود الف تكليف ضمن اخبار الثقات أو ضمن كتاب من لا يحضره الفقيه أو في الكافي أو في الكتب الاربعة أو الثماني. بعد ذلك نقول: أي شبهة تردنا ان احتملنا ان فيها امارة معتبرة فهي ما زالت طرف للعلم الاجمالي الصغير، فلأجل انها طرف له فلا يمكن اجراء البراءة قبل الفحص، بخلاف ما إذا فحصنا فلم نجد خبر ثقة، أو لم نجد امارة معتبرة، فإن بالفحص يتبين لنا خروج الشبهة عن الطرفية للعلم الإجمالي الصغير، فلا مانع حينئذ من جريان البراءة. إذن نحن مع الانحلال الحقيقي الذي انكره هناك.

ولكن الانحلال الحقيقي لتقارن المعلومين لا لتقارن العلمين.

أما المقام الثاني: وهو الكلام مع الآخوند، حيث قال: انكم تدعون ان المانع من جريان البراءة قبل الفحص في الشبهات الحكمية هو العلم الإجمالي، وتقولون بأن هذا العلم الاجمالي قد انحل، فاذا كان قد انحل إذن لا مانع من جريان البراءة حتى قبل الفحص، وانتم لا تلتزمون بذلك وقد قام اجماعكم على عدم جريان البراءة قبل الفحص.

والجواب عن ذلك: بعد أن نفرز هذا المقدار من أخبار الثقات، لاننا علمنا اجمالا بوجود تكاليف ضمن اخبار الثقات. فاذا كنا قد علمنا اجمالا بوجود هذه التكاليف ضمن اخبار الثقات وفرزناها وفحصناها فحينئذ تجري البراءة في الشبهات الاخرى، لأجل الانحلال الحكمي لا لأجل الانحلال الحقيقي، أو لأجل الانحلال التعبدي لا لأجل الانحلال الحقيقي. أو لأجل الانحلال العقلائي بتعبير السيد الإمامي لا لأجل الانحلال الحقيقي.

أما تصوير الانحلال الحكمي الذي أنكره السيد الشهيد(قده)، والوجه في انكاره: أن الأصول متعارضة قبل هذا العلم الإجمالي الصغير، فلا يرتفع التعارض بحدوثه، أو فقل: ان الاصول متعارضة قبل الفرز فلا يرتفع تعارضها بعد الفرز.

والجواب عن ذلك: نحن عندما علمنا بوجود الف تكليف ضمن اخبار الثقات، إذن فأخبار الثقات وصلتنا وصولا اجمالياً. فمن الآن وقبل الفرز لا تجري الأصول في مورد اخبار الثقات، لوصولها وصولاً إجمالياً فلا تجري الأصول فيها لوجود تكاليف فيها قد وصلتنا وصولاً اجمالياً، فتجري الاصول فيما عداها بلا معارض، فحتى لو اخترنا الانحلال الحكمي مع ذلك يمكن القول به في المقام خلافاً لما ذكره السيد الشهيد من انه لا يمكن الانحلال الحكمي، إذ لا يوجد تعارض بين الاصول ، من الاول نحن نقول: في مورد اخبار الثقات التي وصلتنا وصولا اجماليا لا تجري الاصول، وتجري فيما عداه. فإذا فرزنا اخبار الثقات على الجهة اليمنى، وجئنا الى ما عداها في الجهة اليسرى قلنا: جرت الأصول في الشبهات التي ليس فيها اخبار ثقات بلا معارض من الاول. فحصل الانحلال الحكمي حتى على مباني السيد الشهيد.

او نقول بالانحلال التعبدي الذي بنى عليه السيد الخوئي. وإن ناقشناه، ولكن غرضنا من ذكر هذه التقريبات ليس العدول عما مضى، وإنما بيان أن احدها صحيح، لأننا في مقام شبهة جريان البراءة. (المنع من جريان البراءة حتى بعد الفحص). ذكرنا عدة تقريبات في ان احدها صحيح، فلأجل ذلك نقول، أو بالانحلال التعبدي حيث إن اخبار الثقات علم بنظر السيد الخوئي، فيترتب عليها اثار العلم ومن آثار العلم الانحلال فيحصل انحلال تعبدي فتجري الأصول في غير موارد اخبار الثقات بلا معارض. أو بالانحلال العقلائي، اما لأن العقلاء يرون أخبار الثقات مانعا من جريان الاصول في مواردها من اول الامر، أو ان العقلاء لا يرون مناقضة بين الغرض الترخيصي والغرض اللزومي بحسب ما بينا. ففيما عدا اخبار الثقات تجري البراءة بلا مانع.

### 092

الجواب الثاني: الذي أجاب به السيد الشهيد(قده).

محصّله: ليس موارد ما قبل الفحص من موارد التعارض، بل هي من موارد اشتباه الحجة باللا حجة، وهذا مما يزول بالفحص. بيان ذلك: أننا إذا فرزنا أخبار الثقات، أي فرزنا مقدار التكاليف الموجودة في أخبار الثقات ثم حصلت لنا شبهة حكمية خارجة عن إطار اخبار الثقات. فالمدّعي يقول: بأن العلم الاجمالي بوجود تكاليف في الامارات المعتبرة لم يزل منجزا، وذلك لتعارض الاصول في اطرفه، وأن هذ التعارض لا يرتفع بالفرز، لأنه قبل أن نقوم بفرز التكاليف في أخبار الثقات كان هناك تعارض. إذ كانت البراءة عن التكاليف في غير اخبار الثقات معارضة بالبراءة عن التكاليف في اخبار الثقات. (في مورد اخبار الثقات) ثم بعد ذلك قمنا بفرز التكاليف فوجدنا الف تكليف في ضمن اخبار الثقات، فهذا العلم التفصيلي بألف تكليف في أخبار الثقات لا يرفع المعارضة التي كانت قبل تحصيل اخبار الثقات. فالعلم الإجمالي ما زال منجزاً.

السيد الشهيد يورد على ذلك: من انه على مبنانا من ان الاحكام الظاهرية متنافية ثبوتا وواقعا، فدليل البراءة مناف ثبوتا لدليل حجية خبر الثقة، فهناك منافاة بين البراءة وبين خبر الثقة واقعاً، وإن لم يصل لنا خبر الثقة، هناك منافاة ثبوتية واقعية. فبناء على هذا المبنى: قبل ان نقوم بفرز اخبار الثقات، نحتمل في كل شبهة ترد علينا وجود خبر ثقة، إذن ففي كل شبهة ترد علينا يكون المورد من اشتباه الحجة باللا حجة، لأنه إن كان في هذا المورد خبر ثقة فالبراءة غير موجودة، اذ المفروض ان دليل البراءة مقيدا لبا وثبوتا بما لم يقم خبر ثقة، فإن هذا هو مقتضى التنافي بينهما، اذ ما دام يوجد تنافي بين البراءة وبين خبر الثقة، فلابد من علاج هذا التنافي واقعاً، وعلاج هذا التنافي واقعا بأن نقول: دليل البراءة عام، وحجية خبر الثقة خاص، إذن خبر الثقة مخصص لدليل البراءة واقعاً. فاذا شككنا هل يوجد هنا خبر ثقة أم لا؟ نقول: ان كان يوجد في الواقع خبر ثقة اذن لا وجود لدليل البراءة والحجة هو خبر الثقة، وان كان لا يوجد خبر ثقة واقعا فدليل البراءة حجة، فالمورد وهو مورد الشك في وجود خبر ثقة مورد اشتباه الحجة باللا حجة، لا ان البراءة في هذا المورد معارضة بالبراءة في غير اخبار الثقات، لأنه لو كان يوجد خبر ثقة اصلاً لا توجد براءة كي تعارض البراءة في غير أخبار الثقات، فقبل أن نحصّل اخبار الثقات، نقول: لا توجد معارضة بين البراءة في غير أخبار الثقات وبين البراءة في مورد أخبار الثقات، كي يقال لنا بأن هذه المعارضة لا ترتفع بعد تحصيل التكليف ضمن أخبار الثقات. نقول اساسا لا توجد معارضة. والسر في عدم المعارضة: ان مورد اخبار الثقات قبل تحصيلها من باب اشتباه الحجة باللا حجة، لا انه من مورد التعارض، فإذا قمنا بالفحص وحصلنا اخبار الثقات، أي فرزنا الف تكليف ضمن اخبار الثقات، إذن بعد هذا لا مانع من جريان البراءة في الطرف الآخر، حيث لا يكون المانع من جريانها التعارض، كي يقال بأن التعارض باقٍ، بل كان المانع من جريانها اشتباه الحجة باللا حجة وقد ارتفع الاشتباه بالفحص والفرز، فأي مانع من جريان البراءة في غير أخبار الثقات. هذا ما أفاده (قده) بناء على مبناه من تنافي الاحكام الظاهرية ثبوتاً وواقعاً.

نقول بناء على مبناه: إن لم يقع تعارض بين البراءتين العرضيتين فيقع التعارض بين البراءة العرضية في غير اخبار الثقات والبراءة الطولية في مورد اخبار الثقات، لأن غاية ما افاد (قده) بانه بالنسبة الى غير اخبار الثقات فدليل البراءة يشمل، أي البراءة العرضية أي البراءة عن التكليف الواقعي المحتمل. دليل البراءة يشمل مورد غير أخبار الثقات، اما في أخبار الثقات، فيقول: اساساً دليل البراءة هنا لا نحرز حجيته هنا، لأننا نحتمل وجود مخصص له الا وهو خبر الثقة، فليكن دليل البراءة قبل الفحص والفرز لا يمكن ان تمسك به لاشتباه الحجة باللا حجة، لكن نتمسك به لإثبات البراءة الطولية لا لإثبات البراءة العرضية، ومعنى البراءة الطولية البراءة عن الحجية لا البراءة عن الحكم الواقعي؛ فإن البراءة عن الحكم الواقعي لا نحرز دليلها في المقام، اذ لعل المقام من موارد خبر الثقة، لكن نقول: بما اننا نحتمل خبر ثقة على حكم إلزامي، فنجري البراءة لا عن الحكم الإلزامي المحتمل بل عن حجية خبر الثقة، لأن حجية خبر الثقة معناها اهتمام الشارع بالواقع، فنحن نجري البراءة عن هذا الاهتمام، إجراء البراءة عن حجية خبر الثقة، يعني اجراء البراءة عن اهتمام الشارع بالواقع، فالبراءة تجري عند الشك قبل الفحص في مورد أخبار الثقات. لكن البراءة الطولية، أي البراءة عن الحجية، فالبراءة عن الحجية قبل الفرز في اخبار الثقات معارضة بالبراءة عن التكليف الواقعي في غير مورد اخبار الثقات، وهذه المعارضة باقية لم ترتفع، قمنا وفرزنا الف تكليف ضمن اخبار الثقات، لكن نقول ما الذي يعيد الحياة للأصول وقد ماتت ببركة التعارض.

فالمتحصل: لدينا مرحلتان: المرحلة الاولى: هل العلم الاجمالي بوجود تكاليف الزامية ضمن الامارات الظنية القائمة ضمن مختلف ابواب الفقه، هل هذا العلم الاجمالي مانع من جريان البراءة قبل الفحص أم لا؟ قال المحقق الآخوند: ليس مانعاً، لأن هذا العلم الإجمالي قد انحل بالعلم التفصيلي بالتكاليف ضمن اخبار الثقات، ونحن في الجواب عن كلام المحقق الخراساني قلنا: إذا كان المدعى الانحلال الحقيقي فلم ينحل، وفاقاً للمحقق النائيني، الذي ذكر ان المعلوم بالاجمال ذو علامة واقعية، واذا كان المعلوم بالاجمال ذا علامة واقعية فلا ينحل بقيام منجز تفصيلي في احد طرفيه فلا يوجد انحلال حقيقي، لأن المعلوم بالإجمال تكاليف إلزامية ضمن الامارات المعتبرة ضمن معظم أبواب الفقه، لأننا بعد ان استقرئنا لا نحتمل كذب جميع هذه الامارات المعتبرة، ولو فرزنا اخبار الثقات دون غيرها لكان العلم الاجمالي الكبير (نتكلم الآن في الانحلال الحقيقي) بما في أخبار الثقات دون ما في الأمارات المعتبرة أو دون الملفق منهما ترجيح بلا مرجح. فلأجل ذلك لا يوجد انحلال حقيقي، فلا محالة تصل النوبة للانحلال التعبدي أو الانحلال العقلائي بحسب ما قلنا. وقلنا لا يبعد الانحلال العقلائي بالوجه الثالث وهو أنه: بعد قيام المنجز التفصيلي وهو العلم بألف تكليف ضمن أخبار الثقات فإن المرتكز العقلائي لا يرى جريان الاصل في غيره مما يوجب المناقضة بين الغرض الترخيصي والغرض الإلزامي المعلوم. هذا كله قبال دعوى المحقق الخراساني.

وأما قبال دعوى الإخباريين، فنتكلم معهم فيما بعد الفحص، لأن نزاعنا ليس فيما قبل الفحص. لأننا لا نجري البراءة قبل الفحص ولو لقصور دليلها، إنما الكلام معهم بعد الفحص. فنقول: بعد ان تم الفحص، حصل لنا علم تفصيلي بالتكاليف الموجودة ضمن اخبار الثقات خبراً خبراً، والأمارات المعتبرة المخالفة لأخبار الثقات مضمونا، بعد ذلك، فهل هناك مانع من جريان البراءة بعد الفحص؟ فنقول: لا مانع، اما للانحلال الحقيقي بالتقريب الذي سبق، وهو انه لا تجري البراءة اصلا في مورد اخبار الثقات من الاول بوجود علم اجمالي بالتكاليف ضمنها، وهذا العلم الاجمالي منع من جريان البراءة، إذن البراءة في غير هذا المورد بلا معارض من الأول. أو إذا لم نقل بالانحلال الحقيقي لا اقل نقول بالانحلال العقلائي فلا مانع من جريان البراءة قبل الفحص. تم الكلام في الوجه الثامن من وجوه عدم جريان البراءة قبل الفحص.

الوجه التاسع: المانع من جريان البراءة قبل الفحص ادلة وجوب التعلم. ومنها: النبوي: (طلب العلم فريضة على كل مسلم). ومنها: معتبرة مسعدة بن زياد، (بناء على توثيقه) حيث ورد فيها: (إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة، عبدي اكنت عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت؟ وإن قال كنت جاهلاً: قال له: أفلا تعلمت حتى تعمل؟ فيخصمه، وذلك الحجة البالغة). فيقال: مقتضى اخبار التعلم هو منجزية التكاليف قبل الفحص، فلا مجال لجريان البراءة. لكن البحث وقع بين الأعلام: (العراقي، والاصفهاني، والصدر "ره"). في أخبار التعلم. فهنا أمور في أخبار التعلم:

الأمر الاول: هل ان اخبار التعلم منصرفة الى موارد العلم الاجمالي كما ادعى المحقق العراقي فقال: اساسا اخبار التعلم لا تشمل الشبهة البدوية ، انما اخبار التعلم منصرفة الى موارد وجود علم اجمالي بالتكاليف، فإذا وجد علم إجمالي بالتكاليف فإن أخبار التعلم تقول: تعلم. فلا تشمل الشبهة البدوية سواء كان قبل الفحص أو بعد الفحص، ولكن الجواب عما افاد المحقق العراقي (قده): ان ظاهر قوله في معتبرة مسعدة: (أفلا تعلمت حتى تعمل) ان الجهل ليس معذرا، لأنه قال كنت جاهلاً، فقال له: (هلا تعلمت حتى تعمل، فيخصمه)، معناه: أن الجهل ليس معذراً. فظاهر هذه المعتبرة: أن الجهل ليس معذراً ، ومقتضى ذلك: عموم اخبار التعلم للشبهة البدوية قبل الفحص، اذ لو كانت اخبار التعلم خاصة بفرض العلم الإجمالي كان مفادها منجزية العلم الإجمالي لا معذرية الجهل، بينما مفادها معذرية الجهل، وهذا واضح النظر كما أفاد السيد الخوئي(قده) إلى شمول أخبار التعلم للشبهة البدوية قبل الفحص. فإن قال قائل: بأنه تارة يكون العلم بالتكليف في شبهة محصورة، فهنا لا يقال له جاهل، بل يقال له عالم، لأنه يعلم بفريضة يوم الجمعة، إما الجمعة أو صلاة الظهر. ولكن إذا كان العلم الإجمالي بالتكاليف في شبهة غير محصورة كما هو محل كلامنا، نحن قبل ان ندخل في التكاليف عندنا علم بالشريعة وهذه الشريعة مشتملة على تكاليف ضمن الأمارات الظنية، فهذا العلم الإجمالي بالتكاليف علم في شبهة غير محصورة، فهنا يصدق عليه أنه جاهل، فإذا صدق عليه انه جاهل اذن كلام المحقق العراقي لا إشكال فيه، فإن المحقق العراقي يقول: بأن دليل اخبار التعلم منصرفة الى العلم الإجمالي، ومنه العلم الإجمالي بالتكاليف على نحو الشبهة غير المحصورة الذي لا ينافي صدق الجاهل على من علم إجمالاً بالتكاليف في الشبهة غير المحصورة.

والجواب عن ذلك: نحن لا نتكلم في صدق الجاهل حتى يقال يصدق الجاهل في العالم اجمالا بالتكاليف على نحو الشبهة غير المحصورة، بل يصدق الجاهل حتى في الشبهة المحصورة إذا نظرنا الى كل تكليف على حده. وإنما كلامنا أن هذا اللسان وهو قوله: (كنت جاهلاً، قال له: أفلا تعلمت حتى تعمل، فيخصمه وذلك الحجة البالغة)، هذا اللسان ظاهر في أن السر في تأنيبه ومعاقبته ان جهله ليس معذراً، وهذا يعني اطراد هذا الدليل هو اخبار التعلم حتى للشبهة البدوية قبل الفحص.

### 093

ذكرنا فيما سبق: ان ادلة وجوب التعلم فيها مطالب.

المطلب الثاني: هل أن مفاد أدلة وجوب التعلم حكم مولوي طريقي؟ ام ان مفادها الإرشاد الى حكم العقل بمنجزية الاحتمال قبل الفحص والتعلم؟. وقد أفاد المحقق العراقي (قده): أنه ربما يقال: بالوجوب المولوي الطريقي في مثل قوله (ع): (طلب العلم فريضة على كل مسلم) فإنه ظاهر في الأمر المولوي. ولكن بالنسبة الى معتبرة مسعدة بن صدقة: (أفلا تعلمت حتى تعمل فيخصمه وذلك الحجة البالغة) ظاهر في الإرشاد الى حكم العقل، بان الاحتمال قبل الفحص يجب التوقف عنده حتى يفحص.

وما افاده (قده) متين، الا ان الكلام في المرشد اليه. فهل المرشد اليه حكم عقلي اقتضائي يرتفع بأدلة البراءة؟ ام ان المرشد اليه حكم عقلي تنجيزي لا يرتفع بأدلة البراءة. فالذي ذهب اليه (قده): أن المرشد اليه حكم عقلي اقتضائي، بمعنى أن حكم العقل بلزوم التوقف قبل الفحص او الاحتياط قبل الفحص إنما هو حكم معلق على ما اذا لم يتدخل الشارع فيرخص في ذلك تسهيلا على المكلف، فهو حكم اقتضائي، وبما انه حكم اقتضائي فإطلاق ادلة البراءة رافع لهذا الحكم وارد عليه برفع موضوعه.

وهذا هو محل المناقشة مع المحقق العراقي، فإننا إذا قرأنا هذه الفقرات من معتبرة مسعدة، فهي ظاهرة في الاحتجاج، ان الله يحتج على العبد الذي لم يعمل، وظاهر سياق الاحتجاج انه يحتج عليه بأمر واضح مركوز، اذ لا معنى للاحتجاج على العبد بأمر اختلف الاصوليين في مفاده، فإن ظاهره ان الاحتجاج بأمر واضح لدى العبد لا يستطيع العبد انكاره والتنصل منه. بالتالي: فهل هذا الحكم الواضح هو الامر المولوي بوجوب التعلم او حكم العقل بلزوم الفحص قبل العلم، بلزوم التوقف قبل العمل. ظاهر قوله: (افلا تعلمت حتى تعمل) أنه حكم عقلي، وإلا لقال له: الم يصلك امري بالتعلم، الم تصلك ادلتي بالتعلم. فظاهر قوله (افلا تعلمت حتى تعمل) ظاهره أنه عقلك يقول: لابد لك من العمل لأنك متدين بشريعة، والعمل لابد له من تعلم وفحص قبل ذلك، فأنت مما ارتكز لديك هذا الحكم. وظاهر قوله (فيخصمه) أي لا تبقى لديه حجة، (فيخصمه وذلك الحجة البالغة) أن ذلك الحكم العقلي تنجيزي لا أنه معلق وإلا من السهل ان يقول له، ان دليل البراءة يشمله، فأي حجة بالغة حينئذ في الاحتجاج وادلة البراءة مطلقة وشاملة وواضحة.

إذن فقوله (فيخصمه وذلك الحجة البالغة) ظاهر في أن حكم العقل بلزوم التوقف والتعلم قبل العمل حكم عقلي تنجيزي، لا يرتفع بإطلاق أدلة البراءة كما ذهب اليه المحقق العراقي (قده).

نعم، هنا إشكالان:

الإشكال الأول: قد يقول قائل كما ذكر بعض الاعلام (قده): ان هذه الأدلة تأمر بالتعلم، ويكفي في التعلم تعلم دليل البراءة، فيستطيع ان يقول لمولاه يوم القيامة: انا تعلمت اما الذي تعلمته هو دليل البراءة(رفع عن امتي ما لا يعلمون) فخرجت عن حيطة التعلم بالتعلم لدليل البراءة. لكن هذا خلاف ظاهر قوله(افلا تعلمت حتى تعمل) فإن ظاهره: ان المنظور تعلم الأحكام الإلزامية التي يعمل بها لا ادلة الترخيص والتسهيل كدليل البراءة.

الإشكال الثاني: ان هذا المفاد لا يشمل من قطع بقبح العقاب بلا بيان، إذ أن الاحتجاج الظاهر من هذه النصوص احتجاج بحكم عقلي فعلي، فلو كان الحكم العقلي الفعلي لدى العبد هو قبح العقاب بلا بيان، فإن هذه الأدلة لا تشمله وإن هذ الإشكال صحيح.

حيث إن المحقق العراقي اشكل بذلك على السيد عبد الشيرازي ان نفس هذه الأدلة تعني انك تعاقب يوم القيامة "لانك تقرر دليل البراءة" فقال: بعد ان حكم عقلي بقبح العقاب بلا بيان فلا معنى للاحتجاج علي بحكم عقلي آخر وهو لزوم التوقف قبل الفحص. إذن هذه الأدلة منصرفة لمن لديه حكم عقلي واضح وهو قبح العقاب بلا بيان في الشبهة قبل الفحص والتعلم.

المطلب الثالث: بناء على أن مفاد أدلة التعلم الحكم المولوي الطريقي المنجز للتكاليف الواقعية، فقد أورد العلمان المحقق العراقي والسيد الشهيد(قده) إشكالين على إطلاق هذه الأدلة كل بصياغة وروح الإشكال واحدة.

الصياغة الأولى: وهي صياغة المحقق العراقي(قده)، قال: بأن دليل التعلم أمر (أفلا تعلمت) والأمر لا يشمل العاجز قطعا، فإذن أدلة التعلم مخصوصة عقلا ولباً بمن كان متمكنا من التعلم، فلا تشمل من كان عاجزا عن التعلم، والتعلم فرع وجود مانع ما يعلم، وهو الأمارة في معرض الوصول، بحيث لو وصل اليها لتعلمها، ولأجل ذلك نقول: من شك قبل الفحص هل هناك أمارة لو فحص عنها لوصل اليها، فالشك في الوجود شك في التمكن، لأن الأمر بالتعلم فرع التمكن من التعلم، والتمكن من التعلم فرع وجود ما يعلم، وهو الأمارة في معرض الوصول، فإذا شك المكلف في وجود امارة في معرض الوصول فقد شك في تمكنه من التعلم وعدم تمكنه فليس له ان تمسك بأوامر التعلم، فإنه شك بالدليل في الشبهة المصداقية لموضوعه، موضوعه من يتمكن والتمكن فرع وجود ما يعلم، فإذا شك في وجود ما يعلم فقد شك في تمكنه، فلا يجوز التمسك بدليل التعلم لكونه شبهة مصداقية لموضوعه.

ولكن هل هذا يفهم من أدلة التعلم ام لا؟

فعندنا دليلان: الدليل الاول: معتبرة مسعدة بن زياد، التي قال فيها:... عبدي انك عالماً؟ فإن قال: نعم فيقال له افلا عملت بما علمت، وان قال كنت جاهلا، قال له: افلا تعلمت حتى تعمل؟. فإن ظاهر هذا السياق عدم معذرية الجهل، ان جهلك ليس معذرا، ولازم عدم معذرية الجهل إلغاء الأصل المؤمن، اذ لو كان الأصل المؤمن مطلق وشاملاً للمكلف قبل الفحص لكان المكلف معذورا لإطلاق الاصل المؤمن. فإذن مقتضى ظهورها في أن الجهل ليس معذراً هو إلغاء الأصل المؤمن ولو ان ذلك الأصل المؤمن هو الاصل الموضوعي يعني استصحاب عدم وجود امارة لو فحص عنها لوصل اليها، فإن الغاء الاصل المؤمن يشمل مثل هذا.

وليس فيها رائحة اشتراط الأمر بالتعلم بوجود ما يعلم كي يقال: اذا شك في وجود ما يعلم كان من الشبهة المصداقية للموضوع فلا يصح التمسك بالدليل. بل ظاهرها مطلق: ان من شك في التكليف ولم يفحص فجهله ليس معذرا ومقتضى ذلك الغاء الاصل المؤمن ولو كان ذلك الاصل هو الاستصحاب الموضوعي.

ثانيا: لو سلمنا ان دليل (أفلا تعلمت حتى تعمل) مقيد بوجود ما يعلم، على الاقل عندنا دليل آخر مطلق وهو (طلب العلم فريضة على كل مسلم) فإن قوله: (طلب العلم فريضة على كل مسلم) مطلق لكل من شك في التكليف واحتمل التوصل اليه لو فحص عنه، فإنه يشمل طلب العلم فريضة على كل مسلم.

وهذه هي الحالة المتعارفة لما قبل الفحص، وإلا كون المكلف قبل الفحص واثقا بان لا أمارة، فهذه حالة نادرة. او كون المكلف قبل الفحص واثقا بوجود امارة لو فحص عنها لوصل اليها أيضاً امر نادر، الحالة المتعارفة هي فرض الشك في انه لو فحص هل يجد ام لا؟ فهذه هي الحالة المتعارفة للمكلف، إذن هي القدر المتيقن من أدلة وجوب التعلم منها معتبرة مسعدة بن زياد، ومنها قوله ع: (طلب العلم فريضة على كل مسلم.

الصياغة الثانية: صياغة السيد الشهيد(قده)، حيث قال: إن الأمر بالتعلم على فرض التسليم بشموله للشبهة قبل الفحص إنما هو تام فيمن وصلت اليه أدلة وجوب التعلم، أما من لم تصل اليه ادلة وجوب التعلم ولم يعرفها متنا ودلالة فكيف تكون منجزة في حقه، فأنتم تقولون المنجز في حق المكلف أدلة وجوب التعلم، فإن مفاده منجزية الاحتمال قبل الفحص، وهذا فرع وصول هذه الأدلة للمكلف، فمن وصلت اليه وعرفها متناً ودلالة كانت بالنسبة اليه منجزة، وأما من لم تصل اليه او وصلت ولم يعرفها كما لو ناقشها كالعراقي متنا ودلالة فإنها كيف تكون منجزة له قبل الفحص، فلابد من بحث منجز آخر وإلا لا تجدي في حقه أدلة وجوب التعلم.

والجواب عن ذلك: على فرض ان المكلف عقله لا يحكم بشيء قبل الفحص، وانه لم تصله أي ادلة ترشد الى وجوب التعلم، نعم، قد يقال بانه لا يمكن ان تكون أدلة وجوب التعلم منجزية قبل الفحص، لانه لم تصله أصلاً، و المفروض ان عقله لا يحكم بشيء.

اما من وصلته الادلة وإن لم يعرفها او لم ينقحها متناً ودلالة كالمحقق العراقي، لكن وصلته هذه الأدلة، كالطلبة والعوام الذين يسمعون مثل هذه الادلة، فلا إشكال إن وصولها مانع من إطلاق دليل البراءة، فإن نفس وصولها يثير احتمال مطلوبية التعلم قبل العمل. أي مطلوبية الفحص قبل اقتحام الشبهة، فنفس وصولها وإن لم ينقحها مانع عقلائي من إحراز إطلاق دليل البراءة لمثله ما دام يحتمل مفادها، وأنها تشمله وأنه صغرى لها، فإن هذا كافي لأن يثير احتمالية التوقف قبل الفحص، فيكون الاحتمال في حقه منجزاً قبل الفحص.

### 094

### وصل الكلام الى الجهة الثالثة في أخبار التعلم.

وهي انه: بناء على ان مفاد أخبار التعلم مفاد مولوي، فهل يمكن التمسك بها لإثبات وجوب الفحص قبل جريان البراءة أم لا؟ وذكرنا ان هناك عدة اشكالات على التمسك بإطلاقها.

الإشكال الأول: ما ذكره المحقق العراقي (قده) من ان الأمر بالتعلم فرع إمكان العلم، فإذا شككنا في أن هناك حجة لو فحصنا لظفرنا بها فالشك حينئذ شك في الإمكان، ومع الشك في الإمكان لا يصح التمسك بدليل الأمر بالتعلم، فإنه تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية لموضوعه.

وذكرنا الجواب عنه فيما سبق: وهو ان ظاهر قوله (طلب العلم فريضة) أن هذا العنوان الوجودي مطلوب تحصيله، وهناك قاعدة عرفية عامة تمسك بها الأعلام في بحث التيمم، وهي: إذا كان متعلق الامر عنواناً وجوديا كما في قوله: (اطلب الماء، او اطلب الضالة، او اطلب الربح) فإنه متى ما كان متعلق الأمر عنواناً وجودياً كان ظاهراً عرفاً في إطلاقه ما لم يحرز العجز، فما لم يحرز المكلف العجز عن طلب الماء فإن الأمر بطلب الماء فعلي في حقه، ولا يصح له ان يقول : أن الامر بطلب الماء فرع التمكن من حصول المال، وبما انني اشك في التمكن إذن فلا يصح لي أن أتمسك بالدليل لأنه تمسك في الشبة المصداقية لموضوعه، بل يقال: موضوعه عرفا **عدم احراز العجز** لا موضوعه عرفا التمكن كي يكون من موارد الشبهة المصداقية، والمقام من هذا القبيل: فإنه اذا قال: اطلب العلم، ظاهر في اطلاقه ما دام يحتمل الحصول على العلم، ما لم يرجوا الحصول على العلم، أي ما لم يحرز العجز، لا ما انه خاص بفرض التمكن فإذا شك كان من التمسك بالدليل في الشبهة المصداقية.

الإشكال الثاني: ما ذكره السيد الشهيد (قده) من أن الأمر بأدلة التعلم إنما يكون منجزاً لوجوب الفحص لو وصلت أخبار التعلم للمكلف وعرف تماميتها متناً ودلالةً. وأما اذا لم تصل من الأساس او وصلت لكن المكلف لم تتم عنده متنا او دلالة فلا تكون اخبار التعلم منجزا لوجوب الفحص في حقه، وبالتالي ففيما اذا تردد المجتهد هل ان اخبار التعلم مفادها ارشادي مولوي، ناظرة لاصل وجوب التفقه، ناظرة لوجوب تعلم الاحكام الابتلائية فهي لم تتم عنده دلالة على الاقل، وبالتالي فلا مانع في مثله من التمسك بدليل البراءة.

والجواب عنه: إذا ورد خبران او دليلان من المولى، الذي يعلم إجمالاً بأن لعموماته مخصصات، ولأدلته معارضات، فمثل هذا المولى يكون الدليل الوارد من قبله في معرضية المعارضة، اذ ما دام هذا المولى سنخ عموماته يرد عليها مخصصات، سنخ أدلته يرد عليها معارضات، إذن بالنتيجة: اذا ورد دليلان: دليل يرخص وهو دليل البراءة، ودليل يلزم بالفحص وهو دليل وجوب التعلم، فورد دليلان على المكلف والمكلف يحتمل أن لو فحص لتبين له النسبة بين الدليلين، وأن دليل التعلم هل هو معارض هل هو حاكم هل وارد، هل هو مقيد او اجنبي عنه، فسوف يتبين له بالفحص، فإن المرتكز العرفي في مثل هذه الموارد لا يرى الإطلاق منعقداً لدليل الترخيص الا وهو دليل البراءة، ويقول: ما دام دليل الترخيص في معرض المعارضة او التقييد او المحكومية او المورودية بحيث لو فحصت عنه لعرفت النسبة فإن اطلاق دليل الترخيص غير منعقد لهذ الفرض. إذن فمتى ما وصلت أخبار التعلم للمكلف وإن لم يعرف بعد تماميتها سندا ودلالة الا ان احتمال كونها واردة او مخصصة او حاكمة مانع من العلم بإطلاق دليل البراءة عرفاً.

الإشكال الثالث: ما ذكره سيد المنتقى (قده): من انه قد يقال بأن أخبار التعلم لا تصلح أن تكون منجزة لوجوب الفحص بنفسها، بل هي متفرعة على وجود المنجز في رتبة سابقة لا انها هي المنجز، والوجه في ذلك: أن مساق أخبار التعلم هو بيان استحقاق العقوبة، عبدي اكنت عالما، فان قال: فيقال: افلا عملت بما علمت، وإن قال كنت جاهلا، فيقال له هلا تعلمت حتى تعمل فيخمصه وتلك الحجة البالغة.

فإن ظاهر سياق التوبيخ والتنديم والخصم :البيان للازم الا وهو استحقاق العقوبة، ومن الواضح ان الاخبار عن اللازم أي استحقاق العقوبة فرع المفروغية عن وجود ملزومه وهو وجود المنجز، فلولا وجود منجز في رتبة سابقة للتكليف لما قيل له افلا تعلمت التكليف حتى تعمل به ولما صح توبيخه وتنديمه على ذلك، إذن بما ان مساق اخبار التعلم مساق الإخبار عن اللازم وهو استحقاق العقوبة والإخبار عن اللازم انما يصح بعد المفروغية عن ملزومه فنفس اخبار التعلم دالة على ان هناك منجز لا ان المنجز هو نفس اخبار التعلم، فدعوى المنجزية بنفس اخبار التعلم دورية، باعتبار ان استحقاق العقوبة هو فرع المنجز، فكيف يكون المنجز هو نفس بيان استحقاق العقوبة فإن هذا استدلال دوري.

فإن قلت: بأن هناك صنفين: الصنف الاول: ان نفترض وجود منجز، كما لو فرضنا ان هناك علما اجماليا منجزاً، ثم جاءت اخبار التعلم او جاءت الاخبار المبينة لاستحقاق العقوبة، فهنا يقال: لا ينعقد للاخبار الدالة على استحقاق العقوبة ظهور للمنجزية بعد الالتفات لوجود منجز في رتبة سابقة الا وهو العلم الإجمالي، أما لو فرضنا ان لا يوجد منجز في رتبة سابقة وجائنا دليل يتكلم عن العقوبة ابتداء من دون ان يكون هناك منجز في رتبة سابقة، او عن التنديد والتوبيخ ابتداء، فإن ظاهره عرفا انه هو المنجز، لأنه يصح في الألسنة العرفية ان تذكر اللازم قاصداً بيان الملزوم على سبيل الكناية، كما في قوله تعالى: (ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزائه جهنم) فإنه وان كان مبينا للعقوبة الا ان ظاهره عرفا بيان لحرمة القتل، فذكر اللازم وأراد الملزوم كناية، هنا ايضا نفس اخبار التعلم التي تقول: افلا عملت بما علمت. وان كان سياقها سياق التوبيخ و هو بيان اللازم الا انه استعمال كنائي عرفي من باب ذكر اللازم وإرادة الملزوم، الا وهو بيان منجزية الفحص، منجزية وجوب الفحص بنفس هذه الأخبار وبنفس هذا السياق.

واجاب عنه: انه ما دام هناك صنفان، أي ان الدليل الدال على بيان اللازم من استحقاق العقوبة او التوبيخ يصح فيه الأمران، ان يكون مجرد بيان للازم أي فرع فيه عن وجود منجز في رتبة سابقة، وأن يكون بنفسه منجزاً من باب الكناية، أي ذكر اللازم وإرادة الملزوم، فما دام الدليل يصح فيه التصوران، ويصح فيه النحوان فبالنسبة الى هذا المكلف الذي علم إجمالاً بأن هناك شريعة وان الشريعة تشتمل على تكاليف إلزامية، وجاءته في هذه الفرض أدلة وجوب التعلم، فكما يحتمل ان مفادها مجرد بيان اللازم وقد فرغ عن وجود المنجز الا وهو العلم الإجمالي يحتمل فيه ان تكون بنفسها منجزة لوجوب الفحص من باب الكناية، فمع صحت هذين المحتملين فدعوى انها منجزة كما ذهب اليه الآخوند الخراساني ترجيح بلا مرجح وتعيين بلا معين. كما يحتمل هذا يحتمل هذا.

لكن، ذكرنا فيما سبق: ان ادلة وجوب التعلم على نحوين: النحو الأول: قوله: (طلب العلم فريضة على كل مسلم)، فبلحاظ هذا الدليل لم يتعرض لبيان استحقاق العقوبة كي يقال ظاهره المفروغية عن وجود المنجز، بل هو في نفسه ظاهر في المطلوبية المولوية الطريقية.

النحو الثاني: رواية مسعدة بن صدقة، (أفلا عملت بما علمت، ثم قال: افلا تعلمت حتى تعمل) وقلنا فيما سبق: ليس مساقها مساق بيان استحقاق العقوبة كي يرد هذا البحث بطوله الذي ذكره سيد المنتقى، بل مساقها بيان عدم معذرية الجهل، ان جهلك ليس معذراً بالنسبة للمولى، فإذا كان مساقها بيان عدم معذرية الجهل فهي بنفسها تتكلف لإلغاء الاصل المرخص في مورد الجهل، إذن نفس مفادها هو التنجيز، اذ بيان عدم معذرية الجهل وإلغاء الأصل المرخص في مورد ما قبل الفحص هو لسان من السنة التنجيز لا انه في مقام بيان اللازم كي يتردد في أنها في مقام بيان الملزوم على نحو الكناية أو انه فرغ فيها على وجود الملزوم في رتبة سابقة، وعلى هذا الاساس فأدلة وجود التعلم يصح التمسك بها لإثبات المنجز قبل الفحص.

الإشكال الرابع: ما ذكره السيد الشهيد (قده): قد يقال إن النسبة بين أخبار التعلم وبين دليل البراءة العموم من وجه، فمقتضى ذلك تعارضهما وتساقطهما في مورد الاجتماع والرجوع الى أدلة البراءة العامة. بيان ذلك: ان دليل البراءة (رفع عن امتي ما لا يعلمون)، لا يشمل الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي هو ناظر للشبهة البدوية. بينما دليل أخبار التعلم، يشمل الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، يجب تعلم الأحكام سواء علمت بها اجمالا ام لم تعلم بها اجمالا. وأخبار التعلم لا يتشمل ما بعد الفحص، اذ بعد ان يفحص المكلف ولم يجد شيئاً فلا معنى للتعلم بينما اخبار البراءة تشمل الشبهة قبل الفحص، ومورد اجتماع الدليلين الشبهة البدوية قبل الفحص، ففي الشبهة البدوية قبل الفحص، اخبار التعلم تقول: تعلم، ولا تجري البراءة. واخبار البراءة تقول: اجري البراءة. (رفع عن امتي ما لا يعلمون). فإذا اجتمعا في هذا المورد وتعارضا تساقطا، فإما ان نرجع الى ما سماها الى ادلة البراءة العامة، مثل: (وما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم). وإما ان نرجع الى البراءة العقلية كما هو مبنى المحقق الاصفهاني من جريان البراءة العقلية قبل الفحص، والنتيجة لصالح البراءة على اية حال.

فهل ما افاده تام ام لا؟ يأتي عنه الكلام.

### 095

ذكرنا فيما سبق : ان السيد الصدر (قده) افاد بان النسبة بين اخبار البراءة وبين اخبار التعلم العموم من وجه، وبعد التساقط فالمرجع الى أدلة البراءة العامة او البراءة العقلية، على مبنى المحقق الاصفهاني.

ويلاحظ عليه: ان النسبة بين الطرفين العموم والخصوص المطلق، لأن اخبار البراءة بحسب سياقها ولسانها كما تشمل الشبهة البدوية تشمل ايضا الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، فبما أن اخبار البراءة تشمل الشبهة البدوية قبل الفحص وبعد الفحص وتشمل أيضاً الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، بينما أخبار التعلم خاصة بالشبهة قبل الفحص، فلا محالة تكون اخبار التعلم أخص مطلقاً من اخبار البراءة فتقدم عليها.

وعلى فرض ان النسبة بينهما العموم من وجه، فبعد التعارض في مورد الاجتماع والتساقط، فلا يصح الرجوع لما سماه بأدلة البراءة العامة كقوله تعالى: (وما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون) فإن الرجوع الى مثل هذا العام في الشبهة قبل الفحص رجوع للدليل في الشبهة المصداقية، لأن المكلف قبل الفحص لا يدري ان الله بيّن في هذا المورد؟ ام لم يبين؟ فإن الآية تقول: (حتى يبين لهم ما يتقون) وليس المراد بالبيان إيصال التكليف لكل عبد عبد. وإنما المراد من البيان، البيان المتعارف، أي ان يضع الأدلة في معرض الوصول، فبما ان المفروض ان المكلف قبل الفحص، فهو لا يدري لعل الشارع بيّن لنا ما نتقي، إنما علينا أن نفحص عنه، فالتمسك بهذا الدليل (حتى يبين لهما ما يتقون) قبل الفحص تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية لموضوعه. وعلى فرض أن هذا الدليل لم يتم لا تصل النوبة للبراءة العقلية خصوصاً انه لا يرى ذلك. وإنما تصل النوبة الى حكم العقل بدفع الضرر المحتمل. إذ إنه إذا لم تتم أخبار البراءة، ولم تتم أخبار التعلم، والمفروض ان البراءة العقلية فرع إحراز عدم البيان، ونحن لم نحرز عدم البيان قبل الفحص، إذن يتعين أن يكون المرجع في مثل هذا المورد قضاء العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، حيث لا مؤّمن من هذا الضرر.

المطلب الأخير: ما تعرض له السيد الشهيد (قده) بقوله: إن جملة من أخبار التعلم لا ربط لها بالفحص عن الأحكام، بل مفادها معرفة خاصة لا مطلق المعرفة، وهي المعرفة المتعمدة على التفقه في الدين، فلا يستفاد من أخبار التعلم انه على الإنسان ان يتعلم المسائل الابتلائية ولو عن طريق التقليد كما استشهد به السيد الخوئي، بل إن اخبار التعلم ناظرة لمعرفة محددة ومعينة، وهي التفقه في الدين بمعنى ان يكون الانسان فقيها، وهذا النحو من المعرفة واجبا كفائيا وليس واجبا عينيا. والسر في ذلك: أننا اذا لاحظنا لسان أخبار التعلم وجدناه ناظرا لهذا النحو من المعرفة، كما في قوله: (من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقاً إلى الجنة) و(إن الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا بما صنع)، و(إن من طلب علماً استغفر له سكان السماوات والأرض حتى الحيتان في البحر) فإن هذه الألسنة واضحة النظر الى مرتبة معينة من التعلم، الا وهي مرتبة تحصيل الفقاهة، لا تعلم المسائل الابتلائية التي هي محل كلامنا من الشبهة قبل الفحص.

ولكن يلاحظ على ما افيد في كلامه: بان هذا النوع من الأخبار التي استشهد بها، نعم واضحة النظر الى مرتبة معينة، ولكن ما استشهد به الاعلام من (طلب العلم فريضة على كل مسلم)، واضح النظر للوجوب العيني لا للوجوب الكفائي، او قوله: (تفقهوا في الدين فإنه من لم يتفقه منكم في دينه فهو إعرابي). او قوله: (تفقهوا في الدين ولا تكونوا اعراباً، فإنه من لم يتفقه في الدين لم ينظر الله اليه ولم يزك له عملاً). فإنها واضحة النظر للوجوب العيني، الذي هو عبارة عن الفحص عن الاحكام الابتلائية وعدم الاعتماد على مثلها على أدلة البراءة.

هذا تمام الكلام في اخبار التعلم، وقد تبين بذلك تماميتها في الدلالة على وجوب الفحص إما عقلا وإما شرعا بنحو الوجوب الطريقي.

الوجه العاشر: ما ذكره سيدنا الخوئي والسيد الصدر، كل بصياغة ونكتة.

اما الصياغة التي ذكرها سيدنا (قده) فهي: إن النسبة بين أخبار البراءة وبين أخبار التوقف والاحتياط نسبة التباين، لأن أخبار البراءة تقول: انت مرخص في الشبهة قبل الفحص وبعد الفحص.

اما اخبار الاحتياط والتوقف تقول: احتط وتوقف بعد الفحص وقبل الفحص، (اخوك دينك فاحتط لدينك)، هذان طرفان.

وعندنا طرف ثالث من أخبار التوقف أخص مطلقا من الدليلين معا، الا وهو قوله في ذيل مقبولة عمر بن حنظلة: (إذا كان كذلك فارجأه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف في الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات). فإن هذا الذيل ناظر الى الشبهة قبل الفحص. فإنه قال: فارجأه حتى تلقى إمامك، وهو كناية عن الفحص، أي توقف في الشبهة الى ان تفحص عن مفادها، فبما ان هذا الدليل الثالث وارد في الشبهة قبل الفحص، لذلك اذا قلنا بانقلاب النسبة كما هو مبنى سيدنا الخوئي(قده) تخصص أخبار البراءة بهذا القسم الثالث وهو أخبار التوقف الواردة في الشبهة قبل الفحص، وبعد التخصيص بها تنقلب النسبة بين أخبار البراءة والقسم الأول من أخبار التوقف من نسبة التباين الى نسبة العموم والخصوص المطلق، حيث تخصص اخبار البراءة بالشبهة بعد الفحص. والقسم الأول عام لما قبل الفحص وبعد الفحص.

وإذا لم نكن انقلابيين فلم نقل بانقلاب النسبة، على اية حال تتعارض اخبار البراءة مع القسم الأول من اخبار التوقف لبيانهما يتساقطان، يصبح القسم الثالث سليماً عن المعارض. وهو ما دل على التوقف في الشبهة قبل الفحص فيؤخذ به.

اما بصياغة السيد الصدر: النسبة بين اخبار البراءة وبين القسم الأول من أخبار التوقف التباين، تساقطا، نرجع للقسم الثاني من أخبار التوقف وهو خاص بالشبهة الحكمية، لأنه قال: (فأرجأه حتى تلقى إمامك) ومن الواضح ان هذا الخبر مورده تعارض الخبرين، لأن مقبولة عمر بن حنظلة واردة في تعارض الخبرين، وتعارض الخبرين مورده الشبهة الحكمية، إذن هذا الذيل من مقبولة عمر بن حنظلة خاص بالشبهة الحكمية، بينما القسم الأول من اخبار البراءة عام، القسم الاول من اخبار التوقف عام، فيتعارضان ويتساقطان، فعندنا دليل ثالث سليم عن المعارضة يدل على لزوم التوقف في الشبهة الحكمية نأخذ به. فهاتان صياغتان لإثبات أن المرجع في الشبهة قبل الفحص اذا كانت شهبة حكمية الى اخبار التوقف.

### 096

ذكرنا فيما سبق: ان السيد الشهيد والسيد الخوئي ذكرا أنه يمكن الاستدلال على وجوب الفحص بأخبار الاحتياط والتوقف لأن فيها قسما هو اخص مطلقا من اخبار البراءة، اما لاختصاصه بالشبهة قبل الفحص، كما في قوله (فارجأه حتى تلقى إمامك)، او لاختصاصه بالشبهة الحكمية كما في هذه المقولة أيضاً. حيث إن موردها مورد تعارض الخبرين، وتعارض الخبرين من الشبهة الحكمية.

ولكن، يرد على ذلك:

أولاً: ان مقتضى التعليل في قوله (ع) في آخر المقبولة: (فإن الوقوف في الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات)، شمول هذه المقبولة للشبهات الموضوعية أيضاً، لأن التعليل يعمم كما يخصص، فلا فرق في الشبهة بين أن تكون موضوعية او حكمية، ولذلك ذكروا في عدة موارد ان تخصيص المورد لا يخصص الوارد، والمقصود بذلك: ان هناك فرقاً بين العموم والإطلاق، فاذا كان مفاد الرواية مطلق فالمورد صالح لان يمنع عموم الوارد، وأما اذا كان عموم الرواية عموم وليس اطلاق، سواء كان العموم بالفاظ العموم او كان العموم بالتعليل، فإن العموم لا يتخصص بخصوص المورد، وهذا من الموارد التي ذكرنا في بحث المعنى الحرفي انه من ثمرات البحث حول المعنى الحرفي في العموم بين ادوات العموم وادوات الاطلاق كالاسماء الموصولة ونحوها، وبناء على ذلك: فلا يتم ما افاده (قده) من اختصاص القسم الثاني من أخبار الاحتياط والتوقف في الشبهة الحكمية.

ثانياً: إن نفس سيدنا الخوئي عند بحثه في ادلة البراءة ذهب الى أن مفاد أخبار التوقف ليس هو الحكم المولوي وإنما مفاد أخبار التوقف الإرشاد الى حكم العقل بلزوم الحذر، وهذا إنما يناسب فرض تنجز التكليف في رتبة سابقة. وبيان ذلك:

إن ظاهر قوله(الوقوف في الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة) تعبير إرشادي الى ما يحكم به العقل لو خلي وحده بلزوم الحذر في مورد الهلكة سواء كان هلكة معلومة او هلكة محتملة. وحكم العقل بلزوم الحذر في موارد معرضية الهلكة إنما يتصور اذا كان التكليف متنجز في رتبة سابقة على حكم العقل، اذ لو حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لانتفت الهلكة ولم يبقى احتمال لها، إذن إنما يحكم العقل بلزوم الحذر لمعرضية الهلكة في فرض تنجز التكليف إما بدليل او بالاحتمال. وأما لو كان العقل حاكما بقبح العقاب بلا بيان لم يكن معنى لحكم العقل بلزوم الحذر لمعرضية الهلكة، فحيث إن مفاد أخبار التوقف كما هو ظاهر ذيلها، حيث إن مفاده الارشاد الى حكم العقل بلزوم الحذر، وحكم العقل بلزوم الحذر إنما يصح في فرض تنجز التكليف في رتبة سابقة، إذن اساساً هذا القسم الثاني من الاحتياط والتوقف وارد في مورد تنجز التكليف في رتبة سابقة، وبالتالي فأدلة البراءة واردة عليه، لا انه مخصص لأدلة البراءة، لان هذه الأخبار مفاده: ان تنجز التكليف بتوقف وأحذر، وأدلة البراءة تقول: التكليف ليس منجزاً، فأدلة البراءة واردة على هذا القسم الثاني من أخبار التوقف، لا أن هذا القسم مخصص لأخبار البراءة.

والنتيجة: انه لا يصلح التشبث بأخبار التوقف لإثبات وجوب الفحص وجوباً شرعيا طريقياً.

الوجه الاخير من وجوب الفحص عن الحكم قبل إجراء البراءة: ما ذكره سيد المنتقى(قده). وبيانه في مقدمتين:

المقدمة الأولى: ان الغرض المقوم للتكليف هو المحركية والباعثية، فلا تكليف من دون محركية، وبما ان الغرض من التكليف هو المحركية فلا معنى للتكليف إلا في فرض وجود طريق يمكن للمكلف أن يصل به الى التكليف، وإلا اذا انسدت الطرق امام المكلف فلا يمكنه الوصول الى التكليف فتكليفه مستهجن لدى العقلاء لأن تحريكه وبعثه نحو ما لا طريق للوصول اليه مستهجن، فبما ان التكليف يستطبن المحركية، والمحركية فرع وجود الطريق للوصول الى التكليف، إذن إنما يصح التكليف في فرض وجود طريق.

المقدمة الثانية: إن التكاليف الصادر من المولى الشرعي ، وأي مولى آخر ، على ثلاثة اقسام:

قسم: لا يستدعي ملاكه ان يكون التكليف مطلقا، بل إن وصل ولو اتفاقا كان ملاكه متنجزا وإلا فلا، فلنفترض التكليف باجتناب النجس او التكليف بوجوب الجهر في الصلاة، هذا النوع من التكليف ذو ملاك ليس من الأهمية بحد أن يجعله المولى مطلقا، بل غاية ما يقتضيه ملاكه انه إن وصل اتفاقاً للعبد فيتنجز عليه، فإذن لا يجب الفحص عن مثل هذ التقييد، لانه مقيد بالوصول الاتفاقي.

القسم الثاني: ان يبلغ ملاكه حداً من الأهمية ان تتسع دائرة منجزيته بحيث ما احتمل تنجز، ولو لم يصل، كما في موارد التكليف بالدماء والأعراض، والأموال الخطيرة. فإنه يقال: بأن في مثل هذه الموارد متى ما احتمل التكليف احتمالاً عقلائيا تنجز، فاحتماله منجز له، فهنا وسّع المولى دائرة اهتمامه بالتكليف لما يشمل فرض الاحتمال باعتبار اهمية ملاكه، فهنا من الواضح انه لا مجال لإجراء البراءة قبل الفحص.

القسم الثالث: وهو اغلب التكاليف المعروفة، فلا هي مقيّدة بالوصول الاتفاقي، ولا هي موسعة حتى لمورد الاحتمال. وإنما تكاليف مطلقة، كما إذا قال: يجب عليك صلاة الجمعة، او يجب عليك صوم شهر رمضان وامثال ذلك. ففي هذه التكاليف المطلقة نبحث: لو شك المكلف قبل الفحص في تكليف مطلق، لو فحص لوصل اليه. هنا في مثل هذه التكاليف هل يمكن ان يرخص المولى فيها قبل الفحص ام لا؟

يقول السيد، لا يمكن، لان هذا تهافت، اذ لا يجتمع إطلاق المولى لتكليفه مع ترخيصه فيه قبل الفحص، لأن تكليفه به بداعي المحركية، والمحركية فرع وجود طريق اليه، والطريق المعروف هو الفحص. مثلا: كلف المولى بوجوب صلاة الجمعة تعييناً في عصر الغيبة او تخييراً، وكان تكليفه بها مطلقا ليس مقيدا بالوصول الاتفاقي، ولا طريق للوصول الى هذا التكليف الا الفحص، فلو ان المولى الذي اصدر هذا التكليف هو بنفسه قال: لا يجب عليكم الفحص. فقد سد الطريق امام الوصول الى التكليف، وهذا تهافت، فلا يجتمع صدور التكليف منه على سبيل الإطلاق، وسده الطريق أمام الوصول الى هذا التكليف بإجراء البراءة عند الشك قبل الفحص، هذان لا يجتمعان بنظر العرف بل يعد تهافتاً في الجعل، فلأجل ذلك نقول: بأن أدلة البراءة منصرفة لمثل هذا الفرض الا وهو الشك قبل الفحص، فإن إطلاقها لمثل هذ الفرض تهافت للجعل بنظر العرف.

وقد ذكر سيد المنتقى (قده) أن هذا الوجه هو العمدة في عدم جريان البراءة قبل الفحص.

والتعليق على هذا الوجه: أننا ذكرنا في بداية شروعنا في البحث عند إجراء البراءة قبل الفحص: أن المرتكز العقلائي قائم على عدم معذورية المكلف في إجراء البراءة قبل الفحص، إما لأن المرتكز العقلائي لا يرى البراءة، او ان المرتكز العقلائي إنما يرى البراءة في فرض عدم قوة الاحتمال، او عدم اهمية المحتمل لا مطلقا، وقلنا بأن بناء المرتكز العقلائي على عدم معذورية المكلف في اقتحام الشبهة قبل الفحص نفسه هذا المرتكز حاف بأدلة البراءة موجب لانصرافها عن الشبهة قبل الفحصن فإذا رجع كلام السيد الى هذا بأن يقول: أن هذا التهافت بنظر العقلاء بين إطلاق التكليف والترخيص في اطلاق الشبهة قبل الفحص، ان هذا التهافت من المنبهات على وجود ارتكاز عقلائي على عدم المعذورية في اقتحام الشبهة قبل الفحص.

وأما اذا كان هذا يعد وجها مستقلا في المنع من جريان البراءة فلا، إذ قد يقول قائل ما الذي يدرينا ان التكاليف مطلقة، فنفس اطلاق ادلة البراءة ظاهر في انها ليست مطلقة، معناه اذا شككنا في تكليف في مورد من الموارد ولا ندري انه من التكاليف المقيدة بالوصول الاتفاقي؟ او من التكاليف الموسعة حتى لفرض الاحتمال، او انها لا من هذا ولا من هذا. فنحن اذا شككنا نحتمل ان التكليف الواقعي مقيد بالوصول الاتفاقي، فنفس إطلاق أدلة البراءة للشبهة قبل الفحص، نفس هذا الإطلاق بنفسه دال على ان التكليف المشكوك مقيد بالوصول الاتفاقي فلا يجب الفحص عنه. إذن لماذا اعتبرته تهافت؟ التهافت فرع وصول الإطلاق، لو احرزنا اطلاق التكليف الواقعي لكان إطلاقه مع الترخيص فيه عند الشك فيه قبل الفحص تهافت، وهذا اول الكلام. فإحراز إطلاق التكليف الواقعي لم يعلم بل هو امر مشكوك، إذن لابد ان يقال: أنه حيث إن التكاليف غالبا عند الموالي العرفيين مطلقة والإطلاق لا يجتمع مع الترخيص قبل الفحص فهذا منبه على ان المرتكز العقلائي لا يرى المعذورية في إجراء البراءة قبل الفحص.

فتلخص من ذلك: أن الدليل على وجوب الفحص في الشبهات الحكمية قصور دليل البراءة لاحتفافه بالمرتكز العقلائي القائم على عدم المعذرية، ولو اغمضنا النظر عن ذلك فإن أخبار التعلم وافية وكافية بوجوب الفحص، سواء قلنا أن فاد أخبار التعلم عدم معذرية الجهل والغاء الأصل المؤمن او قلنا أن مفادها الوجوب الشرعي الطريقي.

ويقع الكلام غداً في جريان البراءة قبل الفحص في الشبهات الموضوعية.

### 097

### المقام الثاني: في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية قبل الفحص

كما لو شك في أنه مستطيع على الحج أم لا؟ فهل يجري البراءة عن وجوب الحج قبل الفحص عن الاستطاعة أم لا؟ والكلام في مقامين: في إجراء البراءة العقلية. وفي إجراء البراءة الشرعية.

### الشق الأول: باب اجراء البراءة العقلية

، ففيه مطلبان:

المطلب الاول: ما أفاده سيد المنتقى (قده) حيث التزم بأن البراءة العقلية لا تجري في الشبهات الموضوعية مطلقا، سواء كان ذلك قبل الفحص أو بعد الفحص، فهو ينكر اصل جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية على تقدير جريانها في الشبهات الحكمية.

وبيان مطلبه بحسب ما افاده في منتقى الاصول: ان العام الوارد في الحكم كما إذا قال المولى: اكرم كل هاشمي، أو قال المولى: تصدق على كل فقير، فإن هذا العام هل هو حجة حين وجود الموضوع؟ أو هو حجة من حين الجعل؟ وإذا كان حجة من حين الجعل فهل هو حجة على الملازمة؟ أم هو حجة على حكم انشائي؟ أم هو حجة على حكم فعلي؟ فالمحتملات في العام أربعة، ولذلك يختلف الاثر باختلاف تحديد هذه المحتملات.

المحتمل الاول: ان قول المولى (اكرم كل هاشمي) فهو ليس حجة بالفعل، وانما يكون هذا العام حجة على المكلف على تقدير وجود الموضوع خارجا، فما ان هذا الحكم انحلالي، أي ينحل الى وجوبات عديدة بعدد افراد الهاشمي، فإن هذا العام ايضا حجج عديدة بعدد افراد الموضوع، فكلما وجد هاشمي وجد حجة على وجوب إكرامه، فالعام ليس من حين جعله ولا وصوله للمكلف حجة، إنما يكون العام حجة إذا وجد الموضوع، فبما ان الموضوع متعدد فحجيته أيضاً متعددة بعدد أفراد الموضوع.

المحتمل الثاني: ان يكون العام حجة بالفعل، بمعنى انه متى وصل العام فإن العرف يراه حجة، غاية ما في الباب انه حجة على الملازمة بين الموضوع والحكم، فمفاد العام بالفعل انه قضية شرطية، كلما وجد هاشمي وجب اكرامه، فهذه القضية الشرطية ثابتة في حق المكلف، والعام حجة بالفعل على هذه القضية الشرطية.

المحتمل الثالث: ان العام من الآن ليس حجة على القضية الشرطية فقط، إنما هو حجة على الجزاء، أي على الحكم. فهو حجة على وجوب الإكرام (إكرام الهاشمي) وإن لم يوجد الهاشمي بعد. غاية ما في الباب، إنما يكون العام حجة فيه بالفعل هو وجوب تعليقي، سنخ الوجوب وجوب تعليقي، لا أن الحكم ليس فعلياً. الحكم الذي أفاده العام حكم فعلي، إنما فعليته في تعليقه، أي هو فعلي بما له من تعليق. إذن العام قام حجة فعلية على حكم فعلي وإن كانت فعلية هذا الحكم بفعلية تعليقيته. فإذا وجد الهاشمي خارجا غاية ما في الباب يجب اطاعة هذا الحكم، أو يجب تنفيذه وإلا فالعام حجة فيه من الاول.

المحتمل الرابع: ان العام حجة بالفعل على حكم (إنشائي) يكون فعليا حين فعلية موضوعه.

بعد بيان هذه المحتملات الاربعة ذكر سيد المنتقى (قده) بأنه متى تجري البراءة العقلية عند الشك في الموضوع كما إذا شككنا ان هذا هاشمي أو لا؟ هل وجد هاشمي أو لا؟ أو قال المولى: تصدق على كل فقير، فشككنا ان هذا فقير أم لا؟ يقول: بناء على المحتمل الاول: ان العام ليس حجة بالفعل، إنما يكون حجة إذا وجد الموضوع، فلا محالة الشك في الموضوع شك في الموضوع فإن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها، ان لا توجد حجية، فإذا لم توجد حجية تنقح موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لا حجة موجودة أي لا بيان. فتجري البراءة العقلية بلا كلام.

إنما إذا قلنا على المحتمل الثاني وما بعده، أن العام حجة بالفعل وليس حجة إذا وجد الموضوع، فإذا بنينا على المحتمل الثاني انه حجة فقط في الملازمة. حجة في قضية شرطية وهي: ان وجد هاشمي وجب اكرامه والا لا يستفاد من العام اكثر من ذلك. فهذا لا يفيدنا، لأن ما قام العام حجة عليه بالفعل مجرد قضية شرطية، ونحن الآن نشك في شرطها فنشك في جزائها فبالتالي لم تقم حجة على الجزاء، وإن قامت حجة على القضية الشرطية، فإذا شككنا في حجة على الجزاء أي على الحكم فالشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها ويتنقح بذلك موضوع البراءة العقلية.

أما إذا بنينا على المحتمل الثالث: العام حجة بالفعل على حكم فعلي وان كانت فعليته بتقديريته وتعليقيته. لكنه حكم فعلي، وبعبارة المنتقى: حكم فعلي لكن لا باعثية له ولا تجب اطاعته الا إذا وجد الموضوع، ونسب ذلك الى المحقق العراقي. فهو فعلي لا فاعلي، فعلي بمجرد وصول العام الينا. فاعلية هذا الحكم تتوقف على وجود الموضوع، فاذا شككت في وجود الموضوع فلا اشك في وجود حجة، وجود حجة على حكم فعلي، إنما الشك حينئذ فيما قامت عليه الحجة لا في الحجة. الحجة اعلم بها، هناك حجة فعلية على حكم فعلية إنما اشك فيما قامت عليه الحجة، والشك فيما قامت عليه الحجة ليس مجرى للبراءة، نظير موارد العلم الإجمالي، فإذا علم المكلف إجمالاً بأنه تجب عليه في ظهر يوم الجمعة إما صلاة الظهر أو صلاة الجمعة، فهل هنا ليس له هنا شك في التكليف. فهو علم بتكليف فعلي في حقه وإنما شك في التكليف المعلوم ما هو؟ هل التكليف المعلوم هو وجوب الظهر، أم التكليف المعلوم هو وجوب الجمعة؟ فلا شك في تكليف فعلي إنما الشك في المعلوم، لذلك لا تجري البراءة العقلية، لان البيان موجود لا ان عدم البيان موجود حتى يجري قبح العقاب بلا بيان. كذلك في محل كلامنا، إذا قامت حجة فعلية على وجوب إكرام كل هاشمي فقد قامت حجة فعلية على حكم فعلي، لكن ما الذي قامت عليه الحجة؟ فلا اعلم، هل الهاشمي الاول أو الثاني أو الثالث، فحينئذ لا مجال لإجراء قبح العقاب بلا بيان.

وكذلك إذا قلنا بالمتحمل الرابع: وهو ان العام حجة بالفعل على حكم يكون فعليا عند فعلية موضوعه، فهو فعلي بتمام شؤونه عند فعلية موضوعه، لا أنه فعلي الآن والفاعلية متأخرة، أيضاً لا نشك في الحجة، إنما نشك في مصداقها وما قامت عليه، لأجل ذلك لا تجري قبح العقاب بلا بيان. فعلى مطلب السيد (قده) اساساً لا تجري البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية بعد الفحص فضلا عما قبل الفحص، لانه يرى ان العرف قائم على حجية العام بالفعل لا ان العام يكون حجة إذا وجد موضوع، ولا ان العام حجة على مجرد الملازمة، بل العرف يتعامل مع العام على أنه حجة فعلية على حكم سواء قلنا حكم فعلي غير فاعلي، أو قلنا حكم فعلي عند فعلية الموضوع، فبما أن العرف يتعامل مع العام على انه حجة ففي الشبهات الموضوعية ليس هناك شك في الحجة كي تجري البراءة العقلية.

وهنا ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: هناك فرق بين الحجة على الحكم في الشرع، والحجة على الحكم في حق المكلف. ولا بد ان يفرز المطلبان. تارة نتحدث هل قامت حجة على هذا الحكم في الشريعة؟ أي من احكام الشريعة هذا الحكم؟ وتارة نتحدث على حكم في هذا المكلف، وبين المطلبين فرق، لا إشكال انه متى وصل العام فقد قامت حجة على حكم في الشريعة. ولذلك الفقيه يستنبط هذا الحكم وإن لم يوجد الموضوع خارجاً، فإن الفقيه يقوم باستنباط الحكم وهو وجوب الحج على فرض وجود الاستطاعة، أو حرمة وطأ الحائض على فرض فعلية الحيض، فالفقيه بمجرد وصول العام اليه يعتبر العام حجة بالفعل على أن هناك حكماً من أحكام الشريعة هو هذا الحكم. سواء قلنا بأن العام حجة على الملازمة الذي هو اعتبره محتمل ثاني؟ أو حجة على حكم تعليقي، بالنتيجة هناك حجة بالفعل على حكم بالشريعة

من آثار هذه الحجية صحة الإسناد، يصح لك ان تسند هذا الحكم الى الشريعة.

وأما ما هو محل البحث في الحجة على حكم في حق العبد. هل قامت حجة على حكم في حقي؟ أم لا؟ هل العام يعتبر حجة على حكم في حقي أم لا؟

نقول: العرف لا يتعامل مع العام على انه حجة فعلية على حكم في حق العام، إنما يكون العام حجة على حكم في حقي ، إذا وصل لي موضوعه، ولذلك العبارة المشهورة عند الأصوليين: العلم بالكبرى والصغرى. إذا علمت بالكبرى وعلمت بالصغرى كانت الكبرى حجة على حكم فعلي في حقه وإلا فلا. هذا هو محل الكلام.

الملاحظة الثانية: لو سلمنا بالمحتمل الثالث، ان هناك حجة فعلية على حكم فعلي غاية ما في الباب ان هذا الحكم الفعلي أثره عند وجود الموضوع، أي فاعليته عند وجود الموضوع، فما الذي يفيد فعليته قبل وجود الموضوع، فإن مجرى البراءة العقلية هو الأثر التكليفي، وليس مجرى البراءة العقلية هو الحجية، فإذا شككت في أن هذه استطاعة أم ليست استطاعة فالشك في وجوب الحج فعلاً في حقي، وإذا شككت ان فلاناً فقير أم لا؟ فالشك في وجوب الصدقة عليه فعلاً أم لا، وهذا هو محط البراءة العقلية. إنما تجري البراءة العقلية لا في الحجية، بل في الحكم التكليفي الفعلي، هل هناك حكم تكليفي في حقي؟ فالشك في الموضوع شك في حكم فعلي في حقه فيكون مجرى للبراءة العقلية. لا معنى لان يقال: بعد ان قامت حجة فعلية على حكم فعلي فما المصحح لجريان البراءة، ما قامت الحجة الفعلية عليه من حكم فعلي فليكن مقطوعا به، أما الآن شاك في وجوب العمل، شاك في تكليف فعلي لأجل الشك في فعلية موضوعه، فهو مجرى للبراءة العقلية بلا تردد.

بالنتيجة: انه لو فحصنا ولم نجد أثراً للموضوع لا كلام في جريان البراءة، إنما الكلام في الشك قبل الفحص. الذي هو معقد البحث. فيأتي البحث غدا في جريان البراءة العقلية أو العقلائية والشرعية عند الشك في الموضوع، قبل الفحص.

### 098

### الشق الثاني جريان البراءة العقلائية

عند الشك في الشبهة الموضوعية قبل الفحص. ويذكر في المقام تقريبان لمنع جريان البراءة العقلائية عند الشك قبل الفحص.

التقريب الأول: بأن ما ادعي من ان الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها، فإذا شك في وجود حجة على الموضوع من بيّنة او خبر ثقة، او أمارة عقلائية فالشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها. ومقتضى عدمها جريان البراءة العقلية عن الحكم المحتمل لإحراز موضوعها وهو عدم البيان، أي عدم الحجة. هذا الذي قيل ليس تاماً؛ وذلك لوجهين:

الوجه الاول: ان موضوع الحجية معرضية الوصول لا الوصول. فلو قلنا بأن الحجية متقومة بالوصول ، فحينئذٍ يصح ان يقال: الشك في الحجية يعني عدم الوصول، فإذا كانت الحجية متقومة بالوصول فالشك في الحجية مساوق للقطع بعدم الوصول ما دامت الحجية متقومة بالوصول ولم تصل. ولكن الصحيح: أن الحجية بحسب البناء العقلائي كحجية خبر الثقة او البينة وما اشبه ذلك متقومة بمعرضية الوصول، بمعنى انها حجة منجزة للواقع بمجرد كونها في معرض وصول المكلف لها، فإذا كانت الحجية لدى البناء العقلائي كذلك، إذن متى ما شك في وجود حجية واحتمل أن لو فحص عنها لوصل اليها لم تجري البراءة عند العقلاء ما دام يحتملون وجود حجة.

الوجه الثاني: لو سلمنا ان لا حجة، أي ان المكلف قاطع بان لا حجة في البين، مثلا: المكلف شك، هل انه مدين لزيد او ليس بمدين، ويقطع ان لا توجد حجة على الدين لا بيّنة ولا خبر ثقة، ولكن يحتمل المكلف ان موضوع الدين يظهر بالفحص انه بريء الذمة من دين زيد او ليس بريئاً، فهنا وإن قطع المكلف بعدم الحجة لكنه ما دام يحتمل احتمالا عرفيا ان موضوع هذا الحكم وهو اشتغال ذمته بالدين مما يظهر بالفحص، فإن المرتكز العقلائي لا يعذره في إجراء البراءة قبل الفحص، وإن قطع بعدم الحجة. وقد بنى على هذا التقريب سيد المنتقى (قده).

التقريب الثاني: لتضييق البراءة العقلائية في الشبهات الموضوعية عند الشك قبل الفحص: ما تعرض له السيد الأستاذ (دام ظله): [[7]](#footnote-7) ومحصله: ان البراءة العقلائية إنما تجري إذا لم يكن هناك قوة للاحتمال، أو أهمية للمحتمل، او خصوصية في الموضوع. او خصوصية في المورد. أما اذا كان هناك قوة للاحتمال: بمعنى ان احتمال كوني مدينا لزيد له منشأ عقلائي وهو انه قال هذا القول او ان اخوتي مدينون له. هنا لا يرى العقلاء أنك معذور لإجراء البراءة قبل الفحص. أو أن هناك أهمية للمحتمل، كما اذا احتملت ان هنا ميتا مسلما، او هنا نفسا تحتاج الى الإنقاذ، فإن العقلاء لا يعذرونك في إجراء البراءة قبل الفحص بحجة أن الأصوليين قالوا ذلك ما دام المحتمل مهماً.

أو لخصوصية في المورد: وتلك الخصوصية، إما في الحكم، او في الموضوع، او في الفحص.

تارة تكون الخصوصية في الحكم: يعني هذا الحكم الذي اشك فيه سنخ حكم لا يمكن الوصول اليه الا بالفحص عن موضوعه. لنفترض وجوب الحج المشروط بالاستطاعة، نسخ حكم لا يمكن معرفة فعليته او عدم فعليته الا بالفحص عن الاستطاعة، عادة لا يمكن الا كذلك. فتوجد خصوصية بالحكم نفسه.

او خصوصية بالموضوع: ان موضوع هذا الحكم نسخ موضوع لا يعرف إلا بالفحص الحسي، مثلا: اذا كانت ديوني للناس ومن الناس وعلى الناس مسجلة في الدفتر، فهذا الحكم له موضوع، وسنخ موضوعه مما لا يعرف عادة إلا بالفحص الحسّي، هنا أيضاً لا يعذر العقلاء. او ان هناك خصوصية في الفحص نفسه، كما اذا كان الفحص لا يحتاج الى أدنى مؤنة، كما لو كان الشخص جالساً على السطح وكان يوم الشك انه من رمضان او ليس منه، وما عليه إلا أن يرفع بصره فيرى الهلال، فاذا افترضنا ان المكلف كان في جو صاف وسلامته عينه جيدة ويمكنه معرفة دخول شهر رمضان بمجرد ان يرفع راسه او بمجرد ان يرى بعينه لا مجرد من ذلك، فهل العقلاء يعذرونه ويقولون طأطأ راسك او اغمض عينيك واجري البراءة، فإن العقلاء لا يعذرونه في مثل هذا المورد.

إذن متى ما كان الاحتمال قويا او المحتمل مهما، او كانت هناك خصوصية مانعة من المعذرية العقلائية إما خصوصية في الحكم او خصوصية في الموضوع او خصوصية في الفحص عن الموضوع، فإن المرتكز العقلائي لايجري البراءة في مثل هذه الموارد.

ولا يبعد ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله).

### الشق الثالث البراءة الشرعية.

على فرض عدم جريان البراءة العقلية وعدم جريان البراءة العقلائية فهل يستفاد من إطلاق أدلة البراءة نحو: (رفع عن امتي ما لا يعلمون) جريانها في الشبهات الموضوعية قبل الفحص مطلقا ام لا؟ وهنا ذكر في مثل ذلك اتجاهان، اتجاه يمنع واتجاه يفصّل.

الاتجاه المانع: ما نقل عن المحقق الاصفهاني، (ولم أجده): ان نفس دليل الحكم دال بالدلالة الإلتزامية على اهتمام الشارع به عند الشك فيه، فعندما يقول المولى: يجب على المكلف الحج اذا استطاع، فلهذا الدليل مدلول مطابقي وهو وجوب الحج على المستطيع ومدلول التزامي: ان الشارع مهتم بوجوب الحج عند الشك فيه، فالمدلول الالتزامي لأدلة الأحكام مانع من جريان البراءة عند الشك في الموضوع، بلحاظ أن الشارع الشريف لو رخّص في إجراء البراءة عند الشك في الموضوع لكان ذلك تضييعا لأغراضه اللزومية، فمن هذه الحيثية ينعقد مدلول التزامي لدليل الحكم على اهتمام الشارع به حتى عند الشك في موضوعه.

ولكن هذا سبق ان عرضناه وقلنا اذا رجع الى المرتكز العقلائي بمعنى ان نقول: ان ضيق المرتكز العقلائي في اجراء البراءة لقوة الاحتمال لاهمية المتحمل لخصوصية في المورد، ضيق المرتكز العقلائي عن اجراء البراءة اوجب انصراف دليل البراءة عن هذه الموارد او انعقاد مدلول التزامي له على اهتمام المولى بالتكليف في هذه الموارد، فهذا كلام تام. وأما اذا اغمضنا عن ضيق المرتكز العقلائي فقد يقال بالعكس: إطلاق دليل البراءة، كقوله (رفع عن امتي ما لا يعلمون) كاشف عن مدلوله الالتزامي عن ان الشارع لا يهتم بحكمه عند الشك في موضوعه قبل الفحص او بعده.

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه القائل بالتفصيل، وأن البراءة الشرعية في جريانها تفصيل. وهنا تفصيلات ثلاثة:

التفصيل الاول: ما ذهب اليه الشيخ الاعظم في الرسائل: ومحصله: اذا كان طبيعة الحكم مما لا يمكن الوصول اليه عادة إلا بالفحص عن موضوعه، فوجوب الحج لا يمكن معرفته عادة الا بالفحص عن الاستطاعة، ففي مثل ذلك يكون جريان البراءة عند الشك في الموضوع ذا معرضية لمخالفة الواقع، وهذه النكتة اوجبت انصراف دليل البراءة عن مثل هذه الموارد. هذا تفصيل الشيخ الاعظم.

اما اذا افترضنا ان الحكم المحتمل سنخ حكم يمكن الوصول اليه عادة وإن لم يفحص عن موضوع، كموارد الطهارة والنجاسة وما شابه ذلك، فلا مانع حينئذ من جريان البراءة قبل الفحص.

التفصيل الثاني: ما ذهب اليه المحقق النائيني (قده)، وقد ذكر لكلامه ثلاثة تقريبات:

التقريب الاول: إذا كان الموضوع مما يعتمد على الفحص الحسّي، إذ كان موضوع الحكم مما يعرف عادة بالفحص الحسّي لا انه يعرف بأدنى نظر. فما لم تفحص وما لم تنظر فلا يعرف سنخ الموضوع. فحينئذ: مثل هذا المورد لا يعد المكلف جاهلا بحيث يكون موضوعا للبراءة، فإن موضوع البراءة: (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم)، فكيف يصدق أن الله حجب العلم عنه والحال بأن الموضوع إنما يعرف عادة بفحصك ونظرك، فكيف يقال: بان هذا الحكم مما حجب الله علمه عنك، او ان المنصرف من قوله: (رفع عن امتي ما لا يعلمون) أي ما لا يعلمون بطبعهم، وأنت لا تتصف بكونك ممن لا تعلم بهذا الموضوع بطبعك، لأن مثل هذا الموضوع إنما يعلم او لا يعلم بالفحص، فلا يصدق عليك انك ممن لا تعلم مع عدم الفحص. إذن موضوع أدلة البراءة منصرف عن مثل هذا المورد.

التقريب الثاني: إذا كان الفحص لا يحتاج الى مؤونة، نظير رفع الرأس لمعرفة الهلال وعدمه، فهذا لا يعد فحصا عند العقلاء بان ترفع بصرك وتنظر في الافق، او تفتح دفترك وتنظر في الديون.

وقد اشكل السيد الخوئي على التقريب الأول والثاني: بان الموضوع المأخوذ في ادلة البراءة الجهل، وليس المأخوذ الفحص حتى نقول هل يصدق الفحص او لا يصدق. والجهل يصدق حتى في فرض اعتماد الموضوع على الفحص الحسّي، فإنه يصدق على هذا المكلف انه جاهل وليس بعالم، فكأنه فهم من الجهل مطلق الجهل او مطلق عدم العلم.

بينما فهم المحقق النايئني بحسب التقريب السابق: ان الجهل هو الجهل العرفي، ان يقال عند العرف بان هذا جاهل، وهذا لا يصدق في موارد الفحص الذي يكون يسيرا جدا او سنخ الموضوع مما لا يعرف بالفحص عادة.

التقريب الثالث: إذا كان الفحص يسيرا جدا، كما في ايام الشتاء نضع الستائر على النوافذ لأجل عدم دخول البرد، ففي هذه الحالة يرى ان فضاء الغرفة دائما ليل، فالشخص يأكل ويشرب في ليل شهر رمضان بحجة انه ما طلع الفجر الصادق اعتمادا على البراءة او اعتمادا على استصحاب بقاء الليل، فهل أن دليل البراءة يشمل مثل هذا، مع انه يكفيه في الفحص ان يبعد الستارة ليرى ان الفجر قد طلع او لم يطلع. فيقال في مثل هذه الموارد: اذا كان الفحص سهل جداً ليس من موارد تزاحم الغرض الترخيصي مع الغرض اللزومي، والبراءة حكم ظاهري وضعه الشارع في مورد التزاحم بين الغرض الترخيصي والغرض اللزومي، فقدم الغرض الترخيصي على الغرض اللزومي. فاذا كان الفحص سهلا جدا لا يحتمل ان هناك غرضا ترخيصيا فيه وهو بهذا السهولة وعدم المؤونة، فالمورد خارج موضوعا عن كونه موضوعا لأدلة البراءة. يأتي الكلام في التفصيل الثالث وهو ما ذهب اليه السيد الشهيد(قده).

### 099

ما زال الكلام في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية قبل الفحص، وذكرنا أن في المسألة تفصيلان، ووصل الكلام الى:

**التفصيل الرابع،** وهو ما ذهب اليه السيد الشهيد(قده). **ومحصله**: إن المناط لوجوب الفحص، أن يكون عدمه تهرباً من التكليف بنظر العرف، وذلك في مورد لا يمكن الوصول الى التكليف إلا بالفحص، إما لأن الموضوع مما لا يمكن معرفته عادة إلا بالفحص، كما ذكرنا فيما سبق، بالنسبة الى استطاعة الحج مثلا، او بالنسبة الى النصاب الزكوي، فإن مثل هذه الموضوعات لا يمكن معرفتها عادة إلا بالفحص، فعدم الفحص فيها يعد تهرباً من التكليف بنظر العرف،

أو كان الموضوع مما يمكن معرفته عادة بغير الفحص، لكن الفحص كان يسيراً جداً، بحيث إذا لم يبذل حتى هذه المؤونة من الفحص يعد بنظر العرف متهرباً.

مثلا: اذا وقعت قطرة على يده، وشك انها دم ام لا؟ وكان بإمكانه ان يعرف أنه دم بمجرد النظر بلا حاجة الى شيء آخر، لكنه استصحب كونه دما واغمض عينه، فإن هذا يعد متهربا من التكليف بلحاظ أنه لا يستحق الفحص أكثر من مجرد النظر، إذن المناط في وجوب الفحص وعدم جريان البراءة بنظر السيد الشهيد (قده) ان يكون عدم الفحص تهرباً بنظر العرف، إما لأن الموضوع مما يعتمد على الفحص، او لأن الفحص يسير جداً لا يكلف أدنى مؤونة.

ولكن إذا رجع تفصيل السيد الشهيد لما ذكرناه سابقاً، من ان البراءة العقلائية تجري في مورد لا يكون هناك قوة للاحتمال، ولا أهمية للمحتمل، ولا توجد خصوصية في الموضوع او في الحكم او في المورد، وبما ان أدلة البراءة الشرعية محفوفة بمثل هذه المرتكزات العقلائية، لذلك احتفافها بمثل هذه المرتكزات مانع من احراز اطلاقها، إذا كان مرجع كلامه الى هذا، فنعم، وأما اذا لم يرجع الى توقف عقلائي فمجرد انه يعد تهربا قد ينفى بأدلة البراءة، إذ قد يقول \_كما قال السيد الخوئي\_ بما ان دليل البراءة مطلق فهو قد استند الى ترخيص الشارع فكيف يعد متهربا من التكليف وقد استند الى إطلاق دليل الشارع، وإطلاق دليل الشارع حجة معذرة،

إذن فما لم ندعي ان المرتكز العقلائي الذي هو حاف بالأدلة هو بنفسه يرى ضيقاً في جريان البراءة في الموارد التي ذكرناه. وإلا فمجرد انه يعد متهربا ليس مانعاً من جريان الدليل. هذا تمام الكلام في مسألة وجوب الفحص.

**ولكن هنا استثناءان وردا في كلمات الاعلام:**

**الاستثناء الاول**: بناء على وجوب الفحص كما هو المختار، ولو على نحو الموجبة الجزئية، هل هناك موارد لا يجب فيها الفحص في مستثناة ام لا؟ ذكر في بعض كلمات الاعلام عدة روايات تعرّض لها السيد الإمام (قده) في بحث الطهارة في جريان البراءة عند الشك في النجاسة على نحو الشبهة الموضوعية:

**الرواية الأولى:** صحيحة زرارة الواردة في باب الاستصحاب: (فهل عليَّ إن شككت انه ان اصابه شيء ان انظر فيه؟ قال: لا، ولكنك إنما تريد ان تذهب الشك الذي وقع ف نفسك). فيقال: بان قوله: (لا) دال على انه تجري البراءة في النجاسة بلا تردد، بلا حاجة الى الفحص.

ولكن عند ملاحظة أدلة مانعية النجاسة عن صحة الصلاة، يستفاد منها: ان المانع من صحة الصلاة: النجاسة المعلومة، لا النجاسة الواقعية. أي لا يوجد شرط واقعي، بل الشرط شرط ذكري، فإذا كانت المانعية شرطاً ذكرياً يكفي في صحة الصلاة الشك في النجاسة بلا حاجة الى اجراء اصل أصلاً، لان المفروض ان المانع هو النجاسة المعلومة، لا النجاسة الواقعية، فلأجل ذلك هذه الروايات ومنها صحيحة زرارة ليست دالة على عدم وجوب الفحص وإنما هي إرشاد الى أن المانع النجاسة المعلومة لا النجاسة الواقعية.

ولذا لو تغير الحكم، مثلا: في مسألة حرمة اكل النجس، شك في ان الطعام نجس فيحرم اكله ام لا؟ هنا لا يصح الاستدلال بالرواية على عدم وجوب الفحص، لأن موضوع حرمة الأكل النجاسة الواقعية، لا كمثل الصلاة، حيث إن المانع النجاسة المعلومة،

وكذا في مسألة صحة الوضوء، حيث يشترط في صحة عدم نجاسة الأعضاء، فالمانع من صحة الوضوء النجاسة الواقعية، فهذا المورد لا دليل على عدم وجوب الفحص فيه.

**الرواية الثانية:** ما ورد عن علي أمير المؤمنين(ع): (لا أبالي أبول أصابني ام ماء إذا لا اعلم). فاستدل بها على عدم وجوب الفحص عند الشك في النجاسة.

**الرواية الثالثة:** ما ورد في الموثق: (كل شيء لك حلال حتى يجيء شاهدان يشهدان ان فيه الميتة، وإلا فهو حلال). فاستدل بها على عدم وجوب الفحص في مثل هذه الموارد.

**ولكن يلاحظ على الاستدلال بها**: إنما يصح الاستدلال بها على عدم وجوب الفحص ببركة إطلاقها، والا فهي ليس صريحة او ظاهرة في عدم وجوب الفحص، إنما نتمسك بإطلاقها لسائر الموارد. فالتمسك هو بالإطلاق وليس الظهور الحاقي او الصراحة، فبما ان المستمسك هو الإطلاق فوزانها وزان أدلة البراءة، لأنها محفوفة بالمرتكز العقلائي القائم على وجوب الفحص عند قوة الاحتمال او أهمية المحتمل او قيام خصوصية في المورد.

**الرواية الرابعة**: ما ورد في سوق المسلمين: (وليس عليكم المسألة، إن الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم إن الدين اوسع من ذلك). فيقال: بانها ظاهرة بانه لا يجب الفحص والبناء على ما يؤخذ من سوق المسلمين.

ولكن عند النظر لمثل هذه الروايات يرى أنه في مقام البيان من جهة عدم وجوب السؤال، لا أنها في مقام البيان من جهة عدم وجوب الفحص في جميع مراتبه وطرقه، فهي تقول: لا يجب عليكم السؤال ما دام السوق للمسلمين او ما دامت اليد يد مسلم. أما لو كان يمكن معرفة اللحم بمجرد النظر، فهل يعفى المكلف من النظر من باب حجية سوق المسلمين بأن يغمض عينيه؟ مع انه يستطيع ان يعرف المذكى من الميتة بمجرد النظر. لا يستفاد من هذه الروايات عدم وجوب الفحص حتى بهذا النحو اليسير، فإنها ليست في مقام البيان من هذه الجهة، وإنما في مقام البيان من جهة عدم وجوب المسألة. هذا هو الاستثناء الاول من عدم وجوب الفحص بناء على عدم وجوب الفحص.

**الاستثناء الثاني**: لو بنينا على عدم وجوب الفحص كما هو مبنى سيدنا الخوئي(قده)، فهل هناك استثناء من ذلك ام لا؟ تعرض الفقهاء لبعض موارد الاسىتثناء كما في متن العروة:

**المسالة الاولى:** إذا شك المكلف في المسافة بين بلده وبين مقصده، هل تبلغ المسافة الشرعية أم لا؟ فهنا: مال سيد العروة (قده) الى وجوب الفحص، واستدل على وجوب الفحص بنفس الادلة العامة التي سبق ان ذكرناها، منها: لو لم يفحص لكان في معرضية مخالفة التكليف الواقعي. او أن أدلة البراءة او الاستصحاب منصرفة عن مثل هذه الموضوعات التي لا تعرف عادة الا بالفحص.

**فنقول:** اذا لم تتم تلك النكات السابقة على وجوب الفحص فلا يجب الفحص في المقام. نعم اذا حصل للمكلف علم اجمالي تدريجي كما اذا كان المكلف كثير السفر الى المسافات فيعلم انه إما هذه المسافة سفر او المسافة التي سيقطعها بعد اسبوع، فهنا مقتضى العلم التدريجي ان يتنجز عليه التكليف فيحتاط بالجمع. وأما اذا لم يحصل مثل هذا العلم الإجمالي فلا موجب للفحص على ضوء مبنى السيد الخوئي (قده).

**المسألة الثانية**: ما إذا شك في الاستطاعة، هل المال وصل الى حد الاستطاعة الموجب للحج ام لا؟ وهنا ذهب كثير من المعلقين كالسيد البروجردي والمحقق النائيني وغيرهما، الى وجوب الفحص. والغريب ان السيد البروجردي منع من وجوب الفحص في مسألة قطع المسافة، وذهب الى وجوب الفحص في مثل هذه المسألة، والنكات واحدة وليست متباينة. لذلك الكلام هو الكلام. **المسألة الثالثة**: ما اذا شك في بلوغ المال النصاب الزكوي، او شك في وجود ربح متعلق للخمس في امواله ام لا؟ لذلك اصطف الكثير الى مسألة وجوب الفحص وعدم جريان عدم حصول الربح في هذه الموارد، الا على مبنى سيدنا الخوئي (قده) بأنه لا يجب الفحص. فقالوا كالسيد البروجري: مثل مورد الاموال وحقوق الناس لو لم نقل بوجوب الفحص مع أن الطريق منحصر بالفحص عادة للزم تعطيل هذه الحقوق او الوقوع في معرضية تعطيلها، وهذا مانع من احراز إطلاق ادلة البراءة، أو أدلة الاستصحاب لمثله، وحتى سيدنا الخوئي القائل بعدم وجوب الفحص، لكن لو عكسنا المسألة: عنده ربح، وشك في صرفه في المؤونة ام لا؟ او شك في بلوغ السنة ام لا؟ فهنا يقال بالعكس، ليست المسالة مترتبة بالفحص حتى يقال انه فحص ام لا؟ لان موضوع الخمس، مركب من جزئين، ربح، ولم يصرف في مؤونة السنة. (ربح) محرز بالوجدان، و(لم يحرز في موضوع السنة) بالاستصحاب. فمقتضى الاصل ايضاً هو وجوب الخمس، وليس مقتضى الاصل عدم وجوب الخمس.

وأما اذا شك في أن الربح هل مرت عليه السنة ام لا؟ فبعضهم يحتاط فيقال : الخمس يتعلق بالربح بمجرد ظهوره، كالسيدين الخوئي والسيستاني، وإنما رخص للمكلف (الشارع رخص له) \_الشارع رخص له، وإلا الربح الذي يصرفه المكلف على مؤونته ليس ملكا له وإنما هو ملك للإمام والسادة لأن الخمس يتعلق بالربح من اول ظهور له\_ رخص له من قبل المالك الحقيقي في صرف هذا الربح في مؤونة سنته الى ان تمر السنة. فاذا شك في مرور السنة فهل يجري استصحاب عدم مرور السنة فيرخص له في الصرف؟ ام انه يقال في مثل هذا المورد الشك شك في ولايته على التصرف في ملك الإمام والسادة، فبالتالي مقتضى الاحتياط ان يخمسه لا ان يصرفه في المؤونة. هذا تمام الكلام في مسألة وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية. وقد خلصنا الى وجوب الفحص على نحو الموجبة الجزئية.

بعد المفروغية عن وجوب الفحص في الشبهات الحكمية،

### فما هو مقدار الفحص الواجب شرعاً؟

ذهب سيدنا (قده) في مصباح الاصول: الى ان مقدار الفحص الواجب شرعا تحصيل الاطمئنان بعدم وجود حجة شرعية على الحكم الإلزامي. فلا يعتبر في الفحص القطع، لان تحصيله نادر، فلو الزم المجتهد بالقطع للزم الحرج وتعطيل الاحكام، كما لا يكفي الظن لانه لا دليل على حجيته، فإنه لابد ان يصل الى حد الاطمئنان من وجود أمارة معتبرة، وخالف في ذلك المحقق العراقي الذي اشترط انه لابد من وصول القطع. وفي المقام يوجد كلام لسيد المنتقى(قده) ذكره في أول مباحث حجية القطع: من أن الاطمئنان كالقطع، حجيته ذاتية، اصلا لا نحتاج الى ان نقول: لا يجب تحصيل القطع لان تحصيله نادر عادة فوجوب تحصيله حرجي، بل نقول: الاطمئنان حجة في عرضه، والسر في أن حجيته ذاتية: لا ندعي ان الاطمئنان يزول معه احتمال الخلاف، فإن احتمال الخلاف موجود في الاطمئنان وغير موجود في القطع، لككنا نقول مع أن الاطمئنان يجتمع مع اختلاف الخلاف، مع ذلك لا ردع عنه، **لوجوه ثلاثة:**

**الوجه الاول:** بما ان الاحتمال الذي على خلاف الاطمئنان مما لا يعتنى لدى العقلاء، فحيث لا يعتنى به لدى العقلاء لا يكون موضوعا للحكم الظاهري، فلا تشمله أدلة الأصول العملية، حيث إن موضوعها الشك والشك ينصرف عن الاحتمال الذي لا يتلفت عنه العقلاء لضآلته وموهوميته، فلأجل ذلك اذا اراد الشارع ان يتكأ على الرادع فيتكأ على إطلاق أدلة الاصول العملية، والمفروض أن اطلاق ادلة الاصول العملية منصرف عن مثل هذا الشك والاحتمال. **ثانياً:** بان الشارع لو اراد الردع فكيف يردع عن الاطمئنان، لا يمكنه ان يردع الا بالدليل، والدليل لا يصل الا بالاطمئنان، فلو ردع بدليل لا يصل الى العرف إلا عبر الاطمئنان عن العمل بالاطمئنان للزم نقض الغرض. إذن بالنتيجة: لا يمكن الردع عن العمل بالاطمئنان اذا لا يمكن وصول الرادع الا عبر الاطمئنان او عبر الظهور مثلاً، والظهور كالاطمئنان في مثل هذه النكتة. **ثالثا**: بأن اغلب بناءات العقلاء في معاملاتهم وقضاياهم عليه، لانه علم عادي عندهم، فلو لو لم يرده الشارع للزم تأسيس طريق جديد، وحيث لم يتصدى لتأسيس جديد، فالردع عن حجية الاطمئنان مع عدم تأسيس طريق جديد تعطيل من قبل الشارع بأغراضه، فمن خلال هذه الوجوه الثلاثة توصل سيد المنتقى (قده) الى ان الاطمئنان في عرض القطع من حيث الحجية، فلذلك يتعين الأخذ به بلا حاجة الى ما ذكره السيد الخوئي (قده) في مصباح الأصول

### 100

يقع الكلام، تارة: في وجوب الفحص عن الأدلة المعتبرة، وتارة: في مقدار النظر في مقام الاستنباط، وثالثة: في لزوم الفحص قبل إجراء الاصل العملي. فالكلام في مقامات ثلاثة:

المقام الأول: في لزوم الفحص عن الأدلة المعتبرة قبل البت بالحكم الشرعي من قبل الفقيه. وقد ذكرنا سابقا ان سيدنا الخوئي أفاد: بأن المناط على الاطمئنان، فمتى حصل الاطمئنان بعدم وجود رواية معتبرة كفى ذلك في تنقيح الفحص المطلوب، بينما المحقق العراقي افاد: بأن مقتضى اطلاق موثقة مسعدة بن صدقة، (والاشياء كله على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة) ان مقتضى هذه الموثقة ان لا حجية للاطمئنان حتى يستبين أو تقوم به البينة.

ولكن، هناك فرضان:

الفرض الاول: أن يكون الاطمئنان أو القطع بعدم وجود امارة معتبرة ناشئا عن التقصير في الفحص، كما لو اكتفى بمقدار من الفحص اوجب له اطمئنانا أو قطعا بعدم الامارة، ولا اشكال ان مثل هذا غير كاف وان قطع بعدم الامارة، لما ذكرناه في بحث حجية القطع من انه يمكن الردع عن العمل بالقطع بداعي النهي الطريقي الذي مدلوله الالتزامي عدم معذرية هذا القطع فضلا عن الاطمئنان، وان كان المكلف غير ملتفت الى ان هذا الردع يشمله.

الفرض الثاني: ما إذا قام بالفحص بالمقدار المتعارف عند العقلاء وحصل له نتيجة ذلك الاطمئنان، بعدم الامارة المعتبرة، فهل مثل هذا الاطمئنان يكفيه أم لا؟ وهنا اتجاهان تعرضنا لهما في بحث حجية القطع:

الاتجاه الاول: ما بنى عليه العلمان السيد الشهيد والسيد الاستاذ، وإن لم يتعرض لهذا الاتجاه السيد الشهيد في اصوله وتعرض له في الاسس المنطقية للاستقراء، الا ان السيد الأستاذ (دام ظله) تعرض له في بحث حجية القطع، وهو أن يقال: بعدم إمكان القطع اصلا، أي ان الانسان لا يمكنه ان يقطع بشيء الا ان يكون مريضا، ولو بالالتفات الى ان العقل المحدود في العالم المحدود لا يمكنه ان يصل الى الحقيقة المطلقة، فلا محالة متى التفت الانسان ولو ارتكازا الى محدودية عقله في العالم المحدود لم يتأتى منه القطع بشيء، اذن مع وجود هذا المرتكز المستبطن في النفس، لا يتأتى من الشخص السليم القطع بالأمور، حتى بالقضايا الفطرية التي يدعى أن قياساتها معها فضلاً عن غيرها.

وبالتالي فإذا لم يكن هناك قطع بحسب المعتاد، إذن فلا طريق للمكلف نحو تحصيل الحقائق الا بالوثوق العقلائي، أي بالوثوق المستند الى القرائن العقلائية المعبر عنه بدليل حساب الاحتمالات، حيث لا طريق لدى المكلف غير ذلك.

وبناء عليه: فحجية الاطمئنان حينئذٍ المستند الى القرائن العقلائية المعبّر عنه بحساب الاحتمالات، هو ما عبر عنه بالقطع بأنه حجة ذاتية، أي لا يوجد طريق آخر في تحصيل أي شيء، ولذلك لا يعقل صدور الردع عنه من قبل الشارع لأنه حتى لو حصل ردع فإن هذا الردع لا يمكن ان يصل الا عبر هذا الطريق، والمكلف لا يمكن ان يحتمل ان يكون هذا الردع يشمله، اذ لا طريق لتحصيل الحقائق غير ذلك، بل يرى ان شمول الردع له خلف وصوله الى الحقيقية عبر اطمئنانه العقلائي. إذن فعلى هذا الاتجاه لا محالة يكون الاطمئنان حجية ذاتية، ولا مجال للتفصيل حينئذ بين القطع والاطمئنان.

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الاصولي المعروف لدى الأصوليين، من ان القطع يتأتى من الإنسان السليم وانه حالة معتادة في كثير من اموره فضلا عن الامور الاخرى. بناء على هذا الاتجاه: يقال: هل القطع لازم بعدم الامارة المعتبرة؟ أو ان الاطمئنان كافي في مقام الاستنباط أم لا؟

فنقول: هذا يختلف باختلاف الادلة التي اقيمت على وجوب الفحص، لأننا اقمنا ادلة ثلاثة على وجوب الفحص، اذ تارة ندعي ان الدليل على وجوب الفحص اخبار التعلم، وتارة ندع يان الدليل على وجوب الفحص هو انصراف ادلة البراءة في الشبهات بحكم احتفافها بالمرتكز العقلائي القائم على لزوم الفحص، وتارة ندعي ان الدليل على وجوب الفحص العلم الاجمالي بوجوب تكاليف ضمن الأمارات الظنية أو الأمارات المعتبرة، فتختلف النتيجة باختلاف الدليل. ونحن نتكلم فعلا عن:

الدليل الاول: وهو ما إذا كان الدليل على وجوب الفحص اطلاق اخبار التعلم، فهنا بناء على هذا هل يلزم القطع بعد الفحص بعدم الامارة أو بالأمارة المعتبرة؟ أو يكفي الاطمئنان؟ نقول: في مثل بكفاية الاطمئنان، لكن لا بالدليل الذي تعرض له المحقق العراقي وهو انه مقتضى اطلاق الموثقة: (والأشياء كلها على ذلك حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البينة) فإن الرواية موردها الشبهة الموضوعية، وكلامنا في الشبهات الحكمية، وعلى فرض دعوى كما ذكر المقرر: ان المدلول الالتزامي للرواية: أنه إذا كان لا يكفي الاطمئنان في الشبهات الحكمية حتى تقوم البينة أو يحصل القطع فمن باب اولى الشبهات الحكمية، فإن الأولوية ممنوعة، فمن المحتمل ان الشارع يلزمنا في الشبهات الموضوعية بتحصيل القطع بعد الفحص، ولا يلزمنا بذلك في الشبهات الحكمية فيكفي بالنسبة اليه الاطمئنان، مضافاً الى ان الاستبانة تصدق على الاستبانة عرفا، فمن اطمئن بشيء يقال له انه استبان، لا أن الاستبانة تتوقف على القطع، ولا اقل من الشك في ذلك حيث اننا نشك في صدق الاستبانة على الاطمئنان أو عدم صدقها، فالتمسك بالدليل لنفي حجية الاطمئنان تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية، فليس الدليل على كفاية الاطمئنان الحاصل بالفحص ما ذكره المحقق العراقي (قده).

كما انه ليس الدليل على كفاية الاطمئنان ما اشار اليه السيد الخوئي (قده) في (مصباح الاصول): من انه لو كلف الفقيه بالقطع بعد الفحص بعدم الأمارة لكان ذلك حرجاً، فإن عدم لزوم تحصيل القطع باستلزامه القطع شيء وحجية الاطمئنان الحاصل بالقطع شيء آخر، فإن هذا لا يثبت حجية الاطمئنان. ولا نقول بحجية الاطمئنان بناءً على ما ذهب اليه سيد المنتقى (قده)، حيث اقام وجوها ثلاثة على كفاية الاطمئنان.

الوجه الاول: دعوى بأن أدلة الاصول العلمية لا يحرز إطلاقها للاحتمال الضعيف المجامع للاطمئنان وهو احتمال الخلاف. فهذا الكلام وان كان وجيها خصوصا في بعض صور الاطمئنان الا انه لا يثبت حجية الاطمئنان، فعدم شمول دليل الاصل العملي الشرعي لهذا الاحتمال الذي هو واحد بالمئة، لا يعني ان الاطمئنان المقابل حجة، غايته انه يرجع الى الوظيفة العقلية، لا يمكنه ان يعمل بأدلة الاصول العملية الشرعية لأن موضوعها الشك، والشك منصرف إلى الشك العقلائي، أو لا يحرز إطلاقها للشك غير العقلائي، ولكن لا يمكنه العمل بالاطمئنان لأنه لم تثبت حجيته، فتصل النوبة الى الوظيفة العقلية في المقام، وهو مقتضى حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، إن لم نقل بالبراءة العقلية.

الدليل الثاني: إن الشارع لو اراد الردع عن الاطمئنان فهذا الرادع لا يصل الى المكلفين الا عبر الاطمئنان، فيلزم من الردع نقض الغرض من هذا الردع، بل يكون هذا الردع لغوا.

ويلاحظ على ذلك:

أولاً: تارة نتحدث عن الاطمئنان المتاخم للقطع، أي أن الاطمئنان الذي لا يقابله إلا احتمال مغفول عنه لدى النوع العقلائي لضآلته وموهوميته، فمثل هذا الاطمئنان كما افاد لا فرق بين الاطمئنان وبين القطع، في أن الدليل الرادع لو صدر من الشارع لا يرى المطمئن ان هذا الرادع يشمله، لأنه أساساً لا يحتمل الخلاف الا احتمالاً مغفولاً عنه، بل يرى ان شموله له خلف وصوله الى الحقيقة عبر اطمئنانه، هذا واضح بالنسبة الى هذه الدرجة من الاطمئنان. وأما بالنسبة الى الدرجة الأخرى من الاطمئنان التي يتحمل المكلف الخلاف احتمالاً تفصيلاً وإن كان احتمالاً ضئيلاً. ففي مثل هذا الفرض أفاد: بأن الدليل الرادع إنما يصل عادة عبر الاطمئنان، لو سلمنا بذلك، لكن على اية حال ما دام يمكن المشرّع ان يوصل الردع عبر القطع وانه امر متاح بالنسبة الى المشرّع إذن بالنتيجة لابد من اثبات حجية هذا الاطمئنان، حيث يمكن المشرّع ان يثبت الردع عبر القطع وهو طريق متاح. نعم، نقول: إذا لم يوصل الردع عبر القطع مع تمكنه من ذلك واتاحته له، استفدنا من ذلك حجية الاطمئنان الإمضاء المستند إما لعدم وصول الردع أو لإحراز الإمضاء.

ثانياً: لو فرضنا أن الشارع الشريف لا يمكنه ان يوصل الشارع الا عبر الاطمئنان، لكان مؤدى الردع عدم حجية الاطمئنان، فهذا لا مانع له، ان يوصل لنا الشارع دليلا يمنع من حجية الظهور وان كان هذا الدليل وصلنا عبر الظهور نفسه، يعني الدليل ظاهر في عدم حجية الظهور، فيقولون: هذا الدليل منصرف عن نفسه، ما دام مضمونه مناقضاً لنفسه إذن فهو منصرف عن نفسه لا يشمل نفسه، فالدليل الرادع عن حجية الظهور منصرف عن الظهور المستفاد منه، والدليل الرادع عن حجية الاطمئنان منصرف عن الاطمئنان الحاصل به فلا مانع من التعويل عليه.

الدليل الثالث: إذا لم ينصب الشارع طريقاً آخر غير الاطمئنان والظهور مع أنهما الطريقان المعتادان لدى المكلف، إذن فلو كان يريد طريقا آخر لنصب، فإذا لم ينصب والاطمئنان غير حجة، إذن يلزم من ذلك تعطيل الأحكام الشرعية.

الجواب عن ذلك: لو فرضنا ان الشارع لا يرى حجية الاطمئنان، ولم يقم طريقا آخر مكان الاطمئنان، كشف عدم إقامته طريقاً آخر مع بناءه على عدم حجية الاطمئنان عن عدم اهتمامه بالأحكام الشرعية التي لا تصل عبر القطع. إذن بالنتيجة: لا يلزم من ذلك تعطيل احكام الشارع، لأن نفس الشارع لم ينصب طريقاً آخر ولم يبني على حجية الاطمئنان، فيكشف ذلك عن عدم اهتمامه بالأحكام الشرعية التي لا عبر القطع، فنلجأ الى ما هو مقتضى الوظيفة العقلية أو الشرعية في مقام الشبهات. إذن بالنتيجة: هذه الأدلة الثلاثة لا تثبت حجية الاطمئنان ذاتاً بل لابد من إثبات حجيته شرعاً.

### 101

ما زال الكلام في المقدار الواجب من الفحص، وذكرنا فيما سبق: هل المقدار الواجب هو تحصيل القطع؟ أم يكفي الاطمئنان؟. والمدّعى هو: كفاية الاطمئنان بنحو يكون احتمال وجود الدليل بعد الفحص احتمالا موهوماً.

والوجه في ذلك: ان الادلة التي استدل بها على وجوب الفحص في الشبهات الحكمية ثلاثة:

الدليل الاول: اخبار التعلم. ومقتضى هذه الاخبار وجوب تحصيل العلم، فكل ما يعد تحصيله تحصيلا للعلم عرفا فهو كافي في الخروج عن امتثال ادلة وجوب التعلم. وحيث إن الاطمئنان الذي يكون الاحتمال فيه للخلاف احتمالا موهوما مصداقا عرفيا للعلم، حيث يعد الاطمئنان عند العقلاء علما، فيشمله (لا تقف ما ليس لك به علم)، أو (ما لهم به من علم)، يعتبر هذا علم، فلذلك إذا فحص حتى حصل على الاطمئنان بعدم الأمارة المعتبرة يعتبر ممن تعلم، فنفس اخبار التعلم دالة على كفاية تحصيل الاطمئنان بهذا النحو.

الدليل الثاني: أن ادلة البراءة محفوفة بارتكاز عقلائي قائم على الفحص، لذلك لا مجال لإجراء البراءة قبل الفحص، وهذا الدليل يقتضي الفحص بالحد المتعارف لدى العقلاء في مقام اعمال الخبروية. فإن أي خبير لدى العقلاء إذا اراد ان يصل الى نتيجة في مجال خبرويته فإن المرتكز العقلائي يلزمه في مقام اعمال الخبروية بتحقيق الفحص حتى الحصول على الاطمئنان بالنظر بالحد المتعارف. إذن بناء على الدليل الثاني قد يكون الأمر أوسع من متقضى الدليل الاول، لأننا بمقتضى الدليل الاول وهو اخبار التعلم نطلب ما يسمى علماً، فلابد ان تكون الدرجة من الاطمئنان تعد عرفا مصداقاً للعلم وهذا فيما إذا كان احتمال الخلاف موهوما جدا، بينما مقتضى الدليل الثاني وهو انصراف دليل البراءة لما قبل الفحص باحتفافها بالمرتكز العقلائي القائم على الفحص، فلابد ان نرجع الى المقدار المعتد به عند العقلاء، والعقلاء يكتفون بالمقدار المتعارف من الفحص الذي يورث الاطمئنان بعدم الامارة المعتبرة في مضان تواجدها، وان لم يكن هذا الاطمئنان بحد يكون احتمال الخلاف موهوهما جدا.

الدليل الثالث: العلم الإجمالي، حيث علم الفقيه اجمالا بوجود الف تكليف ضمن الامارات الظنية فانحل هذا العلم الاجمال بألف تكليف ضمن الامارات المعتبرة، فلو انحل هذا العلم الاجمالي بالظفر بألف تكليف ضمن اخبار الثقات، وانحل هذا العلم الاجمالي الثالث بالظفر في أخبار الثقات في الابواب المدونة لهذه الاحكام، فلو حصل لديه هذا العلم الرابع: ان علم بألف تكليف ضمن أخبار الثقات في هذه الأبواب المدونة، إذن بالنتيجة لم يلزمه الفحص في غيره، لأن الدليل على الفحص هو العلم الاجمالي والعلم الإجمالي منحصر في اخبار الثقات في الأبواب المدونة، فبناء على ذلك لا يحتاج الى تحصيل الاطمئنان بعدم الامارة المعتبرة، يكفيه ان يفحص في الأبواب المدونة، بحيث إذا لم يجد في الاخبار المدونة امارة معتبرة، فحينئذٍ لا يحتاج الى الفحص في غيرها. إذن لو خلينا والعلم الاجمالي لاكتفينا بالفحص في الأبواب المدونة، ولو خلينا مع أدلة البراءة لاكتفينا بالاطمئنان بالحد المتعارف، لكن حيث قامت لدينا أخبار التعلم، لزم علينا تحصيل الاطمئنان بحد يكون الاطمئنان مصداقا عرفيا للعلم، ولذلك متى احتمل الفقيه ان في غير الابواب المتعارفة خبرا له علقة بالحكم لوجب عليه الفحص ولا يكتفي بأن يراجع الكتب الفقيه المتعارفة، بل متى ما احتمل ان هناك خبرا له عقلة بالحكم ولو في باب اجنبي عن الباب الذي يبحث فيه، لزمه الفحص، مثلا: إذا بحث الفقيه، هل ان الشرط الربوي يختص بما كان شرطا ضمن القرض أم لا؟ فلو اقتصر على ابواب الربا لم يصل الى نتيجة في هذا البين، ولكن إذا رجع الى باب من ابواب الدين ووصل الى صحيح محمد بن مسلم: (سألته عن الرجل يكون عليه دين فيأتي غريمه فيقول له: انقد لي من الدين الذي عليك كذا وكذا، أو انقد لي وأنا امد لك في الأجل؟ قال: لا ارى به بأساً ما لم يزد على رأس ماله شيئاً، قال تعالى: ولكم رؤوس اموالكم لا تظلمون ولا تظلمون). فاعتبر (ع) شرط الضميمة ولو كان شرطاً ابتدائياً خارجاً عن الدين شرطاً ربوياً.

أو أنّ الفقيه يرى ان الصبي محجور في سائر معاملاته اعتمادا على روايات باب الحجر، ولكنه إذا بحث في باب الوصية وجد انه توجد روايات تدل على نفوذ وصية الصبي. إذن بالنتيجة: متى ما احتمل الفقيه أن في غير الابواب المدونة أو المتعارف البحث فيها عن الحكم المعين خبراً له عقلة بالحكم وجب عليه الفحص عنه، ولا يجزيه ان يكتفي بالكتب الفقهية أو ان يكتفي بالأخبار في بالأبواب المتعارفة لتحصيل العلم منها. هذا بالنسبة الى وجوب الفحص في الامارة المعتبرة.

المقام الثاني: في المقدار الواجب من النظر والتأمل في مقام استنباط الحكم الشرعي. فما هو المقدار اللازم من النظر والتأمل على الفقيه في مقام الاستنباط إثباتاً ونفياً؟.

فنقول: هنا لدينا موردان:

المورد الاول: الحكم التكليفي وهو هل يجوز للفقيه الافتاء؟ سواء افتى بالحكم الإلزامي أو افتى على ضوء اصالة البراءة؟ هل يجوز للفقيه الافتاء كحكم تكليف بمجرد النظر المتعارف، وهو ان ينظر الى الكتب الفقهية من القدماء والمتأخرين في المسألة التي حرروها والأدلة التي طروحها فيصل الى نتيجة منها فيفتي على طبقه؟ أم لا؟

المورد الثاني: لو افتى بهذا الحد المتعارف هل تكون فتواه حجة في حق العامي أم لا؟ هذا بالنظر الحكم الوضعي.

فنقول: بلحاظ هذين الأمرين كما هو المعلوم أن اركان الحجة الفعلية للدليل خمسة: (الصدور ، والمتن، والمضمون، والجهة، وعدم المعارض). فلابد من التأمل في هذه الجهات الخمسة.

فمثلا: بالنسبة الى الصدور: لا يكفي أن الفقيه في مقام تنقيح صدور الرواية إثباتاً أو نفياً، أن ينظر الى احوال الرواة في كتب الرجال، لو احتمل انه لو استقرأ جميع روايات هذا الراوي لوصل من خلال استقراء رواياته الى ما يوجب قبوله أو رفضه، فإنه حينئذ ليس معذورا بأن يكتفي بمراجعة كتب الرجال التي تتكلم عن أحوال هذا الراوي.

وأما من ناحية المتن: فإن الفقيه لا يكفي ان يعتمد على المتن في كتاب وسائل الشيعة أو في الكتب الأربعة المطبوعة بأن يعتمد على هذا المتن وهو يحتمل احتمالاً عقلائياً أنه لو راجع كل كتب الحديث ، وراجع نسخ المتون لكتاب الكافي أو للفقيه أو لغير ذلك وقارن بين هذه النسخ لوصل الى نتيجة أخرى، فليس معذورا ان يعتمد على المتن في الكتب المطبوعة.

وأما من ناحية المضمون: أي المادة اللغوية الواردة في لسان الدليل، فإنه لا يكفي ان يعتمد على فهمه العرفي، بل متى احتمل انه لو راجع النصوص الأخرى من الآيات والروايات أو راجع خطب العرب واشاعرهم لوصل الى ما يخالف هذه النتيجة لم يكن معذوراً في الاكتفاء بالفهم العرفي المتعارف.

وكذلك من ناحية الجهة: فإنه لا يستطيع ان يقرر ما هي الجهة المنظورة في هذه الرواية، ما لم يراجع كتب العامة، فإنه متى احتمل أن في مراجعة كتب العامة ما يوصله الى نتيجة مختلفة لزمه الفحص عنها. وكذلك من ناحية عدم المعارض: فإنه لا يكفي في إثبات عدم المعارض مجرد ان الفقهاء لم يوردوا معارضا، أو في الأبواب المدونة لم يجد معارضاً.

ومقصودنا من ذلك: أنه ما دلًّ على حرمة الافتاء بغير علم دال على لزوم تحصيل العلم، وما يكون مصداقا عرفيا للعلم هو تحصيل الاطمئنان، الاطمئنان بنظره الذي وصل اليه، بحيث يكون احتمال الخلاف احتمالا موهوما، ولذلك ذكر السيد الشهيد في البحوث: ان الفقيه الاعلم ، علم إجمالا أنه لو راجع رسالة الفقيه غير الاعلم في الأبواب المختلفة لتغير نظره، إذ لعل لدى هذا الفقيه غير الأعلم التفاتاً لم يصل اليها. يقول: إذا حصل لديه العلم الاجمالي بذلك لزمه الفحص والمراجعة. واعترض بعض تلامذته عليه: بأنه إذا كانت الشبهة غير محصورة في جميع أبواب الفقهن فهذا العلم الإجمالي غير منجز؟.

أقول: ليس المقصود إثبات منجزية هذا العلم الاجمالي كي يقال إذا كانت الشبهة غير محصورة فما هو الموجب لمنجزيته، مضافاً الى ان الشبهة في مقام الإفتاء محصورة. ولكن لنفترض انها غير محصورة، المقصود أن حصول هذا العلم الإجمالي مانع من حصوله على الاطمئنان بحد يكون احتمال الخلاف احتمالاً موهوماً، ولذلك نقول: بل حتى لو لم يكن لديه علم اجمالي، بل كان لديه احتمال عقلائي انه لو تباحث مع غير الاعلم في المسألة لوصل الى خلاف ذلك فإنه يلزمه ولا يكون معذورا، إذن ما دلَّ على حرمة الافتاء بغير علم يلزمه بذلك، بل لو أفتى على طبق ذلك فلا نحرز أن ما دلّ على حجية قول الخبير فيما هو خبير فيه من سيرة عقلائية ونحوها يشمل مثل هذه الفتوى.

يأتي البحث غدا في الفحص قبل إجراء الأصل العملي.

### 102

كان الكلام سابقاً في وجوب الفحص عن الأمارة المعتبرة قبل أن يتخذ الفقيه أي وظيفة عقلية أو شرعية، ترخيصية أو الزامية.

ويقع الكلام في

### وجوب الفحص قبل إجراء الأصل العملي الشرعي

. فالكلام فيما هو أخص من المدّعى السابق.

فهل الأدلة التي استدل بها على وجوب الفحص فيما سبق تدلّ على وجوب الفحص قبل إجراء الاصل العملي التشريعي الترخيصي أم لا؟ حيث ذكرنا ان الادلة ثلاثة: العلم الاجمالي بالتكاليف، واخبار التعلم، وانصراف دليل البراءة عن الشبهة قبل الفحص باحتفافه بالمرتكز العقلائي القائم على وجوب الفحص. والأصول العملية الشرعية الترخيصية هي أصالة الطهارة في الشبهات الحكمية كما لو شك في طهارة الكتابي وعدمه أو في عدم طهارة الارنب وعدمها، وكذا أصالة التخيير، وكذا أصالة الاستصحاب.

وهنا ذكر السيد الشهيد أمرين:

**الامر الاول**: أن هذه الأصول من أصالة الطهارة أو أصالة التخيير لا تأتي فيها كل الادلة الدالة على وجوب الفحص، قد يأتي فيها دليل العلم الاجمالي، وقد يأتي فيها دليل اخبار التعلم مثلا، ولكن لا يأتي فيها دليل انصراف دليل البراءة، فإنه أي علاقة لانصراف دليل البراءة بأصالة الطهارة أو أصالة التخيير أو الاستصحاب. فلو كان الدليل على وجوب الفحص فقط انصراف دليل البراءة لاحتفافه بالمرتكز القائم على الفحص لم يشمل أصالة الطهارة واصالة التخيير والاستصحاب الترخيصي.

**ولكن يلاحظ على كلامه هنا**: أن النكتة واحدة، فإن النكتة في انصراف دليل البراءة هو احتفافه بمرتكز عقلائي قائم على أن كل مولى كان ديدنه على جعل الأمارات في معرض الوصول، فإنه لا يصار إلى الترخيص في شبهاته من دون فحص عن تلك الأمارات التي لو فحص عنها لوصل اليه. ومن الواضح ان هذه النكتة عامة، فسواء كان امامنا دليل البراءة أو دليل أصالة الطهارة أو أصالة التخيير أو الاستصحاب على أية حال ما دام ديدنه المولى جعل اماراته في معرض الوصول فالعقلاء لا يرخصون في شبهات احكامه، سواء كان الترخيص بدليل البراءة أو بأصالة الطهارة أو بأصالة التخيير أو بأي أصل آخر، فالنكتة لا تختص بأصالة البراءة.

**الامر الثاني**: بالنسبة إلى أصالة الطهارة قد يقال بأن أخبار التعلم معارضة له فكلاهما خبر، والنسبة بينهما عموم من وجه، فإن أخبار التعلم مفادها: أن الجهل غير معذر، وأن على المكلف أن يتعلم الأحكام في باب الطهارة أو غيره، ومفاد أصالة الطهارة انه: إذا شك في طهارة شيء على نحو الشبهة الحكمية فالأصل فيه الطهارة، سواء كان الشك قبل الفحص أم بعد الفحص، فالنسبة عموم من وجه، فهما متعارضان فبأي وجه يقال: ان اخبار التعلم تدل على وجوب الفحص قبل إجراء أصالة الطهارة، بل هما متعارضان.

**ولكن الظاهر عرفاً هو الحكومة**، فإن أخبار التعلم ناظرة لجميع ما صدر من الشارع من أحكام نفسة أو عملية وظيفية. فأخبار التعلم بما لها من نظر لأحكام الشارع تعد حاكمة على دليل أصالة الطهارة وهو حكم من احكام الشارع في الشبهات الحكمية أو الموضوعية، نعم، على فرض المعارضة والتساقط يرجع إلى حكم العقل بالاحتياط، باعتبار انها شبهة قبل الفحص.

وأما بالنسبة لأصالة التخيير: كما إذا دار الامر في صلاة الجمعة بين الوجوب والحرمة، اما انها واجبة وجوبا تعيينا أو تحرم في عصر الغيبة؟.

فهنا يقال: إن كان الدليل على أصالة التخيير هو البراءة عن كل من المحتملين، أو استصحاب عدم جعل كل من المحتملين، فما قلناه في البراءة والاستصحاب نقوله هنا من لزوم الفحص، وان كان مستند أصالة التخيير حكم العقل كما ذهب اليه المحقق الآخوند، فما هو مستند حكم العقل، هل مستند حكم العقل بالتخيير أن المكلف عاجز عن احراز الامتثال، أي لا يدري هل يمتثل بالترك أو بالفعل، فمع عجزه بإحراز الامتثال يحكم العقل بالتخيير، ومن الواضح ان هذا الحكم بعد احراز العجز، فلابد من الفحص قبل ذلك حتى يحرز الموضوع،

وان كان مستند حكم العقل هو ان العلم الاجمالي بالجامع أي بإلزام مردد بين الوجوب والحرمة ليس بياناً مصححاً للعقوبة لأنه علم بجامع وليس علم بنوع حتى يكون بيان مصحح للعقوبة، لذلك يحكم العقل بالتخيير إذ لا يوجد بيان على التكليف. فيقال حينئذ: بما ان العلم الإجمالي في المقام ليس بياناً مصححا للعقوبة فالحكم العقلي فيه بمثابة الحكم العقلي للشبهة قبل الفحص، حيث لا يوجد فيه بيان مصحح، فإن جميع الشبهات الحكمية البدوية قبل الفحص ليس فيها بيان مصحح للعقوبة، ومع ذلك حكم العقل فيها بالتوقف ما لم يفحص، فكذلك المورد.

**فتلّخص**: أنّ الاصول العلمية الشرعية الترخيصية أو أصل التخيير بناء على كونه أصلا عقلياً، لا مجرى لها قبل الفحص.

وما ذكره السيد الشهيد (قده) في دليل الاستصحاب حيث انه قال: لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقين مثله. قال ظاهر سياقه: انه إذا جرى في مورد الترخيص أنه فرع عدم وجود بيان رافع للشك. فعندما يقول: لا تنقض اليقين بالشك، أي لا تعتد بالشك، لا تعول على الشك، وهذا إنما يصح القاؤه على فرض عدم بيان رفع للشك، وإلا لكان ذلك البيان نقضا لليقين بمثله، فنفس هذه السياق يقتضي التوقف في جريان الاستصحاب قبل الفحص. لأن سياقه يدل على أن مورده فرض عدم البيان الرافع للشك. وما ذكره عرفيٌ متين.

يأتي الكلام حول: أن وجوب التعلم وجوب طريقي نفسي بملاك نفسي أو نفسي بملاك طريقي؟ وما هي حقيقة الوجوب الطريقي لاختلاف الاعلام في تحديدها؟

### 103

وقع البحث في أن

### وجوب التعلم هل هو وجوب نفسي أم وجوب طريقي؟

، ومن أجل بيان ذلك لابد من ذكر عدة مطالب:

المطلب الاول: أن وجوب التعلم تارة يكون وجوبا نفسيا عينيا، كما في تعلم الأصول، أي اصول المعتقد، فإنه وجوب نفسي عيني، وتارة يكون وجوبا نفسيا كفائيا كتعلم الفقاهة والاجتهاد فإنه واجب نفسي كفائي، وإنما الكلام وقع في وجوب تعلم الاحكام الابتلائية بالنسبة لسائر المكلفين، هل أن تعلم الأحكام الابتلائية واجب نفسي أم واجب طريقي؟

فالخلاف في هذا القسم من وجوب التعلم وهو تعلم الاحكام الابتدائية. حيث ذهب المشهور الى انه وجوب طريقي، وذهب المحقق الاردبيلي الى انه وجوب نفسي بملاك غيري.

المطلب الثاني: في بيان الفرق بين الوجوب الطريقي والوجوب النفسي. فهنا ثلاث أنظار في الفرق بين الوجوب النفسي والوجوب الطريقي:

النظر الاول: ما ذهب اليه السيد الخوئي من أن الفارق بين الوجوب النفسي والوجوب الطريقي هو الفرق بحسب الداعي ليس الا، فاذا امر المولى بعمل، فالأمر مجرد اعتبار فعل على ذمة المكلف، لكن اعتبار الفعل على ذمة المكلف قد يكون نفسياً وقد يكون طريقياً، بحسب اختلاف الداعي، فاذا كان الداعي لهذا الاعتبار اشغال ذمة المكلف واقعا فهو وجوب نفسي، مثلا: إذا امر المكلف بالصلاة أو امر المكلف بالصيام فإن الامر مجرد اعتبار، لكن الداعي لهذا الاعتبار هو اشغال عهدة المكلف واقعا بالصلاة أو بالصوم، لذلك يكون وجوب الصلاة وجوبا نفسيا، واما إذا امر المولى باتباع الامارة، كما إذا قال: خذ بخبر الثقة، أو قال: خذ بالمشهور، فإن الامر باتباع الامارة ايضا اعتبار للفعل على الذمة، لكن الداعي لهذا الاعتبار ليس اشغال ذمة المكلف بالعمل، وانما الداعي لهذا الاعتبار تحقيق موضوع المنجزية العقلية، أي هناك تكاليف واقعية قد يصيبها خبر الثقة وقد يخطئها، فالمولى يريد ان يجعل هذا المكلف موضوعا لتنجز تلك التكاليف الواقعية، بحيث يكون مدانا بها ومستحقا للعقوبة على مخالفتها، فمن اجل ان يصبح هذا المكلف موضوعا للمنجزية العقلية أي لتنجز تلك التكاليف الواقعية عليه التي قد يصيبها خبر الثقة وقد يخطئا، من اجل تنقيح هذا الموضوع امره بالأخذ بخبر الثقة، فالامر في الاخذ بخبر الثقة مجرد اعتبار الداعي له ان يكون المكلف موضوعا للمنجزية العقلية أي لتنجز تلك التكاليف الواقعية على هذا المكلف.

النظر الثاني: ما ذكره السيد الشهيد (قده) انه بناء على العنصر الصوري والشكلي نحن مع السيد الخوئي في ان الامر اعتبار للفعل على ذمة المكلف، وإنما الفرق بين الامر الطريقي والامر النفسي في الداعي، لكن ليس الداعي في الامر الطريقي هو جعل المكلف موضوعا للمنجزية العقلية كما قال السيد الخوئي، لأنه لا يحكم العقل بانك موضوع للمنجزية العقلية ما لم يكن في نفس الخطاب دلالة، واما إذا كان الخطاب مجرد اعتبار فالعقل لا يراك موضوعا للمنجزية العقلية، لابد ان يكون هناك مدلولا آخر للخطاب هو الذي يجعل المكلف موضوعاً للمنجزية العقلية، والا لماذا العقل يحكم بأنك مدان في الواقع؟! مجرد ان المولى اعتبر الفعل على ذمتك هذا لا يعني أنك مدان في الواقع. المولى يقول هذا مجرد اعتبار، مجرد الاعتبار لا يجعل المكلف موضوعا للمنجزية العقلية. فلابد من مدلول آخر يكشف عنه هذا الخطاب يكون هذا المدلول الآخر موجبا عقلا بأن يكون المكلف موضوعا للمنجزية العقلية، فما هو ذلك المدلول؟

هو إبراز اهتمام المولى بالواقع، فالمولى عندما قال: خذ بخبر الثقة فالداعي والمراد الجدي من قوله (خذ بخبر الثقة) ليس مجرد الاعتبار فإن الاعتبار مجرد صوري شكلي. وإنما مارده الجدي إبراز اهتمامه بالواقع المحكي بهذا الخبر، حيث ان العرف يفهم من الخطاب ابراز اهتمام المولى بالواقع، لذلك يقول: بعد ان ابرز المولى اهتمامه بالواقع اصبحت ايها المكلف مداناً بذلك الواقع، واصبحت موضوعا لتنجز لذلك الواقع. فلولا ابراز المولى اهتمامه بالواقع ما صار المكلف موضوعا للمنجزية، إذن فينبغي ان يكون الفرق بين الأمر النفسي والأمر الطريقي ان يقال: كلاهما امر واعتبار، اما الداعي إن كان تحريك المكلف نحو متعلق الامر فهذا امر نفسي، واما إذا كان الداعي هو ابراز اهتمام المولى بالواقع الذي يحكي عنه هذا الامر فهو امر طريقي.

النظر الثالث: ما يبتني على نظر المحقق العراقي (قده) الذي يقول: ان الحكم التكليفي ليس مجرد اعتبار كالحكم الوضعي، كاعتبار الملكية واعتبار الحقية واعتبار الزوجية، أما الحكم التكليفي فهو عبارة عن الإرادة المبرزة، أو الكراهة المبرزة، فعلى ضوء هذا المسلك ولابد ان نحدد متعلق تلك الارادة، ليتحقق الفرق بين الامر النفسي والامر الطريقي. وهذا ما يأتي بيانها غداً إن شاء الله تعالى.

### 104

ذكرنا فيما سبق المطلب الثاني: في الفارق بين الوجوب الطريقي والوجوب النفسي، وهو فرق بحسب الملاك؟ أم هو فرق بحسب الإرادة؟ أم هو فرق بحسب الداعي؟

فقد يقال بأن الفرق بين الوجوب الطريقي والوجوب النفسي بلحاظ الملاك، أي ان الوجوب النفسي ما كان ملاكه في متعلقه، فاذا قال: يحرم قتل النفس المحترمة، فإن في نفس القتل ملاكا يقتضي الحرمة، بينما إذا قال: خذ بخبر الثقة، فإنه لا يوجد ملاك في نفس الاخذ، وانما الملاك في الواقع الذي يحفظ من خلال اتباعه خبر الثقة.

فلذلك قلنا: بأن وجوب حفظ النفس نفسي لأن الملاك في متعلقه، بينما وجوب الأخذ بخبر الثقة طريقي، لأن الملاك ليس في متعلقه وانما الملاك في الواقع.

لكن هذا الفرق غير تام، بلحاظ أن كل وجوب مولوي سواء كان نفسيا أو طريقياً، يوجد ملاك في متعلقه، فكما أن وجوب حفظ النفس من الهلكة يوجد ملاك في متعلقه وهو خلو النفس من التلف، كذلك الوجوب الطريقي يوجد ملاك في متعلقه وهو طريقيته وحافظيته، مثلا: المولى عندما يأمر بالاحتياط أمراً طريقياً فالملاك في نفس الاحتياط، حيث إن الاحتياط فيه الحافظية وفيه الطريقية لحفظ الواقع، وهذه الطريقية والحافظية ملاك يقتضي الامر به، فلا فرق في هذه الجهة بين الوجوب الطريقي والوجوب النفسي، فكل منهما يتبع ملاكا في متعلقه.

وأما أنه قد يقال بأن الملاك قد يكون مقدمة لملاك في شيء آخر، وقد لا يكون، أي ان الاحكام الطريقية كوجوب الاحتياط، ووجوب الاخذ بخبر الثقة، وان كان في متعلقها ملاك وهو الطريقية والحافظية للواقع، الا ان هذا ملاك مقدمي، لأنه ملاك لتحصيل ملاك آخر في شيء آخر، فهذا يختلف عن ملاك الوجوب النفسي، فإن ملاك الوجوب النفسي ليس ملاكاً مقدمياً لتحصيل ملاك آخر، وانما هو في نفس المتعلق وليس في شيء آخر.

ولكن، اجيب عن ذلك في كلمات الاعلام: بأنه لا يوجد واجب نفسي ذو ملاك نفسي محض غير وجوب معرفة الله عز وجل، حيث إن في المعرفة ملاكا، والا ما سوى وجوب معرفة الله جميع الوجوبات النفسية ملاكها مقدمة لتحصيل ملاك آخر، مثلا: وجوب الصلاة لا لملاك نفسي محض في الصلاة، وإنما لأن في الصلاة اعدادا للانتهاء عن الفحشاء والمنكر، أو وجوب الصوم، لأن في الصوم اعدادا للتقوى، حيث قال: لعلكم تتقون. فلا تكاد تجد واجبا نفسيا تابعا لملاك نفسي محض، وانما منشأه ملاك في متعلقه غاية الامر ان الملاك في متعلقه مقدمة لملاك آخر،

فهنا نقول: الوجوب الطريقي تابع لملاك، وجوب الاحتياط تابع لملاك، اما هذا الملاك في نفس الاحتياط وهو طريقية الاحتياط وحافظيته للواقع، صحيح ان هذا الملاك ليس ملاكا نفسيا محضاً الا ان هذا كسائر الواجبات النفسية التي لها ملاك لكن ليس ملاكا نفسياً محضاً.

فالتفريق بين الوجوب الطريقي ولوجوب النفسي بلحاظ الملاك ليس فارقاً جوهرياً ما دام الوجوب النفسي قد ينشأ هو مقدمة لتحصيل ملاك آخر.

المسلك الثاني: إن الفارق بين الوجوب الطريقي والوجوب النفسي بحسب الارادة لا بحسب الملاك، وهذا ما يرجع إلى مطلب المحقق العراقي الذي يرى ان الحكم التكليفي المولوي قوامه بالإرادة.

فهو إما ارادة مبرزة أو كراهة مبرزة. وليس الحكم مجرد اعتبار كما هو مسلك المحقق النائيني ومن تبع مدرسته، ليس الحكم التكليفي المولوي من مقولة الاعتبار، وانما من مقولة الامر النفساني، فإن المولى عندما يأمر فلا تخلو نفسه من ارادة وهي عدم الرضا بالمخالفة، نعم، هذه الارادة يبرزها بمبرز من لفظ أو ارتكاز، وإلا فحقيقة الحكم هي الارادة، ولو اطلع العبد على ارادة المولى للزمه التطبيق وان لم يقم المولى بعملية الاعتبار فإن عملية الاعتبار لا دخل لها في وجوب الطاعة، بل ما له الدخل في وجوب الطاعة هو ارادة المولى، بحيث لو اطلع العبد على ارادة المولى ولو بعلم الغيب لزمه تطبيقها، فالاعتبار لا دخل له في مسألة حق الطاعة ووجوب طاعة المولى، لذلك ذهب العراقي إلى ان حقيقة الحكم هي الارادة. إذن على مبنى العراقي (قده): الفرق بين الحكم الطريقي والحكم النفسي يرجع إلى الفرق في سنخ الإرادة، فهناك فرق بين ان يقول: صل، أو يقول: خذ بخبر الثقة. فإنه إذا قال: صل. فهو لا يرضى بترك نفس الصلاة، أي ان مصب ارادته الصلاة. وان كان الملاك لهذه الارادة هو اعداد الصلاة بشيء آخر، لكن مصب ارادته هو الصلاة، فهو لا يرضى بترك الصلاة في نفسها.

وأما إذا قال: احتط لدينك، أو قال: خذ بخبر الثقة، فهناك إرادة، لكن ليس مصب الارادة الاحتياط، وليس مصب الارادة الأخذ بخبر الثقة، بل مصب الإرادة عدم الرضا بمخالفة الواقع. فهو عندما يقول: احتط، لأنه لا يرضى بمخالفة الواقع قال: احتط، وعندما يقال خذ بخبر الثقة لأنه لا يرضى بمخالفة الواقع الذي قد يكون ترك الأخذ بخبر الثقة تركاً له. فبما ان مصب الإرادة في هذه الاحكام هو الواقع وليس مصب الارادة هو متعلق الامر لذلك قلنا ان هذا الامر امر طريقي.

المسلك الثالث: مسلك الاعتبار، أي بناء على مدرسة المحقق النائيني: من ان الحكم التكليفي كالحكم الوضعي كلاهما من مقولة الاعتبار، فلا محالة يكون الفرق بين الأمر الطريقي والامر النفسي يكون راجعا إلى الاعتبار، هل الداعي للاعتبار تنجيز الواقع؟ هل الداعي للاعتبار كما ذكر السيد الصدر: ابراز الاهتمام بالواقع؟ أم لا؟ فإن كان الداعي للاعتبار كما إذا قال المولى: اقم الصلاة، فإن المحقق النائيني يقول: اقم الصلاة، مرجعها إلى عملية اعتبارية، لكن الداعي لهذا الاعتبار هو المحركية والباعثية نحو الصلاة، إذن هذا امر نفسي، وأما إذا قال المولى: اخوك دينك فاحتط لدينك، فهو ايضا اعتبار لكن الداعي لهذا الاعتبار هو تنجيز الواقع، أي جعل المكلف مدان بالواقع. أو ابراز الاهتمام بالواقع، فيكون الحكم حينئذٍ طريقياً لا نفسياً. فهذا بيان اختلاف المسالك في الفرق بين الحكم الطريقي والحكم النفسي، وحيث إن المسلك المختار في حقيقة الحكم التكليفي هو ما ذهب اليه العراقي، لذلك نقول: بأنّ الفارق بين الحكم الطريقي والحكم النفسي يرجع إلى اختلاف في نسخ الارادة. هذا تمام الكلام في المطلب الثاني.

المطلب الثالث: هل ان وجوب التعلم المستفاد من الأدلة وجوب نفسي؟ أم طريقي أم مجرد إرشاد إلى حكم العقل؟

فهنا أنظار: النظر الاول: ما ذهب اليه السيد الخوئي(قده) في أوائل بحث الاجتهاد والتقليد وعدل عنه في نفس بحث الاجتهاد والتقليد في أواخره، كما لم يقل به في أصوله. وقال به السيد الأستاذ (دام ظله): وهو أن مفاد اخبار التعلم مجرد الارشاد إلى حكم العقل. ففي معتبرة مسعدة بن زياد: (أفلا تعلمت حتى تعمل، ولله الحجة البالغة). مفاده: قضية شرطية، وهي ان لم تتعلم فاستلزم عدم تعلمك ترك الواقع، عوقبت على مخالفتك ترك الواقع. وهذا مما يحكم به العقل بلا حاجة إلى بيان الشارع، فإن العقل حاكم على ان المكلف إذا لم يتعلم الحكم الشرعي فتسبب ترك تعلمه في مخالفة الواقع كان مستحقا للعقوبة، فما افادته اخبار التعلم من القضية الشرطية هو بنفسه مصب لحكم العقل، اذن ليس مفاد اخبار التعلم الا ارشاد إلى حكم العقل. بل ذكر سيدنا الخوئي (قده): ان بيان ذلك بالأمر المولوي لغو، إذ بعد حكم العقل بأن ترك التعلم المؤدي لمخالفة الواقع مصب للعقوبة، بعد حكم العقل بذلك يكون حكم الشارع بما هو شارع بعد ذلك لغواً.

ولكن يلاحظ على ما ذكره (قده)، ونفس هذه النكتة كررها في وجوب مقدمة الواجب، انه بعد وجوب المقدمة عقلا يكون تصدي الشارع لجعل الوجوب للمقدمة شرعاً لغواً.

فقد ذكرنا في محله: انه كما لا ملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع لا ملازمة في النفي أيضاً، ليس كلما حكم العقل بشيء حكم الشرع به بما هو شارع، إذ قد يكفي حكم العقل في المحركية نحوه، فلا حاجة إلى جعل حكم شرعي.

لكن مع ذلك ليس كل ما حكم به العقل امتنع ان يحكم الشارع بما هو شارع على طبقه، فلا ملازمة من طرف الاثبات ولا ملازمة من طرف النفي، لأنه قد يحكم العقل بشيء الا ان الشارع يحكم على طبق حكم العقل، لا تأكيداً بل تأسيساً، لتحريك لمن لا يحركه حكم العقل، ولان في حكم الشارع ملاكا طوليا وهو استحقاق المثوبة على فعله والعقوبة على تركه. إذن بالنتيجة من أوضح الأمور حكم العقل بقبح الظلم، ومع ذلك حكم الشارع بحرمة الظلم حرمة شرعية مولوية. وحكم العقل بالبراءة على مبنى القوم وجاءت الأدلة الشرعية بينت البراءة الشرعية مضافا للبراءة العقلية، وحكم العقل بوجوب الاحتياط في موارد العلم الإجمالي، أو الشبهة قبل الفحص، مع ذلك جاءت الادلة لتبين وجوب الاحتياط وجوباً شرعيا مولويا، إذن الحكم الشرعي على طبق الحكم العقلي تأسيساً بداعي تحريك لمن لا يحركه العقل، أو بداعي استحقاق المثوبة على الفعل أو العقوبة على الترك ليس لغوا، واذا كان كذلك فمتى التفت العرف إلى ان للشارع ملاكات في تصديه للأحكام لم يكن الخطاب المولوي كأمر الشارع بالاحتياط والتعلم ارشادا إلى حكم العقل.

### 105

ما زال الكلام في تحليل وجوب التعلم المستفاد من اخبار التعلم، وذكرنا ان في هذه الاخبار عدة محتملات:

المحتمل الاول: ان وجوب التعلم إرشادي، بمعنى: ان مفاد هذه الأخبار مجرد ارشاد إلى حكم العقل لا اكثر من ذلك.

وتوجيه هذا المطلب وهو ان مفاد أخبار التعلم مجرد الارشاد لا الحكم المولوي، لقرائن ثلاث: القرينة الاولى: ما تعرض لها سيدنا الخوئي (قده): من أنه بعد حكم العقل بأن ترك الواقع لترك التعلم موجب لاستحقاق العقوبة، فبيان ذلك من قبل الشارع لغو.

فبما أن هناك حكما عقلياً في رتبة سابقة إما لوجود العلم الاجمالي المنجز أو لأن الاحتمال قبل الفحص منجز، بعد وجود المنجز للواقع فلا معنى لتنجيزه شرعا بالامر بالتعلم، فإن وجوب التعلم إنما يتصور بداعي تنجيز الواقع، أي ان من يدعي ان التعلم واجب مولوي لا يدعي انه واجب نفسي، أي ان ترك التعلم مبغوض في نفسه. وإنما يدعي ان وجوب التعلم لا لمحبوبية في نفسه، ولا لمبغوضية في تركه، وإنما مطلوبية التعلم بداعي تنجيز الواقع، بغرض ان تكون ذمة المكلف مخاطبة ومدانة بالواقع. فإذا افترضنا ان الوجوب المولوي للتعلم إنما هو بداعي تنجيز الواقع، فإذا كان الواقع منجزا في رتبة سابقة، إما للعلم الإجمالي بوجود الاحكام الشرعية وعدم انحلاله، أو لأن عدم احتمال الحكم قبل الفحص منجز. فمع وجود المنجز لا معنى لتأسيس وجوب مولولي للتعلم بغرض تنجيز الواقع وهو منجز، فإن انشاء الوجوب المولوي بغرض تنجيز ما هو منجز في رتبة سابقة لغو.

فهذه القرينة العقلية وهي قرينة اللغوية اقتضت حمل اخبار التعلم على مجرد الارشاد إلى حكم العقل، أي انه لما فرغ عن وجود منجز وهو العلم الإجمالي أو الاحتمال قبل الفحص حكم العقل بلزوم رعاية ذلك المنجز، فليس مفاد اخبار التعلم ازيد من الارشاد إلى حكم العقل.

ولكن، ذكرنا في الدرس السابق انه تعارف لدى الشارع تأسيس حكم مولوي في مورد وجود حكم عقلي، فمثلاً حكم العقل بلزوم العدل وحكم الشارع بوجوب العدل وجوب مولويا، وحكم العقل بقبح الظلم، وحكم الشارع بحرمة الظلم حرمة مولوية. وحكم العقل بالبراءة عند الشك في التكليف وحكم الشارع بالبراءة الشرعية. وحكم العقل بوجوب الاحتياط في موارد العلم الاجمالي، وحكم الشارع بوجوب الاحتياط وجوبا مولوليا. فتأسيس حكم شرعي في مورد حكم عقلي ليس عزيزا في الخطابات الشرعية، والوجه في ذلك: أن تأسيس حكم شرعي بداعي تحريك من لا يحركه الحكم العقلي هذا امر عرفي وأمر واضح، ان الشارع قد يرى ان الحكم العقلي قد لا يكفي للمحركية ولو بالنسبة للبعض فيأسس حكما مولوياً لتحريك لمن لا يحركه العقل. أو بداعي ملاك طولي، فإنه في طول امر الشارع بشيء، سوف يترتب على موافقة الامر ثواب، وعلى مخالفته عقاب، فهذا الملاك الطولي ليس ملاكا في رتبة سابقة على الامر، وانما هو ملاك في طول الامر، أي في طول امر من قبل الشارع يترتب هذا الملاك وهو استحقاق المثوبة للموافقة واستحقاق العقوبة للمخالفة، في ان يكون ما صدر من الشارع خطابا مولويا، اما بداعي تحريك من لا يحركه العقل أو بداعي ملاك طولي، وبما ان هذا امر محتمل عرفا، لذلك العرف إذا تلقى خطابا من قبل الشارع في مورد حكم عقلي، فإنه لا يتلاقاه على انه مجرد إرشاد، بمعنى ان الخطاب لا ظهور له في المولوية لاقترانه بحكم عقلي، وانما العرف بعد ان احتمل احتمالا عرفيا صدور الخطاب المولوي من الشارع فيتحفظ على ظهوره في الانشاء والتاسيس لا في مجرد الإخبار والإرشاد.

**القرينة الثانية**: ما ذكره سيد المنتقى (قده) في (ج5، 353)[[8]](#footnote-8). **ومحصل ما افاده مقدمتان:**

**المقدمة الاولى**: إن ظاهر اخبار التعلم الاخبار، حيث قال: (ما عملت؟ فيقول: ما علمت، فيقال: هلا تعلمت حتى تعمل). فظاهرها الاخبار. فحمل ما هو ظاهره الاخبار على الانشاء يحتاج إلى قرينة واضحة وليس هناك قرينة توجب رفع اليد عن اخبار التعلم في الإخبار عن ترتب العقوبة على مخالفة الواقع، عند ترك التعلم، المؤدي لمخالفة الواقع.

**المقدمة الثانية**: الاخبار عن ترتب العقوبة بالمدلول المطابقي دال بالمدلول الالتزامي على وجود منجز، اذ لا معنى لترتب العقوبة مع عدم المنجز، فالإخبار بالمطابقة على وجود عقوبة يعني الاخبار بالإلزام على وجود منجز. فغاية ما يستفاد من هذه الأخبار ان هناك منجز في رتبة سابقة ولذلك ترتبت العقوبة على مخالفة الواقع. لا ان المنجز نفس اخبار التعلم، بل هي دالة على وجود منجز في رتبة سابقة عليها، لا ان المنجز نفس اخبار التعلم. وبالتالي عندما تكون دالة بالمطابقة على ترتب العقوبة، ودالة بالالتزام على وجود منجز في رتبة سابقة، فليس مفادها الا الارشاد، في انه متى ما وجد منجز ترتبت العقوبة على مخالفة الواقع، لا انها في مقام الإنشاء وإعمال المولوية ليتحقق التنجيز بنفس هذه الأخبار.

**ولكن، يلاحظ على هذه القرينة**: أن قوله (هلا تعلمت) ظاهر في الإنشاء وليس ظاهرا في الاخبار، فهو ظاهر في التوبيخ والتنديم على ترك التعلم. ومن الواضح ان التوبيخ والتنديم على ترك التعلم إنشاء وليس إخباراً. فظاهرها الإنشاء وليس ظاهرها الاخبار حتى يقال بانها تدل بالدلالة الالتزامية على وجود منجز في رتبة سابقة.

**القرينة الثالثة**: ما ذكره المحقق العراقي (قده) في نهاية الافكار في (ج3، ص477) حيث اختار اان مفاد هذه الاخبار الارشاد إلى حكم العقل. قال: لا شك ان العقل حاكم بأن احتمال التكليف قبل الفحص منجز، لعدم شمول البراءة العقلية لاحتمال التكليف قبل الفحص، لأن موضوع البراءة العقلية اللا بيان، فما دمنا نحتمل وجود طريق لو فحصنا لعثرنا عليه، فلم نحرز اللا بيان، فإذا لم نحرز اللا بيان لم يتنقح موضوع البراءة العقلية. إذن البراءة العقلية لا تشمل مورد كلامنا وهو احتمال التكليف قبل الفحص. كما ان ادلة الاصول العملية الترخصية كأصالة الطهارة والبراءة واصالة الحل منصرفة عن احتمال التكليف قبل الفحص.

إذن إذا لم يشمل المورد لا البراءة العقلية ولا البراءة الشرعية، كان حكم العقل بدفع الضرر المحتمل. ومفاد هذه الأخبار الإرشاد إلى هذا الحكم العقلي، والقرينة على ذلك:

هي قرينة لفظية من نفس الحديث حيث ان العبد لم يعتذر إلى ربه باني لا اعلم بوجوب الفحص، وإنما اعتذر إلى ربه بأنني ما علمت. (يوقف العبد يوم القيامة فيقال له ما عملت؟ فيقول ما علمت، فيقال: هلا تعلمت؟). فعدم جواب العبد بأنني لا ادري ان التعلم واجب ظاهر في ان وجوب التعلم ظاهر في ان وجوب التعلم مفروغ عنه، وإلا لاعتذر العبد امام ربه بأنني لا اعلم ان التعلم واجب. فعدم اعتذار العبد بأني لا اعلم بوجوب الفحص وتعقيب ذلك بقوله: (ولله الحجة البالغة) أي ان العبد خصم بهذا البيان بقوله (هلا تعلمت حتى تعمل) فهذا ظاهر في أن العقل حاكم في رتبة سابقة بوجوب التعلم والفحص، إذ لولا حكم العقل في رتبة سابقة أن الفحص والتعلم واجب، لاعتذر العبد بانني لا اعلم بوجوب التعلم، ولما قامت عليه الحجة البالغة، فهذه قرينة على ان مساق اخبار التعلم ليس الا مجرد الارشاد إلى ما يحكم به العقل بوجوب الفحص.

ولكن حمل قوله (افلا تعلمت حتى تعمل) إلى مجرد الارشاد إلى ما يحكم به العقل في رتبة سابقة غير عرفي، بل ظاهره التوبيخ، والتوبيخ هو من السنة التنجيز والإنشاء عرفا، فلأجل ذلك ظاهر هذه الأخبار هو المولوية لا مجرد الإرشاد.

**المحتمل الثاني**: ما أصرّ ابتداء سيد المنتقى (قده) من ان مفاد اخبار التعلم الوجوب الغيري ، لا الوجوب الطريقي ولا الوجوب النفسي، بل الوجوب الغيري أي ان التعلم واجب وجوبا مقدمياً لأجل العمل. فهو سلم بأن ظاهر الخبر التوبيخ. والتوبيخ لسان عرفي للوجوب، فإن التوبيخ على شيء ظاهر في لزوم الاتيان به ولزوم العمل به، إذن التوبيخ على ترك التعلم ظاهر في ان التعلم واجب، غاية ما في الباب لا يحتمل ان يكون التعلم واجبا نفسياً، يعني بما هو هو، ولكن بما ان تركه ترك للواجب لذلك وجب وجوبا مقدمياً. أو فقل: يجب من باب وجوب المقدمة المفوتة، باعتبار ان في ترك التعلم معرضية توفيت الواقع، فهو واجب من باب وجوب المقدمة المفوتة، ولم يذكر شيئا اكثر من ذلك.

**ولكن، يلاحظ على ذلك**: إن التعلم ليس مقدمة وجودية للعمل. نعم قد يلزم من ترك التعلم احيانا عدم القدرة على الاتيان بالعمل، كأهل البوادي الذين لا يعلمون ولديهم غفلة تامة عن الأحكام الشرعية، فنتيجة هذه الغفلة لا يقدرون على الاتيان بالعمل الواجب، ولكن مع ذلك، انما يترشح الوجوب الغير من ذا المقدمة إلى المقدمة إذا كانت المقدمة وجودية، بمعنى انها واقعة في سلسلة علل ذي المقدمة، وليس بين التعلم والعمل علية، فإن المكلف قد يترك التعلم بالمرة، فيصادف ان يأتي بالعمل تماما. فبما ان التعلم ليس واقعا في سلسلة ذي المقدمة، فدعوى وجوبه وجوبا غيريا غير تام.

وأما كونه مقدمة مفوتة في بعض الاحيان فهذا لا يقتضي ايجابه ايجابا غيريا بنحو مطلق.

### 106

وصل الكلام الى: أن وجوب التعلم هل هو وجوب طريقي أم لا؟ وقد ذهب المحقق العراقي الى نفي الوجوب الطريقي. ومحصل ما افاده:

أنه يعتبر في الوجوب الطريقي ان يكون بحسب اللب مصب الارادة الطريقية مصب الارادة الواقعية، بحيث لو أن الطريق وافق الواقع لكان العمل بالطريق عملا بالواقع، فحينئذ يتصور الوجوب الطريقي، مثلا: إذا قال الشارع: خذ بخبر الثقة، فإن الأمر بالأخذ بخبر الثقة أمر طريقي، والسر في ذلك: انه لو صادف خبر الثقة الواقع لكان العمل بخبر الثقة عملاً بالواقع، فإذا افترضنا ان خبر الثقة اخبر بوجوب صلاة الجمعة، وقد أمر الشارع بالأخذ بهذا الخبر أمراً طريقياً، فمعنى ذلك: انه لو صادف خبر الثقة الواقع لكان العمل به وهو صلاة الجمعة عملا بالواقع، فهنا يكون الأمر طريقياً، وكذلك في الاصول المثبتة كالأمر بالعمل بالاستصحاب، فإن الأمر به أمر طريقي، لأن الاستصحاب لو صادف الواقع لكان المستصحب نفس الواقع وليس شيئاً آخر. فمن هنا نعتبر الأمر طريقياً.

ومن هذا القبيل، الأمر بالاحتياط، كـما في قوله: (اخوك دينك فاحتط لدينك). فإن العمل بالاحتياط لا محالة عمل بالواقع، إذ الاحتياط هو ما اصاب الواقع، إذن بالنتيجة: الأمر الطريقي ما كان مصبه على فرض الموافقة هو نفس مصب الواقع، وليس شيئا آخر، وهذا الميزان لا ينطبق على الأمر بالتعلم، فإن العبد لو امتثل الأمر بالتعلم وتعلم، لم يتوافق المأمور به مع الواقع، لنفرض ان الواقع هو وجوب صلاة الجمعة، والعبد تعلم الوجوب، فتعلم الوجوب شيء، والاتيان بصلاة الجمعة شيء آخر. إذن لم يصبح مصب الإرادة الطريقية نفس الواقع، كي يكون الأمر بالتعلم أمراً طريقياً، فأنه قد يتعلم الحكم ولا يعمل به، وقد يتعلم الحكم ويعتقد خلافه، فتعلم الأمر امتثالا للأمر ولكن ليس امتثالا للواقع، فلا يصلح الأمر بالتعلم ان يكون أمراً طريقياً يكي يقال بأن وجوب التعلم وجوب طريقي.

نعم، لو جعل التعلم كناية عن الاحتياط، فالشارع عندما يقول: (افلا تعلمت). يعني افلا احتطت، فيكون الأمر بالتعلم أمراً بالاحتياط، والتعلم كناية عن الاحتياط. أي انك اذا لم تصل الى الواقع تعلم، أي تثبت. فحينئذ: يكون الأمر أمراً طريقياً، لأن الاحتياط يصيب الواقع، والعمل به عملا بالواقع، لكن حتى لو جعلنا التعلم كناية عن الاحتياط، لا ينتج الوجوب الطريقي، لأنه إذا قلنا بأن الاحتمال قبل الفحص منجز، اما لمنجزيةا لعلم الاجمالي أو ان البراءة العقلية والشرعية لا تشملان ما قبل الفحص، فاحتمال التكليف قبل الفحص منجز، اذن بالنتيجة التنجز سابق على اخبار التعلم، فلا يكون مفاد اخبار التعلم الا الارشاد فقط لذلك التنجز، حتى لو حملنا اخبار التعلم انه كناية عن الاحتياط لم ينتج لنا وجوبا طريقياً، إذ لا معنى لجعل الوجوب الطريقي مع تنجز الواقع في رتبة سابقة، والوجوب الطريقي لا معنى له الا كونه منجزا للواقع، فاذا تنجز الواقع في رتبة سابقة تعين كونه أمراً ارشادياً.

نعم، لو قلنا بأن الاحتمال قبل الفحص غير منجز اما لأن العلم الاجمالي منحل، ولأن البراءة العقلية والبراءة الشرعية تشملان احتمال التكليف قبل الفحص، فلا يوجد منجز، فاذا لم يوجد منجز لا محالة يكون الأمر بالتعلم كناية عن الأمر بالاحتياط أمراً طريقياً منجزاً، الا ان الأمر ليس كذلك، اذ المفروض ان احتمال التكليف متنجز في رتبة سابقة.

فتحصّل: ان الأمر بالتعلم ليس أمراً طريقياً، ولا أمراً نفسيا، فواضح، لأن العقاب على ترك التعلم كي يكون التعلم واجبا نفسياً، ولا أمراً شرطياً بان يدعي شخص بأن قوله (افلا تعلمت حتى تعمل) مفاده الوجوب الشرطي، يعني يشترط بالعمل في الواقع تعلمه، فلو اصاب الواقع من دون تعلم لم يكن مجزيا، فإنه يشترط في العلم بالواقع وامتثال امره تعلمه. قد يدعي شخص ان مفاد اخبار التعلم هو الوجوب الشرطي. لكن، يقول بأن هذه الاستفادة غير عرفية، لا شاهد على استفادة اشتراط التعلم في صحة العمل بالواقع من قوله (أفلا تعلمت حتى تعمل)، وإنما المستفاد عرفا من مثل هذا اللسان اما ان يكون هذا الأمر طريقياً أو أمراً ارشاديا، ونحن نفينا ان يكون هذا الأمر طريقيا. هذا ما افاده المحقق العراقي (قده).

ولكن اشكل عليه سيد المنتقى(قده): تارة ندعي ان الأمر الطريقي منجز للواقع، وتارة ندعي ان الأمر الطريقي منجز للطريق لا للواقع. فمجرد كون الأمر طريقيا لا يعني انه منجزا للواقع، بل يتصور للامر الطريقي نحوان:

النحو الاول: ان يكون الأمر الطريقي منجزا لنفس الواقع، كالأمر بالأخذ بخبر الثقة، فإنه عندما يقول (خذ بخبر الثقة) معناه: ان خبر الثقة لو صادف الواقع لنجزه، فهنا الأمر الطريقي منجز لنفس الواقع.

وتارة يكون الأمر الطريقي منجزا للطريق لا للواقع: بأن يكون الواقع قد تنجز وبعث تنجزه على تنجز شيء، مثلا: في الأمر بالاحتياط، فالأمر بالاحتياط ليس سنخ الأمر بالأخذ بخبر الثقة، بل يختلف. فمعنى الأمر بالاحتياط: ان الواقع تنجز فكان تنجزه باعثا للاحتياط، أي ان الشارع انما بعثك نحو الاحتياط لأن الواقع متنجز، فاذا كان الواقع متنجزا، فطريق اصابته وإحرازه هو العمل بالاحتياط، فتنجزه بعث على تنجز الاحتياط، فنقول: الاحتياط متنجز تنجزا طريقيا لتنجز الواقع الذي بعث على الأمر بالاحتياط. إذن لدينا نحوان من الأمر الطريقي وليس نحوا واحداً، تارة يكون الأمر الطريقي منجزا للواقع، وتارة يكون الأمر الطريقي منجزا للطريق.

ففي محل كلامنا الأمر بالتعلم ليس منجزا لنفس الواقع، الأمر بالتعلم منجز للطريق، بيان ذلك: إن المحقق العراقي اصر على انه يعتبر في الأمر الطريقي ان يكون مصبه نفس مصب الواقع لو وافق الواقع، وهذا مما لا دليل على اعتباره، لم تقم آية ولا رواية ولا عقل على اعتبار هذه النكتة في الأمر الطريقي، نعم يعتبر في الأمر بالطريق نحو ارتباط بالواقع، ان يكون له ارتباطاً بالواقع، وإلا كيف يصبح طريقا للواقع، فمعنى كونه طريقا للواقع ان هنا نحوا من الارتباط بين متعلق الأمر وبين الواقع، ولا يشترط ان يكون مصب الأمر هو نفس الواقع، لو صادفه ووافقه، بل يكفي ان يكون بينهما نحو ارتباط، لأنه بالنتيجة أمر طريقي، فاذا كان كذلك، فنقول: الارتباط بين الطريق وبين الواقع على قسمين:

القسم الاول: أن يكون العمل بالطريق عملا بالواقع، كما في الأمر بخبر الثقة، فإنه لو علم بخبر الثقة وصادف الواقع كان عملا بالواقع. وتارة لا يكون كذلك، وانما الواقع تنجز فبعث عن الأمر بالطريق، وهذا ايضا نحو ارتباط كما قلنا في الأمر بالاحتياط، فإن الانسان لو تردد بوجوب صلاة الجمعة فأتى بالظهر وأتى بالجمعة ليس كل منهما عملا بالواقع، وإنما لما كان الواقع مطلوبا لدى المولى، بعث ذلك على الأمر بالاحتياط، فهذا نحو ارتباط بينهما. فالامر الطريقي على نحوين: ما صادف العمل به عملا بالواقع، وهذا منجز لنفس الواقع. وما لم يصادف العمل به عملا بالواقع دائما لكن تنجز الواقع بعث على الأمر به، كما في باب الاحتياط، فهنا يكون التنجز للطريق، أي أن الأمر بالاحتياط منجز لنفس الاحتياط، فالامر الطريقي منجزا للواقع وقد يكون منجزاً للطريق.

وتطبيق ذلك على محل كلامنا: إذا أمر العبد بالتعلم فتعلم العبد الحكم، فلو صادف ان ما تعلمه العبد طريق للواقع، فتعلم، واخذ بخبر زرارة وصادف ان خبر زرارة وافق الواقع، فحيث ان هنا خبر زرارة متنجز، لأن المتنجز ليس ذات الطريق بل الطريق في معرض الوصول، وإلا لو كان هناك طريق للواقع لم يصل الينا، هذا لا يعقل ان يكون متنجزاً، المتنجز الطريق في معرضية الوصول، بما ان المتنجز الطريق في معرضية الوصول والشارع قال: تعلم حتى تصل الى ذلك الطريق الذي هو متنجز لكونه في معرض الوصول، فلا محالة الأمر بالتعلم مجرد طريق لتنجيز ذلك الطريق الذي لو فحصت عنه لظرفت به، فليس الأمر بالتعلم منجزاً للواقع بشكل مباشر كي يقال مصبه ليس مصب الواقع، بل الأمر بالتعلم تعبير عرفي عن انه ابحث عن الطريق، لأن الطريق في معرض الوصول متنجز عليه، فاذا فحصت وظفرت به فقد ظفرت بما هو منجز في حقك، والشاهد على ما نقول: المناسبة العرفية. فإن مقتضى مناسبة الحكم للموضوع بأن يقول: تعلم، والمعنى التعلم افحص عن الطريق. فاذا كان معنى التعلم افحص عن الطريق لا محالة يكون الأمر بالتعلم منجزا للطريق لا انه منجز للواقع بشكل مباشر. فما اصر العراقي على نفيه وهو ان الأمر بالتعلم ليس أمراً طريقياً لأن مصبه ليس مصب الواقع ليس تاما، بل الأمر بالتعلم أمر طريقي فإنه وان لم يكن منجزا للواقع الا انه منجز للطريق، وهذا كافي في كونه أمراً طريقياً. ويأتي الكلام في مناقشته إن شاء الله تعالى.

### 107

وصلنا فيما سبق: إلى أن سيد المنتقى (قده) أفاد: بأن مفاد أخبار التعلم هو الإيجاب الطريقي، ولكن ليس المقصود بالإيجاب الطريقي هو تنجيز الواقع، وإنما المقصود بالإيجاب الطريقي هو تنجيز الطريق، أي ان أخبار التعلم واسطة لتنجز ذلك الخبر الذي لو فحص عنه لظفر به، فذلك الخبر الذي هو بمثابة الطريق للواقع هو المنجز على المكلف، فالنتيجة: ان اخبار التعلم أمر بداعي تنجيز الطريق للواقع، فالواقع في نفسه ليس متنجزاً وإنما المتنجز هو الواقع بالطريق.

**ويلاحظ على ما أفيد:**

**أولاً**: إن ظاهر اخبار التعلم هو تنجيز نفس الواقع، حيث قال في المعتبرة: (يسئل العبد ما عملت؟ فيقول: ما علمت، فيقال: هلا تعلمت حتى تعمل ولله الحجة البالغة). فإن جعل الغاية والغرض من الأمر بالتعلم أو المعاتبة على التعلم، هو العمل، (ما عملت) فالغاية والغرض المنظور هو العمل. (ما علمت، فيقال: هلا تعلمت حتى تعمل)، فبما ان المنظور اليه في اخبار التعلم هو العمل، وان الإدانة على لعمل لا لنفسه وإنما على العمل، فهذا ظاهر ان الايجاب المستفاد من اخبارا لتعلم ايجاب بداعي تنجيز العلم على المكلف أي تنجيز الواقع لا تنجيز الطريق إلى الواقع.

**ثانياً**: إذا كان المدعى ان المستفاد من اخبار التعلم تنجز الطريق وهو ذلك الخبر الذي هو في معرض الوصول بحيث لو فحص المكلف عنه لوصل اليه. فالسؤال: هل أن تنجيز الواقع ملحوظ في تنجيز الطريق أم لا؟

فإن قيل بأن تنجيز الواقع ليس ملحوظاً في تنجيز الطريق فهذا خلف كونه طريقا، اذ لا معنى للطريقية إلا تنجز الواقع، أي لا معنى للطريقية إلا أن يكون المقصود بالأصالة هو تنجيز الواقع، وإلا لم يكن طريقاً، وأما إذا كان الملحوظ في تنجيز الطريق هو تنجيز الواقع، فما هو الموجب لتبعيد المسافة واتخاذ عدة منجزات، فليكن من الأول المستفاد من اخبار التعلم هو ذلك المنظور الاقصى أو المنظور بالأصالة الا وهو تنجيز الواقع، فدعوى ان الأمر بالتعلم تنجيز للطريق، والغرض بالأصالة من تنجيز الطريق هو تنجيز الواقع، فإن هذا تبعيد للمسافة، فليكن من الاول الغرض الاقصى والمقصود بالأصالة من اخبار التعلم هو تنجيز الواقع، لا تنجيز الطريق ليكون الواقع متنجزاً، والمقصود الأصلي بذلك هو تنجيز الواقع. وسيأتي تعميق لهذا المطلب في مناقشة مسلك المحقق الاصفهاني(قده). فإن سيد المنتقى (قده) إنما ذهب إلى أن مفاد أخبار التعلم هو تنجيز الطريق استنادا وانتقائاً من كلام المحقق الاصفهاني فإنه هو الذي تعرض لهذا المطلب بصياغة اخرى. فقال: المحتمل بدوا في مفاد أخبار التعلم محتملان:

**المحتمل الاول**: أن يكون مفاد اخبار التعلم إرشاداً إلى تنجز الطريق، لا أن مفاد أخبار التعلم الإيجاب والباعثية. وبيان ذلك بذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن الآخوند الخراساني (قده) أفاد بأن الوجوب تارة: وجوب نفسي، وتارة: وجوب مقدمي، وتارة: إيجاب للغير. وهو ما عبر عنه بالإيجاب الطريقي. أي ان الإيجاب الطريقي يمتاز عن الإيجاب النفسي والإيجاب المقدمي بأنه إيجاب للغير. فالمحقق الاصفهاني ناقش شيخه الخراساني في هذا التقسيم. وهذا التقسيم هو تقسيم لكل الاصوليين،

وهذا ما ناقشه المحقق الأصفهاني (قده)، فقال: هذا التقسيم غير صناعي. والسر في ذلك: ان الايجاب ما كان إنشاء بداعي جعل الداعي، أي بداعي الباعثية والمحركية للمكلف، فبناء على ذلك: يرد السؤال: إنما تتصور المحركية إذا كان في الفعل المدعو اليه مصلحة، إما مصلحة نفسية أو مصلحة مقدمية لشيء آخر، وإلا ما لم يكن في الفعل مصلحة فلا معنى للباعثية نحوه ولا معنى لإيجابه، فإن كان في الفعل مصلحة نفسية كان الواجب نفسيا، وإن كان في الفعل مصلحة مقدمية كان الواجب غيريا، فليس هنا قسم ثالث. فدعوى أن هناك قسما ثالثاً لا هو واجب نفسي ولا هو واجب غيري هو إيجاب للغير، فهذا مما لا معنى له، فإن الإيجاب تحريك نحو العمل، والتحريك نحو العمل فرع غرض في الفعل، فإذا لم يكن في الفعل لا نفسي ولا مقدمي فلا معنى للإيجاب نحو الفعل، إذن تصوير شق ثالث وهو الإيجاب للغير من دون ان يكون في الفعل مصلحة نفسية أو مقدمية، هذا خلف حقيقية الإيجاب، فإن الإيجاب تحريك وباعثية نحو العمل، وما لم يكن في العمل غرض او مصلحة لا وجه للإيجاب والمحركية نحوه.

المقدمة الثانية: حيث إن التعلم خالٍ من المصلحة النفسية والمصلحة المقدمية، فليس في التعلم نفسه مصلحة نفسية، وليس في التعلم مصلحة مقدمية، لما ذكرناه أمس من ان التعلم نفسه ليس مقدمة وجودية للعمل، إذ قد يحصل التعلم ولا يحصل عمل، فليس التعلم في سلسلة علل العمل، يعني العلل الوجودية للعمل، نعم، التعلم مقدمة لإحراز العمل وليس مقدمة لنفس العمل، ولذلك قد يكون الانسان يعمل صدفة عملا موافقا للأوامر الشرعية وإن لم يكن متعلماً، مما يكشف عن ان التعلم ليس من مبادئ نفس العمل، كي يكون مشتملا على مصلحة مقدمية، فيكون واجبا مقدمياً، وبالتالي عندما لا يكون التعلم مشتملا لا على مصلحة نفسية ولا على مصلحة مقدمية، إذن التعلم ليس واجبا لا نفسيا ولا مقدمياً،

والنتيجة الغرض من الأمر بالتعلم هو إيصال الواقع بالطريق، فيتنجز الواقع بالطريق، لا أن الواقع يتنجز بنفسه.

والسر في ذلك: ان تنجيز الواقع بنفسه غير معقول، لابد ان يتنجز الواقع بشيء، ولا منجز له في البين إلا ذلك الخبر الذي لو فحص عنه لظفر به، فإن الوصول إلى ذلك الخبر وصول إلى الواقع تنزيلا، فلما كان التعلم خارجا مع غض النظر عن الأمر به، إما طريق للعلم الوجداني بأن يحصل له قطع بالواقع، أو طريق للعلم التعبدي بأن يحصل له علم بالخبر، كان الأمر بالتعلم إيصالاً لذلك الواقع، لا إيصالا للواقع بنفسه، بل إيصالاً للواقع بطريقه، الا وهو الخبر الذي اذا تعلمه المكلف كان ذلك التعلم وصولاً تنزيلياً للواقع، فليس مفاد اخبار التعلم سوى ان الأمر بالتعلم ارشاد إلى تنجز الواقع بطريقه، فإن المقصود الأساس بأخبار التعلم إيصال ذلك الواقع بذلك الطريق المحتمل إيصالاً تنزيلياً. لا ان مفاد اخبار التعلم هو الوجوب كي يكون إيجاباً للغير، لا هو إيجاب نفسي ولا هو إيجاب مقدمي.

**المحتمل الثاني**: قال: قد يقال بأن مفاد اخبار التعلم إيجاباً نفسياً، والسر في ذلك: أن ظاهر اللوم والعتاب، (اما عملت؟ قال ما عملت، قال: هلا تعلمت حتى تعمل ولله الحجة البالغة). فإن ظاهر ذلك ان هناك ايجاب وان هناك تكليف لا مجرد الارشاد والاخبار، لأجل ذلك نقول: التفقه واجب من خلال اخبار التعلم خصوصاً الأخبار التي عبرت بأن طلب العلم فريضة، فإنه لا يحتمل ان يكون هذا المفاد مجرد إرشاد بل هو تكليف وإيجاب، فاذا كان تكليفا وإيجابا فهل هو تكليف نفسي؟ أو تكليف غيري؟ قال: قد يقال: بأن الفرق بين الواجب النفسي والواجب الغيري، ان ما كان مطلوبا في ذاته فهو واجب نفسي، وما كان مطلوبا في غيره فهو واجب غيري، أو ما كان حسنا في نفسه فهو واجب نفسي، وما كان مقدمة للحسن فهو واجب غير، يقول وكلاهما غير صحيح، اذ لا يوجد عندنا في الشريعة مطلوب نفسي أو حسن في نفسه غير معرفة الله عز وجل؛ فإن جميع التكاليف إنما هي مطلوبة لغيرها، وحسنة لحسن في غيرها، وإلا لا يوجد عندنا في الشريعة شيء مطلوب في ذاته حسن في نفسه إلا معرفة الباري تعالى، فإنها مطلوبة في نفسها حسنة في نفسها، وبالتالي هل يمكن الالتزام بأن جميع الواجبات الشرعية واجبات غيرية؟! هذا دليل على عدم صناعية هذا التعريف للواجب النفسي او الواجب الغيري،

فالتعريف الصناعي للواجب النفسي والواجب الغير هو: ما وجب لا لواجب آخر (القيد سلبي) فهو واجب نفسي، وإن كان ليس مطلوبا في نفسه بل مطلوبا في نفسه، بل مطلوب في غيره، ليس حسنا في نفسه بل حسن لحسن غيره، لكنه في مقام الانشاء والاعتبار لم يوجب لواجب آخر، فهو واجب نفسي، وما وجب في مقام الاعتبار والإنشاء لواجب آخر فهو واجب غيري. وبالتالي هل التعلم في أخبار التعلم وجب بواجب آخر؟ كلا، حيث لم يذكر في اخبار التعلم ان هذا وجب لأجل ذلك الواجب. إذن هو واجب نفسي وليس واجبا غيريا. غاية ما في الباب ان الواجب النفسي على قسمين: حيث إن الواجب النفسي واجب حقيقي، وواجب تنزيلي. فالواجب الحقيقي كوجوب الصلاة، والواجب التنزيلي كالواجب الطريقي. فإن الوجوب الطريقي هو وجوب نفسي، لأنه وجوب لا لأجل واجب آخر، ولكنه في نفس الوقت ليس واجبا حقيقيا بل واجب تنزيلي، كالأمر بالاحتياط أو الأمر بالتصديق بخبر الثقة، فإن أمر الشارع بالاحتياط وجوب نفسي لأنه ليس وجوباً لأجل واجب آخر، غاية ما في الباب انه واجب لا لأجل العمل به في نفسه بل ليكون العمل به ايصالا للواقع. ويأتي تفصيله إن شاء الله تعالى.

### 108

تعرض المحقق الاصفهاني (قده) إلى عدة مطالب في المقام الذي توصل بها إلى ان الأمر بالتعلم هو إيصال للواقع وصولا تنزيلياً. وبيان ذلك:

**المطلب الاول:** افاد بأن هناك فرق بين غرض الإيجاب وغرض الواجب، فغرض الإيجاب دائما هو المحركية، وهو ما يعبر عنه بداعي جعل الداعي، فإن الغرض من الأوامر كالأمر بالصلاة أو الأمر بالأخذ بخبر الثقة هو المحركية نحو متعلقه، بينما الغرض من الواجب نفسه كالغرض من الصلاة مثلا هو المصلحة الكامنة في فعل الصلاة، وهناك فرق بين غرض الإيجاب وغرض الواجب.

**المطلب الثاني:** سبق ان ذكرنا ان هناك فرقا بين الواجب النفسي والواجب الغيري، حيث إن الواجب إن وجب بواجب آخر كوجوب السفر للحج لأجل الحج فهذا واجب غيري، وإن وجب لا لواجب آخر فهو واجب نفسي. كالصلاة فإنه واجبة لا لواجب آخر فهي واجب نفسي، وإن كان الغرض من الصلاة هو غرض غيري وهو الانتهاء عن الفحشاء والمنكر الا ان الصلاة ما دامت واجبة لا لواجب اخر فهي واجب نفسي وان كان الملاك فيها ملاكا غيرياً.

**المطلب الثالث:** افاد(قده) بأن الواجب وهو ما وجب لا لواجب آخر ينقسم إلى قسمين: واجب حقيقي وواجب طريقي، والفرق بين هذين القسمين بلحاظ الغرض من الواجب الذي ذكرناه في المطلب الاول، وبيان ذلك: انه إذ كان الغرض الاقصى من الإيجاب تحصيل غرض الواجب فهو واجب حقيقي، مثلا: إذ أمر بالصلاة فهنا غرض ادنى وغرض اقصى، الغر ض الادنى من الأمر بالصلاة المحركية نحو الصلاة، والغرض الاقصى من الأمر بالصلاة تحصيل الملاك الموجود في الصلاة، فلأجل هذا نعتبر الأمر بالصلاة واجب نفسي حقيقي، اما إذ قال المولى: صدق العادل، فإن الغرض الأدنى من قوله صدّق العادل أو خذ بخبر الثقة، المحركية نحو الاخذ بخبر الثقة، اما الغرض الاقصى منه ليس تحصيل الملاك في خبر الثقة، فإن خبر الثقة لا ملاك فيه، وإنما الغرض الأقصى منه هو جعل الواقع باعثاً، أي الواقع الذي لو طابقه خبر الثقة لكان متنجزاً، غرضي من الاخذ بخبر الثقة ان ذلك الواقع المحتمل يكون باعثا لك نحو الاخذ بخبر الثقة، فاذا كان الغرض الاقصى جعل الواقع المحتمل باعثا لك نحو التعلم نحو الاخذ بخبر الثقة، فهذا نسميه واجبا نفسيا طريقيا لا واجباً نفسياً حقيقياً.

**المطلب الرابع**: تطبيق القواعد على محل الكلام وهو الأمر بالتعلم، فقال: الأمر بالتعلم فيه محتملان:

المحتمل الاول: ان الأمر بالتعلم ليس تكليفا مولويا لا نفسيا ولا غيريا، لا حقيقيا ولا طريقيا، الأمر بالتعلم أمر انشائي الغرض منه إيصال الواقع بإيصال طريقه تنزيلاً. بيان ذلك:

أن الذي وصل الي بالوجدان هو الأمر بالتعلم فقط، لكن الأمر بالتعلم الذي وصل الي وجدانا هو وصول للطريق تعبداً، حيث إنني لو امتثل الأمر بالتعلم لحصلت على العلم اما العلم الوجداني أو العلم التعبدي وهو خبر الثقة، فالأمر بالتعلم الواصل الي وجدانا هو وصول لذلك الخبر الذي لو فحصت عنه لظفرت به وصول له تعبداً، ووصول ذلك الخبر لي وصول للواقع تنزيلاً، فهنا وصول وجداني للامر بالتعلم وهو وصول تعبدي لخبر الثقة، وهو وصول تنزيلي للواقع، فالامر بالتعلم أمر إنشائي بغرض إيصال الواقع بوصول طريقه وهو خبر الثقة تنزيلاً، من دون ان يكون الأمر بالتعلم لا تكليفا نفسيا ولا تكليفا غيريا، فلا يستبع موافقة ولا يستتبع مخالفة ولا مثوبة على موافقته ولا عقوبة على مخالفته لا عقوبة نفسية ولا غيرية، لأنه لو كان الواصل وجدنا هو الطريق لقلنا بأن هناك عقوبة على مخالفته عقوبة غيرية، مثلا: عندما يقول لك الشارع: خذ بخبر زرارة، فقد وصلك الطريق وصولا وجدانيا وهو خبر زرارة، هنا نستطيع ان نقول: على ترك الاخذ بخبر زرارة عقوبة غيرية، لانك إن لم تأخذ بخبر زرارة وصادف ان خبر زرارة وافق الواقع فلم تأخذ بالواقع، فالعقاب على ترك الاخذ بخبر زرارة عقاب غيري، أي عقاب على الواقع،

اما في محل كلامنا حتى الطريق ما وصل وجدانا، الذي وصل وجدانا هو الأمر بالتعلم، اما الطريق فهو لو تعلمت وفحصت لوصلت اليه، اما هو لم يصل اليه، اذن الأمر بالتعلم لا يستتبع مخالفة ولا موافقة ولا عقوبة لا نفسية ولا غيرية لأن العقوبة النفسية على ترك الواجب والعقوبة الغيرية على ترك الطريق، بينما الأمر بالتعلم لا هو الواجب ولا هو الطريق، إنما هو أمر انشائي بغرض إيصال الواقع بغرض وصول طريقه تنزيلاً.

المحتمل الثاني: أننا إذ لاحظنا لسان دليل (هلا تعلمت حتى تعمل ولله الحجة البالغ)، أو قوله: (طلب العلم فريضة) نفهم ان الأمر بالتعلم ليس أمر انشائي وإنما هو تكليف وبعث، لانه قال (طلب العلم فريضة) أو (هلا تعلمت). لكن الكلام ان الامر المولوي النفسي بالتعلم هل هو واجب حقيقي او واجب طريقي؟

قال: بل هو واجب طريقي، الغرض من هذا الواجب الطريقي إيصال ذلك الواقع المحتمل بوصول طريقه، وبما أن إيصال الواقع يجعل الواقع قابلا للباعثية والمحركية لذلك اعتبرنا الأمر بالتعلم امرا طريقيا.

**ثم اورد على نفسه اشكالين:**

**الاشكال الاول**: بعد ان عرفنا ان الأمر بالتعلم أمر مولوي الغرض منه ايصال الواقع بوصول طريقه وهذا الوصول وصول تنزيلي وليس وصول حقيقي، إذن لو ان المكلف ترك التعلم، فيترتب على ترك التعلم عدم وصول الواقع لا حقيقة ولا تنزيلا، لانه بالتعلم يصل إلى الطريق وهو خبر الثقة، ووصول الطريق وصول للواقع، فاذا منع الأمر من البداية، فالطريق ما وصل حتى يصل للواقع، فالواقع ما وصل لا وجدانا ولا تنزيلا، فلا يترتب على ترك التعلم سوى تفويت الغرض من الإيجاب فإن الغرض من الإيجاب هو ايصال الواقع تنزيلا بترك التعلم، لم يتحقق هذا الغرض. وحينئذ فما هو المنجز للواقع؟

إذا كنتم لا تقولون بمنجزية الاحتمال في نفسه، ولا تقولون بمنجزية احتمال الطريق، إذن فما هو المنجز للواقع لو ترك التعلم، غايته انه فوت الغرض من هذا الإيجاب وهو الغرض بالتعلم فإن الغرض منه ان يصل الواقع بوصول الطريق تنزيلا وهو قد فوت هذا الغرض. أما ما هو المنجز للواقع حينئذ؟

فأجاب (قده) عن الاشكال: بأن تفويت الغرض من التكليف مستلزم لتفويت الغرض من الواجب. صحيح ان لدينا غرضين، غرض من التكليف وهو ان يصل إلى الواقع، وغرض من الواجب وهو المصلحة الكامنة في الواجب النفسي، الغرض من التكليف مقدمة للغرض من الواجب، فيكلفنا من الصلاة لغرض ان نحصل على غرض الصلاة. فالغرض من التكليف مقدمة للغرض من الواجب. فاذا فتوتنا الغرض من التكليف فقد فوتنا الغرض من الواجب.

**الإشكال الثاني:** صحيح ان تفويت الغرض من التكليف تفويت للغرض من المكلف به، فإن الغرض من التكليف مقدمة للغرض من المكلف به إلا انه فات، لكن الذي فات علينا غرض لم يصل لا وجدانا ولا تنزيلا، فما هو وجه العقوبة عليه؟

قال: ما دل على الغرض من التكليف دل على الغرض من المكلف به بالالتزام، فالامر بالتعلم له مدلولان: مطابقي والتزامي، أي ان الأمر بالتعلم فيه حجتان: حجة بالمطابقة وحجة بالالتزام، اما مدلوله المطابقي، فهو ايصال الواقع بوصول طريقه فهو حجة على هذا المدلول المطابقي، واما مدلوله الالتزامي فهو لو انك لو فوت هذا الغرض لفوت ذلك الغرض من المكلف به، وهذا المدلول الالتزامي أيضاً حجة. فالامر بالتعلم فيه حجتان، حجة على المدلول المطابقي الذي كان به الأمر بالتعلم أمر طريقيا، وحجة على المدلول الالتزامي وهو انك لو فوت الغرض من الأمر بالتعلم فلم تتعلم فقد فوت الغرض من الواجب الواقعي. إذن الغرض من الواجب الواقعي وصلك وصولا التزامياً.

**فالنتيجة من كلام المحقق (قده):** أن الأمر بالتعلم أمر نفسي طريقي محقق لوصول الغرض الواقع وصولاً التزامياً، وبالتالي مخالفة الأمر بالتعلم توجب استحقاق العقوبة على الغرض الواقعي.

### 109

الصحيح: أن وجوب التعلم وجوب طريقي، لغرض تنجيز الواقع بنفسه لا بغرض تنجيز الطريق او إيصال الواقع بإيصال طريقه، والوجه في ذلك: مجموعة من القرائن:

**القرينة الأولى**: القرينة السياقية، فإن ظاهر سياق اخبار التعلم في قوله(طلب العلم فريضة) او في قوله: (يسئل العبد يوم القيامة فيقول ما عملت؟ فيقول ما علمت)، أن المأمور به هو التعلم، بغرض تحصيل الواقع القابل للعلم، فإنه لا يقال تعلم الا اذا كان المطلوب عرفاً الواقع الذي يقبل التعلم، او يقبل الوصول بالعلم. فدعوى المحقق الاصفهاني أن مفاد اخبار التعلم إيصال الواقع عبر الطريق بحيث يكون نفس اخبار التعلم وصولاً للواقع بوصول طريقه تبعيد للمسافة مما لا قرينة عليه في نفس اخبار التعلم، فإن نفس ما يستفاد منه بل هو المتبادر عرفا ان المنظور فيها الواقع القابل للعلم، سواء كان قابلا للعلم الوجداني او كان قابلا للعلم التعبدي او وصل للإنسان من دون طريق، فالواقع القابل للعلم منجز بنفس أخبار التعلم وواصل بنفس أخبار التعلم، وليس شيئا آخر.

كما ان دعوى سيد المنتقى (قده) أن مفاد أخبار التعلم تنجيز الطريق لا تنجيز الواقع بالأصالة، بل المقصود بالأصالة تنجيز الطريق، فإن هذا غريب عن مساق اخبار التعلم ان يكون هذا تنجيز الطريق، فإنه مضافا الى عدم معقولية تنجيز الطريق، لأنه لا معنى للنمجزية إلا استحقاق العقوبة على المخالفة، ولا معنى لاستحقاق العقوبة على مخالفة الطريق بما هو طريق كي يكون مفاد اخبار التعلم تنجيز الطريق، مضافا الى ذلك: فإنه على خلاف مساق أخبار التعلم، اذ ليس مساقها الا تنجيز الواقع القابل للعلم، لا تنجيز الطريق وهو ذلك الخبر المحتمل العثور عليه لو فحصنا عنه. طلب العلم فريضة: يعني طلب الواقع، الواقع الذي يمكن تعلمه هو الذي يكون طلبه فريضة وهو الذي يكون متنجز عليه، سواء علمت به وجدانا او تعبداً، لا طلب تعلم زرارة، او ليس المقصود بطلب العلم فريضة، انني اريد ان اوصل لك الواقع عبر خبر زرارة وصولا تنزيلا.

**القرينة الثانية**: القرينة اللفظية، وهي التعبير بالعمل، ( ما عملت؟ (فيقول ما علمت، فيقال: هلا تعلمت حتى تعمل ولله الحجة البالغة). فإن قرن العلم بالعمل في هذه الأخبار واضح النظر الى ان المقصود بالأصالة هو تنجيز العلم بالواقع، وإيصال الواقع نفسه، لا ان هناك إيصالات كما في كلام المحقق الاصفهاني حيث عنده ان اخبار التعلم واصلة وجدانا ووصولها للخبر تعبدا ووصل الخبر وصل للواقع تنزيلاً. فإن كل ذلك ليس ملحوظاً في هذه الأخبار. بل الملحوظ فيه ان التعلم مأمور به لأجل العمل بالواقع، فهي منجزة للواقع القابل لأن يتعلم ولأن يعمل به.

**القرينة الثالثة**: قرينة عقلية. اشار اليه السيد الخوئي في مصباح الأصول، وفي (ج1 من التنقيح): لا إشكال لو ترك التعلم فاستلزم تركه للتعلم تركه للواقع فلم يعمل بالواقع، لا اشكال انه يعاقب على تركه للواقع، فمع المفروغية انه من ترك التعلم فاستتبع ذلك مخالفة الواقع كان مدانا ومعاقبا على مخالفة الواقع. فنسأل هل وراء مخالفة الواقع، هل وراء استحقاق العقاب على مخالفة الواقع استحقاق العقاب على ترك التعلم؟ استحقاق العقاب على ترك الخبر؟

فهل يلتزم هؤلاء سواء بدعوى سيد المنتقى: ان مفاد أخبار التعلم بالأصالة تنجيز الطريق، او كما ذكره المحقق الاصفهاني ان مفاد أخبار التعلم إيصال التعلم بالطريق، يعني الواقع الذي لا طريق له لم يصل بأخبار التعلم. ففي مثل هذا المورد الذي لم يتعلم فلم يعمل بالواقع، لا اشكال انه يعاقب على مخالفة الواقع، فهل تترتب عليه عقوبة اخرى وهي عقوبة عدم العلم بالطريق؟ ام لا؟

فإن قالوا، لا تترتب عليه عقوبة اخرى، يكفي العقوبة على مخالفة الواقع. فإذن ما هو معنى تنجيز الطريق، وما هو الداعي ان يتشجم المولى بإيصال الواقع عبر الطريق بحيث تكون له خصوصية في الوصول!، والحال لا يترتب على عدم مخالفة الواقع أي عقوبة اخرى مع ترك العلم بالطريق. وإذا قالوا: ان هناك عقوبتان هنا، أي وراء العقوبة على ترك الواقع عقوبة على ترك الطريق، او عقوبة على ترك التعلم، فإن هذا مناف للمرتكز العقلائي، اذ لا يرى المرتكز العقلائي للتعلم أو للعمل بخبر زرارة بما هو خبر إلا الطريقية المحضة لإحراز الواقع ليس إلا، فإذا خالف الواقع فقد ضيق الخبر نفسه، لا أن في ترك التعلم او في ترك العمل بخبر زرارة غرضا آخر فوته على المولى كي يكون مستحقا للعقوبة على مخالفته.

فإن قيل: كما في بعض كلمات بعض الاستاذة [[9]](#footnote-9)، من انه: لا مانع من ان نقول ان العلم بالطريق مطلوب ولكن في فرض الموافقة يندك العقاب على مخالفة الطريق في العقاب على مخالفة الواقع. وقد مثّل لذلك بواجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وبحفظ الفروج. حيث قال: لا اشكال ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب نفسي، ومع ذلك الغرض من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو محو المنكر، وإقامة المعروف خارجاً، فملاك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ملاك غيري وليس ملاكاً نفسيا، لان الغرض منه محو المنكر وإقامة المعروف، فلو أن شخصا ترك الأمر بالمعروف وصادف من ذلك انه ذهب المعروف وتحقق المنكر، فهل يعاقب عقابين؟ لا يعاقب عقابين، مع انه ترك واجبا نفسيا، مع ذلك تركه المستلزم لعدم إقامة المعروفة وظهور لا يعاقب عقابين.

وكذلك حفظ الفروج، (والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم). فإن المطلوب من المسلم التحفظ على عورته لكي لا يقع في الشيء الآخر، فحفظ العورة في حد نفسه واجب نفسي، وان كان ملاكه ملاكا غيريا، أي الغرض من حفظ الفرج هو ان لا يقع في الفاحشة، فلو فرضنا انه ما حفظ الفرج فوقع في الفاحشة، لا إشكال انه يستحق عقوبة واحدة لا عقوبتين، مع انه خالف واجبين نفسيين: النهي عن المنكر، وحفظ الفرج، وذلك لان ملاك هذا الواجب النفسي حيث كان ملاكا غيرياً اندكت العقوبة على مخالفته في العقوبة على مخالفة الواقع، فكما قلتم في مخالفة النهي عن المنكر ومخالفة حفظ الفرج، قولوا به في ترك التعلم، او ترك العمل بخبر الثقة، هو واجب لكن لا يترتب على مخالفته عند اسلتزامه لمخالفة الواقع إلا عقوبة واحدة، لان عقوبة مخالفته تندك في عقوبة مخالفة الواقع.

اول الكلام ان هذه الأمثلة من باب الواجب النفسي، حتى يقال بأنه مع انها من الواجب النفسي مع ذلك لا يترتب على مخالفتها عقوبة وراء العقوبة وراء مخالفة الواقع.

### 110

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطاهرين**

**الجهة الرابعة**: في منجزية الاحتمال قبل الفحص: ما تعرض له سيد المنتقى (قده): من ان استحقاق العقوبة على فرض مخالفة الواقع، هل هي على مخالفة الواقع، او على مخالفة الواقع الذي له طريق، فلو فرضنا ان المكلف قبل الفحص اقتحم الشبهة ولم يبالي باحتمال التكليف وصادف ان ما اقتحمه مخالف للواقع، لكنه ليس عليه طريق، أي ليست هناك حجة منجزة لهذا الواقع، فهل يكون مستحقا للعقوبة ام لا؟ فما هو مصب مخالفة الواقع، هل هو مخالفة نفسه؟ او مخالفة الواقع الذي عليه طريق؟. فهنا ذهب الشيخ الأعظم (قده) إلى ان العقاب على مخالفة الواقع في نفسه، بينما مثل سيد المنتقى ركز على ان استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع الذي عليه طريق  
لا مطلقاً.

ومن اجل بيان هذه المطلب نتعرض للأدلة التي اقيمت لإثبات تنجز التكليف قبل الفحص. وهذه الأدلة أربعة:

**الدليل الاول:** العلم الإجمالي، بأن يقال: حيث علم المكلف إجمالاً بوجود تكاليف في الشريعة، فمقتضى منجزية هذا العلم الإجمالي أنه لا يجوز له اقتحام أي شبهة قبل الفحص، فاذا اقتحم الشبهة ولم يبالي بمنجزية العلم الاجمالي، فصادف ان الشبهة التي اقتحمها حرام، أي خالف الواقع فيها، لكن هذه الحرمة التي ارتكبها ليس عليها طريق، وليس عليها حجة، نعم، مقتضى العلم الإجمالي ان لا يقتحم، وهو قد اقتحم وخالف العلم الإجمالي، أما ما اقتحمه فأكل مثلا لحم الارنب ، فانكشف ان لحم الارنب في الواقع حرام، لكن لم تكن عليه رواية معتبرة ولا اجماع ولا حجة من الحجج، فهل يكون مستحقا للعقوبة لأنه خالف العلم الاجمالي؟ أم لا عقوبة عليه، باعتبار ما اقتحمه وإن كان حراما في الواقع، لكن مما لا طريق له، فهنا أفاد سيد المنتقى: أنه لا عقوبة عليه وإن خالف العلم الإجمالي، والسر في ذلك: قصور العلم الاجمالي من الاول عن المنجزية لمثل هذه الحرمة، لان العلم الاجمالي ينجز متعلقه، وما هو متعلقه هو التكاليف التي لو فحص عنه لعثر عليها، هو التكاليف الموجودة ضمن اخبار الثقات، هو التكاليف الموجودة في الكتب المعتبرة. فمن الأول متعلق العلم الإجمالي ضيق الدائرة فهو لم يعلم إجمالا بوجود تكاليف، بل علم بوجود تكاليف ضمن في أخبار الثقة، او الكتب المعتبرة، او ما بأيدنا، صحيح انه يحتمل ان حرمة الارنب من هذه التكاليف، ومع ذلك اقتحم الشبهة فأكل لحم الارنب، فتبين ان لحم الارنب وان كان حراماً ولكنه ليس من هذه التكاليف التي علم بها اجمالاً. نظير ما اذا علم اجمالا إما بنجاسة إناء زيد او إناء عمر، واحد الإناءين قطعا نجس، لكنه احتمل ان يكون هذا إناء بكر هو إناء زيد، يعني هذا الاناء لبكر وايضا لزيد، فيكون داخل ضمن دائرة العلم الإجمالي، فهو يحتمل ان إناء بكر ضمن الدائرة، إذ لعل إناء بكر هو إناء زيد، فيكون منجزا عليه بالعلم الإجمالي، فاقتحم إناء بكر بلا مبالاة، فشربه، فانكشف ان اناء بكر نجس، لكن لا بالنجاسة التي كان يعلمها بالاجمال، كان يعلم بنجاسة اناء زيد او اناء بكر، فاقتحم اناء بكر فتبين ان اناء بكر نجس بمساورة الكافر مثلا، لكن بالنتيجة، وان شرب ما هو نجس واقعا، الا ان ما شربه لم يكن متعلق العلم الاجمالي من الاول، فعلى هذا الاساس لا يستحق العقوبة على شرب إناء بكر واقعاً، حيث إن هذه النجاسة لم تدخل ضمن دائرة العلم الإجمالي من البداية.

**الدليل الثاني**: ان يقال ان المنجز للواقع قبل الفحص اخبار التعلم، فيقول: ذكرنا: ان اخبار التعلم مفادها تنجيز الطريق لا تنجيز الواقع، فالمراد بالأصالة في أخبار التعلم تنجيز الطريق، لا تنجيز الواقع، فالمراد بالأصالة في أخبار التعلم تنجيز الطريق، ومقتضى ذلك: ان الواقع يتنجز اذا كان عليه طريق، بحيث لو فحص عنه لوجده في ذلك الطريق، وأما اذا افترضنا انه ليس عليه طريق، فشخص احتمل حرمة لحم الارنب، فاحتمل ان هناك طريقا لو فحص لدله على حرمة اكل لحم الارنب، اما انه لم يفحص فأكله، فتبين بعد ذلك أن لحم الارنب حرام، اما ليس عليه أي طريق. فأفاد (قده) انه لا يستحق العقوبة، لان مفاد اخبار التعلم تنجيز الطريق، أي ان الواقع منجز إذا كان لهذا الواقع طريق لو فحص عنه لظرف به، وهذا الحكم ليس عليه أي طريق.

**أقول**: بل حتى على المبنى الاخر، أي على المبنى الذي اخترناه: ان مفاد أخبار التعلم تنجيز الواقع وليس تنجيز الطريق، مع ذلك، مفاد أخبار التعلم تنجيز الواقع القابل للعلم، فإن صريح قوله في موثقة مسعدة بن زياد: (أما عملت؟ قال: ما علمت، قال: هلا تعلمت حتى تعمل)، فمن الواضح ان منظورها الواقع القابل للعلم، الواقع القابل للتعلم، فاذا انكشف انه خالف الواقع لكن خالف واقعا لا يقبل التعلم، ولا يقبل الوصول، لانه ليس عليه أي طريق، فحينئذ في مثل ذلك لا يكون مثل هذا الواقع متنجزاً عليه.

**الدليل الثالث:** عدم شمول البراءة الشرعية للشبهة قبل الفحص. والسر في عدم شمول البراءة الشرعية للشبهة قبل الفحص ثلاث نكات:

النكتة الأولى: اما ان نفس أدلة اخبار التعلم قيّدت مفاد أدلة البراءة. فمقتضى حكومة أخبار التعلم على أخبار البراءة الشرعية أن لا براءة قبل التعلم، ان لا براءة قبل الفحص، إذن الاحتمال منجز قبل الفحص، ولا يمكن نفي منجزيته بدليل البراءة الشرعية، لابد ان يفحص، وان يتعلم.

النكتة الثانية: ان يقال ان مقتضى الارتكاز العقلائي ان الحجية، أي حجية خبر الثقة ليست متقومة بالوصول، بل يكفي في الحجية معرضية الوصول، فما دام يحتمل انه لو فحص لظفر بالخبر، فلا تجري في حقه اخبارا لبراءة، لان موضوعها عدم العلم، وظاهر عدم العلم يعني عدم العلم المستقر، فما دام يحتمل انه لو فحص لعلم لم تشمله اخبار البراءة.

النكتة الثالثة: ما ذكره سيد المنتقى (قده) من انه لا يعقل فعلية حكم واقعي ولا يجب الفحص عنه، فإن هذا هاتفـت، ان يكون الحكم الواقعي فعليا في حقي لكن لا يجب علي الفحص عنه، مع ان الطريق لإحراز امتثاله هو وجوب الفحص، فهناك ملازمة بين فعلية الحكم الواقعي، وبين لزوم الفحص عنه، لأجل ذلك: هذه الملازمة الارتكازية منعت اطلاق ادلة البراءة عن الشمول للمكلف قبل الفحص. بالنتيجة بأي نكتة من هذه النكات الثلاثة، أخبار البراءة لا تدل على المؤّمنية والمعذرية قبل الفحص. فإن المكلف لا تشمله قبل الفحص لكنه خالف ذلك بأكله لحم الارنب فاستبان له ان لحم الارنب حرام اما لم يكن عليه دليل. بحيث لو صار مجتهدا مطلقا بالفحص، فحينئذٍ لا يستحق العقوبة؛ لانه موضوع للبراءة العقلية واقعاً وفي علم الله، وإن لم يكن موضوعاً للبراءة الشرعية، فإنه وإن لم تشمله أدلة البراءة الشرعية قبل الفحص، أما موضوع البراءة العقلية شامل له، لان موضوع البراءة العقلية عدم الحجة، اذ المراد بالبيان الحجة، فعندما نقول: العقل يقرر قبح العقاب بلا بيان، يعني: قبح العقاب مع عدم الحجة، وفي الواقع لا يوجد حجة عليه، فأنا في علم جبرئيل وإن لم تشملني البراءة الشرعية لكنني في علم جبرئيل مشمول للبراءة العقلية، اذ لا حجة علي واقعاً، فخالفت الواقع الذي ليس عليه حجة.

**الدليل الرابع:** ان يقال: بان الدليل على وجوب الفحص ومنجزية الاحتمال هو حكم العقل بالاحتياط. مع فرض انه لا يوجد أي منجز من المنجزات، فلا تشملك البراءة العقلية، لان موضوع البراءة العقلية وهو القبح اللا بيان، وأنت لم تحرز اللا بيان، إذ لا يمكنك ان تحرز هذا الموضوع وهو اللا بيان واقعاً إلا بالفحص، والمفروض انك لم تفحص، فلست موضوعا للبراءة العقلية، بل انت موضوع لدفع الضرر المحتمل، لانك لم تحرز اللا بيان، فحيث لم تحرز اللا بيان لم يحكم العقل بالقبح، فإذا لم يحكم بقبح العقوبة حكم العقل بلزوم الاجتناب دفعا للضرر المحتمل، فأنت موضوع لحكم العقل بدفع الضرر المتحمل ولست موضوعا لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فالمنجز موجود. وقد أجاب عن هذا الدليل الرابع: **فقال:** حكم العقل بدفع الضرر المحتمل فرع احتمال الضرر، واحتمال الضرر فرع وجود منجز، اذا كان هناك منجز للتكليف في رتبة سابقة احتملنا الضرر وصار احتمال الضرر موضوع لحكم العقل بدفع الضرر المحتمل، اما اذا لم يكن منجز، وفرضنا ان المنجزات الثلاثة الأولى كلها منتفية، فقط نحن وحكم العقل، فاحتمال الضرر فرع وجود المنجز، ولا منجز، فكيف يحكم العقل بدفع الضرر المحتمل؟! وكيف يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان؟

قلنا: نحن لانحرز، وأنت لا تحرزون، فنحن لم نحرز اللا بيان فلم يحكم العقل بالقبح، وانتم لم تحرزوا حكم العقل بدفع الضرر المحتمل، لأن احتمال الضرر فرع المنجز ولا منجز، والنتيجة: المكلف يقول: احتمل ان حرمة الارنب مما أعاقب عليه، لأنه عليه بيان في الواقع، واحتمل انه مما يستحيل ان يعاقبني الشارع عليه لأنه لا بيان عليه. فمع وجود هذين الاحتمالين أنا في علم الله موضوع لقبح العقاب بلا بيان، لانه في علم الله حرمة الارنب ليس عليها بيان، صحيح انني لا استطيع ان اطبق قبح العقاب بلا بيان، لكنني في علم الله موضوع لها، فحكم العقل بالقبح موضوعه اللا بيان واقعا لا اللا بيان التفاتاً، فبما ان موضوع حكم العقل بالقبح اللا بيان ثبوتا لا اللا بيان اثباتا، فأنا في علم جبرئيل موضوع للا بيان ثبوتاً، لان حرمة الارنب ليس عليها بيان ثبوتاً، بحيث لو فحصت لم اجد بيان عليها، لأجل ذلك وإن كنت قبل الفحص بين هذين الاحتمالين، لعلني موضوع لقبح العقاب بلا بيان، لعلني موضوع لحكم العقل بدفع الضرر المحتمل، فبعد ان أكل المكلف لحم الارنب، ثم تبين ان لحم الارنب حرام، اما لم استحق العقوبة لانه واقع لم يقم عليه بيان وحجة.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 111

ذكرنا فيما سبق: أن سيد المنتقى (قده) افاد بانه لو حكم العقل بتنجز الواقع قبل الفحص من باب دفع الضرر المحتمل، وكان في الواقع التكليف مما لا بيان عليه، أي مما لا حجة عليه، فإن هذا العبد لو خالف الواقع فإنه آمن، وليس مستحقا للعقوبة، لأنه موضوع واقعاً لكبرى قبح العقاب بلا بيان وإن لم يتلفت الى انه من مصاديق هذه الكبرى. وكذلك اذا شك قبل الفحص هل انه من مصاديق الكبرى ام لا؟ أي هل ان العقاب لمخالفته للواقع المحتمل محال على الباري عز وجل ام انه مستحق للعقوبة، فخالف وكان هذا التكيف الذي خالفه مما لا بيان عليه واقعا فلا عقاب عليه لانه من صغريات قبح العقاب بلا بيان واقعاً.

**ويلاحظ على ما افاده**:

**الملاحظة الأولى**: ان مبناه في الحسن والقبح كما تعرض اليه في بحث التجري، ان الحسن والقبح بمعنى المنافرة والملائمة بالقوة العاقلة، فبما ان الظلم منافر للقوة العاقلة فهو قبيح، وبما أن العدل ملائم للقوة العاقلة فهو حسن، فليس الحسن والقبح ليس شيئا وراء ابتهاج القوة العاقلة او انقباضها،

وبناء على مبناه لا يتصور قبح من دون الالتفات، فإنه لا يتصور في القوة العاقلة ان تبتهج بقضية او تنفر من قضية دون التفات اليها، وبالتالي فالالتفات للموضوع مأخوذ في القبح والحسن، بناء على هذا المسلك الذي افاده (قده).

**الملاحظة الثانية**: بناء على مسلكه (قده) في البراءة العقلية فإنه ممن ينكر البراءة العقلية، حيث يرى ان العقل قاصر عن ملاك ادراك العقوبة الاخروية، فاذا كان العقل قاصرا عن ادراك العقوبة الاخروية اذ لعل العقوبة الاخروية من باب تجسم الاعمال، أو لعل العقوبة الاخروية مما يقتضيها مصلحة النظام الاخروي، او ان العقوبة الاخروية مما يقتضيها مصحلة النظام الأخروي، او لعل العقوبة الأخروية من باب الجزاء، فحيث ان العقل قاصر عن ملك العقوبة الأخروية، فلا يمكن للعقل ان يحكم بقبح العقاب بلا بيان فان الحكم بالقبح فرع ادراك الملاك حتى يحكم بالقبح او عدمه، فعلى مبناه المقام خارج عن مسألة قبح العقاب بلا بيان لانه اساسا لا يرى هذه الكبرى كي نقول: من خالف الواقع ولم يكن على هذا الواقع بيان فإنه مصداق لكبرى قبح العقاب بلا بيان.

**الملاحظة الثالثة**: على فرض ان السيد (قده) يطرح هذا الاشكال لا على ضوء مبناه في الحسن والقبح ولا على ضوء مبناه في قبح العقاب بلا بيان، أي في البراءة العقلية. وإنما يشكل على مباني القوم، حيث ان المعروف عند المتكلمين والاصوليين ان الحسن والقبح امران واقعيان يدركهما العقل ولهما تقرر في نفس الامر مع غمض النظر مع إدراك العقل، وهذا ما ذهب اليه السيد الخوئي والسيد الشهيد. وايضا على مبنى القوم ما سواه هو والسيد الشهيد التسليم بكبرى البراءة العقلية، أي القول بقبح العقاب بلا بيان. فهو يقول على مبنى القوم قبح العقاب بلا بيان موضوعها اللا بيان الواقعي وان لم يتلفت هذا المكلف انه عليه بيان او ليس عليه بيان، اذا خالف حكما شرعيا كما لو احتمل حرمة الارنب فأكله فتبين أن الارنب حرام واقعا لكن هذه الحرمة لا بيان عليها، فانه ليس عليه عقاب، بل يقبح عقابه، فان موضوع القبح اللا بيان الواقعي وإن لم يتلفت هو الى اللا بيان، فهو على مباني القوم يتكلم. وهذا يجرنا الى بحث تعرضنا له في بحث التجري تبعاً للسدي الشهيد (قده)، وهو هل اخذ في القبح العلم بالموضوع ام لا؟ وهل أخذ في العلم بالقبح ام لا؟ فهاتان مسألتان تعرض لهما من قبل السيد الشهيد(قده).

وبيان هذا المطلب: لا اشكال انه عندما نقول الظلم قبيح، فهنا ثلاثة امور:

الامر الاول: الظلم نفسه. الامر الثاني: قبحه بمعنى ما لا ينبغي صدوره. الامر الثالث: قبحه بمعنى استحقاق العقاب عليه.

**أما الامر الاول**: الظلم. هل اخذ في حكم العقل بالقبح العلم بان العمل ظلم؟ او ان الظلم بما هو هو قبيح، مع غمض النظر عن العلم به. فهل ان موضوع القبح العلم بالظلم؟ ام ان موضوع القبح واقع الظلم وعنوان الظلم ثبوتا مع غمض النظر عن العلم بقبحه؟.

ثم بالنظر الى الحكم الاول بالقبح، هل أخذ في القبح العلم بالقبح ام لا؟ بمعنى انه لو فرضنا ان المكلف لا يدرك ان للمولى حق الطاعة فلا يدرك قبح مخالفته اذا لم يدرك قبح مخالفته فهل مخالفته قبيحة؟ شخص لا يدرك ان مخالفة المولى في فرض احتمال التكليف قبيحة، فهل لو صدرت منه المخالفة تعد قبيحة ام لا؟

وكذلك الحكم الثالث وهو استحقاق العقوب، هل أخذ في الحكم باستحقاق العقوبة العلم أم لا؟.

أما بالنسبة للأمر الاول وهو العلم بالموضوع، فلا اشكال ان العلم بالموضوع دخيل في الحكم بالقبح، فمن لم يعلم ان هذا العمل ظلم، لا يكون صدور الظلم منه قبيحا، نعم، انطباق عنوان الظلم على عمله ليس مربوطا بالتفاته، فإن الظلم سلب ذي الحق حقه، فإن سلب ذي الحق حقه ينطبق على السلب، التفت الى انه ظلم ام لم يتلفت، أما حكم العقل بان هذا قبيح يعني حكم العقل بأنه مما لا ينبغي صدوره منوط بالالتفات الى كونه ظلما، فلو لم يتلفت الى كونه ظلما لأنه لا يتلفت الى انه هذا حق ام ليس بحق فلا يلتفت العقل بقحبه، وهذا هو مورد الاختلاف بين الاصوليين.

مثلا: شخص احتمل حرمة لحم الارنب ففحص فلم يجد أي دليل على حرمة لحم الارنب، فنحن الان والبراءة العقلية، هل نقول بها بعد الفحص ام لا؟ فالمعروف لدى القوم القول بالبراءة العقلية، يعني السيد الخوئي الذي يقول بالبراءة العقلية بعد الفحص يقول: لا حق للمولى في الطاعة في فرض احتمال التكليف بعد الفحص، فالسيد الخوئي يقول: لا حق للمولى للطاعة بعد الفحص. إذن لو كان في الواقع الحق مع السيد الصدر من ان للمولى حق الطاعة، فلو فرضنا ان ما صدر من هذا العالم الذي ينكر حق الطاعة قبل الفحص ارتكب هذا الامر لأنه احتمال بعد الفحص، ولأنه لا يرى للمولى حق الطاعة في مثل هذا الفرض فارتكب ذلك وكان في الواقع للمولى حق الطاعة، فما صدر منه ظلم لان الظلم سلب ذي الحق حقه، وقد سلبه حقه، اما لا يكون ما صدر منه قبيحا بمعنى انه مما لا ينبغي ، لانه حكم العقل من انه لا ينبغي صدوره فرع الالتفات الى انه ظلم فرع الالتفات الى ان هناك حقاً، فهو يقول بأنه ليس هناك حق، بل يقبح عقابي، فلو كان هناك حق في الواقع لكان ما صدر ظلما لكن العقل لا يحكم بقبحه، لعدم العلم بالموضوع.

اما مسألة القبح، فهل يحكم بالقبح وان لم يعلم بالقبح ام لا؟

فهنا أفاد السيد الشهيد (قده): لا يعقل اخذ العلم بالقبح في القبح، بمعنى اذا علم بأن هذا ظلم فهو قبيح، وإن لم يعلم بان الظلم قبيح، فلم يؤخذ في القبح العلم بالقبح، أخذ فيه العلم بالموضوع وهو ان يعلم بأن عمله كذب، وان يعلم بأن عمله ظلم، وأن يعلم بأن عمله خيانة، أما ان يعلم بأنها قبيحة وإلا لا تكون قبيحة، فهي قبيحة قبل ان تكون قبيحة، والسر في ذلك: ان الاحكام العقلية لا يعقل ان يؤخذ في موضوعها العلم بها. وإنما يعقل هذا في الأمور الاعتبارية، تنقسم الى جعل ومجعول، فيقال العلم بالجعل اخذ في المجعول ، اما الاحكام العقلية ليس فيها جعل ومجعول، لأجل ذلك لا يعقل ان يؤخذ في القبح العلم بالقبح، من علم ان عمله ظلم كان عمله قبيحا وان لم يعلم بانه قبيح.

واما بالنسبة الى الحكم الثالث وهو استحقاق العقوبة لا بد فيه من العلم بالقبح، إذا لم يعلم بأن العمل قبيح لا يستحق عليه العقوبة، فالعلم بالقبح اخذ في موضوع الحكم الثالث الا وهوا الحكم باستحقاق العقوبة. هذا بالنسبة الى الكبرى.

أما بالنسبة الى الصغرى، كالشخص الذي لا يعلم ان لحم الارنب حلال وهو حرام، او حرام وهو حلال، والا كبرى الآيات يسلم بها، يسلم مثلا باستحقاق العقوبة او قبح العقاب بلا بيان او بقبح الظلم. وما اشبه ذلك. إنما إنكاره للصغرى، فاعتقد ان لحم الارنب حلال فارتكبه ثم تبين انه حرام، لا اشكال ان هذا العمل ليس قبيحا منه إطلاقا، ولا يستحق عليه العقوبة، فإنكار الصغرى ليس موضوعا للحكم بالقبح لا بالمعنى الاول ولا بالمعنى الثاني.

ونطبق هذه الامور على محل الكلام، فان سيد المنتقى (قده) قال: اذا التفت شخص للحكم قبل الفحص الى ان لحم الارنب حلال ام حرام، فلا اشكال ان ما يحكم به العقل الاجتناب دفعا للضرر المحتمل، لكنه مع حكم عقله بلزوم الاجتناب دفعا للضرر المحتمل تناول لحم الارنب، فخالف حكم عقله، وكان لحم الأرنب في الواقع حراماً أيضاً، لكن لم يكن عليه بيان، فالسيد (قده) يقول: لا عقوبة على هذا، لانه موضوع واقعاً لقبح العقاب بلا بيان ،باعتبار ان هذا الحكم وهو الحرمة مما لا بيان عليه واقعاً، فكأن مفاد كلامه: ان موضوع الحكم بالقبح اللا بيان الواقعي، وإن لم يلتفت الى اللا بيانية،

وإن لم يعلم بالموضوع مع ذلك الحكم بالقبح ثابت، وهذا ما ناقشناه، وقلنا: بانه صحيح ان العلم بالقبح لم يؤخذ بالقبح لكن العلم بالموضوع اخذ في القبح، فالعلم باللا بيان اخذ في القبح، والعلم بالبيان اخذ في حق الطاعة، لا ان اللا بيان الواقعي موضوع للقبح وإن لم يتلفت ولم يعلم باللا بيانية، ولا فرق في ذلك بين ان يقطع باللا بيانية وان يشك في ذلك، لا كلام في أنه ما لم يلتفت الى الموضوع لا يحكم العقل بالقبح.

**الملاحظة الرابعة**: ذكر السيد (قده) ان قبح العقاب بلا بيان وارد على حكم العقل بدفع الضرر المحتمل، لان احتمال الضرر فرع وجود المنجز، فمع عدم المنجز يحكم العقل بقبح العقاب باللا بيان،

وهذا خلاف ما قرره في بحث البراءة العقلية، حيث ذكر هناك بان كلتا القاعدتين اجنبية عن الاخرى، وليس أحدهما وارد على الأخرى، فاحتمال التكليف قبل الفحص موضوع لقاعدة، واحتمال التكليف بعد الفحص موضوع لقاعدة أخرى، لا ان موضوعهما واحد واحداهما واردة على الاخرى،

فاذا نظرنا للحكم قبل الفحص فهنا لا مجال للقبح بلا بيان اصلا، منتفية واقعا ما قبل الفحص، لأنه قبل الفحص، لم يحرز العقل اللا بيان، فحيث لم يحرز العقل اللا بيان إذن احتمال التكليف منجز، وإنما يكون احتمال التكليف منجزا لعدم المؤّمن، فهنا يكون احتمال التكليف موضوعا لدفع الضرر المحتمل، ولا مجال لقبح العقاب باللا بيان، فاحتمال التكليف قبل الفحص موضوع لحكم العقل بدفع الضرر المحتمل وليس موضوعا لحكم العقل بقبح العقاب باللا بيان،

فلو فرضنا ان المكلف فحص فلم يجد دليلا على حرمة التدخين فبعد الفحص لا مجال لحكم العقل بدفع الضرر المحتمل، اصلا تنتفي بانتفاء موضوعها ، لأن هذا احتمال الضرر تبين انه لا حجة عليه، تبين ان لا منجز له، فلما تبين ان لا منجز لهذا الاحتمال بعد الفحص حكم العقل بقبح العقاب باللا بيان،

فكل من القاعدتين منفكة عن الاخرى، فلا معنى لأن نقول بأن المكلف الذي احتمل حرمة الارنب قبل الفحص وكان الاحتمال في حقه منجزاً من باب حكم العقل بدفع الضرر المحتمل فارتكب الحرام وتناول لحم الارنب، نقول: بان هذا الذي هو موضوع الآن بحكم العقل المتحمل هو موضوع واقعا لقبح البيان بلا بيان، لأنه في الواقع لا بيان لهذه الحرمة، إنما يكون موضوعا لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان انه لو فحص لأحرز عدم الحجة فحكم عقله بقبح العقاب بلا بيان لا مطلقاً.

### 112

الصحيح عندنا: ان المنجز للواقع المحتمل هو احتمال التكليف قبل الفحص، وأدلة وجوب التعلم لمن تمت عنده هذه الادلة دلالة وسنداً. ويتم ذلك ببيان أمرين:

**الأمر الأول**: إن تعدد المنجز للواقع مما لا مانع منه عقلاً،خلافاً للمحقق العراقي (قده) الذي أفاد: بأنه لا يعقل تعدد المنجز للواقع ، لأن المتنجز لا يتنجز، فتنجز المتنجز تحصيل للحاصل، وتحصيل الحاصل محال، فلا يعقل ان يتنجز الواقع بعدة منجزات.

**ولكن يلاحظ على كلامه (قده)**: أن هناك فرقا بين تعدد العلل لمعلول واحد، وتعدد الموضوعات للحكم العقلي الواحد، فإن تعدد العلل التكوينية لمعلول واحد محال، باعتبار اما لقاعدة السنخية وإما لأن المعلول بعد تحصله لا يعقل تحصيله بعلة أخرى حيث إن تحصيل الحاصل محال.

**فهناك منظوران: المنظور الاول:** أن ننظر للمعلوم قبل تحقق، فنقول: لا يعقل ورود علل عليه بغرض تحقيقه لقاعدة السنخية. **المنظور الثاني**: وإما أن ينظر للمعلول بعد تحقق، فلا اشكال انه بعد تحققه لا يمكن تحقيقه بعلة أخرى، لأنه تحصيل للحاصل. وأما بالنسبة للحكم العقلي، فهل يمكن ان يكون للحكم العقلي موضوعات متعددة؟ اذ من الواضح ان نسبة الموضوع للحكم العقلي ليست نسبة العلة للمعلول كي يرد فيه محذور تعدد العلل لمعلول واحد، وإنما نسبة الموضوع للحكم العقلي نسبة المقتضي لمقتضاه وليست نسبة العلة لمعلولها، مثلاً: إذا شك المكلف في حرمة لحم الارنب بعد الفحص، فهنا يقال: إن المكلف معذور عقلاً في ارتكاب لحم الأرنب، لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، للبراءة الشرعية، لأصالة الحل، ولا يرد هنا إشكال بأن المعذورية لا معنى لأن تتعدد موضوعاتها، او أن المعذورية العقلية تحصيلها بالمعذر الشرعي تحصيل للحاصل. بل يقال: بأن حكم العقل بالمعذرية واحد، وليس متعدداً، لكن حكم العقل بالمعذرية تقتضيه البراءة العقلية، لو لم تقتضيه البراءة الشرعية، وتقتضيه البراءة الشرعية لو لم تقتضيه اصالة الحل، وحينئذ فحكم العقل بالمعذورية مستند الى مجموع هذه المقتضيات او مستند لكل مقتضٍ بحد ذاته لو لم يكن المقتضي الآخر كافياً في الاقتضاء. فهذا النحو الذي نقول به في المعذرية نقول به في المنجزية لا فرق بينهما من حيث كونه حكما عقليا، فنقول: حكم العقل بمنجزية الواقع، أي التكليف الواقعي المحتمل قبل الفحص، له عدة محتملات:

1-الاحتمال من دون مؤمن موضوع للمنجزية، 2- امر الشارع با لاحتياط بناء على استفادة الوجوب الشرعي الطريقي من التوقف والاحتياط، 3- ادلة وجوب التعلم. فلا مانع من ان يكون حكم العقل بمنجزية الواقع، أي حكم العقل على استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع على فرض وجود واقع، حكم العقل بذلك له عدة مقتضيات، منها: أن احتمال التكليف قبل الفحص بلا مؤّمن، فيكون منجزاً للواقع من باب دفع الضرر المحتمل، واما لدليل وجوب التعلم، واما لدليل وجوب الاحتياط، بناء على استفادة الوجوب الشرعي، فحكم العقل مستند الى المجموع، او الى كل واحد ان لم يكن الآخر كافيا في المنجزية او المحركية او الباعثية.

**الامر الثاني**: بعد المفروغية عن امكان استناد المنجزية لعدة مقتضيات نقول: فرق بين المنجز العقلي والمنجز النقلي من حيث السعة والضيق، بيان ذلك: أن المنجز النقلي الا وهو ادلة وجوب التعلم فإنها ظاهرة في ان المتنجز الواقع الذي يقبل التعلم لا مطلق الواقع، فعندما يقول: (ما عملت، فيقول: ما علمت، فيقال هلا تعلمت حتى تعمل)، ظاهر في أن الذي تنجز عليه الواقع الذي يقبل التعلم، فلو لم يكن للواقع طريق يعلم به ويوصل اليه من خلاله لم يكن متنجزا، المتنجز الواقع القابل للتعلم، أي الواقع الذي لو فحص عنه لأمكن العلم به لا مطلق الواقع، هذا بلحاظ الدليل النقلي.

أما بلحاظ الدليل العقلي وهو الاحتمال، حيث ذكرنا ان الاحتمال قبل الفحص منجز للواقع، اما من باب دفع الضرر المحتمل بناء على ان دفع الضرر وجوب عقلي لا فطري، وإما من باب شكر المنعم بناء على ان شكر المنعم واجب عقلاً، وإما من باب حق الطاعة، فإن الذي يقول بحق الطاعة بعد الفحص من باب اولى يقول به قبل الفحص، اذن بالنتيجة احتمال التكليف قبل الفحص منجز، ما من باب دفع الضرر المحتمل أو من باب شكر المنعم، وإما من باب حق الطاعة، لكن هذا المنجز العقلي لا فرق فيه بين ان يكون هذا الواقع قابل للتعلم ام غير قابل للتعلم. يعني حتى لو فرضنا ان الواقع المحتمل غير قابل للتعلم، بمعنى أن المكلف لو فحص عنه لم يصل اليه، مع ذلك هذا الواقع منجز قبل الفحص، بحيث لو أن المكلف ارتكب ذلك الواقع وكان في الواقع محرما لكان مستحقا للعقوبة والسر في ذلك: أن منجزية الاحتمال للواقع قبل الفحص ليست منوطة بالفحص، وإنما هي منوطة بنكتة عقلية وهي دفع الضرر المحتمل او شكر المنعم او حق الطاعة، ولا فرق بين هذه النكات العقلية بين كون الواقع قابلا للتعلم او غير قابلا للتعلم، المهم ان هذا الواقع قابل للاصطياد عبر الاحتياط، أي ان المكلف قادر على تجنب الواقع بالاحتياط، فما دام المكلف قادرا على تنجب الواقع بالاحتياط، فاحتمال هذا التكليف منجز قبل الفحص كان لهذا الواقع طريق ام لم يكن، نعم لا يمكن للمكلف ان يرتكب الشبهة قبل الفحص لتنجز الواقع، لكن لو فحص فلم يجد طريقا لذلك الواقع شمله قبح العقاب بلا بيان، بناء على القول بالبراءة العقلية، فهذا الواقع المحتمل قبل الفحص منجز، بحيث لو ارتكبه لاستحق العقوبة عليه، وهو بعد الفحص وعدم وجود البيان عليه ليس منجزا بمقتضى شمول قبح العقاب بلا بيان لمثله.

**فتلخص:** ان هناك منجزين نقليا وعقليا، ولكن يختلفان من حيث السعة والضيق.

ولكن أشكل على المنجز العقلي وعلى المنجز النقلي.

أما الإشكال على المنجز العقلي، بما افاده المحقق الاصفهاني (قده)، وبيان مطلبه بذكر مقدمتين:

**المقدمة الاولى**: ان احتمال التكليف قبل الفحص لا يصلح ان يكون محركا وموجبا للفحص، والسر في ذلك: ان الفحص وعدمه على حد سواء، باعتبار ان احتمال التكليف موجب لاستحقاق العقوبة على مخالفة الواقع، فحص أم لم يفحص. بينما احتمال الحجة مؤثر، فإن احتمال الحجة، أي احتمال الطريق منجز لانه موجب للفحص، بحيث لو فحص لكان للفحص اثر اما للنفي او بالاثبات، ففرق بين احتمال التكليف واحتمال الحجة، فعندما نقول بان احتمال الحجة يتميز على احتمال التكليف باعتبار ان احتمال الحجة له اثر وهو انه محرك نحو الفحص عن تلك الحجة، والفحص له دور بالنفي او الإثبات، بخلاف احتمال التكليف قبل الفحص اذ لعل الواقع لا طريق له ولا يمكن الوصول اليه بالفحص، بينما الواقع مستحق للعقوبة على كل حال.

**المقدمة الثانية**: حيث لا يعقل تنجز الواقع بما هو هو، أي حيث لا يعقل استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع بما هي، حيث انه عقاب بلا بيان، ولا يعقل استحقاق العقوبة على مخالفة الطريق بما هو طريق، فإن الطريق بما هو طريق و جوبه طريقي فلا معنى لاستحقاق العقوبة على مخالفته، إذن بالنتيجة: استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع فرع وجود منجز للواقع، لابد ان نفترض ان هناك منجز للواقع كي يقال يستحق المكلف العقوبة على مخالفة الواقع لو اقتحم الشبهة لصادف الواقع، اما استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع بما هو ، او استحقاق العقوبة على مخالفة الطريق بما هو فهذا امر غير معقول، لانه عقاب بلا بيان، اذن لابد ان نفترض منجزاً كي يقال خالف المنجز فخالف الواقع فاستحق العقوبة.

لا يوجد امامنا قبل الفحص منجز الا الاحتمال، لكن هذا الاحتمال اما ان يكون منجزا لأنه احتمال للواقع، او يكون منجزا لانه احتمال للطريق، فيكون احتمال الطريق منجزا للطريق الذي هو منجز للواقع، لكن الاول وهو ان يكون احتمال الواقع بما هو هو، هو المنجز غير تام، لأننا ذكرنا ان احتمال الواقع بنفسه لا يصلح ان يكون محركاً وباعثاً نحو الفحص عن الواقع فكيف يكون منجزا للواقع، فتعين ان يكون المنجز هو احتمال الطريق واحتمال الحجة، لا احتمال الواقع، وهذا يقتضي ان احتمال الحجة إنما يكون منجزا فرع وجود حجة يمكن الوصول اليها.

**ولكن يلاحظ على ما افيد**: بان وجوب الفحص عقلا ليس مرتبطا بالمنجز. بيان ذلك: ذكر الاعلام في اول مسألة في المنهاج: عمل المكلف ولا احتياط ولا اجتهاد باطل، ومعنى انه باطل ليس المقصود به البطلان الواقعي، قد يأتي بالعمل ويكون عمله صحيحا صدفة واقعاً، ولكن المقصود بالباطل يعني لا يمكن الاجتزاء به عقلا، فلأجل ذلك اذا احتمل المكلف الواقع وهو لم يجتهد حتى يفحص، ولم يرجع الى التقليد، ولم يحتط لأنه غير قادر على الاحتياط، فهذا المكلف قبل الفحص العقل يقول العمل الذي تأتي به الآن من دون اجتهاد ولا احتياط ولا تقليد لا يمكن الاجتزاء به عقلا، فلأجل ان يتخلص المكلف من هذا الحكم العقلي وهو عدم الاجتزاء بالعمل عليه ان يفحص، فوجوب الفحص ليس منبعثا عن المنجز ولا ربط له بالمنجز، وجوب الفحص فقط وجوب طريقي للتخلص من حكم العقل بعدم الاجتزاء بالعمل، فأن العقل يقول له أي عمل تقوم به الآن لا تقدر ان تجتزأ به عقلا، لأنك لم تجتهد ولم تقلد ولم تحتط، فكيف تجتزأ عقلا بذلك الواقع المحتمل، فإذا أردت ان تجتزأ بعملك عقلا فإما ان تحتاط او ترجع الى التقليد أو أنك تصبح مجتهدا وتفحص، وتصل الى النتيجة. فلكي يتخلص من هذا الحكم العقلي يقوم بالفحص، فوجوب الفحص وجوب عقلي من هذا الطريق، لا أن وجوب الفحص مستند الى الاحتمال كي يقال اذا لم يترتب وجوب الفحص على الاحتمال فالاحتمال ليس منجزا للواقع، فهذا مما لا معنى له، ولا ربط بينهما. وأما منجزية الاحتمال فهي نابعة لا من حيث ايجاب الفحص وعدمه بل هي ذات قيمة اما لوجوب شكر المنعم، وإما لحق الطاعة، وإما لحكم العقل بدفع الضرر المحتمل، فمن هذا الباب انه منجز للواقع عليه طرق ام لم يكن عليه طريق. وأما وجوب الفحص فهو وجوب عقلي للتخلص من حكم العقل بعدم الاجتزاء بالعمل، فعدم سببية الاحتمال لوجوب الفحص لا يكسر منجزية الاحتمال كي يتعين ان يكون المنجز هو احتمال الطريق او احتمال الحجة. وأما المنجز النقلي: وهو أدلة وجوب التعلم، فقد اشكل المحقق النائيني على ذلك: بأن العقاب حينئذ على ترك التعلم المؤدي لمخالفة الواقع لا على ترك التعلم ولا ترك الواقع، فأتى بكلام جديد في البين. يأتي عنه الكلام إن شاء الله تعالى.

### **113**

ذكرنا فيما سبق: ان الاحتمال قبل الفحص منجز للواقع، وإن كان هذا الواقع لا طريق اليه، فيستحق المكلف العقوبة على مخالفة الواقع وإن كان لا بيان عليه، بل قد يجد البيان على عدمه لو فحص. مثلا إذا شك المكلف في حرمة أكل الأرنب أو الوطواط أو القنافذ، أو الفهود، فإن احتمال الحرمة قبل الفحص منجز موجب لاستحقاق العقوبة، فلو فرضنا أن المكلف اقتحم الشبهة قبل الفحص، فأكل لحم الارنب ثم فحص لم يجد دليلا على الحرمة بل وجد دليلا على الحلّية، كما في صحيحة محمد بن مسلم: (سألته عن القنافذ والوطواط والأرانب والفهود؟ فقال: ليس بحرام، انما الحرام ما حرم الله في كتابه، قال تعالى: قل لا اجد فيما أوحي إليّ محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون دما أو لحم خنزير...)، فإنه حتى لو وجد دليلا على الحلية بعد الفحص ما دام الحكم الواقعي هو الحرمة وقد خالفه من دون عذر أي خالفه قبل الفحص فإنه مستحق للعقوبة. وهنا كلامان: كلام للمحقق النائيني والآخر للسيد الخوئي في أجود التقريرات:

أما ما ذكره المحقق النائيني (قده)، **فمحصله**: لابد ان نبحث عما هو المنجز قبل الفحص، فتارة ندعي أن المنجز قبل الفحص هو العلم الإجمالي، فنقول: بما أن المكلف يعلم إجمالا بتكاليف في الواقع، فهذا العلم الإجمالي هو المنجز لتلك التكاليف يعلم اجمالا بتكاليف في الواقع فهذا العلم الاجمالي هو المنجز لتلك التكاليف والموجب لاستحقاق العقوبة عليها، لأن العلم الاجمالي بيان مصحح للعقوبة على مخالفة الواقع حتى لو أن المكلف فحص فلم يجد دليلا على الحرمة مع ذلك ذاك العلم الإجمالي كان منجزا وموجبا لاستحقاق العقوبة.

اما إذا افترضنا ان العلم الاجمالي منحل والشبهة شبهة بدوية ليس فيها علم اجمالي وليس أمامنا الا اخبار التعلم، فإن مفاد أخبار التعلم، وجوب طريقي، ومخالفة الوجوب الطريقي لا توجب استحقاق العقوبة فغايته انه خالف الامر بالتعلم فلم يتعلم، فارتكب الشبهة وأكل لحم الارنب من دون تعلم، الا انه خالف واقعا طريقياً لا واجبا نفسيا، والواجب الطريقي الذي لا غرض فيه الا ايصال الواقع لا يوجب استحقاق العقوبة على مخالفته، إذ المفروض ان الواقع لا يقبل الايصال، فوجوب التعلم انما هو وجوب طريقي بغرض ايصال الواقع، فاذا لم يكن الواقع قابلا للإيصال، لأنه لا يوجد بيان عليه، لا بيان وجداني ولا بيان تعبدي، فإذن مخالفة وجوب التعلم لا توجب استحقاق العقوبة.

**لكن سيدنا (قده) في تعليقته على الأجود**: قال لابد من تحديد ماهي القاعد الأولوية في الشبهة، وما هي القاعدة الثانوية، فاذا رجعنا الى القاعدة الاولية، فهل الأصل الأولي في حق هذا المكلف هو قاعدة قبح العقاب، أم الأصل الأولي في حق هذا المكلف هو المنجزية. فقال: الأصل الأولي في حق هذا المكلف قبل الفحص قبح العقاب بلا بيان، لأن هذا المكلف وان لم يلتفت الى قبح العقاب لا بيان، وان لم يتلفت الى هذا القبح ولا الى هذا الحكم العقلي، اما ان هذا المكلف مصداق لهذه القاعدة وهي قبح العقاب بلا بيان، لأن المفروض ان التكليف الواقعي ليس عليه بيان، بل لو فحص قد يجد دليلا على الخلاف، فاذا كان الواقع مما ليس عليه بيان فاللا بيان صادق واقعا في حق هذا المكلف وان لم يلتفت الى ذلك، فاذا صدق اللا بيان في حقه كان مصداقا لحكم العقل بقبح العقاب. فالعقاب قبيح عليه فهو وان خالف الواقع الا انه خالف واقعا لا بيان عليه، هذا بحسب الاصل الاولي.

ولكن هل يوجد رافع لهذا الاصل أم لا؟ يعني هل يوجد بيان مصحح للعقوبة نرفع به اليد عن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان أم لا؟

فنقول: اما العلم الإجمالي الذي ادعاه المحقق النائيني وهو انه بيان مصحح للعقوبة فالمفروض انه منحل، لأن الفقيه بعد ان يستفرغ وسعه ويمحص الأدلة ينحل له العلم الإجمالي عنده، فلا يبقى عنده بالوجدان علم إجمالي، فإذ وردت عليه شبهة جديدة فهي شبهة بدوية وليست شبهة مقرونة بالعلم الإجمالي، إذن الشبهة قبل الفحص بعد انحلال العلم الإجمالي لا يصلح العلم الإجمالي فيها ان يكون بياناً مصححا للعقوبة لانحلاله،

فليس امامه اما اخبار التعلم أو اخبار الاحتياط. إذ المفروض ان العلم الإجمالي منحل،

فإذا جئنا لأخبار التعلم، فمفادها: تنجيز الواقع القابل للتعلم، (أفلا تعلمت حتى تعمل) فالواقع القابل للتعلم بعلم وجداني أو بعلم تعبدي هو المنجز، والمفروض ان الواقع هنا ليس قابلا للتعلم لأنه ليس عليه بيان، بل البيان على العكس، إذن فارتفع كون اخبار التعلم بيانا مصححا للعقوبة.

أما اخبار الاحتياط: ان قلنا بأن مفاد أخبار الاحتياط (أخوك دينك فاحتط لدينك) مفادها الوجوب المولوي الطريقي، فنعم، حينئذ نقول يوجد بيان مصحح للعقوبة وهو مفاد أخبار الاحتياط، لأن مفاد أخبار الاحتياط ما تستطيع ان تحتاط من جهته فهو متنجز عليك، والمفروض ان الواقع المحتمل يستطيع الاحتياط من جهته، وإن لم يكن قادرا على تعلمه، لكن يقدر على الاحتياط من جهته، ما دام يقدر على الاحتياط من جهته بأن يسد جميع الاحتمالات فيترك جميع ما يحتمل فيترك جميع ما يحتمل حرمته فأخبار الأحتياط بيان مصحح للعقوبة رافع لقبح العقاب بلا بيان.

أما إذا قلنا بأن مفاد اخبار الاحتياط كما هو الصحيح عنده (السيد الخوئي) مجرد الإرشاد الى حكم العقل ليس مفادها إنشاء وجوب مولوي من قبل المولى، بل مجرد ارشاد الى حكم العقل. إذن لابد ان نرجع هل هناك حكم عقلي ترشد اليه اخبار الاحتياط أم لا؟ فإذا رجعنا للعقل وجدنا العقل، يقول: قبح العقاب بلا بيان، فلا يوجد حكم عقلي يوجب الاحتياط في رتبة سابقة كي تكون اخبار الاحتياط ارشادا اليه.

**فتحصل**: أن مقتضى الاصل الأولي قبح العقاب بلا بيان، ولا يوجد بيان رافع له لا العلم الاجمالي لانحلاله، ولا اخبار التعلم، لأنها تنجز الواقع القابل للتعلم وهذا ليس قابلا للتعلم، ولا أخبار الاحتياط، لأنها مجرد ارشاد ولا يوجد حكم عقلي في رتبة سابقة عليها يرشد اليه. هذا ما افاده في (الدراسات) ايضا في نقاش المحقق النائيني(قده).

ولكن ذكرنا فيما سبق الجواب عن هذا المطلب مفصلاً، وقلنا: بأن الأصل الأولي ليس هو قبح العقاب بلا بيان، بل الأصل الأولي هو منجزية احتمال التكليف قبل الفحص، والسر في ذلك ان حكم العقل بالقبح فرع التفاته الى الموضوع، فما لم يلتفت الى الموضوع وهو اللا بيان لا يكون حكم العقل بالقبح ثابتا في حقه، لا أننا ندعي مرحلة الظاهر، بل مرحلة الواقع، واقعا لا يحكم العقل بقبح العقاب ما لم يتلفت المكلف الى موضوعه وهو اللا بيان، فحكم العقل بالقبح منتفٍ ظاهراً، بل منتف واقعا، لا قبح في حقه وان كان لا بيان على الواقع لعدم التفات المكلف الى اللا بيان،

فالنتيجة: أن قبح العقاب بلا بيان منتفٍ بانتفاء موضوعه في حق هذا المكلف، فالذي هو منجز في حقه هو الاحتمال، ما دام يحتمل التكليف قبل الفحص فاحتمال التكليف منجز في حقه، اما من باب حق الطاعة، إذا قلنا به، واما من باب شكر المنعم إذا قلنا به، واما من باب حكم العقل بدفع الضرر المحتمل، بالنتيجة الاحتمال قبل الفحص منجز في حق هذا المكلف، فاذا خالف هذا المنجز فخالف الواقع استحق العقاب على مخالفة الواقع وان كان لو فحص لم يجد بيانا على الواقع، بل قد يجد بيانا على العكس، الا انه خالف الواقع في مورد كان منجز موجود وهو الاحتمال، اذن الاصل الاولي ليس قبح العقاب بلا بيان، بل الاصل الاولي استحقاق العقاب على مخالفة الواقع ليس فيه عذر لا عقلي ولا شرعي، اما انه ليس فيه عذر عقلي فلانتفاء قبح العقاب بلا بيان بانتفاء موضوعه، وأما أنه ليس هناك عذر شرعي لانصراف أدلة البراءة، (رفع عن امتي ما لا يعلمون)، عن الشبهة قبل الفحص، بل حتى لو قلنا بانها تشمل الشبهة قبل الفحص، فإن التسمك بها قبل الفحص تسمك بالدليل في الشبهة المصداقية، لأنها قالت (رفع عن امتي ما لا يعلمون) ولا يستطيع ان يجزم انه ممن لا يعلم، لأنه لم يفحص بعد حتى يعرف انه مما يعلم أو مما لايعلم، فلا يصح التمسك لا بقبح العقاب لعدم الالتفات الى الموضوع، ولا بأدلة البراءة الشرعية لعدم عدم العلم، إذن لا يوجد في حقه لا عذر شرعي ولا عذر عقلي، فالاحتمال حينئذ منجز في حقه ، ولو من باب دفع الضرر المحتمل. **هذا بالنسبة الى المنجز العقلي.**

**أما المنجز النقلي**، **وهو أخبار التعلم**: فإن المحقق النائيني قال: لو ان المكلف خالف اخبار التعلم وصادف انه خالف الواقع، فإنه لا يستحق العقوبة لا على مخالفة أخبار الواقع، ولا على مخالفة أخبار التعلم، لا على مخالفة الواقع لأنه لم يقم بيان على الواقع، ومجرد الامر بالتعلم ليس بيان، التعلم بيان، لا ان الامر بالتعلم بيان، مجرد انه مأمور بالتعلم فهذا ليس بيان على الواقع، بل البيان هو التعلم، والمفروض انه لم يتعلم، فيقبح عقابه على مخالفة الواقع من باب قبح العقاب بلا بيان، فإن الأمر بالتعلم ليس بياناً، كما يقبح عقابه على مخالفة اخبار التعلم لأن وجوبها وجوب طريقي وليس نفسياً، ومخالفة الوجوب الطريقي لا توجب استحقاق العقوبة، إنما الذي يوجب استحقاق العقوبة مخالفة التكليف النفسي.

إذن كيف يستحق العقوبة؟ يقول: يستحق العقوبة على الترك المؤدي لترك الواقع، فاذا افترضنا انه اكل لحم الارنب وصادف ان لحم الارنب محرم واقعاً، فهنا حيث إن ترك التعلم ادى الى ترك الواقع استحق العقوبة عليه، لأن هذا الترك المؤدي لترك الواقع ينظر اليه تارة بعين الخطاب النفسي وتارة بعين الخطاب الطريقي، إذا نظرنا الى هذا الترك بعين الخطاب النفسي وهو الخطاب الوقعي في قول المولى (يحرم الارنب) لم يكن العقاب حينئذ عقاباً لا على الواقع، بل هو عقاب على مخالفة الواقع، ليس على مخالفة واقع لا بيان عليه، بل لمخالفة واقع لا بيان عليه، بل على مخالفة واقع وصل اليه عبر عدم تحرزه وارتكابه للشبهة. واذا نظرنا اليه عبر الخطاب الطريقي وهو خطاب الأمر بالتعلم، فنقول بأنه لم يخالف تكليفا طريقياً، بل خالف طريقا نفسيا بلحاظ ان هذا الترك ترك للواقع.

**ويلاحظ على ما أفاده (قده): أولاً:** إن قبح العقاب بلا بيان، ليس المراد بالبيان، الوصول، لا الوصول الوجداني، ولا الوصول التعبدي، بل صرح بذلك في الفوائد، قال: المراد بالبيان المصحح للعقوبة لا الوصول، كل تكليف قام مصحح على العقوبة عليه فقد قام عليه بيان، لأن المقصود بقبح العقاب بلا بيان: العقاب على شيء لا مصحح للعقوبة عليه ظلم، والظلم قبيح، فقبح العقاب بلا بيان أي قبح العقاب على شيء لا مصحح له وإن لم يصل ذلك الشيء لا وجدانا ولا تعبدا، يكفي أنه قام مصحح، فلأجل ذلك لا معنى لأن يقال ما دام هذا الواقع لم يصل بيان عليه لا وجدانا ولا تعبداً والأمر بالتعلم ليس بيانا. لأنه لم يوصل الواقع بعد وإنما يوصل الواقع نفس التعلم، اذن الواقع لم يصل بالامر بالتعلم لا وجدانا ولا تعبداً فالعقاب عليه عقاب بلا بين، ليس المراد بالبيان الوصول، لا الوصول الوجداني ولا التعبدي. المراد بالبيان ان تكون هناك حجة عقلية أو شرعية مصحح للعقوبة، لأن العقاب بلا مصحح ظلم، والظلم قبيح، فيرتفع هذا الظلم بوجود مصحح، فلابد ان نبحث هل هناك مصحح أم لا؟

**فنقول**: بناء على مسلكه من ان العلم الإجمالي لم ينحل، فحصل لهذا المكلف أو الفقيه علم بتكاليف واقعية، ثم أنحل هذا العلم إلى علم بتكاليف ضمن أخبار الثقات ضمن الكتب المعتبرة، والمفروض ان هذا العلم الاجمالي باقي ولم ينحل بحسب مسلكه، فهذا العلم الإجمالي إن لم يكن وصولا للواقع فهو مصحح للعقوبة رافع لموضوع قبح العقاب بلا بيان، واذا سلمنا كما نحن نقول بأن العلم الإجمالي قد انحل، تصل النوبة الى أخبار التعلم، فإن الأمر بالتعلم وإن لم يكن وصولا للواقع لكنه مصحح للعقوبة على الواقع، (هلا تعلمت حتى تعمل)، وإن لم يتم عنده اخبار التعلم على الاقل تصل النوبة لأخبار الاحتياط، فإن اخبار الاحتياط بيان مصحح للعقوبة على مخالفة الواقع، فإن لم يكن كذلك تصل النوبة الى منجزية الاحتمال، فإن الاحتمال الذي لا مؤّمن منه إذ لا يوجد لا عذر عقلي، وهو جريان قبح العقاب بلا بيان، ولا عذر شرعي لعدم شمول أدلة البراءة الشرعية، إذن بالنتيجة: نفس الاحتمال قبل الفحص بيان لأنه مصحح للعقوبة فلا موضوع للقاعدة. إذن النتيجة: لم يتم ما أفاده المحقق النائيني في المنجز النقلي، ولا ما افاده سيدنا الخوئي (قده) في المنجز العقلي.

### 114

وقع الكلام في عدة صور في وجوب التعلم فيها:

**الصورة الاولى**: في تعلم الواجب المشروط قبل حصول شرطه، مثلا اذا التفت الى انه اذا لم يتعلم كيفية صلاة الآيات قبل حصول سببها فانه لا يمكنه ادائه في وقتها، فهل يجب عليه تعلم كيفية صلاة الآيات قبل حصول سببها ام لا؟ اذ قد يقال بوجوب التعلم من باب وجوب المقدمة المفوتة.

فيجب التعلم مقدمة لاحراز عدم فوت الصلاة منه في ظرفها، ولكن اشكل على ذلك: بأن وجوب المقدمة المفوتة إما وجوب عقلي او وجوب شرعي. فللنظر في المقام بأن وجوب التعلم قبل حصول وقت صلاة الآيات هل هو وجوب عقلي ام وجوب شرعي، **والصحيح:** انه لا يجب عقلا ولا شرعاً. أما ان التعلم ليس واجبا عقلا: فلأن وجوب صلاة الآيات ليس فعليا في حقه قبل حصول الآية، فاذا لم يكن وجوب ذي المقدمة في حقه فوجوب ذي المقدمة ليس فعليا في حقه، لذلك ليس هنا وجوب فعلي في حقه، لا قبل حصول الشرط ، أي الآية، لعدم حصول الشرط، ولا بعد حصول الشرط للعجز، لأنه اذا لم يتعلم وحصل الخسوف و الكسوف لم يجب عليه صلاة الآيات لعجزه عنها، اذن التعلم قبل حصول الشرط ليس واجبا لعدم الشرط، وبعد حصول الشرط ليس واجبا للعجز، فلأجل ذلك ليس هناك وجوب عقلي للتعلم. أما الوجوب الشرعي: وهو ان يدعى ان المستفاد من أدلة وجوب التعلم وجوب التعلم شرعا (أفلا تعلمت حتى تعمل)، ولكن يرد على ذلك: بان ظاهر سياق ادلة وجوب التعلم ان هناك حكم فعلي في حقه يجب عليه تعلمه، فعندما يقول: (ما عملت؟ فيقول ما علمت، فيقول: هلا تعلمت حتى تعمل) يعني هناك وجوب فعلي في حقه لذلك وجب عليه تعلمه، والمفروض ان صلاة الآيات ليس واجبا فعليا في حقه، ولم يحصل شرطه قبل، ولا يجب على المكلف تحصيل شرط الوجوب، مثلاً: لا يجب عليك ان تنهى فلانا عن المنكر الا اذا علمت وعلم هو أن ما يفعله منكر، اذا علم الفاعل ان ما يفعله منكر وعلم الناهي ان ما يفعله الفاعل منكر وجب عليه نهيه عن المنكر، فاذا شككت ان ما يفعله فلان منكر فيجب علي أن أنهاه ام لا؟ هل يجب علي أن اتعلم حكمه الشرعي حتى اعرف انه منكر حتى يجب علي النهي؟ لا يجب تحصيل شرط الوجوب، شرط وجوب نهيك اياه عن المنكر انك تعلم ويعلم أن ما يفعله منكر، فهنا لا يجب علي التعلم حتى يجب علي النهي، اذ لا يجب تحصيل شرط الوجوب. كذلك في محل الكلام، وجوب صلاة الآيات في وقتها مشروط بالقدرة، وتحصيل القدرة بالتعلم، لأنني اذا لم اتعلم الآن لم أكن قادراً على صلاة الآيات في ظرفها، فوجوب صلاة الآيات في ظرفه مشروط بالقدرة والقدرة منوطة بتعلمي، فلا يجب علي التعلم لأنه من قبيل تحصيل شرط الوجوب، وتحصيل شرط الوجوب ليس بواجب، إذن التعلم، أي تعلم كيفية صلاة الآيات قبل حصول وقتها ليس واجبا، لا عقلا لانه لا يوجد واجب فعلي في حقي حتى تجب مقدمته، ولا شرعا أي من خلال أدلة وجوب التعلم، لان ظاهر أدلة وجوب التعلم وجود واجب فعلي في حقه يجب علي تعلم حكمه، ووجوب صلاة الآيات ليس فعليا في حقي ولا يجب تحصيل شرط الواجب، ومن هنا ذهب سيدنا الخوئي في مصباح الاصول الى عدم وجوب التعلم (أي تعلم الواجب المشروط قبل حصول شرطه). وصاحب الكفاية قال: ألمشكلة في المقام (وهي وجوب التعلم قبل الوقت)، لا تنحل إلا بأحد وجهين: إما أن نقول التعلم واجب نفسي تهيئي كما ذهب اليه المحقق الاردبيلي. او نقول بان الواجبات المشروطة واجبات معلقة، ما لم نقل بأحد الوجهين لا تنحل المشكلة. فإن قلنا بالوجه الأول: أي أن التعلم لجميع الأحكام الشرعية واجب نفسي لظاهر قوله (طلب العلم فرضية) تهيئي: لظاهر قوله: (أفلا تعلمت حتى تعمل) أي ان الغرض من التعلم التهيؤ للعمل، فنقول: قبل أن يحصل وقت وشرط صلاة الآيات يجب عليك تعلم كيفيتها لان وجوب التعلم تعلم نفسي الغرض منه أن تتهيأ لامتثال الواجب في ظرفه، هنا نقول بوجوب التعلم، إما هذا خلاف ظاهر الأدلة، ظاهر قوله (افلا تعلمت حتى تعمل) أن التعلم ليس واجبا نفسيا، وانه ما وجب الا لأجل العمل، فوجوب العمل شرط في وجوبه لا انه واجب نفسي الغرض منه التهيؤ، بل لا وجوب له إلا بوجوب العمل في حق المكلف، فليس واجبا نفسياً، وإما واجب طريقي او واجب مقدمي.

**المحتمل الثاني**: أن نقول كل الواجبات المشروطة تتحول الى واجب معلق، مثلا وجوب شهر رمضان مشروط برؤية الهلال، نقول يجب شهر رمضان على البالغ العاقل منذ دخوله، لكن دخول الشهر شرط في الواجب لا في الوجوب، فهو من الواجب المعلق، متى استطاع المكلف صار وجوب الحج في حقه فعليا، واما وقت الحج فهو وقت للواجب لا للوجوب، فتتحول الواجبات المشروطة الى واجبات متعلقة، فاذا صار الواجب معلقا صار الوجوب فعليا، واذا صار الوجوب فعليا وجبت مقدماته، ومن مقدماته التعلم، فتجب على المكلف صلاة الآيات منذ بلوغه، ولأنها وجب عليه منذ بلوغه وجب عليه التعلم، من باب مقدمة الواجب.

**وقد اورد على هذا المحتمل عدة إيرادات: أولاً:** إن تحويل الواجبات المشروطة الى واجبات معلقة خلاف الظاهر، ظاهر قوله (اذا زالت الشمس فصلي) انه واجب مشروط، (ومن شهد منكم الشهر فليصمه) واجب مشروط، أما تحويله الى الواجب المعلق خلاف ظاهر الأدلة. **ثانياً:** لو سلمنا إمكان ذلك فإن صاحب الكفاية يدعي التفصيل في المقدمات، يقول، مثلا وجوب الحج فعلي منذ البلوغ لكن لا يجب تحصيل مقدماته الا التعلم، وجوب صلاة الآيات منذ البلوغ لكن لا يجب تحصيل مقدماتها الا بالتعلم، يعني هذا تحكم بالمقدمات، بعد تحول الواجب المشروط الى واجب معلق فتجب سائر مقدماته، فدعوى أن المقدمة الواجبة خصوص التعلم دون باقي المقدمات خلف كونه واجباً معلقاً. وأما دعوى ان صلاة الآيات واجب معلق من ناحية التعلم، واجب مشروط من النواحي الأخرى، فهذا أيضا تفصيل في ظواهر الأدلة بلا قرينة عليه.

**الإيراد الثالث:** ما ذكره المحقق العراقي في إشكاله على شيخه الآخوند، **محصّله:** اذا قلت بذلك لابد ان تلتزم بالترتب، وأن قلت باستحالة الترتب. بيان ذلك: اذا قلت بأن وجوب شهر رمضان يتحول من واجب مشروط بدخول الشهر الى واجب معلق يعني يجب على المكلف منذ البلوغ ان يصوم شهر رمضان، أي قبل ان يدخل الشهر بتسعة اشهر مثلا يجب عليه صوم شهر رمضان، فلو فرضنا ان هذا المكلف لم يصم تعمدا، اذن يجب عليه القضاء من الآن، لان كل الواجبات المشروطة معلقة، فيجب عليه صوم شهر رمضان من الآن، ويجب عليه قضاءه من الآن لانه سيتركه من متعمداً، ويجب عليه دفع الكفارة، من الآن، فكل هذه الواجبات المشروطة ستصبح واجبات فعلية في حقه، فإذا وجب عليه صوم شهر رمضان الآن ويجب عليه الآن قضاء شهر رمضان اذا ترك صومه متعمداً، إذن يجب عليه الصوم ويجب عليه القضاء في آن واحد، وهذا عبارة عن الترتب، لان الصوم والقضاء ضدان لا يجتمعان، القضاء تدارك، ولا يعقل الجمع بين اصل الشيء وبين تداركه، فيجب عليه صوم شهر رمضان، ويجب عليه ضده، وهو تداركه إن لم يصمه، ووجوب الضدين فعلا على نحو الطولية وهو أن يقول له : من الآن صم شهر رمضان، ومن الآن صم قضائه اذا لم تصمه، من باب الترتب إذ ليس الترتب إلا هذا، الترتب عبارة عن وجوب الضدين على نحو الطولية، بأن يقول: يجب عليك انقاذ النفس المحترمة فإن لم تنقل فأزل النجاسة عن المسجد. هنا ايضا يقول: يجب عليك صوم شهر رمضان فإن لم تصم فيجب عليك القضاء، وكلا الوجوبين فعلي، فهذا عبارة أخرى عن الالتزام بالترتب، وانت ترى استحالة الترتب.

**ولكن، يلاحظ على ما افاده المحقق العراقي**(قده):

**أولا**: هل ان النسبة بين صوم القضاء وصوم الشهر نسبة التضاد كي يكون المقام من باب الترتب ام لا؟تارة نأخذ الفوت في القضاء، كما أخذ الفوت في قضاء الصلاة، (أقض ما فات) أخذ في وجوب الصلاة فوتها، فإذا اخذ الفوت لا محالة يكونان ضدين، يجب عليك الصلاة، ويجب عليك القضاء إن فاتت، لا يمكن الجمع بين الصلاة والقضاء، لان القضاء متقيد بالفوت، فمع وجود الصلاة ينتفي، وإذا انتفى الفوت انتفى القضاء، فالجمع بين الأداء والقضاء جمع بين الضدين، محال، لأن القضاء متقيد بالفوت، ولا فوت. وأما اذا لم يؤخذ الفوت، كما ذهب اليه كثير من الفقهاء ان قضاء رمضان ليس موضوعه الفوت، باعتبار ان ظاهر الآية موضوعه الترك لا الفوت، {**وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**}، لم يقل من فات منه الصوم فعليه قضائه، لم يؤخذ في قضاء شهر رمضان تقيده بالفوت.

**بالنتيجة**: اذا لم يؤخذ الفوت في القضاء فليس القضاء الا تبديل، بدلت هذا بهذا، ومن الواضح لدى كثير من الأصوليين أن تبديل الامتثال بالامتثال أمر ممكن وليس أمراً مستحيلاً، أن يبدل الامتثال بالامتثال. وقد ذهب اليه صاحب الكفاية حيث ذكر ذلك في (باب دلالة الأمر على التكرار) ذهب الى إمكان تبديل الامكان بالإمكان. واستدل عليه بما ورد (إذا صلى المكلف فرادى له ان يعيدها جماعة وأن الله يختار أحبهما اليه)، إذن اذا كان القضاء ليس متقيداً بالفوت، وإنما هو من باب البدلية، فتبديل الامتثال بالامتثال ممكن، كذلك تبديل القضاء بالأداء ممكن، فالجمع بين الأداء والقضاء أمر ممكن، فإذا كان أمراً ممكناً لم يكونا من باب الضدين كي يكونا وجوبهما فعلاً من باب الترتب.

سلمنا مع العراقي ان الاداء والقضاء ضدان، لأن الفوت أخذ في القضاء، لكن زمانهما مختلف، فمع اختلاف الزمان لا يكون الوجوب من باب الترتب إطلاقاً، نظير ان ينذر الانسان صوم يوم الخميس، كأن يقول: لله عليّ أن اصوم يوم الخمسي، فإن لم أصمه لله عليّ أن اصوم يوم الجمعة، صار وجوب الخميس والجمعة فعليا في حقي من الآن، لكن هذا ليس من باب الترتب في شيء، لاختلاف الزمن، فإن زمان المنذور الأول زمانه متقدم على زمان المنذور الثاني، ومع اختلاف الزمن لا يكون فعلية وجوبهما من باب الترتب في شيء. كذلك في محل الكلام بمجرد ان يبلغ العاقل المسلم، يقال له يجب عليك صوم شهر رمضان فإن لم تصمه يجب عليك القضاء، كلا الوجبين فعلي، أما الواجبان مختلفان زماناً، ومع اختلافهما زماناً فلا يكون فعلية وجوبهما من باب الترتب في شيء. فهذا الايراد غير وارد على المحقق الآخوند ولا يرد على كلامه إلا انه مخالف لظاهر الأدلة. يعني الالتزام بالوجوب النفسي التهيؤي أو انقلاب الواجبات المشروطة الى واجبات معلقة.

### 115

ذكرنا أن هناك صور أربع وقع الكلام في وجوب التعلم لأجلها.

**الصورة الاولى**: ما اذا لزم من ترك التعلم العجز عن الإتيان بالواجب في ظرفه، كما لو فرضنا ان صلاة الآيات قبل حدوث سببها مجهولة لدى المكلف، ولكن شخص المكلف انه إذا لم يتعلم صلاة الآيات قبل حدوث سببها لن يتمكن من الإتيان بها في ظرفها. فهل يجب عليه التعلم أم لا؟ وسبق ان ذكرنا بعض الوجوه عن صاحب الكفاية (قده).

**ونذكر الآن وجهين لوجوب التعلم:**

**الوجه الاول:** يبتني على القول بوجوب المقدمة المفوتة، كما بحث في باب مقدمة الواجب. وبيان ذلك بذكر مقدمتين:

المقدمة الاولى: إن الدليل الدال على الواجب لم يقيد بالقدرة حيث قال: تجب صلاة الآيات، ولم يقل تجب إن كنت قادرا، وكل دليل لم يقيد بالقدرة فإنه دال بالدلالة الالتزامية على ان ملاكه فعلي حتى في فرض العجز[[10]](#footnote-10). مثلا: إذا قال المولى يحرم الغصب. فإنه دال بالدلالة الإلتزامية على أن مفسدة الغصب قائمة حتى في فرض العجز. فإن الغصب ذو مفسدة، قدر المكلف عليه او لم يقدر، ولذلك التزم الفقهاء بأنه يحرم الاكراه على الغصب، مع ان المكلف لو اكره على الغصب صار الغصب في حقه حلالا لانه مكره، مع ذلك يحرم على المكره الاكراه، وما ذلك إلا لأن في الغصب مفسدة حتى في فرض عدم القدرة على اجتنابه، فالمكلف لو وقع في الغصب مكره فقد وقع فيما فيه مفسدة كان الإكراه محرماً. إذن هذا دليل على أن التكليف الذي لم يشترط بالقدرة دال بالدلالة الإلتزامية على ثبوت الملاك حتى في ظرف العجز، فهو دال بالدلالة المطابقية على التكليف المشروط، يعني على حرمة الغصب إن تحقق موضوعه، ودال بالدلالة الالتزامية على ان الملاك مطلق على أية حال.

ومنه محل كلامنا. اي الواجب المشروط قبل حصول شرطه، فان قول المولى يجب صلاة الآيات قبل حدوث الآية دال بالدلالة المطابقية على الوجوب المعلق، وبالدلالة الالتزامية على ان ملاك صلاة الايات ثابت قدر المكلف على الصلاة ام لم يقدر.

المقدمة الثانية: حيث ثبت أن في صلاة الآيات ملاكا لزومياً للمولى، إذن بالنتيجة لو شخص المكلف انه لو ترك التعلم الآن لعجز عن تحصيل الملاك الملزم في ظرفه، اذن يجب عليه التعلم لا من باب مقدمة الواجب لان الواجب ما صار واجبا، يجب عليه التعلم من باب قبح تفويت الملاك الملزم في ظرفه، لانه لو ترك التعلم الآن لترتب على ترك التعلم فوت ملاك ملزم في ظرفه، فوجوب التعلم لمبغوضية او لقبح تفويت الملاك الملزم في ظرفه، هذا مبني على القول بوجوب المقدمة المفوتة. فمن قال هنا كالسيد الخوئي وتلميذه السيد الشهيد بوجوب المقدمة المفوتة وانه كما ان للمولى على العبد حق الطاعة في تكاليفه للمولى على العبد حق حفظ ملاكاته اللزومية، فلا فرق بين تكاليفه وملاكاته، في لزوم الحفظ والرعاية، بل ان التكاليف مجرد طريق للملاكات، فإذا لزم رعاية التكاليف لزم حفظ الملاكات. إذن يجب التعلم هناك كسائر المقدمات المفوتة. وأما على القول بعدم وجوب المقدمات المفوتة كما هو مسلك سيد المنتقى والسيد الاستاذ (دام ظله) فانه لا يترتب عليه ذلك، حيث ان مبنى هذين العلمين ان هناك وظيفة للعبد ووظيفة للمولى، فوظيفة المولى: ان يجعل ملاكاته في إطار تكاليفه، فكل ملاك يراه مهما لديه وظيفته كمولى ومقنن ان يجعل ملاكاته ضمن تكاليفه، واما العبد فليس وظيفته إلا امتثال التكاليف لا شيء آخر. فلا يجب عليه عقلا وراء التكاليف أمر آخر، ذاك واجب المولى ان يجعل الملاكات ضمن التكاليف، فكل ملاك لم يجعل ضمن التكليف لا يجب على العبد تحصيله، اذ لو كان تحصيله مهما لجعله المولى ضمن تكليفه، فعلى هذا المبنى وهو إنكار وجوب المقدمات المفوتة: لا يجب على العبد هنا التعلم.

**الوجه الثاني:** أن يقال بأن وجوب التعلم في المقام لمدلول التزامي لأدلة وجوب التعلم، بيان ذلك: أننا اذا نظرنا الى ادلة وجوب التعلم (طلب العلم فريضة) او: (هلا تعلمت حتى تعمل)، نراها مطلقة، يعني شاملة حتى للواجبات المشروطة التي لم تعد فعلية لعدم فعلية شرطها. فمثلا وجوب صلاة الآيات ليس فعليا الآن لعدم حدوث الزلزلة الآن، لكن هل يشمله وجوب التعلم؟ نقول: نعم، مقتضى إطلاق أدلة وجوب التعلم أنه يجب على المكلف الأحكام ولو لم تكن فعلية عند فعلية شرطها. ويترتب على هذا الاطلاق ان الجهل بالواجبات ليس دخيلا في ملاكها، اذ لو كان التعلم دخيلا في ملاك هذه الواجبات لقيد، بينما المولى اطلق وجوب التعلم، فهذا معناه ان الواجبات ذات ملاك ولو لم تتعلمها. الجهل ليس مانعا من الملاك والتعلم ليس شرطا في الملاك، فاذا استفدنا من المدلول الإلتزامي لأدلة التعلم أن الملاك فعلي على كل حال تعلمت ام لم تتعلم، إذن بالنتيجة يجب التعلم لا من باب وجوب المقدمات المفوّتة حتى يبتني على ذلك القول، بل لخصوصية في التعلم وهو انه قام مدلول التزامي في أدلة وجوب التعلم على ان الملاك فعلي حتى في حق الجاهل فيجب على العبد تحصيل هذا الملاك الذي هو فعلي في حقه وان لم يتعلم. نعم، لو قام الدليل على ان التعلم شرط في الوجوب، لا وجوب الا في التعلم، كما في وجوب الجهر والاخفات، لا يجب الجهر او الاخفات في حق من علم، فالتعلم حينئذ ليس بواجب، لأن التعلم حينئذ يصبح تحصيل لشرط الوجوب، وتحصيل شرط الوجوب ليس بواجب، اما اذا لم يقم دليل خاص على دخل التعلم في الوجوب فنفس أدلة التعلم بمدلولها الإلتزامي تكشف عن ان ملاك هذه الواجبات فعلي وان لم تتعلم، فيجب تحصيل هذا الملاك الخاص الذي قامت عليه نفس أدلة وجوب التعلم.

**فإن قلت**: بناء على كلامكم لا نجد مثالاً لأن المكلف إذا ترك التعلم عجز عن تحصيل الملاك في ظرفه. اي لم نجد مثالا لذلك في الاحكام، وانما نجد مثالا لذلك في متعلقات الاحكام لا في نفس الاحكام. بمعنى: أن المتعلق للحكم، كالقراءة مثلاً، خصوصاً على اللسان الغير عربي. فتعلم القراءة باللسان العربي صعب عليه، فلو لم يتعلم العربية قبل وقت الصلاة لم يأتي بالقراءة في الصلاة باللسان العربي، يعني لا يوجد مثال لهذا البحث وهو ان ترك التعلم عجز عن امتثال او الواجب في ظرفه وعن تحصيل الملاك اللزومي في ظرفه، لا نجد صغرى ومثالا لذلك إلا تعلم المتعلقات لا تعلم نفس الأحكام، بمعنى انه لا يقدر على القراءة العربية لو لم يتعلم، فهذا لا يدل على وجوب تعلم الاحكام، او فقل لا تشمله أدلة وجوب تعلم الاحكام، لأن هذا ليس من الاحكام وإنما هو من المتعلقات. الجواب عن ذلك: انه لا يدل ذلك: **أولاً:** لا يتوقف ذلك فقط في المتعلقات، بل حتى في تفاصيل كيفيات الواجبات، يعني الواجب الذي تكون كيفيته ذات تفاصيل كثيرة كصلاة الآيات، أو صلاة جعفر الطيّار. اذا كان الواجب تفاصيله كثيرة عادة اذا لم يتعلمه يعجز عنه، عادة اذا لم يتعلمه لا يجب تحصيل ملاكه، ولا يختص ذلك بالمتعلقات بل يشمل حتى الواجبات ذات التفاصيل الكثيرة. **ثانياً**: لو سلمنا معكم انه لا مثال لهذا البحث الذي نبحث فيه ألا في متعلقات الاحكام لا في نفس الاحكام، ادلة وجوب التعلم تشمل أيضاً متعلقات الاحكام لا تختص بالأحكام، لأنّ ظاهر أدلة وجوب التعلم تعلم ما كان معتبرا شرعاً، فكل ما هو معتبر من جهة الشارع فانه يلزم تعلمه سواء كان حكما او كان متعلقاً لحكم كالقراءة والأذكار المعتبرة في الصلاة. فالنتيجة والنكتة في هذا الباب، وهو: من لم يتعلم لم يمكنه الاتيان في الواجب المشروط في ظرفه، النكتة في وجوب التعلم إما وجوب المقدمات المفوتة، وإما فعلية المدلول الإلتزامي لأدلة وجوب التعلم في حقه. هذا تمام الكلام في الصورة الأولى.

**الصورة الثانية**: من لم يتعلم غفل عن الواجب في ظرفه، اذا لم يتعلم الآن يغفل عن الواجب في ظرفه نهائيا، كما لو فرضنا انه اذا لم يتعلم احكام صلاة الفطرة يغفل عن هذا الواجب في ظرفه، فهل يجب عليه التعلم ام لا؟ البحث هنا يبتني على البحث في أن التكاليف تشمل الغافل ام لا تشمل؟ حيث ذهب سيدنا الخوئي(قده) تبعاً لشيخه النائيني: الى ان التكليف لا يشمل الغافل، إما لعدم المقتضي أو لوجود المانع، أما ان نقول التكليف عبارة عن البعث بداعي المحركية ولا يتصور المحركية الفعلية في حق الغافل، إذن ليس التكليف فعليا في حقه. هذا من باب فقط المقتضي. وأما لوجود المانع كما هو رأي سيدنا الخوئي، من ان التكليف مجرد اعتبار، اعتبار الفعل على ذمة المكلف. فيتصور في حق الغافل لكن في وجود المانع وهو حديث الرفع، حيث قال: (رفع عن أمتي النسيان) وظاهر الرفع انه رفع واقعي، وحيث لا خصوصية للنسيان مقابل الغفلة، اذن التكليف في حق الغافل مرتفع واقعاً.

ولكن مسلك السيد الشهيد والسيد الأستاذ (دام ظله): ان التكليف يشمل الغافل، لا من باب عدم المتقضي ولا من باب وجود المانع. وبيان ذلك: أن المقوم للتكليف المحركية التعليقية لا المحركية الفعلية، اي ان التكليف عبارة عن **البعث بداعي المحركية على فرض الوصول**، هذا هو التكليف، وهذه المحركية التعليقية تشمل الغافل والناسي، فإن هذا الغافل والناسي لو وصل اليه التكليف لكان محركاً له. إذن فالتكليف فعلي في حقه، لأن المحركية التعليقية متصورة في حقه، إلا في العاجز، فإنه حتى لو وصل اليه التكليف لا يمكنه امتثاله. ففرق بين الغافل والعاجز. وأما ارتفاع المانع: فهو مبني على أن مفاد حديث الرفع، الرفع الواقعي، أما اذا قلنا بأن مفاد حديث الرفع رفع المؤاخذة (رفع عن امتي ما لا يعلمون والخطأ والنسيان وما اضطروا اليه و...) يعني لا مؤاخذة ولا تبعة، لا أن التكليف مرتفع واقعاً. ودعوى ان تكليف الغافل لغو اول الكلام، فان لفعلية التكليف في حق الغافل آثار، منها وجوب القضاء بعد ذلك، منها انه يجب عليه التعلم قبل حصول الوقت، لا ان التكليف في حق الغافل لغو، بل له آثار. فالنتيجة: إن قلنا بان التكليف فعلي في حق الغافل اذن فحينئذ بما ان التكليف فعلي في حق الغافل فهذا الشخص يقول إن لم اتعلم الآن غفلت عن الواجب في ظرفه، الا الغفلة لم ترفع عنّي فعلية التكليف في ظرفه، إذن إن لم اتعلم الآن سوف يكون عدم التعليم تعجيزا اختياريا مني على امتثال الواجب الفعلي في ظرفه، واذا حكم العقل بحق الطاعة للمولى، او حكم العقل بأن للمولى حق حفظ ملاكاته اللزومية من باب أولى ان يحكم العقل بأن للمولى على العبد أن لا يعجز نفسه عن امتثال تكاليفه الفعلية في ظرفها ووقتها. وأما اذا قلنا كما قال السيد الخوئي لا فعلية للتكليف في حق العاجز، إذن تدخل هذه الصورة في الصورة الأولى وهي بحث المقدمات المفوتة.

**الصورة الثالثة**: ان يترتب على ترك التعلم عدم احراز الامتثال، لا العجز عن الامتثال ولا التعجيز عن الامتثال، وإنما عدم الإحراز، وقد يمتثل لكن لا يحرز انه امتثل. مثلا: شخص يريد ان يذهب الى الحج الواجب، فيقول لا استطيع ان احتاط في كل عمل من أعمال الحج لقصر المدة وتعدد المحتملات، وقد يكون الاحتياط مني على خلاف الاحتياط لجهل منّي بملاكات الشارع. فأنا قبل الحج لو لم اتعلم احكام الحج لا يلزم من ترك التعلم العجز، بل أقدر على الامتثال. ولا يلزم من ترك التعلم الغفلة، بل سأبقى ملتفتا الى أيام الحج، لكن يترتب على ترك التعلم انني في كل منسك اشك ، هل احرزت الامتثال ام لا؟

لعلي استطيع الامتثال في ظرفه لكن لا استطيع انني امتثلت، اي لا استطيع الفراغ اليقيني، فهل يجب علي التعلم الآن من أجل إحراز الامتثال في ظرفه؟

هنا اتفق الكل على وجوب التعلم، حتى من لا يرى وجوب المقدمات المفوتة، حتى من يرى أن التكليف ليس فعليا في حق الغافل ففي هذه الصورة الثالثة قال يجب التعلم، لان المفروض ان الواجب فعلي في ظرفه تعلمت ام لم تتعلم، والمفروض ان عدم تعلمك لا يؤدي الى العجز فسوف تبقى قادراً حتى مع الجهل، وقادر على الامتثال حتى مع الجهل حتى عن طريق الصدفة. غايته انه لا تحرز الامتثال، وحينئذ مقتضى حق الطاعة ومقتضى لزوم دفع الضرر المحتمل: لزوم احراز الامتثال للتكاليف، فمتى ما دخل الوقت جاءت قاعدة الاشتغال، الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، وانت كان يمكنك الفراغ اليقيني بأن تتعلم قبل الوقت، لكنك أهملك ذلك حتى دخل الوقت، فقلت للمولى اشتغلت ذمتي يقينا اما لا اقدر ان امتثل الفراغ اليقيني. فتركك للفراغ اليقيني عن تعجيز وتقصير منك لا يرفع القبح العقلي في حقك، فمقتضى الاشتغال اليقيني الفراغ اليقيني وإن تفصيت عن الفراغ اليقيني .

### 116

**الصورة الرابعة**: أن يحتمل المكلّف الابتلاء بموضوع تكليف لو لم يتعلم حكمه الآن وصادف انه ابتلي به فإن عدم التعلم مفوت للامتثال أو مانع من احراز الامتثال. كما لو فرضنا ان المكلف لا يعلم بأنه ستقع الآية الموجبة لصلاة الآيات، أو لا يعلم بأنه سيبتلي بالأنصبة الزكوية، ولكنه يحتمل ذلك، أي يحتمل انه في المستقبل يبتلى بالآية، أو يبتلى بالأنصبة الزكوية ولو لم يتعلم احكامها الآن وصادف ان ابتلي بها فإن عدم التعلم إما مفوت للامتثال فيها؟ أو انه مانع من احراز الامتثال.

ففي مثل هذه الموارد هل يشمله دليل وجوب التعلم أم لا؟

**وهنا فرضان:**

**الفرض الاول:** أن يعلم المكلف ببقاء شكه إلى المستقبل، فكما انه يشك الآن في انه هل سيبتلي بصلاة الآيات مستقبلا أم لا؟ فإنه يعلم ان شكه لن يرتفع أي سيبقى شاكا في فعلية أو صلاة الآيات الى سنة، فإذا علم ببقاء شكه الى مدة سنة أو اكثر فلا اشكال حينئذ في أنه يجري في حقه استصحاب عدم الابتلاء، لانه الآن شاك، هل سيبتلى بموضوع صلاة الآيات أم لا؟ فبما انه الآن متيقن بعدم الابتلاء ولا يوجد موضوع لصلاة الآيات، انما هل سيبتلي بها مستقبلا أم لا؟ إذن يستصحب عدم الابتلاء بالآية أي يستصحب عدم حلول الآية لمدة سنة أو أكثر من ذلك. وعلى فرض أنه لم يجري الاستصحاب في حقه للمنع من الاستصحاب الاستقبالي مثلا، فلا اقل من جريان البراءة، فإنه في كل ظرف يحتمل فيه حصول الآية يجري البراءة عن وجوب صلاة الآيات، فهذا الفرض مما لا اشكال فيه.

**الفرض الثاني**: أن المكلف وان كان شاكاً الآن في أنه هل سيبتلي بصلاة الآيات في المستقبل أم لا؟ الا انه يحتمل زوال شكه، لا انه يعلم ببقاء شكه الى المستقبل كما قلنا في الفرض الأول، بل يحتمل ان شكه سيتبدل بالعلم بفعلية صلاة الآيات، أو سيتبدل بالعلم بعدم فعليتها، على اية حال لا يوجد علم ببقاء شكه، فهو يحتمل الابتلاء بصلاة الآيات مستقبلا ويحتمل زوال شكله، فهل يجري في حقه استصحاب عدم الابتلاء كما ذهب اليه المحقق العراقي والسيد الاستاذ (دام ظله) أم لا؟

بلحاظ ان دليل وجوب التعلم عند هذين العلمين مجرد إرشاد الى حكم العقل باستحقاق العقوبة على فرض عدم التعلم مع الابتلاء بمخالفة التكليف الواقعي، فبما ان مفاد دليل التعلم مجرد الارشاد الى حكم العقل، فمن الواضح ان لا حكم للعقل باستحقاق العقوبة على مخالفة التكليف الواقعي الذي لم يتعلم حكمه مع الإمكان، لا حكم للعقل مع قيام حجة شرعية مؤمنة، واستصحاب عدم الابتلاء حجة شرعية، فإن هذا المكلف الذي يحتمل الابتلاء بصلاة الآيات ويحتمل العدم، ويحتمل ان شكه سيبقى الى سنة، ويحتمل ان يزول شكه، بالنتيجة يجري استصحاب عدم الابتلاء بآية، عدم الابتلاء بموضوع صلاة الآيات، والاستصحاب حجة شرعية مؤمنة فيرتفع حكم العقل باستحقاق العقوبة ان صادف مخالفة التكليف الواقعي الذي لم يتعلم حكمه مع تمكنه منه.

فما ذكره العلمان من الاستصحاب هل هو جاري أو لا؟

**وهنا عدة أجوبة على جريان الاستصحاب:**

**الجواب الأول:** ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) في (مصباح الاصول) من ان في البين يوجد علم اجمالي بالابتلاء ولو على نحو تدريجي، وهذا العلم الاجمالي بالابتلاء مانع من جريان الاستصحاب. بيان ذلك: ان المكلف وإن لم يعلم بالابتلاء بصلاة الآيات وحدها، ولكنه يعلم اجمالا انه سيبتلي اما بصلاة الجنازة وهو لا يعرف حكمه، واما بالانصبة الزكوية وهو لا يعرف حكمها، وإما بصلاة الآيات. فإن كان بالنسبة لصلاة الآيات مجرد احتمال فهناك علم اجمالي بمجموعة من الاشياء ولو على نحو العلم الإجمالي التدريجي، بمعنى انني اعلم بصلاة الجنازة اليوم أو بصلاة الآيات بعد شهر، أو بصلاة الجنازة اليوم أو بالانصبة الزكوية بعد سنة، على اية حال يوجد عندي علم اجمالي، وجريان استصحاب عدم الابتلاء في جميع اطراف العلم الاجمالي ترخيص في المخالفة القطعية لما هو المعلوم بالإجمال، وجريان الاستصحاب في بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح، فمقتضى العلم الاجمالي بالابتلاء في هذه الخمسة أو الاربعة مواضع هو وجوب التعلم لعدم جريان الاستصحاب لعدم الابتلاء فيها.

**ولكن ما افاده (قده) محل تأمل من جهتين:**

**الجهة الاولى**: أن هذا العلم الإجمالي قد ينحل اما بعلم تفصيلي كما لو ابتلى بصلاة الجنازة بالفعل، فانحل ذاك العلم الاجمالي بعلم تفصيلي بصلاة الجنازة فيتعلم حكمها، وبعد انحلال العلم الاجمالي يكون احتمال الابتلاء في الموارد الاخرى مجرد شك بدوي ليس مقترنا بعلم اجمالي فيجري فيها استصحاب عدم الابتلاء. أو ينحل العلم الاجمالي بعلم اجمالي صغير. عنده علم اجمالي كبير ان يبتلي بالشكوك في الصلاة أو يبتلي بالانصبة الزكوية أو يبتلي بالربح الموضوع للخمس، أو يبتلي بصلاة الجنازة، أو يبتلي بصلاة الآيات أو بغسل الجنابة وهو لم يتعلم. بالنتيجة هذا العلم الإجمالي الكبير ينحل الى علم إجمالي صغير و هو العلم الإجمالي بالابتلاء في شؤون حياته القرينة، وهي مسألة غسل الجنابة وشكوك الصلاة، وأما مسألة صلاة الآيات أو الأنصبة الزكوية فلأنها بعيدة عن شؤون حياته تبقى طرفا للعلم الإجمالي الكبير لا للعلم الإجمالي الصغير. فالعلم الإجمالي الصغير إذا حصل جرى الأصل المؤّمن فيما عداه بلا معارض، لان الأصل المؤمن لا يجري في دائرة العلم الإجمالي الصغير، فاذا لم يجري هنا اذن جرى في الدائرة الاوسع بلا معارض.

**الجهة الثانية:** أننا نفترض وجود علم اجمالي كما افاد السيد الخوئي بعدة وقائع، ولكن محل كلامنا ان يحتمل الابتلاء بتكليف لو لم يتعلم حكمه الآن لفات عليه في وقت، وموارد العلم الاجمالي التي يمثل بها السيد الخوئي (قده) اغلبها من احتمال تكليف لو ابتلى به المكلف لأمكنه التعلم في وقته، فلا تدخل في محل كلامنا، نحن محل كلامنا ان المكلف يحتمل التكليف مستقبلا بحكم لو لم يتعلم حكمه الآن لفات عليه امتثاله أو احراز امتثاله لو ابتلي به، كصلاة الآيات، ومثل الانصبة الزكوية، اما ما يمثل به للعلم الإجمالي الشائع كما لو انني احتمل ابتدأ بالشكوك في الصلاة، أو احتمل ان ابتدأ بغسل الجنابة أو احتمل الابتلاء بصلاة الجنازة، كلها موارد لو ابتلي بها لأمكنه تعلم حكمها في ظرف الابتلاء، فلا تدخل في محل كلامنا الذي نبحث عنه في الصورة الرابعة. إذن ما اجاب به سيدنا الخوئي (قده) لا يحل المشكلة.

**الجواب الثاني:** لو أجرينا استصحاب عدم الابتلاء في كل مورد نحتمل الابتلاء ما بقي تحت أدلة التعلم الا موارد نادرة، وحمل ادلة التعلم على هذه الموارد النادرة مستهجن عرفا. فلنفترض ان لا يوجد لدينا علم إجمالي بالابتلاء، كلها محتملة، يحتمل الابتلاء بصلاة الجنازة، وبالانصبة الزكوية، وبالشكوك في الصلاة وبصلاة الآيات وبالتعامل مع اهل الكتاب. يحتمل المعاملات المحرمة إذا دخلت في التجارة، فلو اننا كل محتمل اجرينا استصحاب عدم الابتلاء ونفينا به وجوب التعلم ما بقي تحت أدلة الأمر بالتعلم إلا موارد نادرة، وحمل المطلق على الفرد النادر مستهجن. **وهنا إيرادان على جوابه (قده):**

**الايراد الاول:** أن موارد العلم بالابتلاء سواء كان علما اجماليا أو علما تفصيليا ليست عزيزة[[11]](#footnote-11)، فإن الانسان يعلم بالابتلاء بمثل غسل الجنابة، أو يعلم بالابتلاء في المعاملات المحرمة، حيث انه لا يمكنه ان يجلس في بيته ولا يتعامل مع احد، فالعلم التفصيلي بالابتلاء بحيث لا يجري فيه استصحاب عدم الابتلاء ليس عزيزا، وان لم يكن علما تفصيلا فلا اقل من العلم الاجمالي بالابتلاء حيث يعلم اجمالا اما بصلاة الجنازة أو بالشكوك في الصلاة، أو المعاملات بالسوق، وهو لا يعلم حكم هذه الموارد جميعها، فهناك علم اجمالي بالابتلاء في عدة موارد بحيث لا يجري فيها استصحاب عدم الابتلاء، وحينئذ حمل ادلة التعلم على موارد العلم التفصيلي بالابتلاء أو العلم الإجمالي بالابتلاء ليس حملاً على الفرد النادر، لرواجها، اذ المفروض ان استصحاب عدم الابتلاء لا يجري ، لا في مورد العلم التفصيلي، ولا في مورد العلم الإجمالي بلزوم الترخيص في المخالفة القطعية.

### 117

**ذكرنا فيما سبق:** أن سيدنا الخوئي (قده) أجاب عن استصحاب عدم الابتلاء اذا شك المكلف انه سيبتلي في المستقبل بصلاة الآيات ام لا؟ فهل يجري في حقه استصحاب عدم الابتلاء لينتفي عنه وجوب التعلم؟

فقد ذكر سيدنا (قده) أنه لو جرى استصحاب عدم الابتلاء عند احتماله فلازم ذلك بقاء ادلة وجوب التعلم على الفرد النادر، لان القدر المتيقن من موارد التعلم هو الشك في الابتلاء، فاذا نفينا الشك بالابتلاء باستصحاب عدمه لم يبقى تحت ادلة وجوب التعلم الا موارد نادرة، وحمل المطلق على الفرد النادر مستهجن، وذكرنا فيما سبق أنه قد يجاب عن ذلك: بان العلم بالابتلاء سواء كان علما تفصيليا او علما اجماليا غير عزيز، اي ان موارد العلم بالابتلاء سواء كان علما تفصيليا او إجمالياً فرض متعارف، فخروج موارد الشك في الابتلاء باستصحاب عدم الابتلاء عن أدلة وجوب التعلم لا يجعل ادلة وجوب التعلم محمولة على فرد نادر.

ولكن السيد الشهيد (قده) اضاف الى ذلك موارد العلم بالتكليف الفعلي، اذ لا تختص ادلة وجوب التعلم با لتكليف المستقبلي ، بل هناك موارد للتكليف الفعلي، اذن كما يدخل تحت ادلة وجوب التعلم العلم التفصيلي بالابتلاء مستقبلا او العلم الاجمالي بالابتلاء مستقبلا كذلك يدخل تحت ادلة التعلم العلم بتكليف فعلي مع الشك في طريقة الامتثال فإن هذا يدخل تحت ادلة وجوب التعلم.

ولكن الكلام في امثلة العلم بتكليف فعلي مع الشك في كيفية امتثال ليكون مصداقا لأدلة وجوب التعلم:

فأفاد (قده) اما بالنسبة الى المحرمات فالأمر واضح، حيث إن السيد الشهيد [[12]](#footnote-12) تبعا لأستاذه السيد الخوئي ذهب الى ان الحرمة فعلية وان لم يكن موضوعها فعليا، فيحرم شرب الخمر فعلا وان لم يكن هناك خمرا في الخارج، ويحرم الزنا وان لم يكن هناك امرأة في الخارج. فإن الحرمة تختلف عن الوجوب فإن فعلية الوجوب فرع فعلية الموضوع، فلا فعلية لوجوب صلاة الظهر قبل فعلية الزوال، ولا فعلية لوجوب صوم شهر رمضان قبل بروز الهلال، واما بالنسبة الى المحرمات فالحرمة فعلية وان علم بعدم فعلية الموضوع فضلا عما اذا شك فيه، فمثلا: لو وجدنا سجينا في زنزانة لا يمكنه عقلا شرب الخمر ولا يمكنه عقلا القيام بالفاحشة مع ذلك يحرم عليه بالفعل شرب الخمر وارتكاب الفاحشة وما اشبه ذلك من المحرمات، ويكفي في عدم لغوية الحرمة في حقه مع علمه بانتفاء موضوعها، الردع النفساني، أي يكفي فعلية الحرمة في حقه وعدم لغويتها ان يرتدع نفسيا عن ارتكاب ذلك بان يقول انا عازم على ترك المحرم حتى مع التمكن منه، فإن هذا الارتداع النفسي ثمرة لفعلية الحرمة وإن لم يكن موضوعها فعلياً.

وقد ناقشناه في محله، ولكن على فرض التسليم بفعلية الحرمة قبل فعلية الموضوع، \_ناقشنا هذا في الموافقة الالتزامية في مبحث حجية القطع في وجوب الموافقة الالتزامية وعم وجوبها\_ على فرض فعلية الحرمة حتى مع عدم فعلية الموضوع لو علم بالحرمة وشك في كيفية الامتثال مثلا، فإنه يجب عليه التعلم، ولا يجدي في حقه استصحاب عدم الابتلاء لان المفروض ان الحكم فعلي في حقه، انما يحتاج لاستصحاب عدم الابتلاء اذا شك في فعلية الحكم نتيجة الشك في فعلية الموضوع فباستصحاب عدم الابتلاء بالموضوع ينفي فعلية الحكم، اما اذا احرز فعلية الحكم وإنما شك في كيفية امتثاله فحينئذ يجب عليه التعلم لأجل فعلية الحكم وان شك بالابتلاء به حيث لا يجدي استصحاب عدم الابتلاء نفي الفعلية بعد احراز فعلية الحكم. هذا بالنسبة الى المحرمات.

أما بالنسبة الى الواجبات، فقد مثل السيد الشهيد، قال: اذا علم المكلف بوجوب الصلاة وشك في أنه هل سيسافر مستقبلا ام لا؟ وعلى فرض السفر فهو لا يعرف كيفية صلاة القصر في السفر وكيف يأتي بها، فهل يجب عليه التعلم الآن؟ أي تعلم احكام صلاة المسافر، ام لا؟ او يجري استصحاب عدم السفر في المستقبل فلا يجب عليه تعلم أحكام صلاة المسافر.

ولأجل ان يدخل هذا المثال في محل الكلام نقول:

قد اختلف الفقهاء في ان السفر والحضر دخيل في الموضوع او دخيل في المتعلق، فالمشهور بينهم، ان السفر والحضر دخيل في الموضوع، أي ان كان حاضرا وجب عليه صلاة التمام، وان كان مسافرا وجب عليه صلاة القصر، فهناك تكليفان لموضوعين، فلو فرضنا ان المكلف حاضر، ويشك انه هل سيسافر فتجب عليه القصر، ام لا؟ فهذا لا يكون من موارد الشك في الامتثال مع احراز فعلية التكليف الذي اراد السيد الصدر الذي يتكلم به، بل من موارد الشك في التكليف المستقبلي للشك في موضوعه، هل سيجب عليه القصر مستقبلا لأجل كونه مسافرا م لا؟ فهذا يدخل تحت محل كلام السيد الخوئي في أنه هل يجري استصحاب عدم السفر لنفي وجوب القصر في حقه أم لا.

أما اذا افترضنا ما بنى عليه سيدنا الخوئي (قده) من ان الحضر والسفر قيدان في المتعلق وليس قيدا في الموضوع، أي دخل الزوال وجبت الصلاة على المكلف وجوبا فعليا، غاية ما في الباب ان الواجب على المكلف بعد دخول الزوال هو الجامع. فيقول المولى للمكلف، اذا دخل الزوال وجب عليك طبيعي الصلاة تماماً في فرض الحضر، قصراً في فرض السفر. فكلمة (في فرض الحضر) قيد في الصحة وليست قيد في الوجوب، الوجوب واجب عليه لا يشترط به شيء آخر، يجب عليه الصلاة بالفعل وليست مقيدة بقيد، لكن لا تصح منك التمام الا في الحضر، ولا تصح منك القصر الا في السفر، فالحضر والسفر قيد في صحة المتعلق وليس قيدا في الوجوب، وإلا فالواجب الفعلي في حقه هو الطبيعي الجامع بين هذين المصداقين، بناء على مبنى سيدنا الخوئي التكليف فعلي والشك في الامتثال وليس شكا في التكليف، اذا شك في انه سيسافر ام لا؟ وانه إن سافر لم يتمكن من صلاة القصر لعدم تمكنه الأحكام، فالشك في السفر موجب للشك في الامتثال لا للشك في الوجوب، فهل مع الشك في الامتثال يجري استصحاب عدم الابتلاء بالسفر ام لا؟

هنا صورتان للمسألة كما بحثها سيدنا الخوئي وشيخنا الاستاذ (قده):

**الصورة الأولى**: أن يعلم بعدم الغفلة، أي انا ملتفت الى انه ان سافرت سأكون مطالبا بصلاة خاصة، لكن لا ادري ما هي تلك الصلاة الخاصة، اعلم ببقاء شكي الى فرض السفر.

فحينئذ يأتي البحث ان جواز تأخير الامتثال هل موضوعه القدرة على الامتثال؟ ام موضوعه احراز الامتثال؟ عقلا لا يجب عليّ المبادرة للامتثال، يجوز لي التأخير، يجوز لي تأخير الامتثال لكن ما هو موضوع جواز التأخير عقلا؟ العقل يقول لك يجوز لك التأخير إن احرزت الامتثال في آخر الوقت؟ او ان احرزت القدرة على آخر الامتثال في آخر الوقت، إنما يجوز لك التأخير عقلا في آخر الوقت من باب اذا أمنت من العقوبة، انا الآن مطالب بتكليف فعلي منجز وإنما يجوز لي تأخير امتثال هذا التكليف المنجز إذا أمنت من العقوبة بالتأخير، فكيف تأمن من العقوبة في التأخير، هل تأمن من العقوبة، هل تأمن بإحراز الامتثال؟ ام تأمن من العقوبة بإحراز القدرة على الامتثال؟

ذكر السيد الشهيد: العقل يقول للمكلف بادر، فإن أخرت فإنك لست آمناً من العقوبة من الان إذا احرزت القدرة على الامتثال في فرض التأخير، فهل بالاستصحاب تحرز القدرة في الامتثال؟

انا اشك انني سأسافر في آخر الوقت ام لا؟ وان سافرت فإني لا اعرف صلاة القصر في السفر.

هل باستصحاب عدم السفر الى آخر يثبت القدرة على الامتثال فيجوز لي التأخير لحصول الامن من العقوبة بهذا التأخير ام لا؟

السيد الصدر يقول لا يثبت، لان هذا اصل مثبت، استصحاب عدم السفر لا يثبت انك قادر على امتثال الامر بالجامع لو سافرت، الا من باب الاصل المثبت، اذن لا يجري استصحاب عدم الابتلاء،

لكن على مبنى السيد الخوئي (قده) من أن موضوع جواز التأخير عقلا ليس القدرة وإلا لجرى استصحاب القدرة نفسها، لا يحتاج الى استصحاب عدم السفر. انما موضوع جواز التأخير احراز الامتثال، وإلا لو قلنا بادر ويجوز لك التأخير عقلا ان احرزت انك لو اخرت كنت قادرا على الامتثال، وبالقدرة على الامتثال تأمن من العقوبة. فالسيد الخوئي يقول: بناء على هذا المبنى نستصحب نفس القدرة[[13]](#footnote-13)، ولسنا بحاجة الى استصحاب عدم السفر. فأنا الآن قادر في اول الوقت قادر على الامتثال، استصحب بقاء قدرتي على الامتثال الى آخر الوقت، فباستصحاب قدرتي على الامتثال آمن من العقوبة، واذا أمنت من العقوبة جاز لي التأخير عقلاً. الان المشكلة ليست في القدرة، بل في الإحراز، أي احراز نفس الامتثال، لأنه بعد ان دخل الوقت واشتغلت ذمتي بتكليف فعلي منجز الا وهو وجوب الجامع بين صلاة التمام وصلاة القصر، بعد ان اشتغلت ذمتي بذلك فالاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ القيني، فلا مخلّص لي للتأخير عقلا الا اذا احرزت الفراغ اليقيني مع هذا التأخير، فالمبرر لجواز التأخير إحراز الامتثال مع التأخير لا احراز القدرة على الامتثال، فاذا كان المبرر هو احراز الامتثال حتى لو استصحبنا القدرة فضلا عما لو استصحبنا عدم السفر، لا يثبت احراز الامتثال في ظرفه، وبعبارة اخرى اخاف أني لو اخرت لفات الواجب منيّ، فهل استصحاب عدم السفر يحرز عدم فوت الواجب، فهل القدرة الى آخر الوقت تثبت عدم فوت الواجب؟ لا يثبت ذلك، إذن لا يجري في حقه لا استصحاب عدم السفر، ولا استصحاب القدرة في آخر الوقت، لان كليهما لا يحرز به عدم فوت الواجب منك، وبالتالي لا يجوز لك عقلا التأخير بل يجب عليك المبادرة ، إلا ان تتعلم كيفية الامتثال في السفر، فحينئذ بواسطة التعلم تحرز أنك ستمتثل على كل حال، صليت في الحضر ام صليت في السفر.

**الصورة الثانية:** ان المكلف لا يعلم بعدم الغفلة، بل يقول انني احتمل الغفلة، ففي هذه الصورة يقول لا احتمل اننا سأبقى شاك، احتمل أنني لو أخرت الصلاة وسافرت سأغفل عن حكم الصلاة وأصلي تماماً نتيجة الغفلة، يحتمل انه سيصلي تماماً. فهل في حقي حينئذٍ يجري استصحاب عدم السفر أم لا؟

ذكر شيخنا الأستاذ(قده): انه يجري في حقه استصحاب عدم السفر. وبيان ذلك قاسه على فرض آخر في الفقه، وهو: من كان في أول الوقت متوضئاً، ولكنه لا يريد ان يبادر في الصلاة، فقال أنا أأخر الصلاة، الا انه يحتمل ان اخر الصلاة سينتقض وضوئه وإذا انتقض وضوئه لم يحصل على ماء واذا لم يحصل على ماء سيضطر الى انه يصلي متيمماً، هل يبادر الى الصلاة ام يجوز له التأخير باستصحاب الوضوء؟ قالوا: يجوز له التأخير باستصحاب الوضوء، مع انه يحتمل أنه سينتقض وضوئه ولن يقدر على الماء وسيضطر إلى أن يصلي بالتيمم، فيعد مفوتا للصلاة مع الطهارة المائة مع قدرته عليها، قالوا لا مانع من ذلك، يستصحب بقاء الوضوء الى حين ايقاع الصلاة، فاذا استصحب ايقاع الوضوء الى حين إيقاع الصلاة تنقح بذلك امتثال الامر بالصلاة مع الطهارة المائية. هذا الشخص الذي يحتمل انه لو سافر سيصلي تماما لانه سيغفل عن احكام المسافر، هل يستطيع ان يستصحب عدم السفر الى ان تقع منه الصلاة تماماً على فرض وقوعها منه، الآن سأصلي بعد ساعة وأحتمل انني بعد ساعة سأسافر، واحتمل انني سافرت سأصلي تماماً غفلة، فهل استصحب عدم السفر ان تقع منيّ الصلاة تماما لو وقعت منّي عفلة؟ يقول، نعم يصح، استصحب عدم السفر الى ان تقع الصلاة تماماً فيكون ما وقع منّي صلاة تمام في ظرف عدم السفر وهو امتثال أمر بالجامع.

### 118

ما زال الكلام في أنه هل يمكن نفي وجوب التعلم باستصحاب عدم الابتلاء ام لا؟ كما اذا احتمل انه يبتلي بصلاة الآيات مستقبلا، فهل يمكن نفي وجوب تعلم أحكامها باستصحاب عدم الابتلاء بها ام لا؟ وذكرنا جوابين، وصل الكلام للجواب الثالث وهو ما افاده المحقق النائيني، وبيانه:

ما هو المقيّد الواقعي لدليل وجوب التعلم، فهل المقيد الواقعي عدم الابتلاء بالواقع؟ او عدم العلم بالابتلاء؟ او امكان الامر بالتعلم؟

**هنا ثلاث محتملات في تحديد موضوع الامر بالتعلم:**

**المحتمل الأول**: ان موضوع الامر بالتعلم هو الابتلاء بالواقع، أي انما الشارع انما امر بالتعلم لمن يبتلي بالأحكام الشرعي، فبما ان موضوع الامر بالتعلم الابتلاء، اذن لا محالة مقتضى استصحاب عدم الابتلاء انتفاء الامر بالتعلم.

**المحتمل الثاني**: ما ذكره المحقق النائيني ان موضوع الامر بالتعلم عدم العلم بعدم الابتلاء، لا الابتلاء، والوجه في ذلك: انه لما كان الأمر بالتعلم امرا طريقياً والغرض من هذا الامر الطريقي حفظ الواقع، اذن فلا يتصور شموله لفرض العلم بعدم الابتلاء بالواقع، اذ لا معنى لأن يؤمر من يعلم بأنه لن يبتلي بالواقع أي لن يبتلي بالأحكام الشرعية المعينة، لا معنى لأن يأمر بتعلمها حفظاً للواقع وهو يعلم بعدم ابتلاءه بهذا الواقع، نظير ان يؤمر الرجل بتعلم احكام الدماء حفظا لعدم الوقوع في احكام هذه الدماء، فالأمر بالتعلم لغرض حفظ الواقع لا يتصور شموله لمن يعلم بانه لا يبتلي بالواقع، فالخارج عن ادلة وجوب التعلم العلم بعدم الابتلاء، فما سوى ذلك باقٍ تحت أدلة وجوب التعلم، وحينئذٍ استصحاب عدم الابتلاء بالواقع لا ينفي وجوب التعلم، لانه لا يثبت العلم بعدم الابتلاء بالواقع، والذي خرج عن أدلة وجوب التعلم العلم بعدم الابتلاء لا نفس عدم الابتلاء، فاستصحاب عدم الابتلاء لا يثبت العلم بعدم الابتلاء كي تنتفي وجوب التعلم.

فإن قلت: ان الاستصحاب علم فانه ان لم يكن علما وجدانيا فهو علم تعبدي.

قلنا: ان هذا مبني على نظر السيد الخوئي من ان من فاد قوله (لا تنقض اليقين بالشك) اعتبار اليقين بقاءً، أي اعتبار الشاك متيقنا، فإذا كان مفاد دليل الاستصحاب اعتبار الشاك متيقنا، لان له يقينا سابقا، نعم يكون الاستصحاب علما تعبديا فيحل أي محل علم آخر، اما اذا قلنا كما هو الصحيح وفاقا للسيد الشهيد (قده) : ان ليس المستفاد من قوله (لا تنقض اليقين بالشك) الا النهي عن النقض العملي، يعني من كان على يقين سابق فليس له ان لا يترتب آثار المتيقن، بل عليه ان يرتب آثار المتيقن، من المنجزية وغيرها، فليس المستفاد من قوله (لا تنقض اليقين بالشك) اعتبار الشاك متيقنا، غايته انه ليس لمن تيقن بشيء سابقا ان لا يرتب آثار المتيقن من المنجزية او الأحكام الشرعية الأخرى. فبناء على ذلك ليس الاستصحاب علما تعبديا كي يقوم مقام العلم.

**المحتمل الثالث:** أن موضوع الامر بالتعلم نفس امكان الامر بالتعلم لا شيء آخر. يعني عندما يصدر أي امر من الشارع سواء كان امرا نفسيا او امرا طريقياً، ان حدد الشارع موضوع بدليله فبها، واذا لم يحدد الشارع ضمن دليله فموضوع امكانه، نفس موضوع الأمر بالتعلم إمكانه، أي في موطن وموضع أمكن الامر بالتعلم عقلا فهو موضوع الامر بالتعلم، لا ان هناك موضوعا محددا. فلأجل ذلك نقول في المقام: الامر بالتعلم اليس ممكنا في فرض الشك في الابتلاء. بل ممكن لان موضوعه متحقق، بل الامر بالتعلم ممكن حتى في فرض العلم بعدم الابتلاء فإن الامر الطريقي غرضه حفظ الواقع ولو حفظاً علمياً، لا يلزم ان يكون حفظا عملياً، مثلا: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يقولون: النهي عن المنكر موضوعه عدم العلم بعدم التأثير، أي ما دام يحتمل التأثير فالنهي عن المنكر واجب في حقه، لكن النهي عن المنكر يمكن ان يكون واجبا حتى في فرض العلم بعدم التأثير، فلو فرضنا انا اعلم بأن الفاعل للمنكر لا ينتهي الا احتمل ان الشارع يأمرني بنهيي حتى في هذا الفرض من باب اقامة الحجة عليّه.

إذن النهي عن المنكر وجوب طريقي، ومع ذلك احتمل ان الشارع يأمرني بالنهي عن المنكر حتى في فرض العلم بعدم التأثير من باب اقامة الحجة، هنا ايضا حتى في فرض العلم بعدم الابتلاء بصلاة الآيات احتمل ان الشارع يأمرني بتعلم صلاة الآيات لأجل حفظ الواقع ولو حفظا علميا ان اعلم غيري واشباه ذلك. اذن موضوع الامر بالتعلم إمكان الامر بالتعلم، ما دام ممكنا فموضوع متحقق، وبالتالي فاستصحاب عدم الابتلاء على هذا المحتمل الثالث لا ينفي الامر بالتعلم.

**ولكن أشكل على كلام المحقق النائيني** (قده) كما في كلمات السيد الشهيد والسيد الاستاذ:

حتى لو قلنا بان موضوع الامر بالتعلم عدم العلم بعدم الابتلاء فلا يجدي الاستصحاب، أو ان موضوع الامر بالتعلم عدم العلم إمكان الامر بالتعلم فلا يجدي الاستصحاب، لكن مع ذلك الاستصحاب يعارض، إن لم ينفيه الاستصحاب فإنه يعارضه، لان الامر بالتعلم ينجز الواقع، انا لا ادري هل انني سأبتلي بصلاة الآيات ام لا؟ الأمر بالتعلم يقول اذن وجوب صلاة الآيات منجز في حقك على فرض وقوعه، استصحاب عدم الابتلاء بصلاة الآيات مؤمن ومعذر، فهو يقول لك أنت آمن بعدم وجوب صلاة الآيات فينفي الحكم بنفي موضوعه فتعارضان، وبينهما عموم من وجه، فان الامر بالتعلم يشمل الشاك في الابتلاء بصلاة الآيات، ويشمل العالم بالابتلاء، بينما الاستصحاب لا يجري في فرض العلم بالابتلاء، واستصحاب عدم الابتلاء يشمل الجاهل المأمور بالتعلم

ويشمل المتعلم أيضاً، اذن بينهما عموما من وجه، بين استصحاب عدم الابتلاء والامر بالتعلم عموما من وجه وهو من شك بالابتلاء ولم يكن متعلما، فإن الامر بالتعلم يقول له وجوب صلاة الآيات وجوب منجز في حقك، فتعلمه، واستصحاب عدم الابتلاء يقول له لم تبتلي بصلاة الآيات كي يكون وجوبها منجزاً في حقك فيتعارض استصحاب عدم الابتلاء مع الأمر بالتعلم، هذا يثبت المنجزية، وهذا يثبت المعذرية فيتعارضان.

**لذلك تعرض الاعلام الى عدة اجوبة لحل التعارض:**

**الجواب الاول:** ما ذكره السيد الشهيد من ان دليل وجوب التعلم آب على التخصيص، فعندما يقول المولى: (ما عملت؟ يقول ما علمت، يقال: هلا تعلمت حتى تعمل؟) فإن المراد من قوله (هلا تعلمت حتى تعلم) التوبيخ المغلظ.

ولا ينسجم مع التوبيخ المغلظ الا ان يقول: الا اذا كنت شاكا في الابتلاء فاستصحبت عدم الابتلاء، فاذا كان هذا الامر بهذه السهولة ان كل من شك في الابتلاء يستطيع ان يؤمن الواقع باستصحاب عدم الابتلاء فما هو وجه هذا التوجيه المغلظ؟!

اذا كانت هذه الحجة الواضحة ميسورة للمكلف، أي يمكن للمكلف ان يحتج على المولى بهذه الحجة السهلة وهي استصحاب عدم الابتلاء، فالتوبيخ المغلظ لا وجه له. إذن لسان التوبيخ المغلظ ظاهر في ان لا حجة في البين، والا لو كان لدى المكلف مثل هذه الحجة التي هي ايسر الطرق للمعذرية لم يكن هناك وجه للتوبيخ المغلظ، فتأمل.

**الجواب الثاني: أن دليل وجوب التعلم** حاكم على ادلة الاصول المؤمنة، فان جميع الاصول المؤمنة كأصالة الحل والاستصحاب المؤمن، كلها موضوعها عدم المنجز، كل شيء لك حلال ما لم يكن منجز للحرمة، وكل شك في التكليف مجرى للبراءة ما لم يكن منجزاً للحرمة، ودليل الحرمة يقول انا منجز، فيكون حاكماً، فبما ان منظور ادلة الاصول الترخيصية المؤمنة عدم المؤمن ودليل التعلم يصلح بأنه منجز، كان دليل التعلم ناظراً لأدلة الأصول العملية ملغيا لها على سبيل الحكومة. فتأمل.

**الجواب الثالث**: ان يقال بانصراف دليل الاستصحاب عن الابتلاء عن الشبهة قبل الفحص التي هي مورد الأمر بالتعلم، والوجه في ذلك:

كما ذكر السيد الأستاذ: بعد قيام المرتكز العقلائي على ان احتمال التكليف قبل الفحص منجز، لا من باب حق الطاعة لا من باب شرك المنعم، ولا من باب دفع الضرر المحتمل، بل عندنا مرتكز عقلائي يقول ان كل مقنن كان ديدنه وضع احكامه في معرض الوصول بحيث لو فحصت عنه لوصلت الينا فإن احتمال التكليف قبل الفحص منجز في حقك بالمرتكز العقلائي، ما دام المقنن يضع أحكامه في معرض الوصول فكيف ترى نفسك معذوراً وأنت لم تفحص عنها، فمقتضى هذا المرتكز العقلائي ان ادلة الاصول الترخيصية منصرفة عن هذا الفرض لوجود منجز الا وهو الاحتمال بمقتضى المرتكز العقلائي.

فإن قلت: بان ادلة الأصول النافية للحكم أو النافية للأمارة؟ نعم، منصرفة، مثلا البراءة تنفي الحكم دليلها منصرف الى الشبهة قبل الفحص، او استصحاب عدم وجود خبر ثقة يدل على الحكم، هذا ايضا منصرف لان المفروض ان المولى ديدنه جعل الاحكام على معرض الوصول، اما استصحاب عدم الابتلاء بصلاة الآيات أو بالعصير العنبي، فلماذا هو منصرف عن الشبهة قبل الفحص. المنصرف عن الشبهة قبل الفحص ما له مساس بالحكم نفسه او موضوعه، أما ما ينفي موضوع الابتلاء مطلقا، لماذا هو منصرف عن الشبهة قبل الفحص.

قلت: لا يحتمل العرف خصوصية، أي استصحاب عدم الجعل منصرف، واستصحاب عدم قيام خبر ثقة على الحكم منصرف. أما استصحاب عدم الابتلاء غير منصرف؟! اذا كان الدليل النافي للحكم او الدليل النافي للطريق منصرف عن هذا الفرض، فمتى ما احتملت حكماً او احتملت قيام خبر على ذلك الحكم ما يجري الاستصحاب لا استصحاب عدم جعل الحكم، ولا استصحاب عدم وجود الخبر، كلاهما لا يجريان، للانصراف، أما لو احتملت الابتلاء بصلاة الآيات فان استصحاب عدم الابتلاء يجري قبل الفحص، يقول العرف المرتكز العقلائي الذي هو ملاك منجزية الاحتمال قبل الفحص، هذا المرتكز العقلائي يأبى هذا التفصيل، بما ان منشأ منجزية الاحتمال قبل الفحص هو المرتكز العقلائي فالمرتكز العقلائي يأبى هذا التفصيل، بأن يقول: ان احتملت التكليف لا يجري استصحاب عدم الجعل، وإن احتملت خبر على عدم التكليف لا يجري استصحاب عدم قيام الخبر، أما اذا احتملت حدوث موضوع التكليف فإنه يجري استصحاب عدم الابتلاء. لا يرى فرقاً بين هذه الموارد من حيث النتيجة.

### 119

كان الكلام في المعارضة بين دليل الامر بالتعلم وبين استصحاب عدم الابتلاء بالواقعة.

**الجواب الأخير لحل المعارضة:** وهو ان استصحاب عدم الابتلاء ينفي المنجزية من جهة الاستصحاب ولا ينفي المنجزية المطلقة للتكليف المحتمل مستقبلاً، فإذا احتمل المكلف مستقبلا انه يبتلي بصلاة الآيات فاستصحاب عدم الابتلاء بها ينفي منجزية التكليف في ظرفه لكن لا مطلقا، وانما ينفي المنجزية من حيث التأمين عنها بالاستصحاب لا نفي المنجزية مطلقا، فلذلك لا يتنافى جريان الاستصحاب مع وجود منجز آخر مع التكليف في ظرفه الا وهو دليل الامر بالتعلم، فإن الامر بالتعلم منجز للتكاليف الواقعية، بناء على ان مفاده الوجوب الطريقي بغرض التنجيز وبالتالي فنفي منجز لا ينفي منجز آخر فلا تعارض بين الدليلين حيث إن احدهما ناظر الى حيث دون حيث آخر.

هذا تمام الكلام في الجواب عن جريان الاستصحاب عدم الابتلاء لنفي وجوب التعلم من جهة ما أفاده المحقق النائيني (قد).

**الجواب الرابع**: الذي طرحه السيد الشهيد (قده) لإفادة عدم نفي وجوب التعلم باستصحاب عدم الابتلاء، حيث أفاد (قده): أنّ مفاد دليل الامر بالتعلم هو قضية شرطية، وليس قضية فعلية، أي ان مفاد قوله (ع): (هلا تعلمت حتى تعمل ولله الحجة البالغة) ان من خالف الواقع بترك التعلم استحق العقوبة، فمفاد الدليل قضية شرطية، (من خالف الواقع بترك التعلم استحق العقوبة). فاذا احتمل المكلف ان سيبتلي بصلاة الآيات مستقبلا فاستصحب عدم الابتلاء، فهل استصحاب عدم الابتلاء يؤمنه؟ فيقول السيد الشهيد: قد يقال نعم، لأنّ استصحاب عدم الابتلاء ينفي الشرط، يعني نفي مخالفة الواقع، فإن مفاد دليل الامر بالتعلم قضية شرطية، من خالف الواقع بترك التعلم استحق العقوبة، واستصحاب عدم الابتلاء يقول ما خالفت الواقع، لأنني استصحبت عدم الابتلاء بصلاة الآيات في ذلك الظرف، فبما انه ينفي الشرط ينفي الجزاء.

ولكن السيد الشهيد يقول: حتى لو اجرى استصحاب عدم مخالفة الواقع فضلا عن استصحاب عدم الابتلاء، بأن شك هل ستصدر منّي مخالفة للواقع في هذا المدى المنظور من الآن الى سنة او شهر ام لا؟ استصحاب عدم صدور مخالفة للواقع مني، حتى لو فعل ذلك مع ذلك لا يكون هذا الاستصحاب مؤمّناً له، فضلاً عن استصحاب عدم الابتلاء حتى يكون نافيا لوجوب التعلم. والسر في ذلك: ان نفي الشرط لا ينفي القضية الشرطية، لان الملازمة بين الشرط والجزاء من الملازمات النفس الأمرية، التي لا ينفيها الشرط، نفي الشرط ينفي الجزاء لا انه ينفي الملازمة لا انه ينفي القضية الشرطية، اذن فالقضية الشرطية ثابتة، حتى لو قال ما صدرت مني مخالفة للواقع، فهذا لا ينفي القضية الشرطية ان من خالف الواقع بترك التعلم استحق العقوبة، فاذا كان نفي الشرط لا ينفي القضية الشرطية إذن ثبوت هذه القضية الشرطية في حقه (من خالف الواقع بترك التعلم استحق العقوبة) منشأ لاحتمال العقوبة، وهو احتمال لا مؤّمن له، فلا يكون مرتفعا في حقه. اذن جواب السيد الشهيد بغض النظر عن جواب تلميذه عليه انما يكون تاماً بناءً على أن احتمال الضرر منجز على المكلف. فنفي الشرط لا يفيده شيئا ما دامت القضية الشرطية ثابتة، لأن ثبوت القضية الشرطية موضوع لاحتمال الضرر في حقه، وبما انه احتمال لا مؤمن له من هذه الجهة (من جهة القضية الشرطية) فيدخل تحت احتمال الضرر الفطري، فبناء على منجزية احتمال الضرر فطرة، فحينئذ يكون منجزا عليه في المقام، إذن فتتميم كلام السيد الشهيد يتوقف على تمامية هذا المبنى وهو ان احتمال الضرر وان لم يكن منجز عقلا أي من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، لكن قيامه فطرة كاف في المنجزية. هذا تمام البحث من هذه الجهة.

**بقي مجموعة من التبيهات:**

**التنبيه الاول:** ما أصرَّ عليه المحقق العراقي والسيد الاستاذ (دام ظله) من أن مفاد الامر بالتعلم مجرد الارشاد الى حكم العقل باستحقاق العقوبة على فرض المخالفة الناشئة عن ترك المقدمات المفوتة. مجرد ارشاد. فاذا كان مفاد الامر بالتعلم مجرد ارشاد الى حكم العقل وحكم العقل دائما تعليقي، اذن فقيام حجة شرعية نافي موضوع حكم العقل، واستصحاب عدم الابتلاء حجة شرعية فيرتفع حكم العقل بارتفاع موضوعه.

**يلاحظ عليه:** إن دليل الامر بالتعلم، ظاهر قوله (هلا تعلمت حتى تعلم ولله الحجة البالغة) ان هناك حجة فعلية، فحتى لو حملناه على الإرشاد فإن ظاهره إنه إرشاد لحكم عقلي فعلي بفعلية موضوعه، لا انه ارشاد الى حكم عقلي تعليقي يسهل رفعه باستصحاب عدم الابتلاء او باستصحاب عدم مخالفة الواقع، هذا يتنافى مع لسان (ولله الحجة البالغة) فبما أنه إرشاد لحكم عقلي فعلي، إذن نفس هذه اللسان ظاهر في ان لا مؤمّن شرعي في حق المكلف الجاهل التارك للتعلم تقصيراً، وأن حجة شرعية في حقه تؤّمنه، وإلا لم يكن وجه للإرشاد إلى حكم عقلي فعلي بفعلية موضوعه في حقه.

**التنبيه الثاني**: تعرّض المحقق النائيني الى ان الصبي المميز لو اتلفت الى انه لو لم يتعلم لم يتمكن بعد البلوغ من الإتيان بالامتثال، لو لم يتعلم بعد البلوغ لن يتمكن ان يصلي الصلاة الصحيحة في الوقت، او لن يتمكن بعد البلوغ من إحراز الامتثال، وإن تمكن من اصل الامتثال. فهل يجب عليه التعلم الآن وهو غير بالغ؟ ولو لم يتعلم فوقع في مخالفة الواقع بعد البلوغ، هل يكون مستحقا للعقوبة بمقتضى دليل الامر بالتعلم ام لا؟

فأفاد المحقق النائيني بأنه لا فرق بين البالغ وعدم البالغ، ما دم ملتفتا الى أنه لو لم يتعلم لم يتمكن من الامتثال في ظرفه، او لم يتمكن من إحراز الامتثال في ظرفه، دليل الامر بالتعلم يشمله ومقتضاه استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع في ظرفه الناشئة عن ترك التعلم الآن، أي قبل بلوغه.

وناقشه الاعلام بأنه كيف لم يلتفت الى دليل رفع القلم (رفع القلم عن ثلاثة، عن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقض)، فمقتضى دليل رفع القلم رفع استحقاق العقوبة على الصبي، والقدر المتيقن من رفع استحقاق العقوبة عنه رفع استحقاق العقوبة الناشئ عن تقصير قبل البلوغ، لا الناشئ عن تقصير بعد البلوغ، هذا هو القدر المتيقن، وترك التعلم منه قبل البلوغ لو اوجب فإنه يوجب استحقاق العقوبة عن تقصير قبل البلوغ وهذا هو القدر المتيقن من حديث رفع القلم، فكيف لم يلتفت الى ذلك وادعى استحقاق العقوبة على الصبي لأنه ترك التعلم.

**ولكن المحقق النائيني تعرض [[14]](#footnote-14) للمسألة في شرحه على** (المكاسب عند التعرض لمعاملات الصبي من العقود والإيقاعات)، فأفاد: انه لا يوجد دليل على رفع القلم عن الصبي المميز الا الاجماع أو حديث رفع القلم، إما الإجماع فهو دليل لبيّ، ولا نحرز شموله لمن فوت الواقع عن نفسه بترك مقدمته المفوتة، حيث فوت ملاكاً ملزماً في ظرفه بتقصير منه، لا نحرز شمول الإجمال لمثل هذا.

وأما حديث رفع القلم، فقد افاد وادعى بعض الاعلام انه وجه جديد. ولكنه موجود في كلمات شيخ المحققين النائيني (قده): من أن ظاهر سياق الحديث في قوله (رفع القلم عن ثلاثة، الصبي والنائم والمجنون)، والجامع بين الثلاثة ضعف الإرادة، فظاهر هذا الحديث هو رفع نفوذ أي امر يكون لقوة الارادة دخل في نفوذه لا انه رفع لمطلق التكليف او رفع لمطلق استحقاق العقوبة، وبالنتيجة: هذا الحديث منصرف للمعاملات من العقود والإيقاعات او الجنايات التي يكون للقصد والإرادة دخل في نفوذها وترتب الأثر عليها، لا أن مفاد الحديث نفي استحقاق العقوبة مطلقا حتى نتمسك به في المقام، يعني المنفي ليس قلم المؤاخذة، بل المنفي قلم سنخ من الأحكام يكون للقصد والإرادة دخل فيه، فلا يستفاد منه نفي استحقاق العقوبة مطلقا حتى يستدل به في المقام، على اية حال سوف يكون النقاش نقاشا مبنائياً.

**التنبيه الثالث**: من لم يتعلم واتى بالعمل رجاء ثم انكشف له ان العمل الذي اتى به مخالف لفتوى من هو حجة عليه بالفعل، لكنه مطابق لحجة من كان يجب الرجوع اليه في ظرف العمل، فهو في زمان مثلا السيد الخوئي عمل جهلا وقال لا اقلد، وعمل بما يراه اقتراحاً منه، وبعد وفاة السيد الخوئي رجع إلى مجتهد حي أعلم، ورأى ان فتاواه لا تطابق فتوى الحي، لكنها تطابق فتوى من كان يجب الرجوع اليه في ظرف العمل، فهل يجزيه ذلك؟ ام لا؟

والأغلب على عدم الأجزاء إذا كان عمله مضيعا لركن من الأركان عن تقصير منه. ولكن هناك من ذهب الى الاجزاء كالسيد البروجردي والسيد الإمام، واستدل شيخنا الاستاذ (قده) في البحث على الإجزاء ي مثل هذا الظرف مضافاً إلى دعوى الإجماع على الإجزاء ومذاق الشارع: الحديث صحيح محمد بن مسلم: (ما بال اقوام يروون عن رسول الله يروون عن فلان وفلان عن رسول الله الحديث ثم يجيء منكم خلافه، فقال ع: إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن)[[15]](#footnote-15).

120

من البحوث في أواخر بحث البراءة،

### توجيه صحة الصلاة لمن ترك الواقع تقصيرا لأجل تركه التعلم.

حيث ذكرت عدة موارد: **منها:** ما اذا جهر في موضع الاخفات او اخفت في موضع الجهر، لجهل تقصيري، فقد افتى القوم بصحة صلاته.

**ومنها**: ما اذا أتم في موضع القصر عن جهل تقصير.

**ومنها:** ما اذا صام في السفر عن جهل تقصيري فإنهم حكموا بصحة صومه.

**ومنها:** ما اذا ترك التوجه الى القبلة حال الذبح عن جهل تقصيري، فإنهم حكموا بحصول التذكية.

**ومنها:** ما ذهب اليه السيد الشهيد والشيخ الاستاذ (قدس سرهما): أن ما اخل بسنة من سنن الصلاة عن جهل تقصيري كما اذا أخل بالتشهد او بالسلام او بالقيام او بالقراءة عن جهل تقصيري، فإن صلاته صحيحة، بمقتضى حديث (لا تنقض السنة الفريضة).

وهذا الذي ذكره الاعلام وقع محلا للإشكال. ومحصله:

إنه كيف يجمع بين صحة عمله واستحقاقه للعقوبة، حيث إن الأعلام يقولون: بانه حيث ترك موافقة الأمر الواقعي عن تقصير فهو مستحق للعقوبة وفي نفس الوقت عمله صحيح، فاذا اتم في موضع القصر في السفر استحق العقوبة على عدم الاتيان بالقصر، وفي نفس الوقت عمله صحيح ومجزي.

فيقال: كيف يمكن الجمع بين الأمرين. فإن مقتضى صحة عمله انه مأمور واقعا بهذا العمل ولو في حالة الجهل، ومن امتثل الامر في حقه فما هو الموجب لاستحقاق العقوبة عليه خصوصا ان مخالفة الامر بالتعلم لا توجب استحقاق العقوبة لان الامر التعلم امر طريقي وليس امرا نفسياً.

وقبل الدخول في الجواب عن هذه الشبهة نتعرض الى ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) في فقهه من توجيه الصحة في هذه الموارد بتخريجين:

### **التخريج الاول**:

أن يقال بان الجاهل قاصرا او مقصراً مخاطب بالجامع، فالعالم الملتفت مخاطب بالقصر في السفر، واما الجاهل بالحكم فهو مخاطب في السفر بالجامع أي انه مخير في السفر بين القصر والتمام ، بالتالي قد امتثل الامر بالجامع.

### **التخريج الثاني**:

أن زيادة الركعتين مانع من صحة الصلاة، لكن هذه المانعية لا تشمل الجاهل، فمن اتى بالتمام في موضع القصر عن جهل ولو كان الجهل تقصيريا لم يرتكب المانع أصلاً، لأنّ مانعية زيادة الركعتين لا تشمل الجاهل قاصر او مقصرا.

وكلا من التخريجين صار محلا للإشكال، اما التخريج الاول وهو ان الجاهل مخاطب بالجامع.

فاشكل عليه:

**أولاً**: بأنه مناف لإطلاق وجوب القصر على المسافر فإن مقتضى إطلاق ادلة وجوب القصر على المسافر انه يتعين عليه القصر لا انه مخير بين القصر والتمام ان كان جاهلاً.

**ثانياً**: انه لو قلنا بانّ الجاهل مخير بين القصر والتمام فلازم ذلك ان الجاهل لو ترك الصلاة رأساً، فما صلى في السفر، إما لنوم او غفلة او تعمد، ثم ذكرها بعدما حضر، فهل هو مخير في القضاء بين القصر والتمام بحيث لو صلاها تماما في الحضر تماما أجزأته؟ بلحاظ ان ظاهر صحيحة زرارة (من فاتته صلاة من صلاة السفر فذكرها وهو في الحضر فإنه يقضي ما فاته كما فاته).

فإن ظاهر صحيحة زرارة تبعية القضاء للأداء، فإذا كان الجاهل في السفر مخاطباً بالجامع، ومخيراّ بين القصر والتمام، مقتضى ذلك انه اذا اراد القضاء في الحضر أيضاً يكون مخيراً، فلو ارادا التمام في الحضر أجزأته وهذا مما لا يمكن الالتزام به.

التخريج الثاني: وهو ان زيادة ركعتين على ما هي وظيفته وهي صلاة القصر مانع من صحة الصلاة، الا ان هذا المانع لا يشمل الجاهل، فلو أن الجاهل صلى تماماً في موضع القصر لم يرتكب مانعاً، لأن مانعية زيادة الركعتين لا تشمل الجاهل قاصرا او مقصراً.

**أشكل على ذلك:**

**أولاً**: بأنه مناف لإطلاق دليل وجوب القصر على المسافر، فإن ظاهر دليل وجوب القصر على المسافر أن ما هي وظيفته ركعتان بسلام، والمدلول الإلتزامي لذلك مانعية زيادة الركعتين، فمقتضى الاطلاق ان لا فرق في زيادة الركعتين بين العالم والجاهل.

**ثانياً**: إنّ سيدنا الخوئي (قده) ذكر العكس وإن كان هذا الحكم مخالف للمشهور. وهو: لو قصّر في موضع التمام، المشهور يقولون إذا أتم في موضع القصر جهلاً صح صلاته، أما لو قصر في موضع التمام لا تصح صلاته. اما السيد يقول: كذلك، أتم في موضع القصر او قصّر في موضع التمام، استناداً الى رواية منصور بن حازم بحسب نظره هي تامة سنداً ودلالة، فإن مفاد رواية منصور بن حازم (إذا اتيت بلدةً فأزمعت المقام عشرة أيام فأتم الصلاة فلو تركه رجل جاهلا فليس عليه اعادة).

أي من قصد الاقامة عشرة ايام في بلد فوظيفته التمام، فلو قصر جهلا فلا اعادة عليه، يعني تصح القصر موضع التمام، فهل ما افاده هناك يأتي هنا: بان يقول: فيما اذا اتم في موضع القصر فإن مانعية زيادة الركعتين لا تشمله لانه جاهل، وفيما اذ قصر في موضع التمام فإن جزئية الركعتين لا تشمله لأنه جاهل، هذا لا يمكن القول به، إذن كما ان التخريج الاول وهو ان الجاهل في السفر مطالب بالجامع مخير بين القصر والتمام مورد اشكال، كذلك التخريج الثاني بان يقال ان مانعية زيادة الركعتين لا تشمل الجاهل.

**ولكن سيدنا الخوئي (قده) أجاب عن هذا الإشكال على التخريج الأول بإيراد نقضي وهو:**

ماذا تقولون في مواطن التخيير؟ أليس حكم المسافر في مواطن التخيير انه مخاطب بالجامع، فهو مخير بين القصر والتمام، فلو ان المسافر ترك الصلاة اصلا ثم اراد قضائها فما تجيبون به عن الاشكال هناك نجيب به فيمن كان مخاطبا بالقصر فأتم جهلا انه لو ترك الصلاة رأساً فما هو القضاء في حقه. هنا أيضاً يقال ما هو القضاء في حقه.

قد يتفصّى في ذلك بما لو أراد القضاء في نفس أماكن التخيير. قد يقال أنه لو ترك الأداء في أماكن التخيير وأراد القضاء وهو في أمكان التخيير أيضاً، نقول هذا مخير، بان نقول: بأن من ترك الصلاة رأسا في أماكن التخيير كان مخيرا في القضاء بين ان يقضيها قصرا في غير أماكن التخيير او يقضيها تماما في اماكن التخيير. لأنه لو أراد ان يقضيها في غير أماكن التخيير لا يكون مخيراً. إذن هو مخير بين أن يقضيها قصرا في غير أماكن التخيير وبين ان يقضيها تماما او قصرا في أماكن التخيير بحكم الجمع بين ما دلَّ على ان الصلاة الاولية في حق المسافر هو القصر، وما دلَّ في الأماكن الاربعة، مقتضى الجمع بين هذين الدليلين نقول: إن كان في أماكن التخيير اداء فهو مخير بين القصر والتمام. واما لو أراد قضاء ما فاته في اماكن التخيير فهو مخير بين ان يقضيها قصرا في غير اماكن التخيير او مخيراً في أماكن التخيير.

ولكن المشكلة هي في القضاء في أماكن التخيير تماماً، حيث ذهب جمع من الفقهاء الى ان ما دل على التخيير في أمكان التخيير منصرف الى الأداء ولا يشمل فرض القضاء، فحينئذ اذا كان منصرفا الى فرض الأداء، فما هو وظيفة القضاء؟

شخص خوطب في أمكان التخيير في الجامع، ثم فاته ذلك الجامع فأراد ان يقضي في أمكان التخيير، فهل يقضي ذلك قصرا، مع انه ما خوطب بالقصر، هل يقضيها تماماً مع أنه ما خوطب بالتمام. بل خوطب بالجامع. فكيف تجمعون بين (يقضي ما فاته كما فاته) وبين أنه (في مقام القضاء ليس مخيراً).

### 121

ما زال الكلام في ان من صلى تماماً في السفر عن جهل قصوري او تقصيري فإنه لا يخاطب بالاعادة، وقد وقع الكلام في تحليل هذه المسالة، حيث ورد في صحيحة محمد بن مسلم: (سألته عمّن صلى اربع في السفر؟ قال إن قرأت عليه آية التقصير وفسرت له أعادة الصلاة، وإن لم تكن قرأت عليه آية التقصير ولم يعلمها فلا اعادة عليه). فهل المستفاد من كلمة (لا اعادة عليه) المسقطية ام التخيير ؟ أم عدم مانعية زيادة الركعتين، حيث احتمل في المقام ثلاثة احتمالات:

**الاحتمال الاول**: بأن المسافر وظيفته الاولية هي القصر، فاذا اتى بالتمام عن جهل قصوري او تقصيري سقط الامر بالقصر لا ان ما اتى به عمل صحيح، وإنما الإتيان بالتمام مانع من استيفاء ملاك القصر فالأمر الواجب عليه هو القصر غاية ما في الامر انه ان اتى بالتمام امتنع عليه استيفاء ملاك القصر، فإذا امتنع عليه امتناع استيفاء القصر سقط الامر بالقصر لامتناع استيفاء ملاكه، لا أن ما أتى به من العمل صحيح.

وهذا المحتمل رده سيدنا (قد) في (الموسوعة، صلاة المسافر، ج20) قال: بأنّ هذا خلاف ظاهر التعبير بـ(لا اعادة) فإن ظاهر التعبير (لا إعادة) الإرشاد إلى صحة العمل، أي أن ما أتى به صحيح، كما ان التعبير بـ(اعاد) اشارة الى فساد العمل، فان التعبير بـ(لا يعيد). إشارة الى صحة العمل. فمعناه أن ما أتى به من الصلاة تماماً عمل صحيح، ومقتضى كونه عملاً صحيحا انه مأمور به فلابد ان حدد ما هو المأمور به في ظرف الجهل، حيث ان عمله كان صحيحاً، ولذلك لا اعادة عليه حتى اذا علم في الوقت، اي انه صلى تماماً في موضع القصر، ثم انكشف له ان وظيفته القصر وهو ما زال في الوقت ولم يذهب الوقت، مع ذلك لا يعيد. اذن يدور الامر بين المحتملين الآخرين:

المحتمل الاول: أن الجاهل مخاطب بالجامع، لا بالقصر، اي أن هناك فرقا بين المسافر العالم والمسافر الجاهل، فالمسافر العالم مخاطب بالقصر، بينما المسافر الجاهل مخاطب بالجامع بين القصر والتمام. بحيث لو أتى بالقصر غفلة وتمشى منه قصد القربة صحت صلاته. ولو أتى بالتمام لجهله بأن حكم المسافر هو القصر أيضاً صحت صلاته لأنه امتثل الأمر بالجامع في حقه، وهذا المحتمل وهو القول بالجامع ذكره السيد الخوئي (قده) في (ج20 من الموسوعة، ص362)، قال هناك: وقد ذكرنا في الاصول تخريج هذه المسألة وهي كيف تصح التمام من المسافر الجاهل؟ خرجناها على أن الجاهل مخاطب بالجامع بين القصر و التمام، وكأنه أمضاه عندما وصل الى بحث المسألة في الفقه.

لكنه نفسه (قده) في (ص377 من ج20 نفسه) [[16]](#footnote-16) قال ان تخريج المسالة على انه مخاطب بالجامع بين القصر والتمام، هذا امر غير تام، بأنه لا يستفاد من الدليل بوجه، قوله (فلا إعادة عليه) هذا لا يستفاد منه ان حكمه التخيير، اي انه مخاطب بالجامع، لا يستفاد خطابه بالجامع من هذا التعبير بوجه أصلا حتى يصار الى هذا المحتمل.

لذلك نقول: الصحيح ان هذا المسافر مخاطب بالقصر لإطلاق دليل القصر في حقه، كما قلنا بأن هناك ادلة تدل على ان المسافر حكمه القصر، غاية ما في الباب ان المسافر حكمه القصر. غاية ما في الباب انه في مقابل هذه الأدلة ، يعني أن المسافر حكمه القصر، لدينا صحيحة زرارة: (من استيقن انه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتد بها واستقبل صلاته استقبالا) فإن مقتضى صحيحة زرارة ان زيادة ركعة او ركعتين، مبطل للصلاة مطلقاً. فهذا المكلف اتى بالصلاة تماما يعني زاد ركعتين على وظيفته، فمقتضى إطلاق صحيحة زرارة أن تكون صلاته باطلة، حيث إنه زاد ركعتين على ما هي و ظيفته.

صحيحة محمد بن مسلم التي قالت: فلا اعادة عليه، (إن لم تكن قرأت عليه آية التقصير ولم يعلمها فلا اعادة عليه). هذه بمثابة المقيد لإطلاق صحيحة زرارة، وأن زيادة ركعة او ركعتين مبطل الا في حق المسافر الجاهل، فإن المسافر الجاهل اذا زاد ركعتين، فإن زيادة الركعتين لا تبطل صلاته، بمقتضى صحيحة زرارة. فصحيحة محمد بن مسلم خصصت صحيحة زرارة التي تقول: (من استيقن أنه زاد ركعة في صلاته المكتوبة لم يعتد به واستقبل صلاته استقبالاً). النتيجة تخريج المسألة على ان زيادة الركعتين مانع الا في حق المسافر الجاهل.

لما قرر هذا المطلب (قده) ذكر في موضع ذكر تفنيدا له، قال: لو كان المسافر الجاهل مخاطبا بالجامع للزم انه لو ترك الصلاة رأساً ثم بعد خروج الوقت ان حكمه القصر و ليس التمام، لازم ذلك ان يقال انه مخير أيضاً بالقضاء بين القصر والتمام، لأنه كما كان في وقت الأداء مخاطباً بالجامع مخيراً بين القصر والتمام، مقتضى قوله (يقضي ما فاته كما فاته) ان يكون ايضا في القضاء مخيرا بين القصر والتمام، وهذا مما لم يلتزم به احد. فقد نقض على هذا المحتمل بهذا النقض.

لكن عند الرجوع الى (ج16) وعند تعرضه لمسالة التخيير بين القصر والتمام في الحرمين لا يرى هذا النقض وارداً، بمعنى انه يقول بالتخيير بين القصر والتمام للمسافر في الاماكن الأربعة، فإن المسافر مخير في الاماكن الاربعة بين القصر والتمام، فلو ترك، مقتضى كلام سيدنا الخوئي في النقض على ذلك المحتمل أن يقول المقام أنه مخير في القضاء بين القصر والتمام، مع انه ذهب الى ان هذا القول غير صناعي، فليس كل من كان مخيراً حال الاداء بين القصر والتمام فإن وظيفته حال القضاء ان يكون مخيراً بين القصر والتمام، كي ينقض بهذا الايراد. فهذا الايراد الذي نقض به على هذا التخريج هو لم يلتزم به فيمن ترك الصلاة في إماكن التخيير. فراجع (ص124، ج16، الموسوعة) في المسالة 11 (من فاتته الصلاة في أماكن التخيير فكيف يقضيها).

**فقد ذكر هنا ثلاثة اقوال:**

**القول الاول**: القول بالتخيير، واستدل له بوجوه:

الوجه الاول: عموم ما ورد في صحيحة زرارة (يقضي ما فاته كما فاته)، وحيث ان الذي فاته هو الخطاب بين القصر والتمام في أماكن التخيير إذن يقضي كما فاته.

رد عليه: قال: وفيه، ان قوله (يقضي عنه ما فاته كما فاته)، يراد به الواجب بالأصالة الذي فاته، والفريضة بالذات التي فاتته، ومن الواضح أن الواجب بالأصالة في حق المسافر هو القصر، والفريضة بالذات في حق المسافر هو القصر، وأما تخييره بين القصر والتمام فهو بخصوصية وبعنوان ثانوي، وهو كونه في الأماكن الأربعة لا انه هو الواجب بالأصالة. فقوله (يقضي ما فاته كما فاته) فكملة (كما) لا تشمل المماثلة في الخصوصيات والملابسات، لأن هذه الخصوصيات والملابسات إنما وجبت عليه بعنوان ثانوي، وإنما (كما فاته) تختص بالمماثلة في اصل الواجب واصل الفريضة، والمفروض ان اصل الواجب والفريضة هو القصر، فليس عليه إلا القصر.

الدليل الثاني: ما ذكره المحقق الهمداني من تبعية القضاء للأداء، وهذا مطلب عام عند المحقق الهمداني يقول القضاء ليس بأمر جديد، بل المكلف مخاطب بطبيعي الصلاة، وبأمر آخر وهو إيقاع ذلك الطبيعي في الوقت على نحو تعدد المطلوب، فاذا ذهب الوقت ولم يوقع الطبيعي في الوقت، فلأمر بالطبيعي ما زال باقياً، إذن اذا قلنا بان القضاء تابع للأداء فنقول في حق المسافر الجاهل: هذا مخاطب بطبيعي الجامع، فبما انه مخاطب بطبيعي الجامع، ومخاطب بإيقاع هذا الجامع في الوقت فاذا فات الوقت ولم يوقعه فما زال الامر بالطبيعي الجامع باقيا في حقه، ومقتضى ذلك ان يكون مخيرا في القضاء بين القصر والتمام[[17]](#footnote-17).

رد عليه: ويتوجه عليه منع التبعية وان القضاء بأمر جديد، فهناك أمران، أمر بالقضاء على نحو وحدة المطلوب، وأمر بالقضاء جديد، فإذا خرج الوقت سقط الامر الأول، فما كان امراً بالطبيعي بين القصر والتمام في أماكن التخيير قد سقط، وتولد أمر جديد، فلابد ن يعرف ما هو متعلق الامر الجديد، هل هو التخيير ام هو القصر؟

### الوجه الثالث:

ان يتمسك بالاستصحاب. ان وظيفته قبل خروج الوقت هي الجامع، ونشك في وظيفته بعد خروج، نستصحب أنه مخاطب بالجامع.

فرد عليه: مضافا الى منع جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، ان المستصحب قطعنا بسقوطه لان الامر الادائي بالجامع قد سقط قهراً بخروج الوقت، وتولد أمر جديد، فما يريد استصحابه قد تيقن بانتفائه، وما يريد اثباته يشك انه هل تعلق بخصوص القصر او تعلق بالجامع، فكيف يجري الاستصحاب في المقام، ثم ذهب الى أن المتعين هو القصر وليس الجامع.

### 122

ما زال الكلام فيما ذكره سيدنا الخوئي (قده) من أن ما فاتته الصلاة في السفر فإنه يقضيها كما فاتته، وذكر (قده) انه لو قلنا في الجاهل الذي صلى تماماً في موضع القصر ان صلاته صحيحة، وفسّرنا صحة الصلاة بأنه في حال الجهل مخيّر بين القصر والتمام، فأتى بأحد فردي التخيير، يقول لو خرجنا المسالة بهذا النحو للزم القول بأنه في القضاء أيضاً لو لم يصلي أصلا وكان مخاطباً بالجامع واقعاً، فان لازم ذلك ان يصح ان يقضي الصلاة تماماً مع انه لا يلتزم بذلك احد. وبالتالي قلنا ان كلامه مورد لإشكالين:

**الاشكال الاول**: ما ذكره في ان من فاته الصلاة في اماكن التخيير بين القصر والتمام فإنه لا يقضيها تماماً حتى لو كان القضاء في نفس أماكن التخيير. والسر في ذلك: أنه ذكر عدة وجوه لمنع الاكتفاء بالتمام لو أراد ان يقضي الصلاة التي فاتته في أمكان التخيير حتى لو قضاها في نفس اماكن التخيير.

**الوجه الاول:** بأن مكاتبة علي بن مهزيار الدالة على التخيير بين القصر والتمام، منصرفة للأداء، (كتبت الى أبي جعفر الثاني (ع) ان الرواية قد اختلفت عن آبائك في الإتمام والتقصير للصلاة في الحرمين، \_الى ان قال\_: فكتب الي ع بخطه: قد علمت يرحمك الله فضل الصلاة في الحرمين على غيرهما، فأنا أحب لك إذا دخلتهما أن لا تقصر، وتكثر فيهما من الصلاة).

فالمدعي بأن من فاتته الصلاة في أماكن التخيير يمكن ان يكون مخيرا حتى في القضاء، فيقضيها تماماً. فالمدعي يتمسك بإطلاق الرواية، (فأنا أحب لك اذا دخلتهما أن لا تقصر) سواء كان صلاتك فيهما قضاء ام اداء. فالتخيير يشمل فرض القضاء كما يشمل فرض الاداء.

ولكن سيدنا الخوئي (قده) قال: وفيه ما لا يخفى، فإنها ناظرة الى الصلاة الأدائية التي وقع الخلاف في حكمها بين الفقهاء، كما اشير الى ذلك لفرض الرواية، ولا إطلاق فيها لفرض القضاء، والشاهد لعدم الإطلاق لفرض القضاء: وإلا لزم القول بالتخيير فيما اذا قضى في الحرمين ما فاته قصراً في غيرهما. لو فرضنا انه قبل ان يصل الى الحرمين كان في منطقة أخرى مسافرا وفاتته الصلاة في المنقطة الأخرى، مع ان الصلاة التي فاتته في المنطقة الأخرى كانت قصراً، هل يقضيها في الحرمين تماماً، لازم قولكم بإطلاق الرواية حتى للقضاء أنه حتى ما فاته في السفر قصراً يمكنه ان يقضيه في الحرمين تماماً، ولا يمكن القول بذلك.

ولكن خروج هذا الفرض لإطلاق الرواية لا يعني إطلاق الرواية ، لما فاته في نفس أماكن الحرمين فأراد أن يقضيه في نفس أماكن الحرمين، فعدم إطلاق الرواية لما فاته قصراً في غير الحرمين لا ينفي إطلاقها لما فاته في الحرمين وأراد ان يقضيه ايضا في الحرمين. فقد يقال: بشمول الرواية لمثله.

**الوجه الثاني**: التمسك بإطلاق ما دل على أن وظيفة المسافر هو القصر، فمقتضى إطلاق هذه الروايات ان وظيفة المسافر هي القصر، ان لا فرق في ذلك بين ان تكون الصلاة ادائية او قضائية، وحيث لم يحرز مقيد لهذا الإطلاق نتمسك به في المقام، وهو من أراد ان يقضي الصلاة التي فاتته في أماكن التخيير في نفس أماكن التخيير.

وهي إطلاق موثقة عمار، (سألت أبا عبد الله (ع)، عن المسافر يمرض ولا يقدر ان يصلي المكتوبة، قال: يقضي اذا اقام مثل صلاة المسافر بالتقصير).

وظيفة المسافر انه اذا فاتته صلاة وهو في السفر اني يقضيها قصراً. نحن نتمسك بإطلاق ذلك يحرز له مقيد، فنقول: أيضاً من فاتته الصلاة في أماكن التخيير فإنه يقضيها قصرا بإطلاق هذه الرواية.

ولكن يمكن ان يناقش في ذلك: بانصراف الرواية للفرض المتعارف، وهو انه فاتته أيضا قصرا، يعني إنما لزمه أن يكون القضاء قصرا لأنه فاتته قصرا، هذا هو الفرض المتعارف، ولا يحرز شمولها لما اذا فاتته في أمكان الحرمين التي يكون فيها مخيرا خصوصا على مبنى السيد الاستاذ (دام ظله) من شمول روايات الافتاء الى الفرض المتعارف.

**الوجه الثالث**: ذكر سيدنا (قده) ان القضاء مناطه الفوت، والعبرة بالفوت في زمان الفوت. كيف نعرف انه فات؟ اذا رجعنا الى زمان الفوت، وزمان الفوت هو آخر الوقت، فما فات المكلف هو ما بقي من الركعات في آخر الوقت، يجب القضاء اذا فاتته الصلاة، والمناط في الفوت بلحاظ زمان الفوت، وزمان الفوت هو آخر الوقت بالنسبة الى كل مكلف، لأن الصلاة تمتد الى آخر الوقت، فالمقدار الذي يبقى من الركعات الى آخر الوقت هو الذي فات المصلي، فاذا رجعنا الى المسافر، فالمقدار الباقي في حقه في آخر الوقت هو أربع ركعات، وأربع ركعات لا تسع لظهر او عصر الا بالقصر، بحيث تكون ركعتان للظهر وركعتان للعصر.

إذن بالنتيجة: بما أن المناط على زمان الفوت، وزمان الفوت آخر الوقت والمقدار الباقي في حقه دائما هو أربع ركعات، اذن الذي فاته هو صلاة القصر، لان الوظيفة الواقعية تنقلب آخر الوقت بمقدار ما يسعه الوقت، وبما أن المقدار الذي يسعه الوقت بالنسبة لهذا المسافر أربع ركعات، إذن بالنتيجة ما فاته هو وظيفته و وظيفته كانت قصراً.

**ولكن يلاحظ على هذا الاستدلال ما خدش هو في غير موضع:** من ان التعين المصداقي لا يعني الضيق في المجعول، فالمجعول في حق المسافر في أماكن التخيير هو الجامع بين القصر والتمام، وأما اذا ضاق الوقت ولم يبقى إلا مقدار أربع ركعات، فتعين الصلاة في أربع ركعات، ركعتين للظهر، وركعتين للعصر، هذا من باب التعين المصداقي القهري، أي ان مصداق الجامع تعين عقلا في الصلاة قصراً، لا ان المجعول في حقه تبدل وتغير بعدما كان المجعول في حقه هو الجامع، صار المجعول في حقه هو القصر، بل المجعول في حقه ما زال هو الجامع، وإن تعين عليه عقلاً هذا المصداق. وما فاته هو ما جعل في حقه لا ان ما فاته ما تعين عليه مصداقا حتى يستدل بهذه النقطة.

**الوجه الرابع**: بما ان هذه الرواية وهي رواية القضاء (يقضي ما فاته كما فاته) لا يستفاد منها إطلاق المماثلة، لأنها لو وردت بعبارة (يقضى ما فات كما فات) لتمسكنا بإطلاق المماثلة، فاذا فاته الجامع إذن يقضي الجامع، ولكن الذي ورد في الرواية (يقضي) أي المكلف (ما فاته كما فاته) فليس الملحوظ في الرواية بحسب هذا التعبير نفس ما فات، كي يتمسك بإطلاق المماثلة فيه، وإنما الملحوظ في الرواية بحسب هذا التعبير المكلف يقضي ما فاته كما فاته، وبالتالي لا يستفاد منها اكثر من المماثلة، في اصل الفرض الذي وجب عليه واصل الفرض الذي وجب عليه هو القصر وليس الجامع فلا يصح التمسك بإطلاق المماثلة حتى في الخصوصيات التي وجبت عليه بالعنوان الثانوي وهو التخيير في مواطن التخيير بين القصر والتمام.

ولأجل ذلك لو فاتت المكلف صلاة اضطرارية ثم لما اراد ان يقضيها صار متمكناً من الصلاة الاختيارية، هل يقضيها اضطرارية، لأن الذي فاته هو الصلاة الاضطرارية؟ لا يقول بذلك أحد. بل يقولون يقضي اصل الفرض الذي وجب عليه، لا أن القضاء يشمل الخصوصيات والملابسات التي ثبتت عليه بعنوان آخر، إذن (يقضي ما فاته كما فاته) لا تشمل هذا المورد الذي فاته الجامع فيقضيه على نحو الجامع، فالمرجع هو الأصل العملي. فما هو مقتضى الاصل العملي؟ إذ قد يدعى ان مقتضى الاصل العملي هو الاستصحاب. وجب عليه الجامع فيستصحب بقاء اشتغال ذمته بالجامع، فيقضي الجامع ويكون مخيرا، ولكن ذكرنا امس ان الاستصحاب لا يجري لانتفاء المستصحب يقينا، حيث إن هناك امراً ادائياً وأمراً قضائيا والأمر بالادائي بالجامع قد سقط جزما بعد خروج الوقت، والأمر بالقضاء أمر جديد ولا يعلم انه تعلم بالجامع وتعلق بالقصر، لذلك الاستصحاب لا يجري، فالجاري في المقام هو البراءة عن التعيين، بمعنى ان يقال: ان المكلف لا يدري هل يتعين عليه الصلاة قصرا؟ ام انه مخير في القضاء بين القصر والتمام؟ مقتضى البراءة عن التعيين أن يكون مخيراً. خلافا لما ذكره سيدنا (قده) من أن مقتضى الأصل أن يقضيها قصراً، بل مقتضى الاصل ان يكون مخيراً لأجل البراءة عن التعيين، بعدما اختار في الأصول بأنه اذا دار الأمر في المجعول بين التخيير والتعيين، كان مقتضى البراءة عن التعيين التخيير.

هذا تمام ما ذكره (قده) من وجوه لمنع التخيير في مقام القضاء. **فنقول:** بناء على هذه الوجوه الالتزام بالتخيير في الأداء لا يستلزم التخيير في القضاء، فلا يصح منه الإشكال على من خرّج المسألة بالتخيير في الأداء ان لازمه ان يقول بالتخيير في القضاء.

الذين خرجوا مسألتنا وهي أن وظيفة الجاهل بوجوب القصر حال السفر وظيفته انه لو صلى تماماً يجزيه، فقد خرّج نفس السيد وغيره بأن الجاهل مخير بين التمام والقصر. والسيد أشكل على هذا التخريج الذي تبناه ثم عدل عنه، أن لازم هذا التخريج ان يكون مخيرا بالقضاء ولا يلتزم بذلك أحد.

نقول: هذا الإشكال غير وارد، لأنك نفسك في (من فاتته الصلاة في أماكن التخيير)، قلت ان مقتضى الصناعة ان لا يكون القضاء على نحو التخيير، مع أن الأداء على نحو التخيير. فلا يرد الإشكال في المقام.

### 123

ذكرنا فيما سبق ان الروايات الشريفة دلت على أن من صلى تماماً في موضع القصر جاهلا بالحكم ولو تقصيرا فلا اعادة عليه، ولكن المشهور قد التزم بأنه اذا كانت صلاته عن جهل تقصيري فهو مستحق للعقوبة وان كان لا اعادة عليه.

وذكرنا فيما سبق: أنه قد يوجه هذا الحكم ، الصلاة تماما في موضع القصر: بان قوله (ع) في صحيحة محمد بن مسلم (لا عادة عليه) ارشاد الى الصحة، وكيف أن تكون التمام صحيحة في موضع القصر، مع انه مخاطب بالقصر. وقد وجه ذلك في كلمات الاعلام: انه قد يكون الجاهل مخيرا بين القصر والتمام، أي ان المسافر ان كان عالما تعين عليه القصر، وان كان جاهلا كان مخاطبا بالجامع بين القصر والتمام، فهو قد اتى بأحد فردي الجامع ولذلك صحت صلاته.

وقد يوجه ذلك بان زيادة الركعتين مانع من صحة الصلاة الا في المسافر الجاهل، فإن المسافر الجاهل بالحكم وان كان مخاطبا بركعتين، ولكن زيادة الركعتين في حقه ليس مانعاً من صحة صلاته.

وقد يوجه هذا الحكم بأن الجاهل المسافر مخاطب بالجامع بين القصر مطلقا والتمام حال الجهل، أي بأن يقال: المسافر إما مقيم او غير مقيم، فإن كان مقيما فهو مخاطب بالتمام، وان كان غير مقيم وكان جاهلاً كان مخاطبا بالجامع بين القصر مطلقا او التمام حال جهله بحيث لا تصح منه التمام الا في فرض الجهل.

فإذا وجه حكم من صلى في القصر تماماً عن جهل بالحكم صحت صلاته، بأنه على طبق القاعدة للتوجيهات الثلاثة التي ذكرناها، فما هو وجه استحقاقه للعقوبة؟ فإنه اذا كانت صلاته صحيحة على طبق القاعدة فما هو الوجه في استحقاقه للعقوبة اذا كان جهله عن تقصير.

اذن مصب الاشكال الاصولي: اذا كانت التمام في موضع القصر عن جهل تقصيري صلاة صحيحة، فما هو وجه ذهاب المشهور الى استحقاقه للعقوبة مع انه ادى صلاة صحيحة.

**وتصدى الاعلام لدفع الاشكال بعدة اجوبة:**

**الجواب الاول:** لا يحكم بصحة صلاته، وانما المقصود بقوله في صحيحة محمد بن مسلم: (فلا اعادة عليه)، أي سقوط الأمر، لا أن ما أتى به صحيح، وبيان ذلك: ان الجاهل مخاطب بالقصر تعييناً كالعالم تماماً، غاية ما في الباب انه ان اتى بالتمام عن جهل تقصيري او قصوري سقط الامر قهراً، أي لا يمكن بعد الاتيان بالتمام استيفاء القصر، فالإتيان بالتمام مسقط قهري للأمر بالقصر، لا من باب ان صلاة التمام صحيحة، وبناء على ذلك يقال بأن هذا الجاهل المقصر ترك ما هو الواجب عليه تعيينا الا وهو القصر عن تقصير فيكون مستحقا للعقوبة، فاستحقاقه للعقوبة لأنه ترك ما هو الواجب التعييني في حقه وهو القصر، لا لشيء آخر، وأما ما اتى به من صلاة التمام فهو ليس عملاً صحيحاً غايته انه اسقط تكوينا الامر بالقصر في حقه. وبناء على ذلك يكون مستحقا للعقوبة.

**الجواب الثاني**: ما ذكره صاحب الكفاية (قده) بان هناك تضاد بين ملاك التمام وملاك القصر، لا ان هناك تضاد بين التمام والقصر، بل بين الملاكين، الملاك في صلاة القصر والملاك في صلاة التمام، ولأجل تضاد بين الملاكين كان الإتيان بصلاة التمام معجزا عن استيفاء ملاك القصر. **وبيان ذلك بذكر امور ثلاثة:**

**الامر الاول**: لا يوجد تضاد بين التمام والقصر، بدليل ان المكلف يمكن ان يجمع بين التمام والقصر، فيصلي القصر أولاً ثم التمام او بالعكس. إنما التضاد بين الملاكين، أي في كل منهما مصلحة ملزمة مانعة من تحقق الاخرى واستيفاء الاخرى فبين الملاكين تضاد وتمانع لا بين الصلاتين.

**الامر الثاني**: ذكر في بحث الضدين، في ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده: انه لا توقف لأحد الضدين العرضيين على عدم الضد الآخر، مثلا بين القيام والقعود تضاد عرضي في زمن واحد لا وفي جسم واحد لا يجتمعان، لكن لا يتوقف القعود على عدم القيام توقف المعلول على عدم المانع، ولا يتوقف القيام على عدم القعود توقف المعلول على عدم المانع، أي لا يعقل التوقف من قبل أحد الضدين على عدم ضده الذي هو في عرضه، وإلا لزم الدور،

لأجل ذلك نقول: لا يوجد في المقام توقف لوجود ملاك القصر على عدم التمام، لأنه لو قلنا بان ملاك القصر يتوقف على عدم التمام لكان عدم التمام مطلوبا، واذا كان عدم التمام مطلوبا كان وجود التمام مبغوضا واذا كان وجود التمام مبغوضا وقعت منه فاسدة وإذا وقعت منه فاسدة إذن بإمكانه ان يأتي بصلاة القصر، والحال أننا ندعي أنه متى اتى بالتمام لم يمكنه استيفاء ملاك القصر، فكيف نفترض ان استيفاء ملاك القصر واجب نفسي، وهذا الواجب النفسي متوقف على عدم التمام. فعدم التمام واجب غيري وبما ان عدم التمام واجب فنقضه الا وهو الاتيان بالتمام مبغوض، فالإتيان بالتمام يقع مبغوضا فيقع فاسدا، وهذا خلف ما نريد ان نصل اليه وهو ان التمام التي وقعت منه صحيحة لكن وقعت من استيفاء ملاك القصر .

فلابد ان نفترض كما ذكرنا في بحث الضدين أنه لا توقف لاستيفاء ملاك القصر على عدم التمام، إنما وجود التمام منافر لاستيفاء ملاك القصر، لا ان استيفاء ملاك القصر متوقف على عدم التمام توقف المعلول على عدم المانع.

**الامر الثالث**: مدعانا ان التمام مانع ومنافر لاستيفاء ملاك القصر حال الجهل، والا في حال العلم قطعا ليست مانعة، لو صلى التمام متعمدا مع أن حكمه القصر لم تكن صلاة التمام معجزة عن استيفاء ملاك القصر، فمدعانا ان التمام في حال الجهل قصورا او تقصيرا معجز عن استيفاء ملاك القصر، لا التمام مطلقا.

فبعد ملاحظة هذه الامور كلها، ان التمام الصحيحة في حال الجهل معجزة عن استيفاء ملاك القصر، وانه لا توقف لأحد الضدين على توقف عدم الضد الآخر، وإنما التضاد إنما هو بين الملاكين، يعني المصلحة التامة في صلاة القصر والمصلحة التامة في صلاة التمام، لا بين الفعلين، بعد ملاحظة هذه الأمور الثلاثة نقول: اذا اتى بالتمام في موضع القصر فقد عجّز نفسه عن استيفاء ملاك القصر، إذا كان عن تقصير، وحيث انه عجز نفسه عن استيفاء ملاك القصر استحق العقوبة، لأنه مخاطب تعييناً باستيفاء ملاك القصر، وقد عجز نفسه عن تقصير منه عن استيفاء ملاك القصر فهو مستحق للعقوبة.

ولعل القول بالمسقطية يرجع الى هذا، عندما نقول إنه مأمور تعيينا بالقصر، فكيف يسقط عنه هذا الامر بصلاة التمام، فنحلل المسقطية بهذا المعنى، ان في الصلاة تماما في حال القصر مصلحة اذا تحققت عجزت عن استيفاء ملاك القصر للتضاد بينهما. هذا ما ذكره صاحب الكفاية.

**وأورد على كلامه بعدة إيرادات:**

**الإيراد الاول**: ما ذكره السيد الخوئي في (مصباح الاصول)، بأنه إما أن يكون التضاد بين التمام والقصر، وهذا خلف الوجدان لانه بالوجدان يستطيع الجمع بينهما، ولذلك لو اتى بالتمام حال العجز لم يكن فيها أي مانع من استيفاء القصر بعدها. واما ان يدعى ان التضاد بين المصلحتين لا بين الفعلين المحققين للمصلحة، وهذا من قبيل انياب الاغوال، فانه لا يتصور تضاد بين الملاكين مع عدم التضاد بين الفعلين، أي لا يوجد أي تضاد وأي منافرة بين التمام والقصر، اما انه يوجد تضاد بين ذاتي الملاكين والمصلحتين، المصلحة في القصر والمصلحة في التمام، أما بين هذين الفعلين، لا يوجد أي تضاد بينهما، يقول: هذا توهم محض، لا يتصور تضاد بين الملاكات دون تضاد بين الأفعال المحصِّلة والمحققة لهذه الملاكات، هذا من قبيل توهم ان للغول وجوداً وأنه لوجودها انياباً.

**ولكن اجيب عن هذا الإيراد:** ما دام لا يستوجب ذلك تناقضاً ولا دوراً ولا تسلساً فأي مانع من فرض التضاد بين الملاكين دون تضاد بين الفعلين، بل قد يقال بان الوجدان شاهد على ذلك، فلو فرضنا ن المولى له ملاك في شرب الماء البارد، فقال لعبده أأتي بماء بارد، ولكن العبد أتى للمولى بماء حار فشربه المولى، وبعد ان شربه واستوفى الارتواء وزوال العطش لم يبق لملاك البرودة ملاكا للاستيفاء، فصار في شرب الملاك الساخن ملاك وهو سد حالة العطش ، مضاد للملاك في برودة الماء بحيث إذا حصل الفعل الاول وهو شرب الماء الساخن لم يبق مجال لاستيفاء ملاك البرودة، فتصور التضاد بين الملاكين دون تضاد بين الفعلين أمر ممكن ولا مانع من القول به. إنما الكلام في وفاء الأدلة به.

**الإيراد الثاني**: نتيجة كلامكم ان سبق التمام مانع، لان المولى لا يخلو اما ان يكون مطلوبه القصر بعنوانها، والمفروض ان القصر لا تصح منه إلا اذا لم تسبق بالتمام، إذ متى ما سبقت التمام حال الجهل حتى لو اتى بالقصر بعدها لا تصح. إذن اذا كان المطلوب القصر ، والقصر لا تصح الا بشرط عدم سبق التمام، فلا محالة يكون سبق التمام مانعاً، واذا كان سبق التمام مانعا كان مبغوضا، واذا كان مبغوضاً كان فاسداً، فكيف تصح منه التمام!.

او تقول: ان المطلوب للمولى ملاك القصر لا نفس القصر، المطلوب النفسي للمولى تحصيل ملاك القصر. وتحصيل هذا الملاك لا يمكن في حق هذا المكلف الا اذا سبقه تمام لانه متى ما سبقه تمام وجد ملاك مضاد لملاك القصر فمنع من استيفاء ملاك القصر، اذن لا محالة يكون وجود التمام مانعا، لانه لملاك مانع من تحصيل الملاك الآخر، فإذن لا تتوقف المسالة على ان نقول في بحث الضدين ان الضد يتوقف على عدم ضده توقف المعلول على عدم مانعه. بالنتيجة التمام هنا مانع من استيفاء مانع من استيفاء ملاك القصر، وإذا كان فعل التمام مانعا من استيفاء ملاك القصر كان مبغوضاً و المبغوضية مانعة من المقربية فلم تقع تمام صحيحة كي تكون معجزة عن استيفاء ملاك القصر وهي مبغوضة في نفسها.

فلابد من الجواب عن هذا الإشكال، وهذا ما يأتي عنه الكلام غداً.

### 124

ذكرنا فيما سبق أن ما تضمنته الروايات من ان من صلى تماما في موضع القصر عن جهل تقصيري فلا اعادة عليه، وذكرنا أن المشهور من الفقهاء التزموا بأن من صلى تماماً في موضع القصر وإن اتى بصلاة صحيحة إلا انه معاقب على ترك القصر التي هي واجبة عليه، وهذا ما اوجب اشكالا عقليا وهو : كيف يتصور اذا كان المكلف بصلاة قربية حال الجهل التقصيري فهو من جهة قد اتى بصلاة قربية مقبولة لدى المولى مسقطة لأمر المولى ومع ذلك يكون مستحقاً للعقوبة لتركه امتثال الامر بالقصر، فكيف يجمع بين كون صلاة التمام الصادرة منه صلاة قربية مسطقة للأمر وبين استحقاقه للعقوبة. وذكرنا انه اجيب عن هذا الاشكال بوجوه اربعة:

**الوجه الاول:** ما ذهب اليه صاحب الكفاية من القول بالمسقطية.

ومقصوده من المسقطية: انه ليس المكلف مخاطباً بالجامع بين صلاة القصر أو صلاة التمام في حال الجهل بحيث يكون حال الجهل قيداً في الصحة لا قيداً في الوجوب، وليس المراد بالمسقطية ان الجاهل باحكام السفر مخاطب بالجامع بين صلاة القصر وبين صلاة التمام، وليس المراد بالمسقطية ان عدم سبق التمام شرط في الوجوب أي وجوب القصر، بمعنى ان عدم سبق التمام دخيل في اتصاف القصر بالمصلحة ومع سبق التمام لا تتصف بالمصلحة، فعدم سبق التمام شرط في الوجوب، كل هذا ليس مسقطا.

وانما مقصودنا بالمسقطية أن عدم سبق التمام شرط في البقاء لا شرط في الحدوث، أي أن الأمر التعييني بصلاة القصر قد اصبح فعليا حدوثاً، ولكن بقاءه في حق المكلف مشروط بعدم سبق التمام باعتبار ان سبق التمام مانع من الاستيفاء وليس شرطا في الاتصاف، مانع من استيفاء ملاك القصر وذلك لان في التمام مصلحة مضادة لمصلحة القصر، فاذا تحققت التمام تحقق تلك المصلحة، ومع تحققها لا يمكن استيفاء ملاك القصر، فاذا لم يمكن استيفاء ملاك القصر سقط الامر بها لتعذر استيفاء ملاك هذا الامر، فعدم سبق التمام شرط في بقاء الامر بالقصر، لا انه شرط في الحدوث. هذا هو معنى المسقطية ثبوتا بحسب مبنى صاحب الكفاية. والذي افاده (قده) وقع موقعا للإيراد والإشكال، فمن الايرادات عليه:

بناء على كلامكم القصر واجب نفسي على المكلف، وهذا الواجب متوقف صحته واستيفاء ملاكه على عدم سبق التمام، فعدم سبق التمام وجب غيري، واذا كان عدم سبق التمام واجبا غيرياً إذن بناء على ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فترك التمام مأمور به أمرا غيريا تحصيلا للواجب النفسي وهو والقصر، فاذا كان ترك التمام مأموراً به أمرا غيرياً إذن فالتمام منهي عنها، لان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام، فالنهي عن ضده العام، فالأمر بترك التمام يقتضي النهي عن التمام، فإذا كانت التمام أمراً مبغوضاً لكونها منهياً عنها نهياً غيرياً فكيف تقع مقربة للمولى، والمفروض انه اذا وقعت منه التمام صحيحة، أي اذا وقعت منه التمام حال جهله جامعة للشرائط مقربة للمولى فإنها تمنع من استيفاء ملاك القصر، بينما اذا كان استيفاء ملاك القصر متوقفا على عدم سبق التمام، فعدم سبق التمام واجبا غيري، ووجوب الترك أي النهي عن الفعل، فالتمام منهي عنها والمنهي عنه لا يصلح للمقربية، فكيف نجمع بين الأمرين، إن هذا الا جمع بين الضدين، بأن نقول التمام منهي عنها والنهي مانع من المقربية، ولكن اذا حصل هذا المنهي عنه منع من استيفاء ملاك القصر مع انه لا يمنع من استيفاء ملاك القصر الا اذا كان مقرباً للمولى، فكيف نجمع بين كونه منهيا عنه المانع من المقربية، وبين كونه مقرباً، اذ لولا مقربيته لما منع من استيفاء ملاك القصر. هذا هو اللغز الذي لابد من حله من قبل صاحب الكفاية.

**وهنا أجوبة دفاعاً عن صاحب الكفاية في رد هذا الاشكال:**

**الجواب الاول**: ذكرنا في بحث هل أن بالشيء يقتضي عن ضده العام أم لا؟ ذكرنا هناك بأنه حتى لو قلنا بهذه الكبرى كما ذهب اليه العلمان السيد الصدر والسيد الأستاذ، حتى لو سلمنا بهذه الكبرى مع ذلك هذا اذا قلنا بتوقف وجود الضد على عدم ضده، والحال بأن وجود الضد لا يتوقف على عدم ضده، اذا لا مقدمية لعدم الضد لوجود ضده، فالقيام والقعود ضدان لكن وجود القيام يتوقف على ارادة القيام، لا ان وجود القيام يتوقف على عدم القيام، الضد لا يتوقف على عدم ضده بحيث يكون عدم الضد مقدمة لوجود ضده، وإلا لزم الدور من الطرفين، وهذا غير معقول.

لاجل ذلك استيفاء ملاك القصر لا يتوقف على عدم التمام اذ لا يتوقف الضد على عدم ضده، فاستيفاء ملاك القصر لا يتوقف على عدم التمام، حتى يقال إذن عدم التمام واجب غيري، لانه مقدمة لاستيفاء ملاك القصر، فإذا كان واجبا غيريا صار التمام منهيا عنه، لان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، واذا صار التمام منهيا عنها لم تكن مقربة، والحال بأنها لا يمكن ان تمنع الاستيفاء الا اذا كانت مقربة، اصلا المقدمية غير موجودة، صحيح هما متمانعان ، أي ملاك القصر متمانع مع ملاك التمام، فهما متنافران متمانعان الا ان استيفاء ملاك القصر لا يتوقف على عدم التمام توقف الشيء على مقدمته، وان كانا الملاكان ضدان متمانعان كسائر الاضداد.

وهذا الجواب محل اشكال، باعتبار أنه إنما لا يتوقف الضد على عدم ضده إذا كانا في عرض واحد في زمان واحد، مثل القيام والقعود، بما انهما ضدان لا يعقل تعاقبهما، لا يعقل وجودهما في جسم واحد في زمان واحد، لذلك يقال بأن احدهما لا يعقل ان يتوقف على عدم الآخر، وهذا ليس محل بحثنا، محل بحثنا في الضدين المختلفين زمانا ، لا في الضدين المقترنين زمانا حتى يقال لا يعقل توقف وجود احدهما على عدم ضده، مفروض كلامنا أن هناك فعلين: قصر وتمام، في القصر ملاك، و في التمام ملاك، اذا سبقت التمام على القصر كان في التمام ملاك مانع من استيفاء ملاك القصر، فهما مختلفان زمانا، فاذا كانا مختلفين زماناً فلا مانع من المقدمية بل مقتضى التمانع هو المقدمية،

فنقول حينئذ: اما ان المطلوب للمولى القصر بعنوانها، والمفروض ان القصر لا تقع صحيحة حتى لا يسبقها التمام، فلا محالة الواجب التعييني في حق المسافر هو القصر والقصر مشروط بعدم سبق التمام، لان سبق التمام مانع من صحته، فبالنتيجة القصر الواجب مسبوق بعدم سبق التمام واجبا غيريا لا محالة والتوقف هنا معقول لاختلاف الزمن، فإذا كان عدم سبق التمام واجبا غيرياً صارت التمام مبغوضا منهيا عنه. أو فقل: ألمطلوب للمولى إيجاد ملاك القصر والمفروض ان ايجاد ملاك القصر يتوقف على عدم سبق التمام، لأن سبق التمام مانع من استيفاءه. فإذا كان سبق التمام مانع من استيفاءه، اذن فلابد من الامر بعدم سبق التمام امرا غيريا والامر الغيري بعدم سبق التمام يقتضي النهي عن التمام نفسها، فالتمام منهي عنها فيكف تقع مقربة. إذن بالنتيجة ما ذكره في الكفاية لم يحل الاشكال.

**الجواب الثاني**: سلمنا انه يعقل المقدمية وعدم التمام، فالقصر متوقف على عدم التمام، التمام بالنتيجة كما تقولون أن هناك امرا غيريا بعدم سبق التمام. ولكن يمكن أن يحل المطلب بصيغة أخرى: بأن يقال المأمور به في حق المكلف القصر الاول، لا بعنوان عدم سبق التمام، بل بعنوان الأول، فما هو متعلق الامر القصر التي تقع أول صلاة ادائية، وبالتالي لم يؤخذ في متعلق الامر ان لا يكون مسبوقا بالتمام، أنما أخذ في متعلق الأمر الأولية، ان تكون صلاة القصر أول صلاة، فإذا صلى التمام قبلها لم يتعلق الأمر، لأنها ليست اول صلاة. ولا يفيد بعد ذلك ان يأتي بالقصر. اذن بالنتيجة: ألمطلوب منه الذي لا يقع صحيحا الا اذا وقع اول، فمتى ما سبقت التمام سقط الامر لتعذر متعلقه. ولكن هذا مجرد تفنن في التعبير وتغيير في الصياغة، والا المطلب واحد، بالنتيجة يقال: صحيح أن المطلوب للمولى القصر الأول، لكننا نسأل بأن سبق التمام إما ليس مانعا من استيفاء ملاك القصر، أو مانع. فإذا لم يكن مانعا من استيفاء ملاك القصر، فلا حاجة لان يقول المولى الصلاة المطلوبة هي الاول، اذن حتى لو فعل المكلف التمام فلا دخل لها في استيفاء ملاك القصر، وإن كان التمام مانعا من استيفاء ملاك القصر فلا محالة مرجع الأولية الى مجرد العنوان المشير الى ان الواجب في حق المكلف المسافر القصر الغير مسبوقة بالتمام، فرجعنا الى الاشكال مرة اخرى، بل لا يبتني الاشكال على المقدمية، أي حتى لو قلنا بأن الضد لا يتوقف على عدم ضده في المتقارنين زمانا والمتعاقبين زماناً، مع ذلك المانعية العرفية كافية في المبغوضية، ما دمتم تقرون ان فعل التمام مانع من استيفاء ملاك القصر فلندع مبنى المقدمية وندع ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام، وكل هذه المباني لا نقول بها، ونقول ما دام التمام مانعا من استيفاء ملاك القصر فمقتضى مانعيته مبغوضيته، بلا حاجة الى تلك المباني، واذا كان مبغوضا كان غير مقرب، واذا لم يكن مقربا فيكف يمنع من استيفاء ملاك القصر. فالجمع بين كونه مبغوضا وكونه مقرباً غير معقول.

### 125

ذكرنا فيما سبق: أن صاحب الكفاية (قده) أفاد بأن صلاة التمام وإن لم تكن مأموراً بها لكنها لأنها واجدة لملاك محبوب للمولى فهي متى ما وقعت وقعت مقربة للمولى، إلا أنها في ظرف أنها مقربة للمولى فهي مفوتة لملاك القصر وبلحاظ انها مفوتة لملاك القصر يكون المكلف الآتي بها مستحقا للعقوبة من دون توقف لوجود ملاك القصر على عدم التمام كي يقال بأن التمام حينئذ مبغوضة بالمبغوضية الغيرية، والمبغوض لا يصلح للمقربية، لأن الضدين لا يتوقف وجود أحدهما على عدم الآخر.

وذكرنا في الاشكال عليه: بانه لا يجدر هذا النحو من الخلص لأن مآل الأمر ان الواجب المتعين في حق المسافر الجاهل هو القصر غير المسبوق بالتمام، فاذا كان الأمر كذلك فقد اخذ في شروط الواجب عدم السبق بالتمام، فاذا اخذ في شروطه عدم السبق بالتمام فلا محالة سوف فيتوقف الواجب توقف مقدمياً على عدم سبق التمام، فعدم سبق التمام واجب بالوجوب الغيري فالتمام منهي عنه أو مبغوض والمبغوض لا يجتمع مع المقربية.

ولكن قد يدفع هذا الإيراد على صاحب الكفاية بوجهين:

**الوجه الاول**: ان يقال ان مقصود صاحب الكفاية ان الصلاة التي شرع فيها المكلف واجدة لملاك القصر لان المكلف اذا اتى بالتمام سوف يأتي قطعا بركعتين وسلام فالركعتان مع السلام اللتان ضمن صلاة التمام هاتان الركعتان المتعقبتان بالسلام محققة لجزء من ملاك القصر. والجزء الآخر من ملاك القصر لولا اقحام ركعتين في البين لتحقق الملاك التام، إذن ليس هناك توقف ولا مقدمية، أي لو صورنا مطلب صاحب الكفاية بان هناك صلاتين: صلاة قصر وصلاة تمام، وان استيفاء ملاك القصر يتوقف على عدم سبق التمام فهنا يقال اذا كان المجعول من قبل المولى هو هذا فلا محالة سوف يتحقق التوقف، أي ملاك القصر سيتوقف على عدم سبق التمام، فعدم السبق واجب بالوجوب الغيري وما وجب نهي عن ضده، فاذا كان عدم التمام واجبا إذن التمام منهي عنه او مبغوض والمبغوض ليس بمقرب، لكن إذا صورنا المسألة أن ليس هناك صلاة ثانية يتوقف ملاك أحدهما على عدم سبق الآخر كي يرد الإشكال، بل نقول: ليس هناك الا صلاة واحدة، الركعتان منها مع السلام محقق لجزء من الملاك، والجزء الآخر من الملاك إنما يتحقق اذا خلت هاتان الركعتان من ركعتين أخريين فاذا لم يأتي بركعتين اخريين في البين صلى ركعتين وسلم، تحقق الملاك التام، إذا اتى بركعتين بعد الركعتين بركعتين أخريين كانت الركعتان الأخريان مانعاً من تتميم الملاك لا ان هناك صلاتين احداهما تتوقف على عدم سبق الاخرى كي يرد محذور أن ما وجب بالواجب الغيري فضده منهي عنه، والمنهي عنه لا يصلح للمقربية، بل صلاة واحدة يتوقف تمامية الملاك فيها على عدم اشتمالها على الركعتين الزائدتين.

ولكن هذا الجواب أيضاً لا ينفع في ترميم كلام الكفاية والسر في ذلك: اذا افترضنا ان الركعتين الزائدتين في الوسط مانع من تمامية الملاك فلا محالة الواجب في عالم الجعل بالنسبة الى هاتين الركعتين اما لا بشرط، واما بشرط شيء، واما بشرط لا؟ وحيث انه لا يعقل ان يكون على نحو اللا بشرط، لان المفروض ان زيادتهما مانع، ولا يعقل ان يكونا بشرط شيء اذ المطلوب عدمها فلا محالة الواجب المجعول هو القصر بشرط لا، يعني بشرط عدم زيادة الركعتين، فعدم الزيادة مأمور به في الامر الضمني، او بالأمر الغيري، واذا كان عدم الركعتين مأموراً بهما بالأمر الغيري إذن الركعتان مبغوض او منهي عنه، والمبغوض لا يصلح للمقربية، فكيف وقعت منه التمام مقربة مع ان ركعتين منها مبغوضة.

فهنا بالنسبة لو قال لا ارى ان المقدمة واجب بالوجوب الغيري، او اقول بالوجوب الغيري لكن لا اقول بالوجوب الغيري في الاجزاء والشرائط، فعدم زيادة ركعتين ليس واجبا بالوجوب الغيري، لأن الوجوب الغيري لا ينبسط على الأجزاء والشرائط وإنما على المقدمات، بالنتيجة مأمور به بالأمر الضمني، عدم زيادة الركعتين مأمور به بالأمر الضمني، فاذا كان مأمورا به بالأمر الضمني كانت الزيادة مبغوضة. ورجعنا الى نفس الإشكال. فإذا انكر وقال لا أرى وجود أوامر ضمنية مولوية، فيرجع نفس الاشكال مرة اخرى، بالنتيجة انت ترى ان زيادة الركعتين مانع من تتميم الملاك، فاذا رأيت ان زيادة الركعتين مانع من تتميم الملاك قلنا بالوجوب الغيري أم لم نقل، قلنا بالأمر الضمني ام لم نقل، قلنا بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص أم لم نقل، على أية حال المانع مبغوض والمبغوض لا يصلح للمقربية.

او فقل ما اوجب بعدا عن المولى كيف يكون مقربا له؟ اذا كانت زيادة الركعتين مبعدة عن المولى لأنه تمنع من استيفاء ملاك القصر فكيف تكون مقربة؟! المبعد لايمكن ان يكون مقرباً، أي انه متى بالركعتين الزائدتين فقد اخل بالواجب لان الواجب هو القصر المشروط بعدم زيادة الركعتين، ومن اخل بالواجب فكيف يقال أن اخلاله مقرب، والمفروض انه اخل بالواجب لإخلاله بشرطه العدمي وهو عدم زيادة الركعتين.

وقد يجاب عن هذا الاشكال بنظر صاحب الكفاية، بأن البغض الغيري لا يمنع من المحبوبية النفسية، فلنفترض ان زيادة ركعتين مبغوض غيري، إنما بغض لا لأجل ذاته بل لأجل انما بغض لأجل منعه من استيفاء الملاك التام، فهو مبغوض غيري، لا نفسي، والبغض الغيري لا يمنع من المقربية. اذ ما دامت الركعتان في نفسهما واجدة لملاك محبوب للمولى، فمع وجدانهما لملاك محبوب للمولى فليكن مبغوضا بالبغض الغيري، فالبغض الغيري لا يمنع المحبوبية النفسية او البغض الغيري لا يمنع الاشتمال على الملاك النفسي، فلأجل اشتمالهما على الملاك النفسي صارت مقربة. وهذا كافي في مقربيتها وان كانت مبغوضة بالبغض الغيري.

الجواب عن ذلك: بأن هذا الدفاع غير مقبول، والسر في ذلك: ان معنى المقربية كما التزم به جمع، ان يكون حال المولى مع الفعل احسن من حاله مع الترك. ويقال ان هذا العمل مقربا اذا كان حال المولى مع الفعل احسن من حاله مع تركه، فيقال أنت أضفت شيئاً جديدا للمولى فقربت منه، لأن حال المولى بعد عملك احسن من حاله قبله، فأنت اهديت شيئا للمولى لأجل ذلك قربت منه، وهذا هو الميزان بالمقربية.

بيان ذلك: هل أن المقربية ان يكون المولى مع الفعل أحسن من حاله مع تركه في نفسه؟ او أحسن من حاله بلحاظ تمام الملابسات؟

فإن قلنا إن المقصود بالمقربية ان يكون المولى مع الفعل أحسن من حاله مع تركه في نفسه، صح كلامكم، فهنا الإتيان بصلاة التمام يوجب ان يكون المولى معها احسن مع حاله في تركها مع نفسها، فالمقربية حصلت، أما اذا قلنا المقربية ان يكون المولى مع الفعل أحسن من حاله مع الترك بلحاظ سائر الملابسات فليس حال المولى احسن، لان المولى يقول إن الملاك المتعين في حقك وملاك التمام وان كان محبوبا عندي لكنه ليس الملاك المتعين الآن في حقه، فأنت وإن استوفيت ملاكا محبوبا عندي لكن ضيعت علي ملاكاً اهم متعيناً، فليس حالي مع فعلك احسن من حالي مع تركك، بل حالي مع تركك احسن لانه مع تركك سوف تقدر على استيفاء الملاك المتعين في حقك، فلا تتحقق المقربية بذلك.

إذن بالنتيجة يقال: بأن هذا الفصي من صاحب الكفاية (قده) بأن يقال: ان صاحب الكفاية يقصد زيادة الركعتين وإن بغضهما الغيري لا يمنع من محبوبيتهما النفسية فلا يمنع من مقربيتهما هذا ايضا محل إشكال.

**وقد يجاب عن صاحب الكفاية**: أن التعجيز عن استيفاء ملاك القصر ليس ناشئا عن عدم التمام بل ناشئا عن التمام، بل ناشئ عن عدم إرادة القصر، لو كان يريد القصر لأتى بالتمام، لكن هو لا يريد القصر لذلك اتى بالتمام، إذن عدم استيفاء ملاك القصر الذي هو متعين في حقه ليس ناشئا عن التمام كي يكون التمام أمراً مبغوضا، بل عدم استيفاء ملاك القصر ناشئ عن عدم إرادته، اذ لو أراد لأتى بالقصر، وليس ناشئاً عن فعل التمام كي يكون فعل التمام مبغوضاً.

الجواب عن ذلك: ان الظرف الغالب للمكلف الجاهل ان يكون مريدا لامتثال الامر، فإن هذا الجاهل المسافر عندما دخل عليه الوقت هو عازم لامتثال امر المولى، لكنه لجهله اعتقد ان المأمور هو التمام فأتى به، والا هو مريد للاتيان بما امر به المولى وهو القصر وليس التمام، لكنه لأنه اعتقد قصورا او تقصيرا ان المأمور به هو التمام اتى بالتمام وإلا فهو مريد لامتثال ما امر به المولى، ولذلك لو انكشف له ان المأمور به هو القصر اثناء الصلاة لتركها، وحيث انكشف له ان المأمور به بعد الصلاة ايضا هو الآن يريد اعادتها قصرا، لكن المولى قال فات عليك. لانه لما اتيت بالتمام فقد فوت القصر فلا يمكن استيفاء ملاكها فالأمر بها قد سقط للعجز عن استيفاء ملاكها، وإلا فالعبد بحسب الفرض المتعارض مريد للإتيان بالمأمور به الذي هو القصر.

إذن تعجيز نفسه عن استيفاء ملاك القصر ناشئ عن الإتيان بالتمام، وليس ناشئاً عن عدم ارادته. فيعود المحذور مرة أخرى، فعل التمام مبغوض والمبغوض لا يصلح للمقربية، فكيف يقال بأنه مقرب وفي طول مقربيته مانع من استيفاء القصر، قلنا بالوجوب الغير ام لم نقل، قلنا بان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام او الخاص ام لم نقل؟. المسألة ترتبط بأن هذا مانع من استيفاء الملاك فهو مبغوض والمبغوض لا يجتمع مع المقربية. يأتي الكلام حول إشكال المحقق الاصفهاني والجواب عنه، إن شاء الله تعالى.

### 126

بقيت مجموعة من الإيرادات على مطلب صاحب الكفاية:

**الإيراد الاول:** ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) من ان التمانع اذا لم يكن بين الضدين فهو بين علتي الضدين، وهذا مما ينطبق على القصر والتمام.

وبيان ذلك : ان الاعلام في مبحث هل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، ذكروا انه لا يعقل التمانع بين نفس الضدين ، أي لا يعقل التمانع بين القيام والقعود، والسر في ذلك إن التمانع بين الضدين يؤدي إلى الدور.

بيان ذلك: اذا كان المتقضي للقيام موجودا كما لو اراد الانسان القيام ولا مانع من حدوثه الا القعود باعتبار ان التمانع بين نفسي الضدين، إذن بالنتيجة سوف يكون وجود القيام متوقفا على عدم القعود، توقف المعلول على عدم المانع، اذ المفروض أن المقتضي للقيام موجود وهو الإرادة، ومن جهة أخرى فإن إرادة القعود، أي ان المقتضي للقعود موجود[[18]](#footnote-18) فلا مانع من حصولها الا القيام، فمقتضى ذلك ان يتوقف القعود ايضا على عدم القيام، اذ ما دام التمانع بين نفس الضدين فقط معناه ان المتقضي لكل منهما وإن كان تاما لا مانع من وجود مقتضاه إلا وجود الآخر،

فيتوقف وجود كل منهما على عدم الآخر، وبالتالي يقال : ان القيام الموجود مستند لمقتضيه ولا الى عدم القعود، وعدم القعود مستند لا لعدم مقتضيه، لأن مقتضيه موجود، بل لوجود القيام بمقتضى التمانع بينهما، فلازم ذلك ان يكون القيام متوقفا او مستندا لعدم العقود مضافا لمقتضيه، وعدم العقود مستند إلى وجود القيام وإلا فمقتضى القعود موجود، فهو ليس مستندا الى عدم مقتضيه، بل مستند الى وجود القيام، فصار القيام مستندا الى عدم القعود الذي هو مستند لوجود القيام، فلزم الدور، لا تمانع بين الضدين هذا صحيح وإلا للزم الضدين،

ولكن التمانع بين علتي الضدين، أي أن التمانع ليس بين القيام والقعود حتى لا يلزم الدور، بل التمانع بين علتين، بين إرادة القيام وإرادة القعود، فإرادة العقود لا تكون تامة إلا بعدم إرادة القيام، وإرادة القيام لا تكون تامة إلا بعدم إرادة القعود، فالتمانع بين علتي الضدين لا بين نفس الضدين وهذا شرحه المظفر في اصوله تبعا لأستاذه المحقق الاصفهاني (قده).

والنتيجة: إذا اردنا ان نطبق ذلك على محل كلامنا، نقول: ان صاحب الكفاية ذهب الى انه لا تضاد بين التمام والقصر، وإنما التضاد بين الملاكين، ملاك في القصر، وملاك في التمام، بما ان التضاد بين الملاكين إذن لا يعقل التمانع بين نفس الملاكين لانه لا يعقل التمانع بين الضدين فيرجع التمانع الى علتين الملاكين وهما نفس التمام والقصر[[19]](#footnote-19) ، فان علة ملاك التمام نفس التمام، وعلة ملاك القصر نفس القصر، فإذا لم يعقل التمانع بين نفسي الضدين، أي الملاكين انتقل التمانع إلى علتيهما، فنتيجة ما ذهب اليه صاحب الكفاية ان وجود ملاك القصر يتوقف مضافا لمقتضيه على عدم التمام، لأن نفس التمام علة لضد ملاك القصر، فإذا توقف وجود ملاك القصر على عدم التمام رجع الإشكال مرة أخرى ان مقتضى هذا التوقف ان يكون عدم التمام واجبا وجوبا غيريا، واذا وجب عدم التمام ووجوب الشيء يقتضي النهي عن ضده صار التمام مبغوضاً، وإذا صار مبغوضا امتنعت مقربيته، عدنا الى مورد الإشكال: انه سيكون التمام مبغوضا والمبغوض فاقد للمقربية.

**وهنا جوابان عن إيراد المحقق الاصفهاني:**

**الجواب الاول:** ما ذكره السيد الشهيد (قده) وقد خرج عن اصل المطلب. فقد ذكر بما يعتمد على مقدمتين:

**المقدمة الأولى**: ليس المدعى ان التمام مفوت لملاك القصر، وإنما المدّعى أن المكلف اذا صلى ركعتين قبل ان يأتي بالركعتين الأخريين فقد استوفى جزءً من الملاك، اذا أتى المصلي بركعتين مع سلام ولو كان السلام يأتي بعد الركعتين، إلا ان الركعتين مع السلام واف بمعظم الملاك، بقي مقدار ثلاثين بالمئة من ملاك القصر، وجود الركعتين الزائدتين منعا من استيفاء باقي الملاك من دون أن تكون الركعتان مشتملة على ملاك مضاد، ليس في الركعتين الزائدتين ملاك مضاد لملاك القصر كي يقال هناك تضاد بين الملاكين إذن هناك تمانع بين علتين، الضدين، ليس الامر كذلك، الركعتان مع السلام علة لاستيفاء معظم الملاك وباقي الملاك يمنعه وجود الركعتين الزائدتين، فالركعتان مجرد مانع من استيفاء تمام الملاك لا أنهما مشتملتان على ملاك مضاد، فلا يأتي البحث الضد بالمرة في المقام.

**المقدمة الثانية**: ان هاتين الركعتين ليس عدمهما واجب بالوجوب الغيري، لأن الوجوب الغيري لا يتعلق بداخل المركب، ولا واجب بالوجوب الضمني، وإنما نقول بأن الركعتين زيادة والزيادة مانعة من صحة الصلاة بالعنوان الأولي لكن لأن هذه الزيادة وقعت حال الجهل، فحيث إن الزيادة وقعت حال الجهل، اذ فرضنا ان المسافر جاهل بوجوب القصر في حقه معتقد أن الواجب في حقه التمام، فزيادة الركعتين ليست مانعاً من صحة الصلاة فصلاته صحيحة، وإلا الركعتان لا مأمور بهما، ولا مشتملتان على ملاك مضاد، وإنما هما زيادة مانعة مع فرض العلم غير مانعة في فرض الجهل. انتهت المسألة عند هذا. وهذا خروج عن مطلب صاحب الكفاية، وليس دفاعا عنه.

ولكن، ما أفيد في كلامه (قده) ظهر الإشكال عليه في الدرس السابق، بالنتيجة إذا سلمنا أن الركعتين مانع من استيفاء باقي الملاك صار مبغوضاً، والمبغوض ليس مقرباً، علم المكلف ام جهل، هذه أمور واقعية لا ربط لها بالعلم والجهل، إذا كانت الركعتان مانعا من استيفاء الملاك فالركعتان أمر مبغوض والمبغوض الواقعي مانع من المقربية على كل حال، سواء علم المكلف ام جهل، الا ان يجاب عن المقربية بما ذكرنا أمس: ان المقربية عبارة عن كون المولى أحسن حالاً من الترك في نفسه، لا أحسن حالا من الترك بلحاظ سائر الملابسات.

**الجواب الثاني:** ما ذكره بالنسبة لبحث مقدمة الواجب، أن الوجوب الغيري إنما ينبسط على المقدمات الوجودية غير الإرادة، ولا معنى لإدخال الإرادة في الوجوب الغيري، مثلا اذا وجبت الصلاة وجبت إرادتها،

كلا، وإنما الصلاة بنفسها عنوان قصدي، لا ان الإرادة واجبة بالوجوب الغيري، المقدمات الوجودية للصلاة هي التي تجب بالوجوب الغيري لو قلنا بالوجوب الغيري، وليست الإرادة، باعتبار أن مدرك الوجوب الغيري، إما المرتكز العقلائي القائم على الملازمة بين الوجوبين الوجوب النفسي لذي المقدمة والوجوب الغيري للمقدمة، او بعض الإطلاقات، وكلاهما منصرف الى المقدمات الوجودية الخارجية غير الإرادة.

فبناء على ذلك، نطبقه على باب الضدين فنقول: تارة يقول المولى لعبده قم الى فلان تعظيما، تارة يقول له: قم لفلان تعظيما، في نفس المجلس، ويقول لعبده قم لفلان تعظيماً، هنا القيام وإن كان ضدا للقعود لكن لا يصح ان يقال: بما ان القيام واجب نفسي إذن عدم ضده واجب غيري وهو عدم القعود، لان المفروض ان القيام لا يتوقف على مقدمة وجودية اكثر من ارادته، فاذا قال له قم لفلان تعظيما، لا يتوقف الواجب النفسي على مقدمة وجودية، غاية ما يتوقف عليه إرادته، متى ما اراد القيام امتنع القعود تلقائيا، فلا حاجة لان يقال اذا وجب القيام وجب عدم القعود وجوبا غيرياً،

بل اذا وجب القيام وهو لا يتوقف الا على إرادته، إذن بالنتيجة الإرادة مقومة للواجب النفسي، وليس هنا وجوب غيري مترشح على مقدمة أخرى، بخلاف ما اذا قال في البيت لعبده: قم لفلان تعظيما في مجلسي. هنا القيام تعظيما في المجلس يتوقف على مقدمة وجودية وهي ان يذهب العبد الى ذلك المجلس كي يقوم تعظيما لفلان، هنا نعم الوجوب النفسي للوجوب في القيام يترشح منه وجوب غيري للمقدمة الا وهي الذهاب للمجلس، فإذن في بحث مقدمة الواجب، إنما يترشح الوجوب الغيري لو قلنا به على المقدمة الوجودية الخارجية غير الارادة.

وتطبيقه على محل الكلام، في القصر والتمام، و افترضنا ان في القصر ملاكا، وفي التمام ملاكاً، وأن الملاك الموجود في التمام مضاد لملاك القصر، والمولى أوجب القصر فلم يوجب ملاك القصر، لاشتمالها على ملاك، فإن القصر التي هي واجب نفسي لا يتوقف على مقدمة خارجية ازيد من إرادة القصر، والمفروض ان الإرادة ليست مصب الوجوب الغيري، إذن لا يترشح من القصر وجوب غيري على عدم التمام، كي يكون عدم التمام واجبا بالوجوب الغيري فالتمام مبغوض. إنما يتصور الوجوب الغيري في المقدمات الوجودية للواجب النفسي، وإما بالنسبة الى عدم الضد، فيكفي في عدم ضده إرادة ضده، وأما عدم الضد فليس من المقدمات الوجودية كي يترشح عليه الوجوب الغيري.

فبناء على هذا الجواب فليس عدم التمام واجبا بالوجوب الغيري كي يكون التمام مبغوضاً.

ولكن ذكرنا سابقاً قيل بالوجوب الغيري ام لم يقل، قيل بالوجوب الضمني ام لم يقل، المسالة لا تتوقف على ذلك، اذا اعتبرتم التمام مانع من استيفاء الملاك يكون مبغوضاً، والمبغوضية لا تصلح للمقربية، نعم، يصح هذا الجواب دفعا لكلام المحقق الاصفهاني لأنه ركز على مسألة الوجوب الغيري، لكنه لا يحل المشكلة بالنسبة للكفاية.

**الإيراد الثاني**: ذكرت في بحث تبديل الامتثال بالامتثال ان فعل المكلف ليس علة تامة للملاك وإنما هو معد فقط، ولذلك يصح تبديل الامتثال بفرد آخر افضل منه، مثلا: من صلى فرادى ثم أراد ان يعيدها جماعة يصح منه ذلك، باعتبار ان الفرادى ليس علة تامة للملاك، بحيث ينتفي الملاك ويسقط الامر، وإنما الفرادى معد لاستيفاء الملاك، فالملاك ما زال باقيا والأمر ما زال باقياً فيصح اعادة الامتثال بامتثال في آخر، وقد ورد في الرواية (إن الله يختار احبهما اليه) فنباءً على ما ذكرته من تبديل الامتثال بالامتثال لا يتصور لا يتصور ان يكون التمام علة تامة للملاك الذي يعدم ملاك القصر، فإن اعدم التمام لملاك القصر يتوقف على ان تكون التمام علة تامة لاستيفاء ملاكها كي يكون معدما لملاك القصر، وهذا خلاف ما ذكرته في مسألة تبديل الامتثال بالامتثال.

ولكن يمكن لصاحب الكفاية ان يجيب عن ذلك بما ذكرناه: بانه نحن نقول بأن الإتيان بالركعتين مع السلام وافٍ بجزء من الملاك، لنفترض ان الملاك تحقق منه سبعون بالمئة. وبقي ثلاثون بالمئة من الملاك، وجود الركعتين بما تشتمل عليه الركعتان من اعداد لملاك آخر منع من استيفاء الثلاثين بالمئة من ملاك القصر، فلا يتنافى كلامه هنا مع كلامه في تبديل الامتثال بالامتثال.

يأتي الكلام غدا حول تخريج كاشف الغطاء للمسألة.

### 127

ما زال الكلام في فتوى المشهور في ان من صلى في موضع القصر عن جهل تقصيري فإن صلاته صحيحة ومع ذلك فهو مستحق للعقوبة، فالكلام في توجيه هذه الفتوى على طبق النصوص الواردة في المقام.

**وذكرنا فيما سبق عدة تخريجات: منها:** ان المسافر الجاهل مخاطب بالجامع بين القصر والتمام. **ومنها:** إن زيادة الركعتين مبطل للصلاة الا في حق الجاهل بوجوب القصر، وذكرنا أن هذين التخريجين وإن كانا ممكنين ثبوتاً، ولكن يتوجه عليهما انهما ما هو الوجه لاستحقاق العقوبة.

**التخريج الثالث**: تخريج صاحب الكفاية في تفسير المسقطية بأن في التمام ملاكا مضادا لملاك القصر مفوتاً له. فقلنا بأن هذا التخريج وان خرج وجه استحقاق العقوبة ولكنه مبتلى بالجمع بين المبغوضية والمقربية. ووصل الكلام الى:

### **التخريج الرابع:**

الذي تعرض له السيد الخوئي في (مصباح الاصول): **ومحصله:** إنّ الجاهل المسافر مخاطب بأمرين:

الأمر الاول: الامر بالجامع بين القصر والتمام حال الجهل بتعين القصر، بحيث يكون هذا القيد وهو الجهل بتعين القصر مأخوذا في الصحة لا في الوجوب أي يجب عليه الجامع لا بقيد، غاية ما في الامر لا تصح منه التمام حال السفر الا إذا كان جاهلا بتعين القصر، فالجهل بتعين القصر قيد في صحة التمام وليس قيدا في الوجوب، فإن الجامع واجب عليه على كل حال. وهناك أمر آخر في حقه وهو الأمر بالقصر المشروطة بعدم سبق التمام حال الجهل بتعين القصر أيضاً. فهو مأمور بالقصر لك مأمور بقصر مشروط بأن لا يسبقها تمام، مع فرض أنه جاهل بتعين القصر، وإلا لو كان عالماً فسبق التمام لا يوجب سقوط القصر عنه، إذن هو مخاطب بالقصر بشرط عدم سبق التمام حال الجهل بتعين القصر عليه. فبما أنه مأمور بأمرين: أمر بالجامع، وأمر بالقصر، إن اتى بالقصر سقط الامران، أن أتى بالتمام امتثل الامر بالجامع وترك امتثال الامر بالقصر. فصلاته من جهة صحيحة لأنه امتثل الامر بالجامع، ومعاقب من جهة أخرى، لأنه ترك امتثال الامر التعييني بالقصر. إذن هذا المكلف مأمور بجامع وبقصر، أتى بالقصر امتثل الامرين، اتى بالتمام امتثل الامر بالجامع، وصحت صلاته، اما لأنه ترك امتثال الامر بالقصر عن تقصير عوقب على ذلك. هذا هو التخريج الذي ذكره في المصباح.

**ولكن هو وشيخه النائيني اوردوا على هذا التخريج:**

**الإيراد الاول:** عندما نجعل القيد هو: من جهل بتعين القصر، فلازم هذا القيد أن لو اعتقد المكلف أنه مخاطب بالجامع، هو في الواقع مخاط بالقصر، لكن لو اعتقد المكلف انه مخاطب بالجامع بين القصر والتمام، فأتى بالتمام لأنها احدى الخصوصيتين أو احد الفردين، هل تلتزمون بصحة التمام في حقه وسقوط الامر بالقصر في حقه. الفرض المتعارف انه يجهل بالقصر بالكلية، يعني يتعقد ان الواجب في حقه هو التمام، فنقول بما أنه يجعل بوجوب القصر ويتعقد ان الواجب في حقه هو التمام فحينئذ لو اتى بالتمام في هذا الفرض صحت منه وسقط الامر بالقصر لأجل الرواية، اما لو افترضنا ان شخصا ملتفت إلى القصر ككثير من أبناء العامة، لكن يقول أنا مخاطب بالجامع ومخير بين القصر والتمام، ولست مخاطبا بالقصر وحدها، فأتى بالتمام امتثالا للأمر بالجامع ، هل يسقط عنه الأمر بالقصر هنا؟ لازم هذا التخريج وهو ان تقولوا المكلف المسافر الجاهل مخاطب بأمرين: أمر بالجامع بين القصر والتمام حال الجهل بتعين القصر، هذا الشخص الذي يعتقد أنه مخاطب بالجامع أيضاً جاهل بتعين القصر، إذن فتصح منه التمام، إذن يسقط الأمر بالقصر في حقه. **نقول:** بأن الرواية وهي صحيحة محمد بن مسلم، (سألته عن المسافر إذا صلى اربعاً في السفر، قال: ان قرأت عليه آية التقصير وفسرت له ،[يعني أفهم أن القصر متعين في حقه]، فعليه الاعادة، وإن لم تكن قرأت عليه آية التقصير ولم يعلمها فلا إعادة عليه). فهذه العبارة تشمل من اعتقد بوجود التمام ومن اعتقد بوجوب الجامع في حقه، وأنه مخير بين القصر والتمام. فهذا الإيراد غير وارد.

**الإيراد الثاني:** ما ذكره السيد الخوئي (قده) من أن الأمر بالجامع هنا لغو، لأن المكلف لا ينبعث عن الجامع أصلا إنما ينبعث عن الخصوصية، هذا المكلف يعتقد انه مأمور بالتمام فيأتي بالتمام انبعاثا عن الأمر بها، أما ما ينبعث عن الأمر بالجامع. فتخريج المسألة على أنه مأمور بجامع لغو، لانه امر بشيء لا ينبعث عنه المكلف، وإنما ينبعث عن الخصوصية دائماً. وبالتالي الصحيح انه إما ان المولى مطلوبه واحد وهو القصر، أو ان المولى مطلوبه متعدد، أي ان في الجامع ملاك وفي القصر ملاك، إذا كان المولى مطلوبه واحد وهو ملاك القصر، فمقتضى ذلك حمل المطلق على المقيد، لا تعدد الأمر في حقه، مثلا: لو كان هناك أمران: إن افطرت فاعتق رقبة مؤمنة. فعندنا أمران، هل تلتزمون هنا بتعدد الامر؟ وتقولون هو مأمور بالجامع بين كل رقبة، وهو مأمور بالرقبة الأولى أو الثانية؟ أو تقولون لا يخلو إما ان مطلوب المولى شيء واحد فيحمل المطلق على المقيد، يعني بالنتيجة هو مأمور بأمر وهو الامر بعتق رقبة مؤمنة. أو أن مطلوب المولى متعدد؟ فإذا مطلول المولى متعدد يجب أن يلتزم بالترتب، بأن يقول: اعتق رقبة مؤمنة فإن لم تعتقد مؤمنة فاعتق غيريها، هذه هي الطريقة العرفية. إما يكون مطلوبه واحد، فيحمل المطلق على المقيد، أو أن مطلوبه متعدد فنلتزم بالترتب. اعتق رقبة مؤمنة فإن لم تكن فاعتق رقبة. اما ان نقول مأمور بأمرين: امر بتعق طبيعي الرقبة وأمر بعتق رقبة مؤمنة هذا لغو. وما ذكره سيدنا (قده) وإن كان عرفيا، مقتضى العرف هو ما ذكره ، يعني الإلتزام بتعدد الأمر خلاف المأنوس عرفاً، أما ليس لغواً ما دمنا نريد به تخريج نكتة معينة، لأننا مبتلون بفتوى أجمع عليها الأصحاب وهي من اتم في موضع القصر عن جهل تقصيري صحت صلاته واستحق العقوبة، فلأننا نريد تخريج هذه المسألة فالإلتزام بوجود أمرين، أمر بالجامع وأمر بالقصر، فإذا اتى بالتمام صحت صلاته لأنه امتثل الامر بالجامع واستحق العقوبة لأنه ترك القصر عن تقصير، لا يكون حينئذ التخريج بالجامع تخريجا لغواً.

**الإيراد الثالث**: ما ذكره المحقق النائيني (قده) وقد أورده على التخريج السابق لصاحب الكفاية ويمكن ان يكون إيرادا على هذا ايضاً. وهو: إما أن تقولوا بأن مطلوب المولى واحد وهو ملاك القصر، أو تقولوا بأن مطلوب المولى متعدد وهو وجود ملاكين، ملاك في التمام وملاك في القصر، إن كان مطلوب المولى واحداً وهو ملاك القصر، فالتمام غير صحيحة لأنها لم توفر ملاك المولى. أو تقولوا بأن ملاك المولى متعدد، ملاك في الجامع، وملاك في القصر، لازم ذلك لو ان شخصاً ترك الصلاة، فيستحق عقوبتين، لأنه فوّت مطلوبين للمولى الجامع القصر، مع انكم لا تلتزمون بذلك، فإما أن تقولوا واحد، إذن التمام غير صحيحة، وإما ان تقولوا متعدد فمن ترك الصلاة رأسا استحق عقوبتين، وأنتم لا تقولون إلا باستحقاق عقوبة واحدة.

**والجواب عن إيراد المحقق النائيني (قده) ان يقال:**

المدار في تعدد العقوبة ووحدتها على الملاك، فإذا فوت ملاكين يستحق عقوبتين واذا فوت ملاك واحد يستحق عقوبة واحدة، وفي المقام المفروض وجود ملاك واحد مشكك، درجة من هذا الملاك تتحقق بطبيعي الصلاة، والدرجة التامة تتحقق بالقصر، فلو أنه أتى بالتمام فإنه حقق درجة من الملام، وحيث فوّت الدرجة الأخرى عن تقصير استحق العقوبة، اما لو ترك الصلاة رأسا فإنه لم يضيع ملاكين كي يستحق عقوبتين، وإنما ضيّع ملاكاً واحد مشككا فلا يكون مستحقا الا عقوبة واحدة. فليس المدار في تعدد العقوبة على تعدد الأمر، وإنما المدار في تعدد العقوبة على تعدد ما فوته من الملاك.

**الإيراد الرابع:** إذا افترضنا ان هذا المكلّف مخاطب بالجامع، فمقتضى كونه مخاطباً بالجامع أنه مرخص في الخصوصية، لأنّ من خوطب بالجامع مرخص في تطبيق الجامع على أي فرد، ومتقضى أنه مأمور بأمر ثاني بالقصر أنه غير مخير في التطبيق، وهذا تهافت في الجهل، ما دام مأمورا بالجامع، مقتضى كونه مأموراً بالجامع أنه مرخص في تطبيق الجامع على أي فرد، وما دام مأمورا في نفس الوقت بالقصر، إذن هو ليس مخيراً في التطبيق بل عليه أن يعين القصر، فالجمع بين الترخيص في التطبيق وبين تعين القصر عليه تهافت في الجعل.

**الجواب عن ذلك:** من كان مخاطباً بالجامع ليس مرخصاً شرعاً في التطبيق، مثلا: الإنسان مأمور بصلاة الظهر بين الزوال والغروب، هذا لا يعني أنه مرخص شرعاً في تطبيق صلاة الظهر على أي فرد، وإنما عقلا لا شرعاً، بمعنى أن العقل يقول: ما دامت الأفراد الطولية والعرضية متساوية في الملاك فأنت مخير، فالتخيير عقلي وليس شرعي، والتخيير العقلي لا يتنافى مع التعيين الشرعي، على فرض أنه مرخص شرعاً فالترخيص الشرعي ترخيص حيثي لا ترخيص فعلي، بمعنى: انه إذا كان مأموراً بالجامع فالشارع يقول: انت مرخص في التطبيق من حيث الأمر في الجامع، لا انك مرخص في التطبيق من جميع الحيثيات، هذا لا يتنافى مع تعين التطبيق عليك من حيث الآخر. مثلا: الإنسان مأمور بصلاة الظهر، ولكنه نذر صلاة الظهر، قال: لله علي أن أصلي صلاة الظهر في اول وقتها، فهو من حيث كونه مأموراً بالجامع مخير في تطبيق الظهر على أي فرد، ومن حيث كونه مأموراً بالوفاء بالنذر يتعين عليه أن يأتي بالظهر في اول وقتها، فلا منافاة بين الترخيص في التطبيق شرعاً من حيث الامر بالجامع وبين تعين الامر بالتطبيق من حيث آخر وهو حيث الأمر بالوفاء بالنذر أو الامر بالقصر تعييناً كما في محل الكلام.

### 128

ما زال الكلام في تخريج فتوى المشهور، بأن من صلى تماماً في موضع القصر عن جهل تقصيري فإنه تصح التمام منه ولكنه يستحق العقوبة. وذكرنا أن من التخريجات لهذه الفتوى، أن المسافر الجاهل مخاطب بأمرين: بالجامع بين القصر والتمام حال الجهل، ومخاطب بالقصر بعينها المشروطة بعدم سبق التمام حال الجهل، وذكرنا أن هذا التخريج مورد لعدة إيرادات.

وصلنا الى:

**الإيراد الخامس: ومحصله:** إنه لا يعقل أن يؤخذ في متعلق الأمر ما هو متأخر رتبة عن الأمر، فإن لازم ذلك التهافت في مقام الجعل. وبيان ذلك: ما ذكر في بحث الأوامر هل يمكن أن يؤخذ في متعلق الأمر قصد امتثال الأمر أم لا؟ بأن يقول المولى: صل بقصد أمري هذا. فقالوا هناك بأن هذا امر محال، لأن متعلق الأمر متقدم رتبة على الامر اذ إن الآمر لابد ان يتصور متعلقه اولا ثم يتوجه الأمر اليه، فمتعلق الأمر متقدم على الامر، وبناء على ذلك فلا يؤخذ في المتعلق أمر هو متأخر عن الأمر نفسه، وقصد امتثال الامر متأخر عن الأمر إذ لا معنى لقصد امتثال الامر ليس مفروضا وموجوداً، إذن قصد امتثال الامر فرع وجود الامر، ووجود الأمر فرع متعلقه، فقصد امتثال الامر متأخر عن متعلق الامر بالواسطة، فلو أخذ في المتعلق قصد امتثال الامر للزم التهافت، أخذ ما هو متأخر فيما هو متقدم.

وفي المقام كذلك، إذا قال المولى في الأمر الثاني يجب على المسافر القصر المشروطة بعدم سبق التمام حال الجهل بوجوب القصر، فقد أخذ الجهل بوجوب القصر في متعلق الأمر بالقصر، يجب على المسافر القصر المشروطة بعدم سبق التمام عند الجهل بهذا الوجوب (بوجوب القصر) فهذا من اخذ ما هو متأخر رتبة عن الحكم فيما هو متقدم رتبة عليه، فإن متعلق الحكم وهو القصر متقدم رتبة عن الحكم وهو الوجوب، والجهل بالوجوب متأخر رتبة عن الوجوب، فكيف يؤخذ الجهل بالوجوب في متعلق الوجوب؟ بأن يقول: يجب القصر المشروطة بعدم سبق التمام حال الجهل بهذا الوجوب، أي وجوب القصر. **والجواب عن ذلك:** ما ذكر في بحث أخذ قصد الامر في متعلق الامر، بأنه امر ممكن، والسر في ذلك: أن ما هو متأخر هو الجهل الموجود وما هو متقدم الجهل الملحوظ، ففرق بين الوجود الخارجي والوجود اللحاظي. مثلا: في أخذ قصد الامر في متعلق الامر يقال: قصد الأمر متأخر عن الأمر إذا لاحظنا الوجود الخارجي، الوجود الخارجي لقصد الأمر طبيعي يتوقف على وجود امر، اما الوجود اللحاظي لقصد الامر ليس متأخرا عن الامر اذ يمكن للمولى في مقام الجعل ان يلاحظ امره ويلاحظ قصد امره، فالوجود اللحاظي لقصد الامر ليس متأخرا عن الامر حتى يستحيل أخذه في متعلق الأمر، فالمولى عندما يقول لعبده (صل بقصد أمر هذا) ليس في ذلك استحالة في عالم الجعل، لأن ما فرضه المولى، أو ما لاحظه المولى هو الوجود اللحاظي لقصد الامر، لا الوجود الخارجي لقصد الامر، وما هو متأخر رتبة عن وجود الامر هو الوجود الخارجي لقصد الأمر، وما لاحظه المولى في المتعلق في مقام الجعل هو الوجود اللحاظي لقصد الامر لا الوجود الخارجي، فلا يلزم من ذلك التهافت في مقام اللحاظ بأخذ ما هو متأخر فيما هو متقدم. كذلك في محل الكلام، المولى عندما يقول: يجب القصر المشروطة بعدم سبق التمام حال الجهل بوجوب القصر، فقد أخذ الجهل بالوجود اللحاظي أي لاحظ الجهل بوجوب القصر فأخذه في متعلق الأمر، والمتأخر رتبة عن وجوب القصر هو الجهل الخارجي، وليس الجهل اللحاظي، فلا يرد إشكال أخذ ما هو متأخر فيما هو متقدم رتبة كي يلزم التهافت في اللحاظ.

**الإشكال الأخير**: وهو ان يقال: ان المكلف مخاطب بأمرين: أمر بالجامع بين القصر والتمام حال الجهل، وأمر بالقصر مشروطة بعدم سبق التمام حال الجهل. ان يقال: بأن التمام إما مانع من استيفاء ملاك القصر، أو ليست مانعاً، إذا كان الاتيان بالتمام ليس مانعا من استيفاء ملاك القصر فلا وجه لأن يقيد القصر بعدم سبق التمام، فيقول: القصر مشروطة بعدم سبق التمام، هذا لا وجه له ما دامت التمام ليست مانعاً من استيفاء ملاك القصر، وإذا كانت التمام مانعاً من استيفاء ملاك القصر فكيف يعقل شمول الأمر بالجامع للتمام، فإن هذا مستهجن، ان يأمر المولى بفرد مفوت لامتثال أمره الآخر في نفس الوقت. أي ان يصدر المولى أمرين: امر بالجامع، وامر بالقصر، والمفروض أن أحد فردين الجامع مفوت لامتثال أمره الآخر، هذا مستهجن، ان يقول المولى: أن مأمور بطبيعي الصلاة المنطبق على القصر وعلى التمام المفوت لامتثال امري الآخر الا وهو امري بالقصر، فليس من الحكمة ان يصدر امرين مع كون امتثال أحدهما مفوت للآخر.

**والجواب عن ذلك**: أن مفروض البحث أن التمام مانع من استيفاء ملاك القصر، إذ لولاه لم يكن مانعا من استيفاء ملاك القصر، بأن كان لدى المولى ملاكان مستقلان، ملاك في الجامع وملاك في القصر، وأحد الملاكين يغني عن الآخر من دون ان يكون مانعا منه، يلزم من ذلك انه من ترك الصلاة بالمرة فقد استحق عقوبتين لأنه فوّت ملاكين للمولى، إذن لا يمكن ان نقول هناك ملاكان مستقلان أحدهما في الجامع والآخر في القصر، من دون ان تكون التمام مانعا من استيفاء ملاك القصر، فلابد ان نقول: متى ما أتى بالتمام حال الجهل امتنع عليه استيفاء ملاك القصر. هذا لابد منه. نعم، يأتي اشكال المقربية وقد بحثناه في جواب الإيراد السباق، هل ان اشكال المقربية آت أم لا؟ يعني هل ان فعل التمام مانع من استيفاء ملا القصر مانع من كون التمام مقرباً إلى المولى فلا تقع صحيحة أم لا؟ وإلا فالتمام مانع من استيفاء ملاك القصر. إنما الكلام ما ذكر في بحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، وهو هل يعقل فعلية الحكم الواقعي مع قيام الحجة على عدمه؟ مثلا: شخص مأمور بصوم شهر رمضان، وهو في شهر رمضان، ولكنه لأنه سجين ولا يميز ان شهر رمضان دخل أم لا؟ فاستصحب عدم دخول شهر رمضان، فلم يصم شهر رمضان بعنوان شهر رمضان، لأنه قامت لديه حجة على عدم دخول الشهر ألا وهو استصحاب عدم دخول الشهر، فهل في حق هذا المكلف يكون وجوب صوم شهر رمضان فعليا مع عدم قيام حجة على عدم دخول شهر رمضان وهو الاستصحاب؟ فلو فرضنا أن هذا المكلف صام الشهر بعنوان صوم مستحب، وصادف انه صام شهر رمضان، فهل يمكن ان نقول: ان ما أتى به يسقط الامر بوجوب صوم شهر رمضان؟ لأن وجوب شهر رمضان فعلي في حقه وقد امتثل الحكم الفعلي؟

**يقول هناك سيدنا الخوئي،** نعم، لا مانع من ذلك، مع ان وجوب صوم شهر رمضان ليس محركا له وليس منبعثا عنه، لانه قامت الحجة على خلافه، فليس منبعثا عن الامر الفعلي بصوم شهر رمضان، مع ذلك يقول نعم، صوم شهر رمضان فعلي في حقه. إذ يكفي في فعلية الحكم كون متعلقه ذات ملاك، وإمكان امتثاله، و إن لم يكن ملتفتا اليه، وإن لم يكن محركاً، بل قامت الحجة على خلافه، والمفروض ان صوم الشهر هذا ذو ملاك في حق المكلف ويمكن للمكلف أن يمتثلـ بأن يأتي بالصوم بقصد القربة، فيقع امتثالا عن الصوم بشهر رمضان، فما دام يمكن امتثاله وهو ذو ملاك فالأمر فعلي في حقه. بناء على ذلك نقول: إذا شخّص المولى أنّ في الجامع بين القصر و التمام جزء من الملاك، وأن الملاك في التام في القصر، لكن المكلف إن اتى بالتمام لم يستطع استيفاء الملاك التام الموجود في القصر، فمتقضى الحكمة ان يصدر أمرين: امر بالقصر لاستيفاء ملاكها التام، وامر بالجامع على تقدير عدم الإتيان بالقصر، لا اقل يستوفي بعض الملاك، فقولكم الامر بالجامع ما فائدته؟

**نقول:** يكفي في فعلية الأمر بشيء ان متعلق ذوو ملاك، وأنه يمكن امتثاله، والمفروض ان التمام ذوم ملاك، لأنها مشتملة على ملاك الجامع، وبها يمكن تحقق امتثال الأمر بالجامع، فشرط فعلية الأمر الامر بالجامع متحقق، الجامع ذو ملاك ويمكن امتثاله من خلال اتيانه بالتمام. لكن لتشخيص المولى إنه إن اتى بالتمام امتنع عليه استيفاء ملاك القصر، فلابد ان يقيد القصر بعدم سبق التمام حال الجهل، فصدور امرين والأمر الآخر بقصر مقيد بعدم سبق التمام هو طبق الحكمة وتشخيص موطن الملاك والغرض. هذا تمام الكلام في هذا التخريج الا وهو وجود امرين: امر بالجامع، وامر بالقصر، وقد قلنا لا اشكال فيه الا من حيث مسألة المقربية، إذا كانت التمام مانعاً من استيفاء ملاك القصر، فكيف يمكن الجمع مأموراً بها مقربة، وكونها مانعاً من استيفاء ملاك القصر.

**التخريج الخامس**: ان يدعى الأمر الترتبي، كما ذهب اليه كاشف الغطاء (ره) وقال هناك أمران: أمر بالقصر تعييناً، فإن عصى أو ترك لجهل فهو مأمور بالتمام. فيقول: عبدي أنت مأمور بالقصر تعيينا، فإن لم تأتي بالقصر عن جهل فأتي بالتمام. فالأمر بالتمام أمر ترتبي في فرض عدم امتثال الامر بالقصر عن جهل. **وقد أورد على الأمر الترتبي بإيرادات: منها**: ما أورده السيد الخوئي (قده) في (مصباح الأصول) بأن هذا مخالف لما ورد: (خمس صلوات كتبهن الله في اليوم و الليلة)، وهنا الجاهل صار مأمور بست صلوت لا بخمس صلوات، لأنه مأمور بأمرين حال الجهل بوجوب القصر، أمر بالقصر تعييناً، وأمر بالتمام على فرض عدم الإتيان بالقصر، فصار المأمور به في حق الجاهل بوجوب القصر ست صلوات، وهذا مع النصوص الواردة والمستفيضة (خمس صلوات كتبهن الله في اليوم والليلة). **وهذا من العجيب ان يصدر من سيدنا الخوئي(قده)، أولا**: انه منقوض بموارد كثيرة، كصلاة المضطر و صلاة المختار، فلو فرضنا أن المكلف في أول الوقت مختار، يعني يمكنه أن يصلي صلاة بطهارة مائية للشرائط والاجزاء لكنه أخر وأخر حتى فقد الماء و فقد القدرة على القيام واضطر الى ان يصلي صلاة بتيمم عن جلوس، فلا إشكال ان هذا مأمور بأمرين في ذلك الوقت، كان مأموراً بصلاة اختيارية وفي نفس الوقت في آخر الوقت صار مأموراً بصلاة اضطرارية. فكيف فرضت عليه ست صلوات في اليوم والليلة.

وأما الحل: فمن الواضح: ان مقصوده هذه النصوص (خمس صلوات كتبهن الله في اليوم والليلة) يعني بالعنوان الأولي، بحسب الطبع الأولي هو مأمور بخمس صلوات، ظهران وعشاءان وفجر. أما بالعنوان الثانوي بلحاظ الحالات الطارئة على المكلف فيمكن ان يكون مأموراً بأمر طولي لا عرضي، بنفس الصلاة بشكل آخر، فيقال: انت مأمور ايها المسافر بصلاة القصر تعيينا فإن لم تأتي بها عن جهل فأنت مأمور بصلاة التمام، فالأمر بصلاة التمام أمر طولي بنفس هذه الصلاة وهي صلاة الظهر أو صلاة العصر أو العشاء، ولكن بفرد آخر منها، وهذا ليس منافياً لخمس صلوات كتبهن الله في اليوم والليلة.

### 129

ذكرنا سابقا أن من تخريجات المسألة، وهي من ترك القصر لجهله بوجوب القصر وصلى تماما أجزأته التمام، ان المسألة من باب الترتب، أي ان المكلف المسافر ترك القصر ، فإن ترك امتثال الامر بالقصر أمر بالتمام، وذكرنا أن هذا التخريج الذي افاده كاشف الغطاء مورد لعدة إشكالات. سبق الكلام في الاشكال الاول.

**الإشكال الثاني:** ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده)، من أنه ما هو الموضوع للامر الترتبي للتمام، هل الموضوع ترك القصر، او الموضوع ترك القصر في اول الوقت، او الاتيان بالتمام؟، وجميع هذه المحتملات باطلة.

أما المحتمل الاول: وهو ان يقال: ان الموضوع هو ترك القصر مطلقا، أي انت مأمور بالقصر فإن تركت القصر مطلقا فأنت مأمور بالتمام.

**ويلاحظ عليه:** أن لازم ذلك ان من صلى تماما لجهله بوجوب القصر ثم علم والوقت ما زال باقيا أنه يمكنه الإتيان بالقصر، لأن الوقت ما زال باقياً، فليس مأموراً بالتمام، مع ان الرواية والفتوى قائمة على انه حتى إذا علم اثناء الوقت بعد ان صلى تماماً فقد سقط الامر بالقصر، فهذا كاشف من أن موضوع الأمر الترتبي بالتمام ليس له هو ترك اصل القصر، والا هذا المكلف يمكنه الاتيان بالقصر بعد ان علم بوجوبها والوقت ما زال باقيا.

وان كان الموضوع، ترك القصر في أول الوقت، إن تركت القصر في أول الوقت فأنت مأمور بالتمام. فيقول: أن لازم هذا ان يخاطب في اول الوقت بالتمام، لأنه تارك للقصر، فلو فرضنا أنه ترك ذلك ولم يصلي أي أنه من أول الوقت ما صلى، وكان في ذلك الظرف تاركاً للقصر، أي انه في ذلك الظرف كان مأمورا بالتمام لكنه لم يصلي بعد ذلك صلى القصر اتفاقا غفلة، لازم كلامكم انه يستحق العقوبة لأنه ترك ما هو مأمور به في اول الوقت الا وهو الامر الترتبي بالتمام مع أنه لا يشك احد في سقوط الامر عنه وانه لا يستحق العقوبة. لانه اتى بالقصر بعد ذلك وان اتى به اتفاقا أو غفلة.

وان قلتم بأن موضوع الأمر الترتبي هو التمام، إن أتيت بالتمام فأنت مأمور بالتمام. فلازم ذلك طلب الحاصل. إذن على جميع المحتملات لا يتصور امر ترتبي بالتمام، حتى يقال ان هناك ترتبا بين الأمر بالقصر والأمر بالتمام.

**الجواب عما افاده(قده)**: يظهر من التخريجات السابقة: ان المكلف المسافر مأمور بقصر غير مسبوقة بالتمام حال الجهل، انت مأمور بالقصر ليست مسبوقة بتمام[[20]](#footnote-20) فإن تركت امتثال هذا الامر وهو الامر بقصر غير مسبوقة بتمام حال الجهل ان تركت امتثال هذا الامر فانت مخاطب بالتمام، وبالتالي اذا اتى المكلف بالتمام لأنه كان جاهلا بوجوب القصر وامتثل الأمر الترتبي لأن موضوع الأمر الترتبي، ان يترك قصرا غير مسبوقة بتمام، وهذا ترك قصرا غير مسبوقة بتمام، لانها أتى بتمام، صدق عليه انه ترك قصرا غير مسبوقة بتمام، وفي نفس الوقت امتثل الامر الترتبي، وفي نفس الوقت لا يمكنه امتثال الامر بالقصر، حتى لو علم اثناء الوقت، لان الامر بالقصر تعلق بأمر غير مسبوقة بتمام، وهذا لا يمكن تحقيق هذا القيد بعد ان أتى بالتمام. إذن موضوع الأمر بالتمام ليس من ترك القصر حتى تقول أول الوقت أو مطلق الوقت، موضوع الامر بالتمام من ترك قصراً غير مسبوقة بتمام حال الجهل، وهذا الموضوع يصدق في حق من اتى بالتمام في وجوب القصر، فلا يرد الاشكال.

**الاشكال الثالث**: ما ذكره السيد الخوئي من لازم كلامكم من ترك الصلاة رأساً استحق عقوبتين، لانه مخاطب بأمرين، أمر بالقصر فإن ترك امر بالتمام وهذا قد ترك كلا الأمرين فلا قصرا اتى ولا تمام الى ان ذهب الوقت، ومقتضى ذلك تعدد استحقاق العقوبة لتعدد عصيان الامرين.

والجوب عن ذلك واضح مما سبق:

اولاً: هو منقوض بالاضطرار والاختيار، لو فرضنا ان شخصا كان في اول الوقت مختاراً، كقدرته على الصلاة الاختيارية بطهارة مائية، ففقد الماء فخوطب بالامر الاضطراري فلم يصلي ايضا حتى فاته الوقت، فلا اشكال انه خوطب بأمرين مع ذلك لا يستحق عقوبتين.

اما الحل، فإن المناط في العقوبة تفويت الغرض اللزومي، فالعبرة في تحقق العقوبة ووحدة، فالعبرة في وحدة العقوبة وتعدد العقوبة بوحدة الغرض وتعدد الغرض. فاذا افترضنا ان هناك غرضا واحداً وهو الصلاة الجامعة للشرائط، ان كانت اختيارية فالغرض اتم، وان كانت اضطرارية فالغرض اقل، وإلا فهو غرض واحد، فهو وإن عصى أمرين لكنه لم يفوت الا غرضا واحدا فيستحق عقوبة واحدة. وكذلك الامر في المقام، هذا مسافر مأمور بصلاة محققة للغرض اللزومي، ان قصرا فهو غرض اتم، وإن تماماً فهو غرض اقل، فلو ترك الصلاة رأسا لم يفوت الا غرضا لزوميا واحدا فلا يستحق الا عقوبة واحدة.

**الإشكال الرابع**: ما ذكره المحقق النائيني (قده). **ومحصله**: أن الأمر الرتبي لغو، لان الامر الترتبي في كل مورد مشروط بعصيان الأمر الاولي، امر بالقصر أولاً فإن عصى الامر الاولي بالقصر فهو مأمور بالتمام، ولا يتصور عصيان في حق هذا المكلف، لانه ان التفت ان القصر واجب عليه فليس مأموراً بالتمام، لا ترتبا ولا غير ذلك، وإن لم يتلفت الى وجوب القصر عليه، فهو ليس عاصياً، فبما انه الأمر بالتمام امر ترتبيا موضوعه عصيان الأمر بالقصر فلا يتصور في حق هذا المكلف اما ان يتلفت لوجوب القصر فلا امر في حقه بالتمام، وإما ان لا يتلفت فليس عاصيا، اذن الامر الترتبي بالتمام لغو، لان موضوع لا يتحقق في حق هذا المكلف.

وهنا جوابان في كلمات الأعلام:

الجواب الاول: ان يتحفظ على شرطية العصيان، فيقال: إن الروايات الشريفة، و منها صحيحة محمد- بن مسلم، : (أن قرأت عليه آية القصر وفسرت اليه اعاد، وإن لم تكن قرأت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه)، أن يقال: مقتضى اطلاق الرواية شمولها للجاهل المتردد ولا تختص بمن يعتقد بوجوب التمام عليه تعيينا او تخيراً، حتى الجاهل المتردد الذي لا يدري هل القصر واجبة عليه او التمام واجبة عليه؟ تشمله الرواية.

بناء على ذلك إذن يتصور للامر الترتبي فرق فلا يكون لغوا، فيقال من التفت الى ان القصر هل هي واجبة عليه ام لا؟ فلم يفحص وترك ذلك واتى بالتمام شملته الرواية انه لا اعادة عليه، فبناء على شمول الرواية للجاهل المتردد اذن الامر الترتبي له فرض وهو ان لا يكون فيه لغواً، وهو من التفت الى انه هل هو مخاطب بالقصر ام لا؟ فلم يبالي فإنه يخاطب بالأمر الترتبي بالتمام،

نعم شمول هذا الامر لمن يعتقد ان التمام واجبة عليه، إما تعيينا او تخييراً، قد يقال بان هذا الشمول لغو، لان من يعتقد بوجوب التمام عليه تخييرا اصلا لم يتلفت الى الأمر التعييني بالقصر كي يصدق في حقه العصيان، كي يكون مشمولا للأمر الترتبي. ولكن بناء على ان الاطلاق مجرد عدم لحاظ لا لحاظ العدم فلا يحتاج انعقاد الاطلاق الى مؤنة كي يكون انعقاده لغواً، فلنفرض ان هذا الامر يشمل من اعتقد بوجوب التمام عليه، الا ان شموله بالاطلاق والإطلاق عدم لحاظ، والعدم ليس فعلا وجوديا حتى يتصف باللغوية، وهذا بناء على ان الاطلاق امر عدمي.

الجواب الثاني: لا موجب لأن نتحفظ على عدم العصيان، فلا دليل على ان سائر الأوامر الترتبية مشروطة بالعصيان، بل مشروطة بالترك، ترك امتثال ذلك الامر وإن لم يكن هذا الترك عصياناً. فبناء على ان الموضوع هو الترك حتى لو قلنا بعدم شمول صحيحة محمد بن مسلم للجاهل المتردد، يتصور الامر الترتبي في المقام بلا مانع، فيقال كما ذكرنا في جواب المحقق الاصفهاني: ان المسافر مأمور بقصر غير مسبوقة بالتمام حال الجهل، فإن تركت امتثال هذا الامر فأنت مأمور بالتمام، وبالنتيجة من اعتقد ان التمام واجبة عليه اما تعيينا وإما تخييراً، او قامت عنده حجة على عدم وجوب القصر وأن التمام هي واجبة عليه، هذا المكلف لو ترك القصر انه يصدق عليه انه ترك قصراً مسبوقة بالتمام فهو مأمور بالتمام، فإذا اتى بالتمام فقد امتثل الأمر بالتمام والأمر بالتمام لا يكون لغواً في حقه.

**الإشكال الخامس**: ما تعرض له المحقق النائيني (قده). من أنّ القصر والتمام من الضدين الدائميين، أي ان القصر والتمام بينما تضاد دائمي، لأن المفروض انه امر بقصر غير مسبوقة بتمام، لا أنه امر بقصر مطلقاً، الجاهل المسافر امر بقصر غير مسبوقة بتمام، اذن اوجب ذلك ان يكون هناك مضادة بين القصر والتمام، وهذه المضادة دائمية، وبما انها مضادة دائمية فلا تزاحم بين التضاد الدائمي كي يحل ويعالج بالترتب، اصلا لا تزاحم كي يعالج بالترتب، بل المقام من باب التعارض لا من باب التزاحم. وهنا اختلف العلمان (قده)، فذهب السيد الخوي: الى إنكار الكبرى والتسليم بالصغرى، قال الترتب معقول بين الضدين الدائميين، وإن كان المقام من الضدين الدائميين.

والسيد الشهيد بالعكس، سلم الكبرى ان لاترتب بين الضدين الدائميين ولكنه منع الصغرى وقال المقام ليس من الضدين الدائميين، والصحيح: منع الكبرى والصغرى. ويأتي عنه الكلام.

### 130

**ذكر المحقق النائيني (قده):** أنه لا يتصور الترتب في الضدين الدائميين لأنه لا يتصور التزاحم بينهما، والوجه في ذلك: ان الفرق بين التعارض والتزاحم ان التعارض هو تنافي الدليلين بالذات أو بالعرض كما لو قال (صلي أو لا تصلي) فهو تنافي بالذات، أو قال: (صلي الجمعة وصل الظهر يوم الجمعة)، مع العلم الإجمالي بأنه ليس في الوقت الواحد الا فريضة واحدة، ويحصل بينهما تنافي بالعرض، وأمّا التزاحم فهو ان الدليلين لا يوجد بينهما لا بالذات أي من خلال لسان الدليل، ولا بالعرض لعدم وجود علم إجمالي يوجب تنافيهما، كما إذا قال المولى: ازل النجاسة عن المسجد ان قدرت، وقال: انقذ الغريق إن قدرت، فليس بين هذين الدليلين تنافي لا بالذات ولا بالعرض، غايته ان قصرت قدرة المكلف اتفاقا عن الجمع بين الامتثالين، حصل التنافي بين الدليلين في مرحلة الفعلية، لأنّ فعلية كل تكليف بفعلية القدرة على متعلقه، وحيث لا يمتلك المكلف قدرة على الجمع بين التكليفين، فلا محالة يتنافى التكليفان في مرحلة الفعلية. وهنا يتدخل العقل لحل هذا التنافي في مرحلة الفعلية من دون ان يتدخل المولى بشيء، وتدخل العقل في مرحلة الفعلية هو ما يعبر عنه **بالترتب**، فيقول العقل: إذا كان احدهما اهم كإنقاذ الغريق فأنت لست قادرا على المهم في ظرف فعل الأهم، إذن لا فعلية للمهم في ظرف فعل الأهم، لأنك ليست قادرا عليه، وانت قادر على المهم في ظرف ترك الاهم، وهذا ما يعبر عنه بالترتب بحكم العقل في مرحلة الفعلية من دون ان يتدخل المولى بشيء لان المولى قال : انقذ ان قدرت وازل ان قدرت، اما متى تقدر وكيف تقدر فهذا من شؤون العقل في مرحلة الفعلية. لذلك إذا كان التضاد اتفاقيا، فهنا تزاحم يحل بالترتب،

واما إذا افترضنا ان التضاد دائمي فهو على نوعين: **ضدين لهما ثالث، وضدين لا ثالث لهما**.

**النوع الأول**: الضدان اللذان لهما ثالث، كأن يقول المولى: قم واقعد، ولهما ثالث، بأن ينام، في هذين الضدين الذين لهما ثالث هل يتصور التزاحم؟ أم من باب التعارض؟، فهنا يقول المحقق النائيني بأن المسألة لا ربط لها بالتزاحم، لأن نفس الدليلين بحسب ما يتلقى العرف منهما يرى متكاذبين، قم واقعد، بنفس الدليلين يرى التكاذب، أو ببيان آخر: إذا قال المولى انقذ الغريق وازل النجاسة، يقال ان انقذ الغريق ليس ناظر الى لإزالة النجاسة، لأنه ليس في مقام النظر لملابسات الغرق ولمقارناته، وإنما في مقام بيان وجوب انقاذ الغريق، كما ان قوله ازل النجاسة ليس ناظرا لإنقاذ الغريق اصلاً لأنه في مقام بيان اصل الوجوب، وليس ناظرا الى ملابساته ومقارناته، اما فلا ينعقد اطلاق لقوله أزل النجاسة يعارض اطلاق قوله (انقذ الغريق) لان احدهما ليس ناظراً للآخر كي ينعقد لكل منهما إطلاق بلحاظ الآخر، أما إذا قال المولى: قم واقعد، فهو ملتفت الى تضادهما، فبمجرد ان يلتفت الى تضادهما اذن كل من الدليلين ناظر للآخر بحكم التضاد الدائمي والالتفات اليهما بالبداهة، فبما ان كل من الدليلين ناظر للآخر، فاذا اطلق المولى وقال : قم، ولم يقيدها بشيء، وقال: اقعد ولم يقيدها بشيء، حصل التعارض بين الإطلاقين لفرض أنه وجب عليه القيام في نفس الوقت الذي وجب عليه القعود، فيتعارض الإطلاقان فيما إذا تعارض موضوعهما في وقت من الاوقات، إذن الضدان الدائميان اللذان لهما ثالث دليلهما من باب التعارض لا من باب التزاحم، لان كل منهما ناظر للآخر ومع ذلك اطلق المولى دليل كل منهما حتى لفرض فعلية الآخر، فيقع التعارض بين هذين الإطلاقين، ولأجل انهما من باب التعارض لا من باب التزاحم فلا معنى للترتب، لأن الترتب علاج عقلي للتنافي في مرحلة الفعلية، والتعارض تنافي في مرحلة الجعل إما بالذات أو بالعرض، فلا معنى للترتب في مرحلة الجعل، وإنما الترتب علاج عقلي في مرحلة الفعلية.

**النوع الثاني**: الضدان اللذان ليس بينهما ثالث، كالحضر والسفر، فهنا لا يتصور ترتب إطلاقاً، لأنّ المولى إذا قال احضر، فإن لم تحضر فسافر، تحصيل حاصل، ان الإنسان إذا لم يكن حاضرا فسوف يكون مسافرا، فطلب السفر منه تحصيل للحاصل. أو يقول: تحرك فإن لم تتحرك فاسكن، هذا ايضا تحصيل للعاقل، فالضدان اللذان ليس لهما ثالث لا يعقل الترتب بينهما إطلاقا لان الترتب بينهما يؤول الى طلب الحاصل، وهو غير معقول.

بعد ان بيّن النائيني هذين المطلبين جاء لمطلب كاشف الغطاء الذي ادعى الترتب بين القصر والتمام والجهر والإخفات، **فقال**: هذان ليسا من باب التزاحم كي تعالج المسألة بالترتب، لأن هناك تضاداً دائمياً بين القصر والتمام، وإن كان لهما ثالث، إذ يمكنه ان يترك الصلاة من الأساس فلا قصرا ولا تماماً، ولكن وإن كان بينهما ثالث الا انهما ضدان دائميان، القصر مضاد للتمام والتمام مضاد للقصر، فاذا كان بينهما تضاد دائمي فهما مثل القيام والقعود، في أن دليل كل منهما ناظر للآخر، فاذا كان كل منهما ناظر للآخر فدليل القصر اطلاق يشمل ما إذا كان التمام فعليا، ولدليل التمام إطلاق يشمل ما إذا كان القصر فعلياً، فيقع التعارض في مقام الجعل بين الإطلاقين، ولا معنى للترتب بل لابد ان نرجع الى مرجحات باب التعارض.

واما بين الجهر والإخفات فالمسألة اعظم، لأنهما من الضدين اللذين لا ثالث لهما، فلا معنى لأن يقول المولى اجهر في القراءة فإن لم تجهر في القراءة فاخفت، لأنه إذا لم يجهر في القراءة فهو مخفت بالبداهة، فأمره بالإخفات عند عدم الجهر في القراءة طلب للحاصل، فالترتب غير معقول في المقام، لا في القصر والتمام ولا في الجهر والاخفات.

**ويلاحظ على ما افاده المحقق النائيني**(قده): أن ما افاده انه لا تزاحم بين الضدين الذين لهما ثالث أو ليس لهما ثالث، لا يتصور تزاحم بل تعارض. ولكن هل يتصور الترتب أم لا؟ فهذه مسألة أخرى. كل تزاحم يحتاج الى ترتب وليس كل ترتب يتوقف على تزاحم، نعم لا يتصور تزاحم اما لا يتصور ترتب

لأن الترتب على نوعين: **ترتب آمري، وترتب مأموري**. الترتب المأموري: هو علاج باب التزاحم، لأن الترتب المأموري هو عبارة عن فرغ عن وجود مأمورين وتكليفين وحصل التنافي بينهما في مرحلة الفعلية، فلا حل لهذا التنافي إلا بتدخل العقل بأن يقول انت غير قادر في ظرف فعل هذا فلا تكليف عليك به، انت غير قادر على فعل ذاك في ظرف فعل هذا، وانت قادر على هذا ان تركت ذاك، وانت قادر على ذاك ان تركت هذا. بالعقل في مرحلة الفعلية ويسمى بالترتب المأموري.

أما الترتب الآمري: فهو ترتب في مرحلة الجعل من قبل المولى، المولى يعالج تكاليفه المتنافية بالعرض أو بالذات في مرحلة الترتب، ولذلك الترتب في مرحلة الجعل يحتاج الى دليل خاص، بخلاف الترتب في مرحلة الفعلية، فإن الترتب في مرحلة الفعلية إمكانه مساوق لوقوعه، لا يحتاج الى دليل خاص، فهو مقتضى حكم العقل اصلا، اما الترتب في مرحلة الجعل فلأنه فعل للمولى فيحتاج الى دليل خاص، وإلا إذا لم يقم به المولى، لعل حل التعارض بوجوه اخرى ولا يتوقف على الترتب. إذن الترتب الآمري وهو الترتب في مرحلة الجعل ممكن المتعارضين، بأن يقول المولى لعبده: قم لأن القيام اهم، فإن لم تقم فاقعد، باعتبار أنّ بينهما ثالث وهو ان لا يقوم ولا يقعد، لكن المولى حل التعارض بالترتب الآمري،

نعم، لا يتصور ترتب آمري ولا مأموري في الضدين الذين لا ثالث لهما، لأنه يؤول الى طلب الحاصل.

أمّا في محل كلامنا القصر والتمام، اصلا لا يوجد تضاد حتى نقول بأنه تضاد دائمي، والتضاد الدائمي لا يتصور فيه تزاحم، فلا يتصور فيه ترتب، لان القصر وان كان مقيدا بعدم سبق التمام لكن التمام ليس مقيدا بعدم سبق القصر، فالمكلف يمكنه بعد ان يأتي بالقصر أن يأتي بالتمام، غايته الإتيان بالتمام بعد القصر لغو، لا من باب التضاد، وإلا فهو يمكنه ان يأتي بها، لكن الاتيان بها بعد القصر لغو، لأنه إذا اتى بالقصر استوفى الملاك التام للمولى، فإيقاع التمام بعدها لغو لأنها لا تقع مصداقا ًلمأمور به ولا تقع مصداقا لتحصيل ملاك، فيكون ايقاعها بعد القصر لغواً، لا من باب التضاد بينهما كي يكون التضاد دائميا فلا يتصور تزاحم ولا ترتب.

وأما بين الجهر والاخفات فاذا جعلنا المقابلة بين الجهر في القراءة والإخفات في القراءة يتم إشكال النائيني وهما من الضدين اللذين لا ثالث لهما، اما إذا جعلنا المقابلة بين الصلاتين لا بين الكيفيتين، لأنّ التكاليف الضمنية لا معنى لإيجاد التقابل بينهما، بل ترجع الى التكاليف الاستقلالية، فيقال: صل بجهر فإن لم تصلي بجهر فصلي اخفاتاً، فلا يكونان من الضدين الذين لا ثالث لهما، اذ يمكنه ان لا يصلي أصلاً، فلا معنى لإيقاع المقابلة بين الجهر والإخفات في القراءة، لان التكاليف الضمنية لا تقابل بينها فلا محالة إذا رجعنا للتكليفين الاستقلاليين الصلاة مع الجهر والصلاة مع الاخفات يتصور بينهما ترتب آمري ومأموري.

### 131

**تلّخص:** أن تخريج المسألة من باب الترتب لا يرد عليه إشكال ثبوتي، سوى ما ذكرناه في التخريجات السابقة، من أن التمام إما ليست مانعاً من استيفاء ملاك القصر، فلا وجه لتقييد القصر بعدم سبق التمام، وإما مانع من عدم الاستيفاء فلا يجتمع ذلك مع المقربية.

**التخريج الأخير**: ما ذكره المحقق النائيني (قده). **ومحصّله**: أن الواجب في حق المسافر أمران: وهو وجوب اصل الصلاة ووجوب خصوصية القصر في حقه من باب الواجب في الواجب، كما أن وجوب ذكر الركوع ووجوب ذكر الوجوب ليس من باب الوجوب الضمني وإنما من باب الواجب في الواجب اي من صلى وجب عليه اثناء الصلاة ان يقرأ الذكر اثناء الركوع أو اثناء السجود، فالذكر واجب في واجب لا أنه واجب ضمني، كذلك خصوصية القصر في حق المسافر واجب في واجب، لا انها واجب ضمني، والا فهناك وجوبان، وجوب اصل الصلاة ووجوب خصوصية القصر من باب الواجب في الواجب. فاذا المكلف جهلا ما اتى بالقصر، فإن كان جهله عن تقصير امتثل الامر باصل الصلاة ولكنه عصى الامر الاستقلالي بخصوصية القصر فاستحق العقوبة. أما بالنسبة الى العالم، فهنا صور كلام المحقق النائيني (قده) بالنسبة للعالم بثلاث صيغ:

**الصيغة الاولى:** بأن مدعى المحقق النائيني وهو المناسب لأجود التقريرات وفوائد الاصول: ان الجاهل المسافر خوطب بأمرين: اصل الصلاة، وخصوصية القصر على نحو واجب في واجب، لا على نحو الواجب الضمني. وأما العالم، فمن علم بوجوب القصر في حقه صار موضوعاً لوجوب ضمني في القصر في حقه، من لم يعلم ليس هناك الا أمر بالصلاة وأمر بخصوصية القصر كواجب في واجب، من علم بوجوب القصر على المسافر كان ذلك العلم موضوعا لوجوب ضمني لخصوصية القصر، بحيث لا تصح الصلاة منه الا مع القصر باعتبار انه واجب ضمني، بخلاف ما لو قلنا واجب استقلالي، تصح الصلاة بدونه وإن كان آثما بترك هذا الواجب في الواجب، أما هذا العالم ان علم بوجوب القصر كان وجوب القصر في حقه وجوباً ضمنياً. ثم ذكر المحقق النائيني بناء على هذه الصياغة ان هنا وجبين في حق المكلف بالنسبة الى القصر، وجوب استقلالي، ووجوب ضمني، في حق الجاهل لا يوجد الا وجوب استقلالي، اما في حق العالم يوجد وجوبان، استقلالي وضمني. قال: إذا اجتمع الوجوبان فليس من اجتماع المثلين في شيء حتى يقال لا يعقل اجتماع المثلين، بل ان لكل منهما اثر، الوجوب الاستقلالي لخصوصية القصر في الوقت، وهذا الوجوب الاستقلالي لخصوصية القصر في الوقت يترتب عليه اثر، والوجوب الضمني لخصوصية القصر يترتب عليه أثر آخر. هذا ليس من اجتماع المثلين في شيء، نظير من نذر صلاة الظهر عليه وجوبان: وجوب الوفاء بالنذر، ووجوب صلاة الظهر، ولكل منها أثر، وجوب صلاة الظهر أثره القضاء لو فات، النظر لا يقضى إذا فات وقته، ووجوب الوفاء بالنذر اثره الكفارة لو تركه متعمداً، وجوب صلاة الظهر ليس عليه كفارة، فهناك وجوبان لكل منهما اثر لا انه من اجتماع المثلين، غاية ما في الباب يحصل الاندكاك بين الوجوبين في مرحلة الفعلية فيكتسب كل وجوب من الآخر صفته. بيان ذلك: من نذر صلاة الليل، صلاة الليل مستحبة في حقه، النذر اوجب ان تكون صلاة الليل واجبة، لكن اندكاك وجوب الوفاء بالنذر في استحباب صلاة الليل جعل كل من الحكمين يكتسب صفة من الآخر، اكتسب وجوب الوفاء بالنذر من الاستحباب صفة العبادية، لان وجوب الوفاء بالنذر توصلي، اكتسب العبادية من استحباب صلاة الليل، والاستحباب اكتسب من وجوب الوفاء بالنذر صفة الوجوب حيث إنه لم يكن وجوباً. فنتيجة الاندكاك بين وجوب الوفاء بالنذر والاستحباب ان كل منهما اكتسب صفة من الآخر. هنا في محل كلامنا، تجب خصوصية القصر وجوبا اسقلالياً من باب الواجب في الواجب، وتجب خصوصية القصر في حق العالم وجوباً ضمنياً، فاكتسب الوجوب الاستقلالي من الوجوب الضمني صفة الضمنية، واكتب الوجوب الضمني من الوجوب الاستقلالي صفة المحركية نحوه، كل منهما اكتسب صفة من الآخر. هذه الصياغة من المحقق النائيني اشكل عليها: من ينوي الطريق أنه يكتسب ما لم يكن تدخل من المولى، اي ان المولى بمجرد ان يجعل حكمين ويجتمع الحكمان في مرحلة الفعلية، فاكتساب كل من الحكمين صفة من الآخر امر جعلي اعتبار يحتاج الى جعل واعتبار معتبر، ولا يتحقق هكذا اتفاقاً فإن هذه امور اعتبارية وليست امور تكوينية، إذن كيف يكتسب الوجوب الاستقلالي صفة الضمنية بحيث لا تصح الصلاة الا به، مع ان المولى لم يجعل ذلك. لعل المحقق النائيني (قده) يرى ما يراه السيد الاستاذ (دام ظله) من ان الأحكام الشرعية محفوفة بمتمم جعل تطبيقي، اي ان المرتكز العقلائي بمثابة الجاعل المتمم للشارع، دائما الأحكام الشرعية بنظره محفوفة بمرتكز عقلائي هو بمثابة جاعل متمم لجعل الشارع، فاذا كانت الاحكام الشرعية متقرنة بجاعل متمم، فهذا المرتكز العقلائي يقول: إذا اجتمع الحكمان في مرحلة الفعلية اندكا، ومعنى اندكاكهما اكتساب كل واحد منها صفة الآخر، فهذا الاندكاك والاكتساب من متمم الجعل التطبيقي لا من قبِل جعل الشارع نفسه.

**الصياغة الثانية**: إن وجوب خصوصية القصر يبقى وجوب استقلالي حتى في حق العالم غاية ما في الباب الشارع يقول وجوب ذكر في الركوع هو وجوب استقلالي، لكن في حال العلم لا يسقط الامر بالركوع حتى تأتي بالذكر في ضمنه، وان كان هو وجوباً استقلالياً، لكن في حال العلم بينهما ارتباطية، هنا وجوب خصوصية القصر في حق العالم ايضاً هي وجوب استقلالي كما هي في حق الجاهل، لكن المولى يقول: لا يسقط الأمر بالصلاة لمن كان عالما حتى يأتي بخصوصية القصر، وإلا لا يسقط الأمر في حقه بالصلاة.

**أورد على هذه الصياغة**: بأن لازمها لو أن العالم الذي علم بوجوب القصر على المسافر نتيجة فتوى الفقهاء، لكنه يحتمل خطأهم وأن المكلف ربما مخاطب بالتمام حتى في حال السفر، فلأجل انه يحتمل خطأهم قال آتي بالتمام احتياطاً، فأتى بالتمام احتياطاً، ثم اتى بالقصر بعدها ايضاً، لازم هذه الصياغة ان يقال باستحقاقه للعقوبة، لان المولى قال: من صلى فيجب عليه ان يأتي بخصوصية القصر، ووجوب خصوصية القصر وجوب استقلالي يعني له عقوبة بإزائه، فاذا قال المولى : من صلى يجب عليه ان يأتي بخصوصية القصر وجوبا استقلالياً، اذن هذا العالم الذي اتى بالتمام في أول الوقت، وإن اتى بالقصر بعد ذلك إلا انه عصى ذلك الوجوب الاستقلالي في صلاته الاولى حيث لم يأتي بالقصر فعليه يكون مستحقا للعقوبة مع انه اتى بالقصر وهذا مما لا يمكن الالتزام به. لكن لو سلمنا كلام النائيني انه بهذه الصياغة يمكن الإجابة عليه، بأن الوجوب الاستقلالي للقصر موضوعه تمام الوقت، يعني من صلى وجب عليه ان يأتي بخصوصية القصر ما دام الوقت باقياً، فمن اتى بالتمام اولاً ثم اتى بالقصر ثانياً لم يكن مستحقا للعقوبة، لأنه أتى بخصوصية القصر في الفرد الثاني من الصلاة.

**الصياغة الثالثة**: التي نسبها المحقق العراقي الى النائيني واشكل عليه فيها: ان يقال بأن للمولى جعلين: جعل مطلق، و جعل في حق العالم. الجعل المطلق، هو ان خصوصية القصر واجبة وجوبا استقلالياً. يجب اصل الصلاة على المسافرة، وتجب خصوصية القصر على المسافر. ثم قال: فمن علم بوجوب القصر يتبدل الوجوب في حقه، من وجوب استقلالي للقصر الى وجوب ضمني، بمجرد ان يعلم بوجوب القصر يصبح وجوب القصر في حقه وجوبا ضمنياً، فلازم هذا الكلام ان العلم رافع للوجوب، لانه قبل ان يعلم كان يجب عليه خصوصية القصر وجوبا استقلاليا، بالعلم ارتفع هذا الوجوب الاستقلالي وصار العالم موضوعاً لوجوب ضمني، فهنا العلم ليس مثبتا للوجوب، بل العلم رافع للوجوب، اي ان المثبت للوجوب الجهل وليس العلم، وهنا اشكل العراقي: فقال، هذا دور واضح، كما قيل في فرض العلم بالوجوب، يقال في فرض الجهل بالوجوب، كما ذكر الأصوليون: قالوا لا يعقل إناطة الوجوب بالعلم به، يعني لا يعقل اناطة الوجوب الفعلي بالعلم بالوجوب الفعلي، لأنّه يستلزم الدور، فإن الوجوب فرع العلم به، والعلم بالوجوب الفعلي فرع وجود وجوب فعلي. فيلزم الدور، كذلك في الجهل ان يقول: يجب عليك خصوصية القصر استقلالا إن جهلت، فإن الجهل بالوجوب فرع وجود وجوب حتى يقال: جهل به، إذن الوجوب الاستقلالي لخصوصية القصر مشروط بالجهل به، فلا يكون فعلياً حتى يجهل به، والحال بأن الجهل به فرع وجوده لأنه لا معنى للجهل بالشيء مع عدم وجوده وإلا صار من باب السالبة بانتفاء الموضوع، اذن الجهل بالشيء فرع وجوده، الوجوب فرع الجهل به، والجهل به فرع وجوده، فيلزم الدور لا محالة، لا فرق بين اشتراط الوجوب بالعلم وبين اشتراط الوجوب بالجهل. والحال انه يرد على المحقق العراقي: اما في العلم فقد اجابوا عنه بأن هناك فرق بين العلم بالجعل والمجعول، العلم بالجعل الكلي موضوع لمجعول جزئي في حق المكلف، فافترق المجعول عن الجعل فلا يلزم دور. وأما بالنسبة للجهل لو ثبتت هذه الصياغة، فإن ما يفترضه المحقق النائيني أن شرط الوجوب الاستقلالي للقصر عدم العلم لا الجهل، والمتأخر رتبة عن الشيء هو الجهل به لا عدم العلم به، فالجهل به نعم فرع وجوده، اما عدم العلم فهذا ليس فرعا للوجود، فإن عدم العلم بالشيء يجتمع مع عدم الشيء، فما يقوله المحقق النائيني (قده) هناك وجوب استقلالي لخصوصية القصر مطلق ليس مشروطا بالجهل به، فمن علم بهذا الوجوب كان علمه موضوعا لوجوب ضمني في حقه، وهذا مما لا يلزم منه الدور أصلاً. فهذا الاشكال الاول الذي ذكره المحقق العراقي غير تام.

**الإشكال الثاني:** بأن هذا الوجوب الاستقلالي لخصوصية القصر، اما يشمل الجاهل المتردد أو يختص بالجاهل المركب، فإذا كان يشمل الجاهل المتردد ربما يتصور له أثر، بأن الجاهل المتردد لا يدري هل حكمه القصر أو حكمه التمام، فالوجوب الاستقلالي لخصوصية القصر في حقه يتصور له اثر بأن يحتاط، ما دام يحتمل ان وجوب القصر مجعول في حقه بالإتيان بالتمام والقصر، اما إذا افترضنا كما هو ظاهر كلام النائيني ان وجوب القصر استقلالاً خاص بالجاهل المركب، من جهل بوجوب القصر فالقصر واجب في حقه. فيقولون: جعل هذا الوجوب لغو، لأنك جعل وجوباً في حق من لا يمكنه امتثال هذا الوجوب، لا يمكن للجاهل القاطع في عدم الوجوب ان يكون الوجوب في حقه محركا، فإذا افترضنا ان وجوب القصر استقلالاً خاص بمن يعتقد بعدمه، إذن فجعل الوجوب في من حق من لا يمكنه ان يمتثل الوجوب في يوم من الأيام، يكون جعل الوجوب في حقه لغواً، لا يمكنه حتى الاحتياط لانه قاطع بالعدم. **والحمد لله رب العالمين.**

### 132

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطاهرين**

**الصياغة الثالثة**: ان يدعى بأن الشارع جعل أمراً بالصلاة، وأمراً استقلاليا بخصوصية القصر في حق المسافر، فإنه علم بهذا الوجوب الاستقلالي أو فإنه علم بأصل الوجود صار موضوعا لوجوب ضمني وزال الحد الاستقلالي لأصل الوجوب لا أصل الوجوب، فليس المدعى في المدعى إذا علم بوجوب القصر فالوجوب الاستقلالي برمته يزول حتى يرد محذور اللغوية، وهو ان تخصيص الوجوب الاستقلالي بالجاهل المركب لغو، فيريد ان يتفصى عن هذا الاشكال، ويقول الذي يختص بالجاهل المركب ليس الوجوب وإنما حد الوجوب، أي عنوان الاستقلالية. فقبل ان يعلم كان وجوب القصر في حقه معنونا بالاستقلالية، وبعد ان علم بأصل الوجوب فقط زال الحد وهو الاستقلالية وإلا فأصل الوجوب باق، غاية ما في الأمر علمه بأصل الوجوب جعله موضوعا لوجوب ضمني للقصر، لا بمعنى ان الوجوب تبدل عنوانه، يعني ذاك الوجوب الواحد كان محدوداً بحد الاستقلالية صار محدوداً بحد الضمنية، لأن الوجوب الضمني لا يعقل جعله، فإنه الوجوب الضمني لا من جعله من جعل الامر بالمركب، حيث إن الوجوب الضمني ما كان منتزعا بأمر عن أمر بالمركب، فلا يمكن جعله إلا بجعل أمر بالمركب، لأجل ذلك لا يمكن القول إن كان المكلف جاهلا فهذا الوجوب معنون بعنوان الاستقلال، ان صار المكلف عالما بالقصر صار الوجوب معنوناً بعنوان الضمنية. هذا غير معقول، لأن وصف الضمنية لا يمكن جعله مستقلاً، بل ما هو المعقول ان يقال ان المسافر الجاهل جعل وجوب في حقه معنون بعنوان الاستقلالية، وبمجرد ان يعلم بهذا بأصل هذا الوجوب يزول حد الاستقلالية، لكن يجعل في حقه وجوب ضمني بجعل أمر بالمركب القصري. كل هذا حتى نتخلص من إشكال اللغوية، وهي اختصاص الوجوب الاستقلالي بالجاهل المركب. فنقول لا لغوية في البين، لأن اصل الوجوب ما زال باقياً، ويكفي في عدم لغويته بقاء اصله، فيكون محركا مع محركية الوجوب الضمني، ولا يلزم من ذلك لغوية، وإنما الذي زال بالعلم هو الحد، أي حد الاستقلالية. **ويرد على هذه الصياغة:** أن الاستقلالية والضمنية إما متقابلان تقابل الضدين، أو تقابل الملكة والعدم، أي اما ان تكون الاستقلالية أمراً وجودياً مجعولة من قبل المولى كجعل اصل الوجوب، فكما ان المولى يتصدى لجعل الوجوب يتصدى لجعل الاستقلالية، فهي امر وجودي، إذا كانت الاستقلالية امرا وجوديا يرجع اشكال اللغوية، فجعل الاستقلالية في حق الجاهل المركب الذي لا يمكنه الانبعاث عن هذه الاستقلالية ابدا، يكون لغواً. وأما ان يقال ان تقابلهما تقابل الملكة والعدم، يعني الوجوب الضمني امر وجودي، لانه منتزع عن الامر بالمركب، أم الاستقلالية فهي عبارة عن عدم الضمنية، كل وجوب عن امر بالمركب فهو ضمني والا فهو استقلالي، فالاستقلالية امر عدمي. فحينئذ يرد الإشكال انه لا يتصور بقاء وجوب لا هو استقلالي ولا هو ضمني، فإنه المفروض في هذه الصياغة ان المولى جعل وجوبا لخصوصية القصر، موصوفا بالاستقلالية حال الجهل، واذا علم زالت الاستقلالية وبقي اصل الوجوب من جون ان يتحول هذا الوجوب الى وجوب ضمني، بل يكون المكلف موضوعاً لوجوب ضمني آخر، نقول: لا يتصور بقاء اصل الوجوب من دون ان يكون لا استقلاليا ولا ضمنياً، فإنه موضوع الملكة والعدم لا يعقل ان يبقى من دون ان يتصف لا بالملكة ولا بعدمها. فهذه الصياغة الثالثة غير تامة. **الإشكال الاخير على مطلب النائيني**، القائل: بأن هناك امران: امر بأصل الصلاة، وأمر بخصوصية القصر في ظرف الصلاة. **فاشكل عليه**: بأن لازم ذلك تعدد العقوبة، أي أن الجاهل أسوأ حالا من العالم، الجاهل الذي لو لم يصلي اصلا في السفر فقد ترك امثال امرين، الامر بأصل الصلاة، والامر الاستقلالي بخصوصية القصر في الصلاة، ولازم ذلك استحقاقه لعقابين، اما العالم بوجوب القصر من الاول ولم يصلي غايته انه خالف امراً واحداً فلا يستحق الا عقوبة واحدة، فصار امر الجاهل المقصر اسوأ حالا من العالم التارك. **لكن اجيب عن هذا الإشكال دفاعا عن النائيني بوجهين: الوجه الاول:** الامر الاستقلالي بالقصر موضوعه من صلى، يعني لا انه واجب على المكلف ابتداء، بأن يكون هناك امران ابتداء: صلي، وأوجد صلاة بخصوصية القصر، كي يقال خالف أمرين، بل ليس هناك الا امرا واحدا، صلي، وان صليت فأنت مأمور بخصوصية القصر في ظرف الصلاة، فإذا لم يصلي من الأساس فقد فات الأمر خصوصية القصر بانتفاء موضوعه، لا ان المكلف فوته، هذا نظير الامر بالذكر حال الركوع، فإنه الأمر بالذكر حال الركوع ليس امرا ضمنيا بل هو امر استقلالي ظرفه الصلاة، من صلى فركع فهو مأمور بالذكر الكذائي، فلو فرضنا ان شخصنا ما صلى من الاساس، فهل يعاقب عقابين، عقاب على مخالفة الأمر بالصلاة وعقاب على ترك الذكر؟ أم يقال: يعاقب عقاب واحد على ترك الصلاة. وأما الأمر بالذكر فموضوعه من صلى، فاذا لم يصلي فقد انتفى الامر بانتفاء موضوعه. **الوجه الثاني من الجواب**: لنفرض أن الجاهل المسافر مأمور بأمرين: امر بأصل الصلاة، وأمر بخصوصية القصر في ظرف الصلاة. أما قد يكون مستوى الأمرين بمثابة أمر واحد من حيث درجة الملاك، فإنه مناط استحقاق العقوبة ليس بتعدد الأوامر التي خالفها المكلف بل المناط في استحقاق العقوبة بتفويت الملاك الملزم، فلو افترضنا أن درجة الملاك واحدة، يعني العالم مأمور بأمر واحد وهو القصر فترك وما صلى، والجاهل مأمور بأمرين، أمر بأصل الصلاة وأمر بخصوصية القصر، الا ان ملاك هذين الامرين يساوي ملاك الأمر الواحد في حق العالم، فإذا ترك امتثال الامرين لم يكن مستحقا لعقوبتين ما دام الملاك للأمرين لا يعلو درجة على ملاك الأمر بالقصر التعييني، في حق العالم، فلا يكون الجاهل التارك أسوأ حالاً من العالم التارك.

**فتلخص من كل ذلك**: أننا ذكرنا وجوها عديدة للتوفيق في مسلك المشهور، حيث إن مسلك المشهور من الفقهاء: ان من صلى تماما في موضع القصر جاهلاً صحت صلاته، وإن كان مقصراً استحق العقوبة مع ان صلاته صحيحة، إذا كان مقصرا يعني ترك تعلم أحكام السفر، فإنه يستحق العقوبة، حتى وان امكنه الاعادة كما إذا علم بالحكم اثناء الوقت، لا يجب عليه الإعادة مع ذلك يستحق العقوبة، والامر في الجهر والاخفات اشد، يعني من جهر في موضع الاخفات ، أو اخفت في موضع الجهر عن جهل تقصيري صحت صلاته وان التفت قبل الركوع، ومع ذلك يستحق العقوبة. كالشخص الذي التفت قبل الركوع انه جهر في موضع الاخفات وأنه يمكنه أن يستأنف القراءة، يقال له لا يشرع في حقك الاستئناف، لكن انت مستحق للعقوبة لانك مقصر. فقد ذكرنا في تخريج ذلك ستة تخريجات: **التخريج الأول**: ان الجاهل المسافر، مخاطب بالجامع بين التمام والقصر. **التخريج الثاني**: أن الكل، المسافر جاهلا أو عالما مخاطب بالقصر، لكن زيادة الركعتين مانع من صحة الصلاة في حق العالم، غير مانع من صحة الصلاة في حق الجاهل. **التخريج الثالث:** ما ذهب اليه صاحب الكفاية(قده) من المسقطية، وخرجها بهذا النحو، أن من صلى تماما جامعة للشرائط فقد فوت ملاك القصر، فبلحاظ هذا التفويت استحق العقوبة ان كان جاهلا مقصرا. وسقط الامر بالقصر لتعذر استيفاء ملاكه.

**التخريج الرابع**: هو الامر الترتبي الذي ذهب اليه كاشف الغطاء، ان المسافر مخاطب بأمرين، أمر تعييني بالقصر، فإنه لم يمتثل هذا الأمر فهو مخاطب بالتمام في حال الجهل. **التخريج الخامس:** ما ذكره من وجود امرين في حق المسافر: أمر بالجامع بين القصر والتمام حال الجهل، وأمر بقصر غير مسبوقة بتمام حال الجهل. **التخريج السادس**: ما ذكره المحقق النائيني (قده): أنّ هناك أمراً بأصل الصلاة وامرا استقلاليا بخصوصية القصر في حق المسافر الجاهل. وجميع هذه التخريجات الذي ذكرناها يرد عليه إشكال واحد: أما ان تلتزموا أن التمام ليست مفوتة لملاك القصر، إذن فلماذا يستحق العقوبة، إذا كان التمام لا تفوت ملاك القصر والشخص يمكنه ان يعيد القصر بعد ان التفت والوقت مازال باقياً، أو جهر في موضع الاخفات، أو اخفت في موضع الجهر، ويمكنه ان يستأنف القراءة قبل الركوع، مع ذلك تقولون لا شيء عليه، ولكن يستحق العقوبة، لأنه صدر ذلك منه عن تقصير. فيقول أنا استطيع ان اعيد الصلاة، لأنني ما فوت ملاك القصر وما فوت ملاك الجهر، وما فوت ملاك الاخفات، واستطيع ان اعيد الصلاة بأحسن ما يكون والوقت ما زال باقيا، يقال سقط الامر في حقك وتستحق العقوبة. فيقال: إما أن تلتزموا بأن التمام لا تفوت، فالحكم باستحقاق العقوبة غير عقلائي، وإما ان تقولوا ان التمام فوت ملاك القصر، كما ذكره صاحب الكفاية، فكيف يجتمع قول التمام مقربا للمولى ومبعدا عنه، لانه مفوت لملاك ملزم عليه. **لذلك بقي وجهان في المسألة: الوجه الاول:** ما ذهب اليه بعض الاساتذة(دام ظله) من انه لا وجه لاستحقاق على الجاهل المقصر، وقال انه لم دليل على ذلك اطلاقا. فإنه بلا اشكال قد اتفق المشهور على عدم استحقاق العقوبة في الصوم وفي الذبح الى غير القبلة، (فمن صام في السفر بجهالة فلا شيء عليه) كما صحيحة العيص، وقد حكم المشهور انفسهم ان من صام في السفر بجهالة ولو لكان عن تقصير صومه صحيح ولا عقوبة عليه، وإن كان عن تقصير. كما ان المشهور قالوا في الذبح لغير القبلة، إذا ذبح لغير القبلة جهلا باشتراط القبلة، فإنه ذبيحته مذّكاة، يعني يحل اكلها، ولا يستحق العقوبة وان كان ذبحه عن جهل تقصيري.فهذا منبه على ان الحكم باستحقاق العقوبة الذي ادعى الإجماع السيد الرضي عليه من دون دليل. **الوجه الأخير:** يمكن تخريج المسألة من دون هذه المعالجات التي اجريت في حق المسافر الجاهل المقصر. فيقال: بأن هذا المسافر الجاهل يقال في حقه: أنه مخاطب بالقصر تعييناً، غاية ما في الامر يجب عليه ان يتعلم احكام السفر بمقتضى ادلة التعلم، فاذا لم يتعلم مع التفاته الى انه يجب التعلم كان وجوب التعلم منجزاً للواقع في حقه، أي منجز لوجوب القصر تعيينا في حقه، لانه يمكن ان يتعلم فلم يتعلم، فنفس ادلة وجوب التعلم نجزت الواقع في حقه. فإنّ صلى تماماً، فهذه الصلاة التمامة لا امر بها، غاية ما في الامر ان صلى تماما اسقط عنه الشارع الأمر بالقصر امتناناً، فهو من جهة مستحق للعقوبة لمخالفته لدليل وجوب التعلم الذي نجز الواقع عليه من خلال الوجوب الطريقي. ومن جهة اخرى أتى بالتمام، فإتيانه بالتمام أوجب ان يمتن الشارع عليه بسقوط الأمر بالقصر من دون أي تصرف في مقام الجعل. ووجّه بعضهم المسقطية التي ادعاها صاحب الكفاية بهذا النحو. فتــــــــــــــــــــأمل.

### 133

## الشرط الثاني من شرائط جريان الاصول

ذكر الشيخ الاعظم (قده) في الرسائل: ان الفاضل التوني اشترط في جريان البراءة ان لا يكون في جريانها ضرر على الغير. **وقد استدل على هذا الشرط: بأحد وجوه:**

**الوجه الأول**: ما ذكره السيد الخوئي في مصباح الاصول بان دليل البراءة وارد مورد الامتنان، ومقتضى الامتنان ان لا يكون في جريان البراءة ضرر على مسلم، وإلا لكان ذلك خلاف الامتنان، فإذا شككنا في ضمان الحر الكسوب، هل ان حبس الحر الكسوب موجب للضمان ام لا؟ فإجراء البراءة علن ضمان وقته وجهده خلاف الامتنان عليه، وبالتالي فلا مجرى للبراءة في المقام، وإنما يلجأ الى اصول اخرى.

**ويلاحظ على هذا الوجه: أولاً**: بالنقض بما لم يلتزم به. ففي موارد الإكراه مثلا لو أكره شخص على بيع داره فباعها، وشككنا في أنه هل يجب عليه التسليم بعد هذا البيع ام لا؟ فإنه (قده) مع غمض النظر عن دليل اشتراط الرضا والإذن في صحة المعاملة يقول بجريان البراءة عن وجوب التسليم، مع ان جريان البراءة عن وجوب التسليم خلاف الامتنان على المشتري، اذ لعل البيع صحيح فالمشتري مالك، فإجراء البراءة عن وجوب التسليم اليه خلاف الامتنان عليه.

**ثانيا**: ما هو المقصود بالامتنان الذي دائماً نكرره في كلامنا؟ هل المقصود بالامتنان الامتنان الملاكي؟. او الامتنان السياقي؟ بمعنى أن الامتنان أحد الملاكات التي راعاها الشارع في جعل البراءة؟ ام ان البراءة تتقوم في سياق الامتنان، فلا مجرى لها الا في إطار الامتنان، فاذا قلنا بان الامتنان ملاك فلا ملزم بتأطر البراءة في إطار الامتنان في جميع مواردها، باعتبار ان الامتنان أحد ملاكاتها. وأما اذا قلنا إن الامتنان سياقي، فهنا يأتي بحث آخر: هل ان المقصود بالامتنان، الامتنان الانحلال بمعنى انه يلحظ في كل مورد ان لا يكون في جريان البراءة خلاف الامتنان على شخص من الاشخاص كما مثلنا بجريان البراءة عن وجوب التسليم بعد حصول بيع المكره. واما اذا قلنا كما هو الصحيح ان الامتنان السياقي هو نوعي وليس انحلالياً، بمعنى ان نفس حكم الشارع بالبراءة تسهيلا على نوع الأمة وتخفيفا عليهم. مثلا اذا باع المكره ماله وشككنا هل انه يجب تسليمه للمشتري ام لا؟ فإن جريان البراءة عن وجوب التسليم هو في حد ذاته نوع تسهيل على الأمة، بمعنى انه لو ابتلي شخص بما ابتلي به هذا لجرت في حقه البراءة، فلو ابتلي المشتري نفسه ببيع اكراهي لجرت في حقه البراءة، فالمقصود بالامتنان ان في جريان البراءة امتنانا على النوع، لا ان المقصود به الامتنان الانحلالي بلحاظ كل شخص في كل مورد. ولأجل ذلك ورود البراءة مورد الامتنان لا يعيّن انه لا تجري البراءة في مورد يكون خلاف الامتنان على طرف آخر.

**ثالثاً:** لو سلمنا أن حديث الرفع في قوله (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) وارد مورد الامتنان السياقي، فتجري الاصول الاخرى كاستصحاب عدم نفوذ هذا البيع، كاستصحاب عدم وجوب التسليم، كاستصحاب عدم ثبوت ضمان الحر الكسوب، ولا يتعين الكلام في جريان البراءة كي يقال جريانها خلاف الامتنان السياقي، الا ان يدعي (قده) ان جميع الادلة الترخيصية الظاهرة محفوفة بقرينة الامتنان وبالتالي فلا يجري شيء منها.

**الوجه الثاني**: ما نذكره تقريبا لكلام الفاضل التوني (قده) بحسب ظاهر العبارة المنقولة، فإنه يقال: بأن اجراء البراءة مثلا نشك هل ان حسب الحر الكسوب موجب للضمان، ان نضمن له فرصة العمل التي ضاعت عليه بالبحس أم لا؟ فنقول: جريان البراءة عن ضمان فرصة العلم التي ضاعت عليه يتنافى مع مذاق الشارع وما يستفاد من ان حرمة ماله كحرمة دمه، فإن ظاهر هذه الأدلة التي تتحدث عن المسلم وان حرمة ماله كحرمة دمه، أن للمسلم حرمة في تمام شؤونه ومقتضى انبساط الحرمة على جميع شؤونه ان يراعى دمه وماله وفرصت عمله وما يستلزمه من ملابسات، بالتالي حكم الشارع في جريان البراءة في مورد نقض لغرضه في مورد آخر، فيلاحظ في جريان البراءة في مورد ان لا يكون نقضا وهدما لأغراض الشارع في مورد آخر، فنقول: لا تجري البراءة في مثل محل الكلام.

**لكن يلاحظ على ذلك:** ان الادلة الأخرى إمّا تامة مطلقة بحيث يستفاد منها اصالة الحرمة كما ذهب اليه بعض الاعلام كسيد المنتقى (قده) ، فمقتضى اصالة الحرمة هو الاحتياط في كل ما يرجع الى شأن المسلم وعدم جريان البراءة لكل ما يرجع لشأن من شؤونه، لان الاصل هو الحرمة في كل ما يتبعه بحسب ما يستفاد من سياق هذه الادلة. فنفس تلك الأدلة هي الدليل الدال على أن حبس الحر الكسوب مضمن، فلا معنى لأن نبحث في البراءة، لقيام براءة على اصالة الحرمة في مورده. وأما اذا لم ينهض إطلاق في تلك الأدلة يدل على أصالة الحرمة وانبساطها على جميع شؤون المسلم، وصلت النوبة للاصل العملي حيث لم يقم دليل اجتهادي على اصالة الحرمة، تصل النوبة للأصل العملي فحينئذ مقتضى إطلاق دليل البراءة جريان البراءة في حقه.

**الوجه الثالث:** ما نقله الشيخ الاعظم عن الفاضل التوني، وهو اذا شككنا هل ان حبس الحر الكسوب مضمن او ليس مضمن، فمقتضى (لا ضرر) هو الضمان، ولا تجري البراءة، لأن مقتضى (لا ضرر) نفي الضرر غير المتدارك، حيث إن قوله (ص): (لا ضرر، ولا ضرار على مؤمن) هل يراد به نفي الضرر خارجا، هذا قطعا كلام كاذب، لان الضرر كلام واقع خارجاً، او هل يراد به نفي الضرر المتدارك، هذا لا معنى له، لأن الشارع اذا حكم بتداركه فلم يبق ضرر عرفاً، مثلا: الشارع حكم بأن في الخدشة في الأجسام توجد دية، وفي اتلاف الاموال يوجد تعويض، فالضرر فلي الجسم والمال قد تداركه الشارع بوضع عوض له، فبعد تداركه لا يصدق ان هناك ضرراً حتى ينفى بـ(لا ضرر). إذن يتعين بحسب الفاضل التوني أن المراد بـ(لا ضرر) نفي الضرر غير المتدارك، لا نفي الضرر خارجاً، ولا في نفي الضرر المتدارك، بل نفي الضرر غير المتدارك، يعني الضرر الذي لم يجعل هل الشارع عوضاً معيناً، لم يجعل له الشارع قيمة معينة، (لا ضرر) تقول: نحن ننفي ضر غير المتدارك بأن ننفي تداركاً له، ففي مثل حبس الحر الكسوب نقول: لم يجعل الشارع في دليل من الادلة ان حبس الحر الكسوب عن العمل وتضييع فرصة العمل عليه لم يذكر الشارع في دليل من الأدلة أن له عوضاً، فمقتضى لا ضرر، نفي هذا الضرر، الضرر الحادث على الحر الكسوب نتيجة حسبه. (لا ضرر) تنفي هذا الضرر لأنه لم يتداركه الشارع. ومقتضى نفيها لهذا الضرر ثبوت الضمان، فبـ(لا ضرر) نثبت الضمان، لان مفادها نفي الضرر غير المتدارك.

ومن هنا دخل الشيخ دخل في قاعدة (لا ضرر) واصبحت بحثا قاعدة لا ضرراً بحثا مستقلا وهو بحث فقهي وليس اصولي. لكن بحثه الشيخ نتيجة التعرض لكلام الفاضل التوني من انه يشترط من جريان البراءة عدم وقوع ضرر على الغير واستشهد بلا ضرر.

**ويلاحظ على هذا الكلام:** لو تمت دلالة لا ضرر على ثبوت الضمان فهذا دليل اجتهادي يدل على ثبوت الضمان، فمن الطبيعي انه لا تصل النوبة للأصل العملي وهو جريان البراءة عن ثبوت الضمان لقيام الدليل الاجتهادي على ثبوت الضمان، فلا معنى للبحث حينئذ، لا معنى لان يقال لا يشترط في جريان البراءة ان لا يكون هناك ضرر لقاعدة لا ضرر. هذا معناه انه يشترط في جريان البراءة ان لا يقوم دليل اجتهادي على خلافها، وهذا معلوم بالضرورة في جميع الاصول العملية.

**ثانياً**: لا يتعين في (لا ضرر) هذا المفاد، فإن (لا ضرر) فيها محتملات كثيرة، هل ان المراد بـ(لا ضرر) النفي او النهي؟ واذا اريد بلا ضرر، النفي، فهل المراد نفي التسبيب من قبل الشارع في الضرر على المؤمن، كما ذهب اليه السيد الأستاذ (دام ظله)، وبصياغة السيد الشهيد : لا ضرر، نفي الموقف الشرعي تجاه ضرر المؤمن، ليس للشارع موقف يوجب ضررا على المؤمن، بأي الصياغتين قلنا، فإن مفاد لا ضرر ان لا موقف الشارع يوجب ضررا على المؤمن، او نفي تسبيب الشارع لضرر على المؤمن، على كلا هاتين الصياغتين الروح والمسلك واحد وهو ان يقال مقتضى (لا ضرر) ثبوت الضمان في الموارد التي شك فيها بالضمان، لان عدم الحكم بالضمان يعد تسبيبا من الشارع للضرر على المؤمن، او موقفا ضرريا من قبل الشارع على المؤمن.

او ان المراد بذلك نفي الحكم الضرري، لا إثبات حكم يتدارك به الضرر، كما ذهب اليه صاحب الكفاية والمحقق النائيني وسيد المنتقى وسيدنا الخوئي كل بتقريب. سواء قلنا بان (لا ضرر) استعمال حقيقي من باب الاخبار على عدم وجود ضرر في وعاء التشريع كما ذهب اليه سيد المنتقى، او المراد بـ(لا ضرر) نفي المسبب بنفي سببه، الضرر مسبب عن الحكم، لو كان هناك الوضوء واجبا لكان الوضوء ضرريا عليه، فينفي المسبب وهو الضرر بغرض نفي سببه وهو الحكم، وهذا ما اختاره المحقق النائيني وسيدنا الخوئي. أو ان المراد نفي الحكم بنفي موضوعه، ليست نسبة الضرر للحكم نسبة المسبب الى سبب، بل نسبة الموضوع للحكم، كما ذهب اليه الآخوند، فلا ضرر، تنفي الحكم بنفي موضوع لا تنفي السبب بغرض نفي سببه. وعلى المسلكين ذكروا ثمرة، انه لا يوجد في الحكم أي ضرر لكن في امتثاله ضرر، فهل ان لا ضرر تشمل ذلك المورد؟ وان كان نفس الحكم ليس ضررياً الا ان في تطبيقه واحراز امتثاله ضرراً. أما إذا مفاد (لا ضرر) النهي، يعني لا ترتكب ضرراً، والنهي إما نهي تشريعي كما ذهب اليه شيخ الشريعة الاصفهاني، فماد (لا ضرر) مجرد حرمة الضرر، لا يجوز للإنسان ان يضر بنفسه، ويتمسك بإطلاقها، مثلا لو كانت رياضة الملاكمة او المصارعة توجب ضررا عل ى بدنه معتداً به يحرم عليه ذلك بقوله: (لا ضرر) مفاده حرمة الضرر لا اكثر.

او أن المراد بالنهي هنا النهي عن الولائي السلطاني، كما عبر السيد الإمام (قده)، أي أن مفاد لا ضرر، ان لولي الأمر إعمال ولايته في منع وحجب وقوع الضرر خارجاً، باتخاذ الوسائل الاجرائية التي تمنع من وقوع الضرر خارجاً ، من جعل العقوبات او جعل التعويضات او جعل الموانع التكليفية من ذلك. فهذا كله بحث في مفاد (لا ضرر). فلم يتعين ما ذهب اليه الفاضل التوني، في مفاد القاعدة باعتبار وجود المحتملات المتعددة في مفاد هذه الفقرة.

**والحمد لله رب العالمين.**

1. **الوجه الخامس: التمسك بقانون (لا تنقض السنة الفريضة) الوارد في ذيل حديث  لا تعاد. وقد ذكرنا مراراً ان الكبرى فيه هي هذه الجملة وان مفادها نفي الارتباطية المطلقة بين السنن والفرائض واثبات ان الارتباط بينها انما هو في حال عدم العذر. فاذا اتى بالفرائض وترك السنن عن عذر صحت صلاته او اي عمل آخر. وحيث ان اللامحاذاة ليس من الفرائض وانما هو من السنن فالاخلال به عن عذر لا يوجب بطلان الصلاة. وهذه القاعدة لا تخصّ الناسي كما ادعاه المحقق النائيني قدس سره بل يعم جميع الاعذار.** [↑](#footnote-ref-1)
2. وقد يقال ان استصحاب الجزئية الغرضية لإثبات بقاء وجوب الجزء وبالتالي ارتفاع الامر بالمركب ، من الاصل المثبت لان اثبات بقاء وجوب المركب لازم عقلي لبقاء ملاكه [↑](#footnote-ref-2)
3. ترجع هذه الدعوى التصرف بالامر ، و حمله على الاعم من التام والناقص في مرحلة البقاء [↑](#footnote-ref-3)
4. اذا كان الوقت باقياً [↑](#footnote-ref-4)
5. هذا الاطلاق الثاني غير موجود في كلام الهاشمي في قراءات فقهية معاصرة، ج‌2، ص: 96‌ [↑](#footnote-ref-5)
6. خلافا للشيخ التبريزي الذي قال بالمسقطية لا بالصحة ، والذي قال بالصحة هو السيد السيستاني دام ظله [↑](#footnote-ref-6)
7. 1. بحوث فقيهة للسيد محمد رضا 356

   [↑](#footnote-ref-7)
8. **منتقى الأصول، ج‏5، ص: 352**

   ان محتملات مفاد اخبار وجوب التعلم متعددة، أحدها: ان يكون الوجوب غيريا مقدميا. و الثاني: ان يكون الوجوب إرشاديا. و الثالث: ان يكون الوجوب طريقيا. و الرابع: ان يكون الوجوب نفسيا استقلاليا. و الخامس: أن يكون الوجوب نفسيا تهيئيا.

   و الّذي نستظهره منها هو الاحتمال الأول، فان ظاهر الخبر هو ثبوت العقاب على مخالفة الواقع و كون سببه هو الجهل، و ان ترك العمل كان ناشئا عن الجهل، فالتنديم و ان كان موضوعه ترك التعلم، لكنه بلحاظ ان التعلم مقدمة للواقع لا لموضوعيّة نفسه، فهو نظير ما لو أمر المولى عبده بشراء اللحم، فلم يشتر العبد اللحم و اعتذر بأنه لم يدخل السوق، فان المولى يقول له مستنكرا: لما ذا لم تدخل السوق لتشتري اللحم، فان المنظور الأصلي هو الواجب النفسيّ.

   و بالجملة: ظاهر الرواية خصوصا بملاحظة قوله: «هلّا تعلمت حتى تعمل» فرض التعلم مقدمة للعمل، فلا ظهور في الاستنكار على تركه في كونه واجبا نفسيا، بل يكون ظاهرا في كونه بلحاظ مقدميته، و هو كثيرا ما يقع كما عرفت في المثال العرفي.

   يبقى سؤال و هو: انه كيف يكون التعلم مقدمة و في أي حال؟. و الجواب عنه: انّ له موردين:

   الأول: مورد الجهل بمتعلقات الأحكام المستحدثة شرعا، كالصلاة و الحج و الوضوء و الغسل، فان ترك التعلم فيها يؤدي إلى عدم أدائها بالنحو المطلوب.

   الثاني: مورد العلم الإجمالي بثبوت أحكام في الشريعة بنحو الإجمال من‏ دون تمييز متعلقاتها، كما أشرنا إليه سابقا. فان ترك التعلم قد يؤدي إلى الوقوع في خلاف الواقع لأجل الغفلة عنه بالمرة.

   و لو تنزّلنا عن البناء على هذا الاحتمال، فالذي نلتزم به من الاحتمالات الأخرى هو الثاني- أعني: كون مفادها **الوجوب الإرشادي**-، لما عرفت من أن الإخبار بالعقاب لا ظهور له في الإنشاء إذا كان مسبوقا بقيام المنجز على العمل، بل يبقى على ظاهره من الإخبار و يكون إرشادا إلى وجود المنجز، و قد عرفت قيام الدليل على التنجيز قبل الفحص في الشبهة، و لو لم يكن الدليل تاما في مطلق موارد الشبهة، فقد عرفت تماميته في بعض افرادها، فراجع ما تقدم تعرف.

   و لو تنزلنا عن هذا الاحتمال أيضا و التزمنا ان. الاخبار تتكفل جعل حكم مولوي لا إرشادي، فهو يدور بين كونه طريقيا بداعي تنجيز الواقع، و بين كونه نفسيا. و الأول هو المتعين.

   و لكن الّذي نلتزم به أنه ليس لتنجيز الواقع المحتمل بل لتنجيز الطريق المحتمل. و ذلك لأنه و ان لم نعتبر ان يكون الوجوب الطريقي المنشأ بداعي التنجيز، ان يكون بمضمونه مطابقا للحكم المنجز على تقدير المصادفة كوجوب الاحتياط، أو كوجوب تصديق العادل و العمل بقوله الّذي يكون منجزا للواقع، الا انا نعتبر ان يكون له نحو ارتباط بالحكم المنجز بحيث يتناسب مع تنجيزه و كونه في عهدته، كي يدل الحكم التنجيزي على تنجيز الحكم الّذي يراد تنجيزه.

   و من الواضح ان وجوب التعلم لا ربط له بالواقع المحتمل، إذ متعلق الوجوب فيه أمر غير متعلق الوجوب الواقعي على تقدير ثبوته، فليس هو كوجوب الاحتياط. كما ان التعليم ليس من آثار تنجز الواقع، كي يكون إيجابه مقتضيا لتنجيز الواقع بالملازمة، و يصح إيجابه بهذا الداعي لأجل وجود هذا الربط، إذ لو فرض تنجز الواقع المحتمل فلا يكون باعثا عادة للتعلم، بل يكون باعثا نحو الاحتياط. إذن فهو لا يصلح ان يكون تنجيزا للواقع، و إنما هو منجز للطريق. ببيان: ان الطريق الواقعي للحكم الشرعي إذا فرض انه ليس منجزا بوجوده الواقعي و إلا كان وجوب التعلم إرشاديا، و المفروض التنزل عنه. و إنما يكون منجزا بوجوده الواصل، فمع احتمال وجود الطريق في الواقع- لو فرض ثبوت تنجزه بمعنى انه فرض ان الطريق المحتمل منجز- لا إشكال في انه يكون باعثا نحو الفحص و التعلم تحصيلا للمنجز أو دفعا له. إذن فالتعلم من لوازم تنجيز الطريق المحتمل عادة، فيصح إنشاء وجوبه بداعي تنجيز الطريق الواقعي المحتمل لكفاية هذا المقدار من الربط في تصحيح إيجاب التعلم بداعي التنجيز، و ان لم يكن التعلم عين الواجب الواقعي المنجز على تقدير ثبوته، فيكون مقتضى وجوب التعلم تنجيز المنجز للواقع.

   يبقى سؤال، و هو: ان هذا البيان لا يعدو كونه تصويرا لكون وجوب التعلم تنجيزيا طريقيا في قبال من أنكر صحة ذلك- كالمحقق العراقي‏ -، بدعوى: ضرورة كون الواجب الطريقي المنجز عين الواجب المنجز على تقدير الموافقة. فان هذه الدعوى عرفت انّها مردودة بالتصوير المزبور، لكفاية وجود نحو ارتباط بين الواجب الطريقي و ذي الطريق، بحيث يناسب الوجوب الطريقي كون ذي الطريق في العهدة و لو بنحو الملازمة.

   و لكن ما الوجه في كون الوجوب طريقيا لا نفسيا؟.

   و الجواب عن هذا السؤال: بان استفادة كون الوجوب طريقيا لا نفسيا إنما هو باعتبار المناسبة العرفية التي يجدها العرف بملاحظة الحكم و الموضوع، فانه يرى ان الملحوظ في وجوب التعلم هو الوصول إلى الواقع بطريقه بعد ان عرفت المناسبة بينهما، فالإيجاب هنا نظير إيجاب تصديق العادل و العمل بقوله، فانه و ان أمكن كونه إيجابا نفسيا مستقلا، لكن العرف لا يستظهر ذلك، بل يستظهر انه إيجاب طريقي يكون الغرض منه الوصول إلى الواقع و التحفظ عليه.

   و المتحصل: ان اخبار وجوب التعلم لا تقتضي ترتب العقاب على ترك التعلم نفسه، بل غاية ما يقتضيه هو ترتب العقاب على مخالفة الواقع. فالذي ينتج أن جميع أدلة وجوب الفحص لا تقتضي ترتب العقاب إلا على ترك الواقع.

   و هذا السلوك الّذي التزمناه في تحقيق هذه الجهة من ملاحظة أدلة وجوب الفحص و ملاحظة مقتضاها، هو الّذي ينبغي أن يلتزم. لا ما نهجه المحقق الأصفهاني (رحمه اللَّه في تحقيق هذه الجهة و التزامه ترتب العقاب على الواقع، و ردّد وجهه بين وجوه ثلاثة نفي اثنين منها و عيّن الثالث فإنّه فرض كون الاحتمال منجزا، و ردّد ذلك بين محتملات ثلاثة ثم نفي الأولين و عيّن الثالث بتقريب عقلي.

   و من الواضح انه لا ملزم لأخذ الاحتمال هو المنجز، و أي وجه لذلك حتى يدور الأمر بين هذه المحتملات؟. بل قد فرض (قدس سره) أولا كون المنجز هو الطريق في معرض الوصول ثم انتقل إلى هذا البحث فلاحظ كلامه تعرف حقيقة الحال‏ . [↑](#footnote-ref-8)
9. الشهيدي [↑](#footnote-ref-9)
10. الظاهر الدليل القائل بوجوب صلاة الايات مثلا لا يدل على اكثر من وجود ملاك في صلاة الايات ، اما استفادة ذلك حتى في فرض العجز فهذا تحميل للدليل باكثر مما يكشف عنه ، واستفادة الملاك باقية مادام الدليل باقيا وفي فرض العجز تسقط الدلالة الالتزامية الدالة على الملاك بتبع سقوط المطابقية ، ونحتاج الى دليل اخر يكشف عن وجود الملاك..

    ذكر السيد الشهيد قده في \*بحوث في علم الأصول ؛ ج‏5 ؛ ص420\*

    و تفصيله ثبوتا قد مر في بحوث المقدمات المفوتة، و امّا استفادته إثباتا ففعلية الملاك و إن لم يكن يمكن استكشافها عادة من الخطابات الأولية لسقوط دلالتها الالتزامية على الملاك في موارد العجز بعد سقوط دلالتها المطابقية ، إلّا انه يمكن إثبات ذلك بإطلاق اخبار التعلم بعد ان كانت مطلقة شاملة لكل واجب حتى إذا كان امتثاله متوقفا على التعلم و لا يكون هذا الإطلاق مخالفا مع ظهور أدلة الواجبات المشروطة في رجوع القيد فيها إلى مدلول الهيئة لا المادة على هذا المبنى في حل الإشكال كما لا يخفى. [↑](#footnote-ref-10)
11. اقول كما ذكر هو في الجواب عن الجهة السابقة ان محل كلامنا ان يحتمل الابتلاء بتكليف لو لم يتعلم حكمه الآن لفات عليه في وقته ووهي عزيزة. [↑](#footnote-ref-11)
12. **اضواء و آراء ؛ تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول ؛ ج‏2 ؛ ص438**

    انّ الأحكام العدمية و المحرمات‏ بحسب تعبيره يعقل أن لا تكون مشروطة و مقيدة بوجود متعلق المتعلق- الموضوع- خارجاً فيمكن أن يحرم شرب الخمر قبل تحققه أيضاً؛ إذ لا ملزم ثبوتي و لا اثباتي لأخذ وجوده قيداً في الفعلية و أثره تحريم ايجاده المستلزم لتحقق الحرام منه بعده اضطراراً، كما هو مقرر في محلّه، و مع ذلك تجري البراءة عند الشك في الخمرية. [↑](#footnote-ref-12)
13. ننقل بعض كلمات السيد الخوئي (قده) في هذا المجال مع ما اورد عليه:

    في مبحث قضاء الفوائت لم يجر قاعدة الاشتغال ووجوب المبادرة عند الشك في امكان القضاء وانما ذهب الى جريان اصالة البراءة عن وجوب المبادرة ، ذكر في مبحث ان القضاء هل هو مضيق ام لا :

    \*موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌16، ص: 161\*

    "و يستدلّ للقول بالمضايقة بأُمور: أحدها: قاعدة الاشتغال و أصالة الاحتياط.

    و يتوجّه عليه: أنّ وجوب المبادرة إلى القضاء أمر مشكوك فيه فيرجع في نفيه إلى أصالة البراءة. و قد أطبق العلماء كافةً الأُصوليون و الأخباريون على الرجوع إليها في الشبهة الحكمية الوجوبية، و لم ينقل الخلاف فيه إلّا عن المحدّث الأسترآبادي على ما ذكره شيخنا الأنصاري (قدس سره). و الخلاف الواقع بين الفريقين إنّما هو في الشبهات الحكمية التحريمية، دون الوجوبية التي منها المقام."

    في مبحث الكفارات ذكر في مسالة تأخير اداء الكفارات \*موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌21، ص: 393\*

    " بل العبرة في مقدار التأخير أن لا يصل إلى حدّ لا يُطمأنّ معه بأداء الواجب، نظراً إلى أنّ التكليف بعد أن صار فعليّاً و بلغ حدّ التنجّز وجب الاطمئنان بالخروج عن عهدته قضاءً، لحكم العقل بأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينيّة، فلا بدّ من اليقين أو ما في حكمه من الاطمئنان بحصول الامتثال إمّا فعلًا أو فيما بعد، و أمّا لو لم يطمئنّ بذلك فأحتمل العجز لو أخّر وجبت المبادرة حينئذٍ و لم يسغ له التأخير، لما عرفت من حكومة العقل بلزوم إحراز الطاعة للتكليف المنجّز.

    و هذا يجري في جميع الواجبات غير الفوريّة و إن كانت مؤقّتة، فلو احتمل أنّه بعد ساعة من الزوال لا يمكن من الامتثال بحيث زال عنه الاطمئنان، وجبت المبادرة إلى أداء الفريضة، و لا يسعه التأخير اعتماداً على امتداد الوقت إلى الغروب الواجب و إن كان هو الكلّي الجامع و الطبيعي الواقع بين الحدّين، لكن لا بدّ بحكم العقل من إحراز الامتثال المفقود مع الاحتمال المزبور، فالعبرة‌ بالاطمئنان دون التهاون، و كان عليه (قدس سره) أن يعبّر هكذا: نعم، لا يجوز التأخير إلّا مع الاطمئنان من الأداء".

    وذكر في \*موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌28، ص: 90\*

    و استصحاب بقاء الحياة لا أثر له في المقام لعدم ترتب الأثر الشرعي عليه، و لذا ذكرنا في الواجبات الموسّعة فيما لو شكّ في الحياة و عدمها أنّه تجب عليه المبادرة إليها و لا يجوز له التأخير تمسّكاً باستصحاب البقاء إلى آخر الوقت، إلّا إذا اطمأن بالبقاء إلى آخر الوقت كما هو الغالب.

    و قد ذكرنا في بحث أحكام الأموات من شرح العروة أنّه يجب عند ظهور أمارات الموت، بل عند عدم الاطمئنان بالبقاء أداء حقوق النّاس الواجبة مع الإمكان و الوصيّة بها مع عدمه، كما أنّه يجب عليه الإيصاء بالواجبات الّتي لا تقبل النيابة حال الحياة كالصّلاة و الصّيام و الحجّ إذا كان قبل أشهر الحج إذا كان له مال، بل مطلقاً إذا احتمل وجود متبرع. و أمّا إذا كان الواجب قابلًا للنيابة حال حياته كالحج فيما إذا عجز عن إتيانه و كان في أشهر الحجّ فتجب عليه الاستنابة إذا كان عالماً باستمرار عذره إلى الموت.

    وقع كلامه في عدم جريان الاستصحاب محلا للنقاش حيث ذكر في \*بحوث في شرح مناسك الحج ج 1 ص 232\*

    إن وجوب إحراز الخروج عن عهدة التكليف المنجز بالامتثال إنما هو بمناط \*وجوب دفع الضرر المحتمل\* ، فاللازم هو تحصيل ما يؤمّن عن العقوبة الأخروية، وكما أن الاطمئنان الناشئ من المبادئ العقلائية بتوفر الشروط اللازمة للامتثال في الزمان المتأخر والبينة الشرعية على ذلك يؤمنّان عن العقوبة في ما لو ظهر التخلف في بعض الشروط ولم يتحقق الامتثال، كذلك استصحاب بقاء الشروط إلى ذلك الزمان يؤدي الغرض نفسه.

    ولا وجه للقول بأن الاستصحاب لا يؤدي إلى إحراز الامتثال في الزمان المتأخر لأنه لازم عقلي له، فإنه لا ضير في ذلك.

    ومن هنا لو وجب إكرام عالم عادل وكان زيد عالماً مسبوق العدالة وشك في بقائه على عدالته فلا إشكال في إمكان الاعتماد على الاستصحاب والاكتفاء بإكرامه في امتثال التكليف المذكور، ولا مجال للمناقشة فيه بأن استصحاب عدالة زيد لا يؤدي إلى إحراز امتثال التكليف بإكرام عالم عادل لأنه ليس أثراً شرعياً له، فإنه يكفي في جريان الاستصحاب كونه مؤمّناً عن عقوبة ترك الإكرام الواجب على تقدير ظهور تخلفه عن الواقع. [↑](#footnote-ref-13)
14. أجود التقريرات، ج‏1، ص: 150

    (فالتحقيق) في الجواب ان يتمسك بذيل قاعدة أخرى عقلية مسلمة في محلها و هي قاعدة ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقابا و ان نافاه خطابا و توضيح الاستدلال بها بحيث يترتب عليها التفرقة بين المقدمات أيضا انما يكون ببيان امرين الأول ان هذه القاعدة انما هي في مورد يكون الفعل أو الترك فيه ممتنعاً بالإرادة و الاختيار كالسقوط إلى الأرض لمن ألقى نفسه من شاهق فان ترك ذلك و ان كان ممتنعا بعد الإلقاء إلّا ان هذا الامتناع منته إلى إرادة الإلقاء و المخالف هنا أبو هاشم الّذي تخيل عدم المنافاة خطابا أيضا و جماعة أخرى تخيلوا منافاته للعقاب أيضا (و اما) فيما إذا كان الفعل ممتنعاً لعدم تعلق الإرادة به فان الفعل الاختياري بما انه يحتاج في وجوده إلى تعلق الإرادة به فلا محالة يستحيل وجوده في الخارج عند عدم تعلق الإرادة به (فليس) ذلك مورداً للقاعدة كما توهمه بعض المحققين فان الامتناع بعدم الإرادة لا ينافي الخطاب عند تمام العقلاء فكيف يختص القائل به بأبي هاشم الّذي لم يوافقه أحد في ذلك و الحاصل ان كون الفعل ممتنعا في حد ذاته و ان كان امتناعه منتهياً إلى الاختيار لا ربط له بالامتناع بالغير و هو عدم الإرادة و محل الكلام انما هو الأول و اما الثاني فعدم منافاته للخطاب قد تسالم عليه جميع العقلاء الثاني ان القدرة قد تكون شرطاً عقليا للتكليف و غير دخيلة في ملاك الفعل أصلا فيكون اعتبارها في فعلية التكليف من جهة حكم العقل بقبح خطاب العاجز و قد تكون شرطاً شرعيا و دخيلة في ملاكه (و على الثاني) فاما ان يكون الشرط هي القدرة المطلقة أو القدرة الخاصة (و على الثاني) فاما ان تكون الخصوصية المأخوذة فيها هو حصولها بعد حصول مقدمة بخصوصها من مقدمات الوجوب كالاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج فلا أثر للقدرة قبلها أو تكون الخصوصية هو حصول القدرة في زمان الواجب فقط فهذه شقوق أربعة (اما الشق الأول) و هو ما كان القدرة شرطاً عقلياً فقط فالحق فيه وجوب تحصيل المقدمات من أول أزمنة الإمكان لتحصيل القدرة على الواجب و وجوب حفظها لواجدها لئلا يفوت الواجب و الملاك في ظرفه إذ المفروض ان الملاك في ظرفه تام‏

    لا قصور فيه فتفويته و لو بتفويت أول مقدماته و لو كان ذلك قبل البلوغ تفويت له بالاختيار و هو لا ينافي العقاب و ان كان ينافي الخطاب في ظرفه فبهذه المقدمة العقلية يستكشف [1] وجوب المقدمة شرعاً حفظاً للغرض فيكون متمما للجعل الأول و ان أردت توضيح ذلك فارجع إلى نفسك في إرادتك التكوينية و قس عليها الإرادة التشريعية فانك لا تشك في ان من يعلم بابتلائه في السفر بالعطش أو يطمئن به أو هو في معرض الابتلاء به عادة لو ترك تحصيل المقدمات من الأول و لم يحصل الماء قبل ابتلائه يكون مذموما عند العقلاء لانتهاء الامتناع إلى الاختيار فلا محالة تتعلق إرادة تكوينية بإيجاد القدرة أو حفظها قبل بلوغه إلى وقت العطش و كون شرب الماء ذا مصلحة ملزمة فإذا كان هذا حال الإرادة التكوينية يعرف منه حال الإرادة التشريعية أيضاً للملازمة بينهما كما عرفت سابقا [2] (فان قلت) أ ليس البلوغ من الشرائط العامة فكيف يمكن القول بوجوب تحصيل القدرة أو إبقائها قبله حتى يكون متمما للجعل الأول حفظاً للغرض (قلت) البلوغ انما يكون شرطاً للتكاليف الشرعية التي لم تستكشف بقاعدة يستقل‏

    العقل بها و اما التكاليف الشرعية التي استكشفت من استقلال العقل بحكم فلا موجب لكون البلوغ شرطاً لها بل هي ثابتة في حق كل من يكون قابلا لتوجه التكليف إليه و ان لم يكن بالغاً بل يستحيل اشتراط تلك التكاليف بالبلوغ و عدم تحققها قبله لمنافاته للحكم المستقل به العقل كما في وجوب المعرفة في الأصول الاعتقادية قبل البلوغ فان العقل يستقل به لأن يكون المكلف مؤمنا في أول زمان بلوغه‏ [↑](#footnote-ref-14)
15. اقول تقريب استدلال الشيخ التبريزي (قده) حسب ما يستفاد من كلامه في مواضع متعددة ان نقول:

    أولاً: ان التعبير بـ \*يُنْسَخُ كَمَا يُنْسَخُ الْقُرْآنُ\* كاشف عن ان المراد من النسخ هو التخصيص و التقييد، فإنّ نسخ القران الذي بمعنى إبطال الحكم السابق رأسا لا يصحّ بالخبر الواحد، فإنّ نسخ القرآن يكون بالتخصيص والتقييد، والحمل على خلاف ظاهره بالقرينة كما هو مقتضى الجمع العرفيّ .

    ثانياً: إنّ التعبير عن الحديث الآتي من قبلهم (عليهم السلام) بـ\*الناسخ\* للحديث عن رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله) و تنزيله منزلة القرآن في وقوع النسخ فيه يشير إلى إجزاء العمل السابق قبل ورود الحديث الناسخ، فإنّ النسخ في المقام وإن لم يكن بمعناه المعروف بل المراد منه التقييد و التخصيص، إلّا أنّ العمل بالكتاب قبل ورود المخصّص أو المقيّد عليه كما كان يجزي كذلك العمل بالحديث قبل ورود الحديث اللاحق‏.

    أما تطبيق ما افاده (قده) على مسألتنا فيبتني على للحديث المتقدم اطلاق يشمل من طابق عمله الحجة السابقة ولو لم يكن عن استناد. [↑](#footnote-ref-15)
16. اشار السيد الخوئي قده الى العدول عما ذكره من كون الجاهل بالقصر مكلفا بالجامع في موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌20، ص: 384

    " ،..و لكنّك عرفت فساد المبنى ..الى ان قال : أنّ تعيّن التقصير لم ينقلب إلى التخيير و إن سبق التعبير به منّا في مطاوي ما مرّ، فإنّه كان مبنياً على ضرب من المسامحة، والمراد أنّ زيادة الركعتين مغتفرة، و أنّها لو حصلت جهلًا لم تقدح في الصحّة بمقتضى النصوص المتضمّنة لإجزاء التمام عن الجاهل بالقصر، لا أنّه مخيّر واقعاً بين القصر و التمام و موظّف بالجامع بينهما، فانّ النصوص المزبورة غير وافية لإثبات ذلك كما لا يخفى". [↑](#footnote-ref-16)
17. جمع المحقق الهمداني (قده) بين القول بان القضاء هو بامر جديد وبين القول بان الامر بالاداء على نحو تعدد المطلوب و ذكر بانّ الامر الجديد كاشف عن استمرارية امر الاداء..

    \*مصباح الفقيه؛ ج‌4، ص: 123\*

    بل لا يبعد أن يقال: إنّه يستفاد من الأمر بالقضاء أنّ الأوامر المتعلّقة بالصلاة‌ من قبيل تعدّد المطلوب، فكونها في الوقت مطلوب، لكن بفوات الوقت لا تفوت المطلوبيّة.

    و لا ينافي هذا ما هو التحقيق من أنّ القضاء بأمرٍ جديد، كما لا يخفى.

    \*مصباح الفقيه؛ ج‌12، ص: 229\*

    و فيه: ما تقدّمت الإشارة إليه مرارا من أنّ القضاء و إن كان بأمر جديد إلّا أنّ الأمر الجديد كاشف عن أنّ مطلوبيّة الصلوات الموقّتة مستمرّة، و أنّ تقيّدها بأوقاتها من قبيل تعدّد المطلوب، فلا يسقط طلبها بفوات وقتها.

    \*مصباح الفقيه؛ ج‌14، ص: 502\*

    و لكن يتوجّه عليه ما مرّ مرارا من أنّ القضاء و إن قلنا: إنّه بأمر جديد، و لكن الأمر الجديد حيثما ورد يكشف عن عدم اختصاص‌ مطلوبية ما تعلّق به الأمر الأول بخصوص وقته بحيث تفوت بفواته، بل هو باق بصفة المطلوبية حتى يخرج المكلّف عن عهدته، فحينئذ لا يتوقّف تنجّز التكليف بالقضاء على إحراز فوت الواجب، بل يكفي فيه عدم إحراز حصوله في ذلك الوقت. [↑](#footnote-ref-17)
18. مع وجود ارادة الضد وهو القيام لا توجد ارادة اخرى مضادة اي ارادة الجلوس. [↑](#footnote-ref-18)
19. قد يقال العلة هو ارادة التمام او القصر. [↑](#footnote-ref-19)
20. القصر غير المسبوقة بالتمام تعني ان امتثال الامر بالقصر متوقف على عدم امتثال امر التمام قبله

    وامتثال الامر بالتمام متوقف على عصيان امر القصر

    النتيجة : امتثال الامر بالقصر متوقف على عدم عصيان امر القصر .. وهذه النتيجة غير تامة [↑](#footnote-ref-20)