G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\001.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

قال صاحب العروة (قدس سره) في المسألة الأولى من مسائل الخلل،:

**الخلل أما أن يكون عن عمدٍ أو جهل أو سهو أو اضطرار أو إكراه أو بالشك، وهو إما أن يكون بزيادة أو نقيصة، والزيادة إمّا بركن أو بغيره ولو بجزء مستحب كالقنوت أو بركعة، والنقيصة إما بشرط ركن كالطهارة من الحدث، أو بشرط غير ركن، أو بجزء ركن، أو غير ركن، أو بكيفية كالجهر والإخفات و الترتيب والموالاة**.

**ــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ**

**المطلب الأوّل**: أنّ الخلل في الصلاة قد يكون موضوعاً لفساد الصلاة ـ كالخلل العمدي ـ ، وقد يكون موضوعاً لقاعدة علاجية .

والقواعد العلاجية ـ التي تمر على المتفقه في بحث الخلل ـ ما يقرب من سبعة عشر قاعدة، **منها:** ما يكون قاعدة عقلية . **ومنها:** ما يكون قاعدة جعلية .

فمن القواعد العقلية: أنّ عدم الإتيان بجزء أو شرط عن عمد، موجب لبطلان الصلاة؛ لانتفاء المركب المأمور به بانتفاء جزءه، أو انتفاء المشروط بانتفاء شرطه . ولذلك قيل: بأنه لا وجه للبحث في هذه النقطة وعدها من القواعد؛ إذ من الواضح عقلاً إنّ الإخلال بجزء أو شرط عمداً موجبٌ للبطلان .

ولكن سيأتي عند البحث حول قاعدة (لا تُعاد) في بعض تقريباتها أنّه يُعقل الجمع بين الإخلال العمدي بالجزء أو الشرط وبين صحة العمل، فلا ملازمة عقلاً بين الإخلال بالجزء أو الشرط عن عمد وبين فساد العمل . ولأجل أنّ هناك بعض التقريبات التي تُقرر إمكان الجمع بين الإخلال العمدي والصحة، إذاً فيصح البحث: هل أنّ موجبية الإخلال العمدي قاعدة عقلية لا تتخلف؟ أو أنّها قاعدة جعلية يمكن تخلفها في بعض الموارد؟

**وأمّا** القواعد الجعلية: فبعضها ظاهرية وبعضها واقعية . فالقواعد الظاهرية: هي (التجاوز) و (الفراغ) و (الحيلولة) ؛ إذ غاية ما يُستفاد منها المضي، وعدم الإعادة أو القضاء ظاهرا ولعله ينكشف الخلاف، وأمّا هل أنّها قاعدة واحدة أو قواعد ثلاث؟ فهذا ما يأتي البحث عنه في محله.

**وأمّا** القواعد الجعلية الواقعية، أي التي كون مفادها الصحة واقعاً أو الفساد واقعاً، **فبعضها** موردها الشك في الركعات نظير: (لا شك في الأوليين) ، ونظير: (من شك في الأخيرتين بنى على الأكثر) ، ونظير: (لا شك لكثير الشك) ، ونظير: أنّ المراد بالشك ـ الذي هو موضوع للأثر ـ هو الشك المستقر لا الشك الزائل، ونظير: أنّ المأموم يرجع في شكه لحفظ الإمام . **وبعضها** موردها السهو، نظير: وجوب سجود السهو في موارده، ونظير: ما قيل ـ وسيأتي البحث عنه ـ أنّه (لا سهو إلا في سهو) . **وبعضها** مورده مطلق الخلل، نظير: قاعدة (لا تُعاد) . وقد يقال بأنّ ما ورد في بعض النصوص من أنّه (لا يُعيد الصلاة) فقيه: أنها أيضا قاعدة، ولكن سيأتي أنها ليست قاعدة مستقلة بل إنها صغرى من صغريات بعض الأحكام . ونظير: أنّ زيادة الركوع في ظرف الائتمام إذا كانت الزيادة مقتضى المتابعة فإنها غير مبطلة وإن كان زيادة ركنية، وأمثال ذلك من القواعد التي ستمر علينا من خلال البحث .

**المطلب الثاني:** هل أنّ التقسيم الذي أفاده صاحب العروة تامٌّ أم لا؟ حيث إنّ سيّدنا (قدس سره الشريف) أشكل على هذا التقسيم بإشكالين، وهناك إشكال ثالثٌ أيضا لم يتعرض إليه:

**الإشكال الأوّل:** أنّ صاحب العروة قال: (إمّا أن يكون الخلل عن عمد، أو جهل، أو اضطرار أو إكراه) ، والحال بأنّ الجهل بالحكم والاضطرار والإكراه من أفراد العمد وليس قسيماً له؛ وذلك لأن العمد عبارة عن القصد إلى الفعل، فمتى ما كان قاصدا إلى الفعل فهو عامد، سواء كان مختاراً أو مكرها، أو سواء كان عن رضا أو عن اضطرار، أو سواء كان ملتفتاً لحكم الفعل أو جاهلاً بحكمه، فالمهم أنه صدر الفعل عنه عن قصدٍ له، فهذا هو العمد، وبالتالي فينبغي أن يقول صاحب العروة: إنّ الخلل إما عن عمد أو سهو، والخلل العمدي إمّا عن جهل بالحكم أو اضطرار أو إكراه، حتى يكون التقسيم صناعياً صحيحاً .

**ولكن** أُفيد في عدّة كلمات، وسيأتي منه (قده) أي السيد الخوئي ـ في ص 24 من كتابه في بحث الخلل ـ : أنّ عنوان العمد في النصوص أُطلق على معاني: فقد يُطلق العمد ويراد به القصد إلى الفعل ـ كما ذَكر هو ـ فيكون جامعاً بين هذه الأفراد، وقد يُطلق العمد مقابل العذر، فالفعل العمدي ما ليس عن عذر، فيكون مقابلاً للجهل بالحكم وللاضطرار وللإكراه، ومن هذا القبيل (**مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ**) ، وقد يُطلق العمد مقابل الخطأ والنسيان، وسيأتي في بعض الصحاح إطلاق العمد مقابل النسيان، إذاً فما دام للعمد إطلاقات فلا موجب لتخطئة صاحب العروة والملاحظة عليه، فإن صاحب العروة أراد بعنوان (العمد) ما لا يكون عن عذر مقابل المعذّر كالجهل والإكراه والاضطرار والسهو وأشباه ذلك .

**بل يُلاحظ على ما أفاده سيّدنا (قدس سره)**: أنّه حينما يُراد التقسيم فلابد من ملاحظة الأثر العملي لذلك التقسيم، وإذا رجعنا للآثار العملية ـ التي سيأتي بحثها ـ نجد أنّ الفساد أو البطلان تارة يكون موضوعه الفعل بمعنى الاسم المصدري، وتارة يكون موضوعه الفعل المنتسب إلى المكلف، بحيث تكون حيثية الانتساب دخيلة في ترتب الأثر .

**مثلاً:** لا إشكال أن الحدث مبطلٌ للصلاة، واستدبار القبلة مبطلٌ للصلاة، إلاّ أنّ موضوع البطلان هنا ليس هو الإحداث بمعني انتساب الحدث إلى المكلف أو انتساب الاستدبار إلى المكلف، بل الحدث والاستدبار بالمعنى الاسم المصدري هو موضوع البطلان .

أو **مثلاً**: عدم ستر عورة المكلف فإنّه لا فرق فيه بين أن يستند إليه أو لا يستند إليه، بينما موضوع البطلان في قوله في صحيحة محمد بن مسلم: (من زاد في صلاته فعليه الإعادة) ، انتساب الزيادة إليه، لا حصول الزيادة في الصلاة بل إحداثه للزيادة، وبناء على ذلك إذاً فلابد نُدخل في التقسيم هذه الحيثية لدخلها في الأثر العملي، فنقول: الخلل إمّا عن عمدٍ أو غيره، وغير العمد إما بفعل منتسب إليه أو لا بفعل، نظير: ما ذُكر في بحث الصوم: أنّه (لو وضُع الماء في حلقه) ، فإنّ هذا لا يوجب انتساب الإفطار إليه، فهناك فرقٌ بين الاضطرار والإكراه والإلجاء، فإن الاضطرار والإكراه لا يسلب الانتساب، بينما الإلجاء يسلب الانتساب .

**الإشكال الثاني:** أنّ صاحب العروة قال: (إن النقيصة إمّا بجزء أو بشرط أو بكيفية) . وفي الكيفيات ـ ككون القراءة جهراً أو كون الأجزاء عن ترتيب وعن موالاة ـ إمّا أن يتعلّق الأمر بالكيفية، يعني الأمر الضمني، أو يتعلق الأمر بالجزء للكيفية، أو يتعلق الأمر بتقيد الجزء بالكيفية، فلا يتصور شق رابعٌ . **فمثلاً:** الجهر في القراءة، إذا تعلّق الأمر الضمني بنفس الجهر مضافاً للأمر الضمني بذات القراءة كان الجهر جزءاً، إذ كل ما يتعلّق به الأمر الضمني فهو جزءٌ . وإن تعلّق الأمر الضمني بتقيّد القراءة بالجهر، فالتقيّد هو المأمور به، كانت الجهر شرطاً، إذ كل ما يتعلّق الأمر الضمني بالتقيّد به فهو شرطٌ، وإذا كان متعلّق الأمر الضمني حصّة من القراءة وهي القراءة الجهرية، فلم يتعلّق الأمر الضمني لا بذات القراءة ولا بذات الجهر، وإنما تعلّق بالموصوف بما هو موصوف، فهل هي ليست شرطاً ولا جزءاً، لكن الإخلال بها إخلال بالجزء حقيقة وليس إخلالا بما هو قسيمٌ للجزء؛ إذ المفروض أنّ الأمر الضمني تعلّق بالقراءة الجهرية.  **فالنتيجة:** أنّ جعل الإخلال بالكيفية قسيماً للإخلال بالجزء والإخلال بالشرط غير صناعي .

**وما أفاده متينٌ** .

**الملاحظة الثالثة**: قد يُقال: ما وجه جعل الإخلال بركعة قسيماً للإخلال بالجزء او الشرط، حيث ذكر صاحب العروة (أنّ الزيادة مثلاً إما زيادة جزء ركني أو غير ركني، أو زيادة ركعة) ، وفي النقيصة قال: (إما نقيصة جزء أو شرط ركني أو غير ركني أو ركعة) ، فإن الإخلال بالركعة إخلال بالنتيجة بجزء أو شرط، فما هو وجه جعله قسيماً للإخلال بالجزء أو الشرط، وكأنّ سيّدنا (قدس سره) ارتضى ذلك بأن يكون الخلل بالركعة قسيماً حيث لم يشكل على ذلك.

**وقد يُجاب عن هذه الملاحظة** بما تعرّض إليه (قدس سره) هو وغيره في بحث زيادة الركعة: بأنّ زيادة الركعة غير مبطل للصلاة بخلاف زيادة الجزء، فلو زاد ركوعاً أو سجوداً كان مبطلاً أما لو زاد ركعة كاملة فهو غير مبطل؛ **والسرّ في ذلك:** أنّ المستفاد من قاعدة (لا تُعاد) ـ كما سيأتي بحثها ـ أنّ كل جزء لو لزم من بقاءه على جزئيته فساد الصلاة وإعادتها فإن مقتضى (لا تُعاد) ارتفاع جزئيتها، إذ لو بقي على جزئيته لزم أن تبطل الصلاة ويُخاطب المكلف بـ (أعد) فمقتضى قوله (لا تُعاد) هو ارتفاع جزئية هذا الجزء كي لا يلزم من بقائه على جزئيته إعادة العمل . **ومثال ذلك:** لو أنّ المكلف استدبر القبلة سهواً قبل أن يسّلم، كما لو غفل فاعتقد أنّه فرغ من صلاته فاستقبل القبلة، أو احدث، و بعبارة أخرى أتى بالمنافي السهوي يعني الذي يبطل سهواً وعمداً، فهنا تجري لا تُعاد في حقه، فيقال: إنّ السلام الذي استدبر قبله لو بقي على جزئيته للزم بطلان الصلاة؛ لوقوع الاستدبار في الصلاة، فمقتضى لا تُعاد ارتفاع جزئية السلام، فهو قد ختم صلاته في التشهد، بل يزيد على ذلك ويقول: لو أنّه أتى بالمنافي السهوي قبل السجدة الثانية، كما لو سجد سجدة واحدة فغفل واعتقد أنه خرج من صلاته فأتى بالمنافي السهوي، صحّت صلاته بالقاعدة ذاتها؛ إذ لازم بقاء السجدة الثانية وما بعدها من تشهد وتسليم على جزئيته بطلان صلاته، فمقتضى (لا تُعاد) ارتفاع جزئيته . وهذا ما نُطبقه على زيادة ركعة، فلو فرضنا أنّ هذا المكلف بعد السجدة الأولى من الركعة الأخيرة أو بعد التشهد أو التسليم، غفل فزاد ركعة كاملة، ثم التفت إلى أنه هذه خامسة وليست رابعة، فنقول: لو بقيت السجدة الثانية وما بعدها من الأجزاء على جزئيتها للزم من ذلك فساد الصلاة وأن يُخاطب باعد، فمقتضى (لا تُعاد) ارتفاع جزئية السجدة الثانية وما بعدها من الأجزاء، فهو قد ختم صلاته بالسجدة الأولى.

**والنتيجة:** أنّ هذه الزيادة وقعت خارج الصلاة لا في الصلاة، فكون زيادة الركعة مبطلاً فرع وقوعه في الصلاة، ومقتضى لا تعاد عدم وقوعه في الصلاة، فلا يكون مبطلاً .

**إذاً** فيصح أن نُقسّم، فنقول: الزيادة إمّا لركن أو غير ركن أو ركعة . **وبعبارة أخرى:** فالزيادة إمّا بعمل في الصلاة او بعمل خارج الصلاة؛ لأنه لا خصوصية لكون المزيد ركعة؛ إذ المناط أن الزيادة خارج الصلاة . وسيأتي البحث في هذه النقطة هل يستلزم الدور أو لا يستلزم؟ إنما نحن هنا فقط في التقسيم .

**فإن قلت:** بأن كون زيادة الركعة خارج الصلاة إنما هو لخصوصية في الحكم، وإلاّ بحسب الموضوع ليست زيادة خارج الصلاة بل هي زيادة في الصلاة؛ يعني لأننا لا حظنا الحكم، يعني ما تقتضيه قاعدة ( لا تُعاد) قلنا بأن الزيادة خارج الصلاة فجعلناها قسيماً للزيادة في الصلاة، والحال بأنّ التقسيم ينبغي أن يكون المناط فيه خصوصية الموضوع لا الخصوصية المستفادة من الحكم . فلو لاحظنا الموضوع نفسه مع غمض النظر عن حكم هذه الزيادة، فزيادة الركعة زيادة في الصلاة وبالتالي لن تخرج عن كونها جزء، ركناً أو غير ركن .

وأمّا لو أقحمنا الخصوصيات الواردة من قبل الحكم فهذا يستدعي تقسيما أخرى مثلاً، فللسيد (قدس سره) أن يتعذر عن ذلك، بأنّه على أي حال يكفينا ـ كمصحح للتقسيم ـ أن نقول: بأن الزيادة إما في الصلاة أو خارج الصلاة، وانطباق الزيادة خارج الصلاة على زيادة الركعة هو الذي جاء من قبل الحكم لا انه هو الموضوع، فالقسيم الذي أُخذ في مقام التقسيم هو أن تكون الزيادة خارج الصلاة، وهذا تقسيم بلحاظ الموضوع لا بلحاظ الحكم، إنما انطباق هذا العنوان على زيادة الركعة احتاج إلى خصوصية مستفادة من قبل الحكم، فهذا جاء في مرحلة الانطباق والصدق لا في أصل التقسيم.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\002.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

كان الكلام فيما ذكره سيّد العروة (قدس سره) من أنّ الخلل الواقع في الصلاة قد يكون نقيصة وقد يكون زيادة، والزيادة قد تكون لركن أو غير ركن، وغير الركن قد يكون واجباً وقد يكون جزءاً مستحباً، فهذا فتح الباب في البحث عن الجزء المستحب، وهو أنّه هل يمكن أن تجتمع الجزئية مع الاستحباب أم لا؟ فيقال: إن القنوت جزء مستحب، وهذا البحث اقتضى الكلام في جهات ثلاث:

الجهة الأولى: في بيان أقسام الخصوصية.

الجهة الثانية: في تصوير الجزئية للفعل المستحب.

الجهة الثالثة: في الآثار الشرعية المترتبة على جزئية الفعل المستحب .

الجهة الأولى: في تقسيم الخصوصية المأخوذة في خطاب التكليف، حيث أفاد صاحب الكفاية (قدس سره) في بحث الصحيح والأعم: بأنه:

تارة تكون الخصوصية مقومة للماهية، أي ماهية الفعل المأمور به، سواءً كانت تلك الخصوصية جزءاً أو كانت شرطاً، فالسورة جزءٌ مقوم لماهية الصلاة المأمور بها، والطهارة شرط مقوم لماهية الصلاة المأمور بها.

وتارة تكون الخصوصية مقوماً للفرد لا للماهية، والفرق بين الماهية والفرد، هو الفرق بين الطبيعي ووجوده، فما يكون دخيلاً في الطبيعي وُجد أم لم يوجد فهو مقوم للماهية، وما يكون دخيلاً في وجوده لو وُجد فهو مقومٌ للفرد، والمقوم للفرد بمعنى الدخيل في الوجود، تارة يكون جزءاً وتارة يكون شرطاً .

فمثلاً: كون الصلاة في المسجد ليس مقوماً لماهية الصلاة، وإنما هو مقوم للفرد، بمعنى أنّ وجود الصلاة خارجاً متحصصٌ لا محالة إمّا للمسجد أو بغيره، فالوقوع في المسجد محصصٌ للوجود، وهو بمثابة الشرط لوجود الطبيعي، وكون الصلاة مع القنوت هذا أيضاً من مقومات الفرد، حيث إنّ وجود الصلاة خارجاً إمّا أن يتحصص بهذه الصورة وهو المصاحبة مع القنوت، أو بصورة أخرى . فتضمن الصلاة للقنوت مقوم للفرد على نحو الجزئية .

وقد تكون الخصوصية لا مقومة للماهية ولا مقومة للفرد، بل إنّها مجرد مقارن ليس إلاّ . فمثلاً لو نذر المصلي أو نذر المكلف أن يتصدق حال صلاته، فإنّ علاقة الصلاة بالصدقة ليست مقومة لماهية الصلاة وليست مقومة للفرد، حيث إنّ الصلاة مجرد ظرف ومقارن للصدقة ليس إلاّ .

وقد وقع البحث في صحّة هذا التقسيم، حيث أُشكل على ذلك بإشكالين:

الأوّل: ما ذكره المحقق العقل الفعال الأصفهاني (قدس سره) في حاشيته على الكفاية من أنّ هذا المصطلح ـ وهو أن تكون الخصوصية مقومة للفرد لا للماهية ـ إنما يتصوّر في القضايا الحقيقية لا في القضايا الاعتبارية، فهذا الأمر في الأمور الحقيقية صحيحٌ؛ لأنّ الخصوصية إمّا من قوام الماهية بحيث تتخصص ذات الماهية بها مع غضّ النظر عن الوجود، ككون الإنسان مثلاً حيواناً ناطقاً، وإمّا أن الماهية ليست متقومة بهذه الخصوصية إلاّ أنّ الخصوصية من لوازم التشخّص، وإنما نعبر بهذا التعبير؛ لأن التشخص بالوجود لا بالخصوصية .

وبيان ذلك:

مثلاً: الزنجي لا يوجد إلا اسمر اللون، فسمرة لونه ليست مقومة للماهية، كما أن سمرة اللون ليست مشخصة لوجوده، فإنّ تشخص الماهية بوجودها، يعني بالوجود المقابل لنفس الماهية لا بأعراضها من كم وكيف وأين ومتى ونحو ذلك، فهذه الأعراض ليست هي المشخصة لماهية الإنسان، بل المشخص لماهية الإنسان الوجود الذي بحذاء الإنسان نفسه، وأمّا هذه الأعراض من شؤون الوجود ومن أطواره؛ لا أنها هي المشخص للماهية، ولأجل كونها من أطوار الوجود وألوانه قلنا أنها لوازم التشخص لا أنها مشخصات، فهنا يصح أن يقال سُمرة الزنجي مقومٌ للفرد لا للماهية، أو وجود الإنسان في مكان في زمان مقوم للفرد لا لماهية الإنسان، وأمّا في القضايا الاعتبارية، فالزنجية منتزعة من أمر خارجي لا أنها منتزعة من نفس الماهية.

وأمّا الأمور الاعتبارية، ككون الصلاة مع الطهارة أو كون الصلاة مع القنوت أو كون الصلاة جماعة لا فرادى ونحو ذلك من الخصوصيات، فهذه الخصوصية لا يخلو أمرها إما أنها لوحظت في مقام الجعل على نحو البشرط شيء، فالمجعول الصلاة بطهارة، فهي من مقومات ماهية الصلاة المأمور بها، وإمّا أنها لوحظت في مقام الجعل على نحو اللابشرط فهي أجنبية ولا معنى أن يقال مقومة للفرد، فالخصوصيات الاعتبارية يدور أمرها بين أن تكون جزءاً من الماهية، يعني مقومة للماهية او أجنبية عنها؛ لأن الماهية المجعول إذا قيست إلى هذه الخصوصية فإما أن تُلحظ بشرط شيء فهي مقومة للماهية المأمور بها، أو تُلحظ لا بشرط فهي أجنبية عنها، فلا يتصوّر في الخصوصيات الاعتبارية أنّها تارة تكون مقومة للماهية وأخرى تكون مقومة للفرد، وثالثةً مجرد مقارن، بل هي إما مقومة لماهية المأمور به أو لا دخل لها.

وهنا **عدّة أجوبة** على إشكال المحقق الأصفهاني (قدس سره الشريف) :

**الجواب الأوّل**: ما يُستفاد عبارة منتقى الأصول: أنّ الخصوصية إذا كانت ممّا لا ينفك عنها الوجود، فهي مقومة للفرد وإن لم تؤخذ في ماهية العمل المأمور به، مثلاً: كون الصلاة في مكان أو زمان من مقومات الفرد، فإنّه وإن لم يؤخذ في الصلاة المأمور بها الأين ـ أي وقوعها في مكان ـ أو الـ (متى) ـ أي وقوعها في زمان ـ فليست من خصوصيات الماهية إلاّ أنه حيث لا ينفك وجود الصلاة خارجا عن مكان أو زمان، فالمكان والزمان من مقومات الفرد، فيُقال: كون الصلاة في المسجد من مقومات الفرد، وكون الصلاة مثلاً عند الظهر من مقومات الفرد، بخلاف كون الصلاة ذات قنوت، فإن هذا من الأمور المفارقة لا أنه لا ينفك عنها الوجود، أو كون الصلاة جماعةً، أو فرادى من الأمور المفارقة لا انه لا ينفك عنها الوجود، إذاً بلحاظ هذه النقطة، وهي ما لا ينفك عنه وجود الطبيعي وإن لم يؤخذ في مرحلة الجعل كخصوصية متعلّقة بالخطاب ألا أنها من مقومات الفرد، لا توجد الصلاة إلا في مكان أو زمان.

**ولكن ما أُفيد محل تأمل**:

**أولاً**: وقوع الصلاة في مكان أو زمان وإن كان لا ينفك عنها لكنه لا ينفك عنها لا بلحاظ كونها صلاة، أي لا بلحاظ خصوصيتها الجعلية الاعتبارية وإنما بلحاظ خصوصيتها التكوينية الواقعية، وهذا ليس محل إشكال الأصفهاني، فإنّ محل نظره أنّ الخصوصية بما هي اعتبارية لا يتصور فيها أن تكون مقومة للفرد، وأما بلحاظ أنّ هذه الخصوصية منتسبة لأمر تكويني حقيقي فتصبح بالنظر إليه إما مقومة للماهية أو مقومة للفرد، هذا خارج عن محل كلامنا وبحثنا.

**وثانيا**ً: على البيان الذي أفاده سيد المنتقى (قدس سره) يقال أيضاً: كما أن الوجود خارجا لا يقع إلا في مكان كذلك لا يقع إلا بكيفية، وتلك الكيفية إما جماعة أو فرادى، مع قنوت أو لا مع قنوت، ونحو ذلك . وبعبارة أخرى: إما أن نلحظ في مقام الميزان، الميزان كون الخصوصية مكونة للفرد، وإمّا أن نلحظ الجامع أو نلحظ العنوان الخاص، فإنْ لاحظنا الجامع كجامع المكان، أو جامع الزمن، فكما لا ينفك الوجود عن الزمان والمكان لا ينفك عن جامع الكيف، وإن لاحظنا العنوان الخاص وهو عنوان (الجماعة) أو عنوان (ذات القنوت) فهذا العنوان وإن كان مفارقاً؛ إذ ليس من لوازم وجود الصلاة، كذلك عنوان كونها في المسجد ليس ملازماً للصلاة . إذاً إما يكون المنظور في الميزان الجامع فهذا يشمل حتى الكيفيات، وإما أن يكون المنظور في الميزان العنوان الخاص حتى في الزمن والمكان بالعنوان الخاص لا يكون مقوما للفرد، ، فلابد من البحث عن جواب آخر لإشكال الأصفهاني .

**الجواب الثاني**: ما ذكره الأصفهاني (قدس سره) نفسه، وبيانه بتقريب منّا:

أنّ مراد صاحب الكفاية (قدس سره) من مقوم الفرد ليس هو ما لا ينفك عنه الوجود حتّى يُقال أنّ هذا لا يتصوّر في الأمور الاعتبارية، بل مقصود صاحب الكفاية من مقوم الفرد: ما يكون محصصاً للوجود لو وُجد وإن كان قد ينفك عنه الوجود.

وبعبارة الأصفهاني: إنّ هذه الخصوصيات ككون الصلاة جماعة، وكون الصلاة ذا قنوت، وكون الصلاة في المسجد، حيث إنّ هذه الخصوصيات كمالٌ للصلاة وكمال الشيء من أطواره لا من مقابلاته، فخصوصية المسجدية أو الجماعة ليست وجوداً مستقلاً مقابل وجود الصلاة، بل هي من أطوار وجود الصلاة وألوانها، فالنتيجة: أنّ هذه الخصوصيات مقومة للفرد بهذا المعنى، أن لو وقعت الصلاة معها لكانت هي محصّصة لوجود الصلاة وليست وجوداً مستقلاً عنها، لا أنها بمعنى لازم الوجود ولازم التشخص بحيث لا ينفك الوجود عنها.

إذاً فهذا الجواب ليس جواباً عن الإشكال نفسه؛ لأن الإشكال كان مبني على اصطلاح، وهذا الجواب صار توجيها وتبريراً لتقسيم صاحب الكفاية (قدس سره) .

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\003.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ذكرنا سابقاً أنّه قد قسّم صاحب الكفاية (قده) في بحث الصحيح والأعم أنّ الخصوصية تارة تكون مقومة للماهية المأمور بها جزءً أو شرطاً، وتارةً تكون مقومة للفرد الخارجي جزءً أو شرطاً . وتارة لا تكون شيئاً منهما بل هي إمّا مقارن أو مظروف . وذكرنا أنّ المحقق الأصفهاني (قدس سره) أفاد: بأنّ هذا التقسيم إنما يتصور في الأمور الحقيقية الواقعية: فيقال: بأن الحيوانية مقوم لماهية الإنسان، وسواد الزنجي مقوم لوجوده، والعالمية أو الشاعرية ليست مقومة لا للماهية ولا للوجود، وأمّا في الأمور الاعتبارية فلا يتصور القسم الثاني ـ ألا وهو ما كان مقوماً للفرد ـ حيث إنّ الخصوصية إمّا أن تُلاحظ الطبيعة المأمور بها بالنسبة إليها بشرط شيء، كأن يقال: (صلّ عن طهارة) ، أو تُلحظ بالنسبة إليها لا بشرط، كأن يُقال: (صلّ سواءً تصدقت أثناء الصلاة أم لا) . فإن لوحظت الخصوصية بشرط شيء ـ كالطهارة ـ فهي مقوم للماهية المأمور بها، وإن لُوحظت على نحو اللابشرط فهي أجنبية، وعلاقتها بالماهية مجرد تقارن، أو أنّ الماهية ظرف لوجودها، فلا يوجد خصوصية اعتبارية تكون مقومة للفرد.

بل ترقّى سيدنا الخوئي (قدس سره) ـ كما في أوّل بحث الخلل من المستند ـ فأفاد: بأن مقوم الفرد لا وجود له في القضايا الحقيقية فضلا عن القضايا الاعتبارية، فهذا القسم الثاني وهو دعوى أنّ الخصوصية أو الصفة مقومة للفرد وليست مقومة للطبيعي ممّا لا وجود له حتّى في الأمور الحقيقية الواقعية، وبيان ذلك:

أنّ الفرق بين الطبيعي والفرد ليس إلا بالوجود، فالفرق بين طبيعي الإنسان وفرد الإنسان، الوجود، فإن ماهية الإنسان ـ مع غمض النظر عن الوجود ـ طبيعي، والماهية الموجودة فردٌ، فإذا لم يكن فرقٌ بين الطبيعي والفرد إلا بالوجود فلا يُعقل أن يكون شيءٌ مقوم لوجود الفرد وليس مأخوذاً في الطبيعي؛ إذ المفروض أنّ الفرد هو نفس الطبيعية وقد وُجدت لا أكثر من ذلك، فإذا كان الفرد عبارة عن نفس الطبيعة غاية الأمر أنها موجودة فمن غير المعقول أن يكون هناك خصوصية مقومة للفرد لكن لا دخل لها في الطبيعة أبداً، فإنّ لازم ذلك زيادة الفرد وأوسعيته على الطبيعي.

وأمّا الأعراض ـ من كمه وكيفه، ككون هذا الفرد أسمر اللون، قصيراً، طويلاً في زمن كذا في بلد كذا، فهي أعراض، لا أنّها مقومة لوجود الفرد، فإنّ ما هو وجود للفرد ليس متقوماً بهذه الأعراض، وإنما هذه الأعراض مقارنة لوجود الطبيعي، حيث اقترن وجود ماهية الإنسان بهذه الأعراض المعينة، فهي مقارنٌ لا مقوم.

**والنتيجة**: أنّ التقسيم الصحيح للأمور الواقعية والاعتبارية معاً ذو طرفين فقط، وهو: إمّا تكون الخصوصية مقومة للماهية أو أنها أمر أجنبي مقارن أو مظروف، وليس عندنا قسمٌ ثانٍ وهو أن تكون مقومة للفرد.

وما ذكره (قدس سره الشريف) وجيهٌ، بالنظر لما ذكره أهل الحكمة من أنّ تشخصّ الطبيعي بالوجود الموازي له أي لنفس الطبيعة، وأمّا الأعراض ـ من كم وكيف وأين ومتى ـ فهي لوازم التشخصّ لا أنها مشخصة، فليس المشخص إلاّ الوجود الـ(ما بحذاء) نفس الطبيعي، إذاً فوجود الطبيعي ليست متقوماً بهذه الأعراض، وإن كانت هذه الأعراض ملازمة له إلا أنه ليس متقوماً بها.

**ولكن** بالنظر إلى المصطلح وهو أنّ الفرد بحسب المصطلح ليس هو وجود الطبيعي محضاً، بل الفرد ـ بحسب مصطلحهم ـ مركب عقلي تحليلي، وهو وجود الطبيعة مع لوازم الوجود، فإذا كان الفرد ـ بحسب المصطلح ـ هو هذا المركب العقلي من وجود الطبيعة مع لوازم هذا الوجود فلا محالة سوف يكون وجود الفرد متقوماً بهذه اللوازم .

فالتقسيم المذكور إلى مقوم الطبيعة ومقوم الفرد بالنظر إلى مصطلح خاصّ في تعريف الفرد ألا وهو أنّ الفرد مركبٌ عقلي من وجود الطبيعة مع لوازمه، وإلا فكلامه متين كمتانته في كثير من كلماته.

وأمّا ما أفاده المحقق الأصفهاني (قدس سره) من أنّ هذا التقسيم لمقوم الطبعية ومقوم الفرد والأجنبي لا يُتصور في الخصوصيات الاعتبارية.

فقد ذكرنا بالأمس جوابين عن هذا الإشكال ووصل الكلام إلى...

**الجواب الثالث:** وبيانه يبتني على نكتة في بحث الصحيح والأعم في الأصول، وبيانها: أنّه هل يُتصور وضع الصلاة أو الزكاة أو شيء من هذه المجعولات الشرعية، هل يتصور وضعه لجامعٍ يكون الخصوصية جزءاً منه عند وجودها، غير ضائرة به عند فقدها، بأن نقول: إن لفظ (الصلاة) موضوعٌ لجامع تكون السورة الثانية جزءاً عند وجوده غير ضائرة به عند فقدها، فإن وُجدت كانت جزءاً مقوما للصلاة، وإن فُقدت فالصلاة مستقلة وقائمة بدونها، هل يُتصور ذلك؟

حيث أفاد جمع من الأعلام في بحث الصحيح والأعم امتناع ذلك ـ وهي نفس النكتة التي ذكرها الأصفهاني ـ ؛ إذ لا يخلوا أما أن تُلاحظ الطبيعة ـ كالصلاة مثلاً بالنسبة إلى هذه الخصوصية كالسورة الثانية مثلاً أو التسبيحة الثالثة مثلاً- بالنسبة إليها بشرط شيء فهي مقوم للماهية المأمور بها، وبالتالي لو وُجدت الصلاة بدونها لم تكن هي المأمور بها، وإمّا أن تُلاحظ بالنسبة إليها لا بشرط، فمقتضى اللابشرط انها اجنبية حال وجودها وعدمها فكيف يتصور أن تكون جزءاً حال الوجود غير ضائر حال العدم؟!

وقد أُجيب عن هذا المحذور: بأنّ هذا ممكن في الأمور الاعتبارية، أن يكون المسمى مرناً ومطاطاً بنحو يكون هذا العنوان جزءاً منه حال الوجود غير ضائر به حال العدم، ولذلك تقريبان:

**التقريب الأوّل**: ما أفاده سيّدنا الخوئي (قدس سره) : أنّ اللابشرطية لها معنيان، فاللابشرطية تارة تكون بمعنى الرفض وأنّ الخصوصية ليست دخيلة، وهذا المعنى هو الذي بُني عليه الإشكال . وتارة تكون اللابشرطية بمعنى قابلية الخصوصية لأن تنضم أو تنفقد، فعندما نُريد أن نقول: إن الغسلة الثانية في الوضوء قابلة لأن تتحول جزءً إن وُجدت وأجنبية إن فُقدت، فللتعبير عن هذه القابلية نُعبر باللابشرط، فالمقصود باللابشرطية بالمعنى الثاني، كأن يقول: توضأ لا بشرط من حيث الغسلة الثانية، أمّا الغسلة الثانية إن وُجدت فهي جزءٌ من الوضوء، إن فُقدت فهي غير ضائر بالوضوء، ونظير ذلك في الأمور الجعلية أن يقال: الكلمة ما كانت من حرف على نحو اللابشرط من حيث الزيادة، فما هو معنى اللابشرطية هنا، فإن معنى اللابشرطية هنا أنه لو كانت الكلمة من حرفين فالحرف الثاني جزء، لو كانت الكلمة من ثلاثة فالحرف الثالث جزء، ولو حُذف الحرفان وبقيت على حرف واحد لم يُضر في فقدانهما في حقيقة الكلمة، فحقيقة الكلمة ما تكون من حرف على نحو اللابشرط من حيث الزيادة . فحيث إنّ في الأمور الاعتبارية يتصور أنّ يكون المسمى بلحاظ خصوصية من الخصوصيات مرناً قابلاً لأن تنضم إليه جزءاً حال الوجود غير ضائرة به حال العدم، نقول عن ذلك بـ (اللابشرطية).

**التقريب الثاني**: ما طرحه عظام تلامذته، ومنهم: سيد المنتقى والسيد الصدر، وغيرهما، أنهم وافقوه في النكتة لكن غيروا الصياغة، فقالوا: بأن اللابشرطية لها معنىً واحد ليس لها معنيان، فإنّ اللابشرطية معناها عدم دخل القيد ليس لها معنىً آخر، فالذي ينبغي بحيث تكون صياغة موافقة للصناعة أن يقال: قد يكون المسمى في الأمور الاعتبارية هو الجامع الانتزاعي، فإن الجامع الانتزاعي قد يُنتزع من القليل ومن الكثير . فإذا وُضع العنوان للجامع نفسه انطبق على القليل والكثير، كالمثال الذي مثّل به سيّدنا (قدس سره) ، فيقال: ما وُضعت له لفظ (الكلمة) هو (عنوانٌ وُضع لـما تكون من حرف فأكثر) فإنّ هذا العنوان عنوان انتزاعي، يُنتزع من القليل ومن الكثير على حدّ سواء، فإذا جاءتك كلمة من حرف واحد فهي مصداق لهذا العنوان، وإذا جاءتك كلمة من خمسة حروف فهي مصداق لهذا العنوان .

**والنتيجة**: يصح لنا أن نقول أن الحرف الثاني جزء إن وجد غير ضائر إن فُقد، وكذلك الأمر مثلاً في عنوان البيت، فإن عنوان (البيت) ما تكون من غرفة فأكثر، فلو أنك بنيت البيت من ثلاثة غرف، فإن الغرفتين جزءٌُ من البيت، وإن لم تكونا فهي غير ضائرة حال العدم، وهكذا في الأمور الاعتبارية هذا أمر متعارف .

فبناءً على ذلك يصح لنا أن نقول: إنّ الوضوء المأمور به ما تكوّن من غسلة فأكثر، فالوضوء المأمور به جامع انتزاعي له فردان، الغسلة الواحدة والغسلتان، فالغسلة الثانية حينئذ تكون جزءاً من الوضوء، فعلى هذا الأساس تأتي المناقشة لمناقشة المحقق الأصفهاني (قده) بأن يُقال: إنه أفاد أنّ مقوم الفرد لا يتصور في القضايا الاعتبارية؛ لأن الطبيعة المأمور بها بالنسبة إليه إما بشرط شيء وهو جزء من الماهية، وإمّا لا بشرط فهي أجنبية.

**والجواب**: لا، لا يدور الأمر بين هذين القسمين: فهو إمّا مأخوذ بشرط شيء أو مأخوذ على نحو اللابشرط، بل نقول: أو يكون الموضوع له في هذه الأمور الاعتبارية الجامع الانتزاعي الذي يصدق على الكثير والقليل على حدّ سواء، فإذا كان الموضوع هو الجامع الانتزاعي فالغسلة الثانية حينئذ ليست مقومة للماهية بدليل أنّ الوضوء يصدق بدونها، ولكن إن وجدت كانت جزءاً من الفرد.

**فإنّ قلت**: إنّ مرجع ذلك إلى الأمر التخييري، وهو أن يقال: أنت مأمور بوضوء ومخير بين غسلة وغسلتين، والتخيير بين الأقل والأكثر غير معقول، فلا معنى لأن يكون متعلّق الأمر جامعاً مردداً بين الفرد القصير والطويل؛ لأن مرجع ذلك إلى التخيير بين الأقل والأكثر، وهو لغوٌ أو غير معقول؛ إذ متى حدث القليل سقط الأمر، فإنّه إذا قال: أنت مأمور بغسلة أو غسلتين فمتى ما حصلت الغسلة سقط الأمر، فلا بقاء له كي تكون الغسلتان امتثالاً له.

**قلت**: إنّ مرجع وضع العنوان للجامع الانتزاعي إلى التخيير بين المتباينين لا بين الأقل والأكثر، نظير ما ورد التخيير فيه بين تسبيحة واحدة أو ثلاث، فإنّ المقصود به التخيير بين التسبيح بشرط لا او التسبيح بشرط شيء، والنسبة بين الـ بشرط شيء والـ بشرط التباين وليس الأقل والأكثر.

**فإن قلت**: بأنّ أكلٌ من القفا ولغوٌ؛ إذ بإمكانك من الأوّل أن تقول: أنت مأمور بطبيعي الغسل، فأي وجه لأن يُقال: أنت مأمور بجامع انتزاعي بين الغسلة والغسلتين؟ فإن مرادك يتحقق بأن تجعل العنوان المأمور به هو الطبيعي، أو أن تقول: أنت مأمور بعد الفاتحة بطبيعي السورة، فلا يحتاج إلى أن يقول: أنت مأمور بعد الفاتحة بجامع بين سورة أو سورتين.

**قلنا**: صحيحٌ أنّ اختلاف الصياغة ـ من تعلّق الأمر بالطبيعي أو تعلّق الأمر بجامع انتزاعي بين الفرد الطويل والقصير ـ لا أثر له بالباعثية، فسواء أمرتني بالطبيعي أو أمرتني بالجامع بين الفرد القصير والطويل سوف يكون انبعاثي واحداً، فمن حيث الباعثية لا فرق بين الصياغتين، لكنّ هذا لا يعني أنّه لا فرق بينهما من حيث الآثار الأخرى . فقد يكون الملاك في الواقع ليس قائماً بالطبيعي وإنما الملاك في الواقع قائمٌ بغسلة بشرط لا، أو بغسلتين، بحيث يكون قائماً بين الفرد القصير أو الطويل وليس قائماً بالطبيعي، فمقتضى موافقة الخطاب للملاك أن يكون المتعلّق هو الجامع الانتزاعي بينهما وليس الطبيعي، ومع غمض النظر عن ذلك، فله آثار، فإنّه لو قال: أنت مأمور في الوضوء بطبيعي الغسل، لتَحقق الطبيعي بالغسلة الأولى، فلو غسل يده غسلة ثانية لكانت أجنبية عن الوضوء ولا يصح المسح ببلها، بخلاف ما لو قال: أنت مأمور بالوضوء بجامع بين غسلة أو غسلتين، فإنّه متى ما أتى بالغسلتين فقد أتى بما هو مصداقٌ للوضوء، فيصح المسح ببل الغسلة الثانية؛ لأن هذا وضوء، أو لو قال: أنت مأمور في الوضوء بغسلة فأكثر، فلو توضأ ارتماساً ووضع يده داخل الحوض وقصد أن يتوضأ بالوضع، بحيث تكون غسلة الوضوء هي غسلة الوضع، فإنه في حال سحب اليد من الماء سوف يعرض ماءٌ آخر، غير ما تحقق به الوضوء، فلو كان المأمور به الطبيعي لكان هذا ماءً أجنبياً، بخلاف ما لو كان المأمور به الجامع بين الفرد القصير والفرد الطويل فإنه يصح المسح ببله.

**فتلخص من كلامنا**: أنّه يُتصور التقسيم بين مقوم الماهية ومقوم الفرد حتّى في الأمور الاعتبارية . ولكن كل ذلك إنما يتم إذا لم نتحفظ على التعريف الفلسفي لمقوم الفرد، وأما إذا تحفظنا على التعريف الفلسفي لمقوم الفرد فقلنا: بأنّ مقوم الفرد ما كان من لوازوم التشخص بحيث لا ينفك الوجود عنه، فلا ينطبق هذا على الخصوصيات الاعتبارية؛ لأن الوجود مما ينفك عنها، فلابد أن نتجاوز هذا التعريف الفلسفي لمقوم الفرد، فنقول: مقوم الفرد ما كان لو وُجد لكان جزءاً من الفرد .

فبناءً على هذا التعريف نعم يصح التقسيم بين مقوم الفرد ومقوم الماهية وما ليس مقوماً، بل هو مجرد مقارن.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\004.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ذكرنا فيما سبق أنّه هل يُتصوّر مقوّم الفرد في الأمور الاعتبارية أم لا؟ وذكرنا الوجوه لتصوير ذلك، ولكن بقي إشكال لسيّد المنتقى (قدس سره) ، ومحصله: أنّ الخصوصية الاعتبارية تارة تكون مستحبة وأخرى واجبة، فإذا كانت الخصوصية مستحبة، مثل خصوصية القنوت أو خصوصية صلاة الجماعة فهذه الخصوصية يتصوّر فيها ما مضى ذكره من أنّها جزء من الفرد وإن لم تكن جزءاً من الطبيعي، أمّا إذا كانت الخصوصية واجبة كأن نقول: يجب في صلاة الظهر أن تكون إخفاتية، أو يجب في صلاة المغرب أن تكون جهرية، فهذه الخصوصية لا يُعقل فيها أن تكون جزءاً من الفرد وليست جزءاً من الطبيعي، **وبيان ذلك**: أنّ هذه الخصوصية كخصوصية الجهرية إمّا متعلقة لنفس الأمر بالصلاة كأن يقول: صلِّ صلاة الظهر إخفاتاً أو تكون متعلقة لأمر آخر، كأن يقول: صلِّ صلاة الظهر، ثم يقول في أمر آخر: أخفت إذا صليت صلاة الظهر، فإن كانت متعلقة للأمر الأول فهي جزء من الطبيعة؛ إذ أنّ المأمور به من الأول هو الصلاة الإخفاتية، فهي بالنتيجة دخيلة في المأمور به يعني في ماهيته، وأمّا إذا كانت متعلّقة لأمر آخر كأن يقول الشارع: صلِّ صلاة الظهر ثم يقول أمر آخر: إذا أردت أن تأتي بصلاة الظهر فأوقعها إخفاتاً، إذاً بالنتيجة سوف يُصبح الإخفات واجباً في واجب لا أنه دخيل في الفرد؛ إذ ما دامت خصوصية الإخفات متعلقةً لأمر وجودي آخر إذاً فالنتيجة أنّ الإخفاتية واجبٌ في واجبٍ، فأنت مأمور بالإخفات لكن في ظرف صلاة الظهر، كما التزم به جمعٌ من الأعلام في المبيت بمنى، حيث قالوا: المبيت بمنى ليلة الحادي عشر والثاني عشر من شهر ذي الحجة بالنسبة للمحرم ليس دخيلاً في المأمور به، بل هو واجب في واجب، فإن حججت فبت في منى، والنتيجة: أنّ الخصوصية الواجبة إمّا دخيلة في المأمور به أو واجبة في واجب، ولا يتصوّر فيها أنّ تكون جزءاً من الفرد الخارجي، هذا ما أفاده (قدس سره) .

ولكن حيث صوّرنا مقوم الفرد ـ بما مضى بيانه ـ بكون المأمور به الجامع الانتزاعي، فعلى هذا التصوير لا فرق بين كون الخصوصية واجبة أو كونها مستحبة، في صيرورتها جزءاً من الفرد، فلو قال الشارع: أنت مأمورٌ بصلاة الفجر الجامع بين إتيانها إخفاتية أو جهرية، فإن أتيت بها لا عن جهر فقد أتيت بصلاة الظهر ،وإن أتيت بها عن جهر فهي بما هي جهرية مصداقٌ لهذا الجامع الانتزاعي. فإذا كان المأمور به الجامع الانتزاعي بين فردين فحينئذ لا محالة أن أوصاف الفرد الثاني وإن كانت أوصافاً واجبة إلاً أنها ليست جزءاً من المأمور به؛ لإمكان تحقق المأمور به من دون هذه الأوصاف، لكنها في نفس الوقت جزءٌ من الفرد؛ إذ لو امتثل الأمر باختيار الفرد الثاني لكان الفرد الثاني امتثالاً، فلا فرق في هذه النقطة بين كون الخصوصية واجبة أو مستحبة، فالمهم أن متعلّق الأمر هو العنوان الانتزاعي الذي يتحقق بدونها، فبلحاظ أنه يتحقق بدونها فهي ليست جزءاً من المأمور به، وبلحاظ أنه لو تحقق فيها ومعها لكانت امتثالاً، فتكون جزءاً من الفرد وليست جزءاً من المأمور به.

**فتلخص بذلك:** أن التقسيم الذي ذُكر في الكفاية من أنّ الخصوصية قد تكون دخيلة في المأمور به، وقد تكون دخيلة في الفرد الخارجي الذي وقع امتثالاً للمأمور به، وقد لا تكون دخيلة لا في المأمور به ولا في الفرد بل هي أجنبية بمعنى أنها مستحب في واجب أو واجب في واجب، بحيث تكون العلاقة بين الواجب والخصوصية علاقة الظرف بمظروفه.

**المطلب الثاني: في** تصوير الجزء المستحب

هل يُعقل أن يكون الشيء مستحباً وفي نفس الوقت جزءاً من الواجب أم لا؟

والمشهور المعروف أنه لا يُعقل الجمع بين الجزئية والاستحباب، وهناك وجوهٌ ثلاثة لمنع ذلك:

**الوجه الأوّل**: ما ذكره جمعٌ من الأعلام من أنّ مقتضى الارتباطية التلازم في مقام الجعل وفي مقام الامتثال، فإذا قلنا: بأنّ هناك ارتباطية بين الركوع والسجود فمعنى الارتباطية: ما هو متعلّق الأمر الضمني في مرحلة الجعل ليس هو الركوع لا بشرط بل الركوع المسبوق بالقراءة الملحوق بالسجود، وهو حصّة خاصّة من الركوع لا الركوع لا بشرط، كما أنّ مقتضى الارتباطية التلازم في مقام الامتثال، فلا يقع الركوع امتثالاً للأمر الضمني بالصلاة حتّى يكون ملحوقاً بالسجود والعكس.

**فإذا افترضنا** أنّ الشارع اخذ خصوصية مستحبة فقال: (صلِّ مع القنوت) ، فنسأل: هل أنّ الصلاة بالنسبة إلى القنوت أُخذت على نحو البشرط شيء او على نحو اللابشرط، فإن لُوحظت الصلاة بالنسبة للقنوت على نحو البشرط شيء، إذاً فكلامها مترابط ومقتضى الترابط التلازم في مقام الجعل وفي مقام الامتثال، ونتيجة ذلك أن القنوت واجبٌ؛ لأنه لا يقع الامتثال إلاّ به **وإن قلتم**: بأنّ الصلاة أُخذت بالنسبة إلى القنوت على نحو اللابشرط فالصلاة تامّة جعلاً وامتثالا وإن لم يكن معها قنوت، فهذا يعني أنّ القنوت ليس جزءاً لا من المأمور به ولا من الفرد المحقق للامتثال، **فكيف** يكون المستحب مع كونه مستحباً جزءاً من المأمور به أو من الامتثال.

**الوجه الثاني**: ما ذكره سيد المستمسك (قدّس سرّه) : أنه لا يُعقل أن تكون الخصوصية المستحبة جزءاً لا من الماهية ولا من الفرد.

أما أنها ليست جزءاً من الماهية فلصدق الماهية بدونها، حيث تصدق ماهية الصلاة المأمور بها وإن لم يكن معها قنوت، وأما أنها لست جزءاً من الفرد فلأنها لو كانت جزءاً من الفرد لصح الإتيان بها بقصد الوجوب الضمني، لأنَّ الوجوب يسري إلى ما ينطبق عليه. فإذا افترضنا أن الصلاة مع القنوت مُنْطَبَق للواجب فمقتضى ذلك سراية الوجوب إلى جميع خصوصيات هذه الصلاة، ومن خصوصياتها القنوت، فيصح الإتيان بالقنوت بقصد الوجوب الضمني، وقد قامت التسالم على عدمه، أي أن لا يصح الإتيان بالخصوصية المستحبة بقصد الوجوب الضمني، فإذا بطل اللازم بطل الملزوم. فدعوى كون الخصوصية المستحبة جزءاً من الواجب لازمه الإتيان بهذه الخصوصية بقصد الوجوب الضمني وهو باطل إجماعاً.

هذا ما أفيد في المستمسك.

**ولكنه** **محل تأمل**. **والسر في ذلك**: أنّ ما أفاده ـ من أن الوجوب يسري لما ينطبق عليه ـ محل منع؛ فإن الوجوب لا يتعدى ما تعلق به في مرحلة الجعل، ولا يسري لما ينطبق عليه، ولا ينحل إلى وجوبات بلحاظ خصوصيات المنطبق عليه؛ **وذلك** لامتناع سراية الأمر لغير ما تعلق به ملاكاً وجعلاً.

**أما ملاكاً**: فلأن المفروض أن الوجوب يعني الأمر ظل للملاك فلا يكون الأمر أوسع دائرة من موطن ملاكه، فإذا كان موطن ملاكه هو الطبيعي ـ أي طبيعي الصلاة مع القنوت أو بدونه ـ فلا يمكن أن يسري الوجوب لغير موطن ملاكه.

**وأما جعلاً**: فلأن الأمر فعل اختياري للجاعل ومقتضى كونه فعلاً اختيارياً للجاعل دورانه ـ سعة وضيقاً ـ مدار الجعل نفسه. فبعد أن جُعل الأمر لطبيعي الصلاة على نحو اللاّبشرطية من حيث خصوصية القنوت فحينئذٍ تكون سراية الأمر للقنوت بلحاظ أنه جزء من المنطبق عليه خلف كون الجعل اختيارياً دائراً مدار ما صدر ما الجاعل سعة وضيقاً.

فهذه الكبرى ـ وهي أن الأمر يسر إلى ما ينطبق عليه ـ غير تامة، بل يبقى على ما تعلق به. فبالنسبة إلى مقدمات الأجزاء لو لم نقل بالوجوب الغيري الشرعي ـ كما هو رأيه ومبناه (قدّس سرّه) ـ فلا يسري لها الأمر، مع أنها دخيلة في المنطبق عليه. مثلاً: يتوقف السجود على الهُوي من الركوع إلى السجود، فالهُوي جزءٌ من المنطبق عليه؛ إذ لا يمكن أن تكون صلاة في الخارج من دون هوي من الركوع إلى السجود، فالهُوي مع كونه جزءاً من المنطبق عليه إلاّ أنه لا يسري إليه الوجوب، فلا يصح الإتيان بالهُوي بقصد الوجوب الضمني؛ إذ الوجوب الضمني يختص بما تعلق به ولا يسري لما ينطبق عليه.

**فدعوى** هذه الكبرى أن الأمر يسري لما ينطبق عليه فلو كانت الخصوصية المستحبة جزءاً من الفرد لسرى إليها الأمر فصح الإتيان بها بقصد الأمر الوجوبي وهو باطل، غير تامة، إذ بإمكان القائل أن الخصوصية المستحبة جزءاً من الفرد أن يقول: هي جزء من الفرد ومع ذلك لا يسري إليها الوجوب فلا يصح الإتيان بها بقصد الوجوب الضمني، فبطلان اللازم لا يعني بطلان الملزوم، فهو لازم أعم.

**الوجه الثالث**: ما ذكره سيدنا (قدّس سرّه) في فقهه: أن الجمع بين الجزئية والاستحباب جمع بين الضدين، فإنَّ مقتضى الجزئية دخلها في الواجب، فلا يتحقق الواجب بدونها، وهذا خلف الاستحباب، ومقتضى الاستحباب عدم دخلها في الواجب، فهو تام سواء وجدت أم لم توجد، فالجمع بين الجزئية والاستحباب جمع بين الضدين أو النقيضين، فهو دخل في الواجب وعدم الدخل، سواء قلنا بأنها جزء من الطبيعي المأمور به أم قلنا بأنها جزء من الامتثال، فإن دعوى كونها من جزءاً من الامتثال يعني عدم تحقق الامتثال بدونها، وهذا خلف كونها مستحبة، ومعنى كونها مستحبة يعني تمامية الامتثال بدونها، وهذا خلف كونها جزءاً دخيلاً في مقام الامتثال.

**فتحصل من ذلك**:

أن على هذه الوجوه الثلاثة ـ التي ذكرناها ـ لا تكون الخصوصية المستحبة جزءاً من الطبيعي ولا جزءاً من الفرد، بل هي إما مستحبٌ في واجب أو متعلقٌ لأمر بتطبيق الطبيعي على هذا الفرد .

**وبيان ذلك**: تارة نقول: يجب عليك طبيعي الصلاة، ويستحب لك استحباباً نفسياً أن تأتي بالائتمام ضمن الصلاة جماعةً، فهي مستحب في واجب.

**وهناك تصوير آخر**: أن نقول: أنت مأمور بالصلاة ومأمور بتطبيق الصلاة المأمور بها على فرد مستحب، كما ذكر في الأوامر التنزيلية.

مثلاً: ذكر في بحث الأصول أن أغلب أعلام الأصول استشكلوا في النهي الكراهتي بالعبادة، فقالوا: لا يعقل جمعاً بين أن يكون العمل عبادة وبين أن يكون العمل مكروهاً. مثلاً: لا يُعقل الجمع بأن تكون الصلاة في الحمام مأموراً بها وبين أن تكون مكروهة، فإن المناط في العبادة قابلية العمل للتقرب به إلى المولى، وقابلية العمل للتقرب به فرع كونه راجحاً وتعلق النهي الكراهتي به يوجب كونه مرجوحاً والمرجوح غير قابل للمقربية.

فالحل: أنّ الأمر تعلق بالصلاة والنهي قال: لا تطبق ما أمرت به ضمن هذا الفرد ألا وهو الصلاة في الحمام. فالمتعلق للأمر هو العبادة والمتعلق للنهي ليس هو العبادة بل هو التطبيق، أي تطبيق الفرد المأمور به على هذا الفرد المنهي عنه.

كذلك الأمر في المقام نقول: هناك أمران: أمر بطبيعي الصلاة وأمر بتطبيق الصلاة المأمور بها على هذه الصورة وهي الصلاة مع القنوت الصلاة مع الجماعة، فهذا أمر بالتطبيق وذاك أمر بذات الصلاة، لا أن الخصوصية المستحبة جزء من المأمور به أو جزء من الفرد، ويأتي الكلام في بقية الكلام.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\005.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

وصل الكلام إلى المقام الثاني في البحث حول الجزء المستحب، وهو الكلام في تصوير الجزء المستحب فهو في عين كونه مستحباً هو جزءاً من الواجب،فقد ذُكر في كلمات الأعلام (قدس سره) عدّة محاولات لتصوير جزئية الأمر المستحب من الواجب:

**المحاولة الأولى:** أن يقال: إن هناك أمرين: أمراً وجوبياً بالطبيعي الصادق على واجد الخصوصية المستحبة وفاقدها، مثلاً: أن يصدر أمرٌ وجوبي بطبيعي الصلاة، وطبيعي الصلاة صادقٌ على الصلاة مع الجماعة أو بدونها، فالصلاة جماعةً مما ينطبق عليها طبيعي الصلاة المتعلّق بالأمر الوجوبي.

وأمراً استحبابياً، وهو استحباب هذه الحصّة من الصلاة، أي الصلاة المتضمنة للجماعة، فالصلاة المتكيفة بهذه الكيفية وهي الصلاة جماعةً متعلّقٌ لأمر استحبابي، **ونتيجة ذلك**: أنّ الخصوصية المستحبة ـ وهي خصوصية الجماعة ـ مستحبة لكونها متعلّقة لأمر استحبابي، وجزءٌ من المركب الذي تعلّق به الأمر.

فهذا هو التصوّير للجمع بين الجزئية والاستحباب، **وثمرة ذلك** ـ كما أفاد صاحب هذا الوجه ـ : جريان قاعدة التجاوز، مثلاً: إذا شك في القراءة بعد أن تلبس بالقنوت، فهو يستطيع أن يُجري قاعدة التجاوز في السورة ويبني على الإتيان بها بعد أن دخل في القنوت، بلحاظ انه تجاوز محل السورة بالدخول في جزء مترتب على السورة ألا وهو القنوت، بناءً على جزئيته مع كونه أمراً مستحباً.

بخلاف ما لو قلنا: إنّه ليس جزءاً وإنما هو مستحب في الواجب، أي أنّ القنوت مستحبٌ نفسي ظرفه الصلاة، فبناءً على هذا المبنى لا يكون القنوت ذا محلٍ شرعي مترتب على محل السورة، كي يصدق أنّ المصلي تجاوز المحل الشرعي للسورة ودخل فيما يترتب عليه؛ لأن القنوت ليس من الصلاة، بل ظرفه الصلاة، فليس له محلٌ شرعيٌ مترتب على محل السورة المشكوكة.

**ويُلاحظ على هذا التصوير:** أنّ المقصود منه هل هو كون المستحب كالقنوت ـ مثلاً ـ جزءاً من المركب الوجوبي أو المقصود منه بيان أنّ القنوت جزء من المركب الاستحبابي، حيث إنّ لدينا مركبين: مركبٌ تعلق به الأمر الوجوبي وهو طبيعي الصلاة، ومركب تعلّق به الأمر الندبي وهو الصلاة مع القنوت، فالقنوت جزءٌ من الأول أو جزءٌ من الثاني؟

فإذا كان المراد من هذا التصوير إثبات جزئية القنوت للمركب الأوّل، فالمفروض أنّ الصلاة لوحظت بالنسبة للقنوت على نحو اللابشرط؛ لأنّ الصلاة مركبٌ اعتباري، والمركب الاعتباري ليس كالمركبات الحقيقية التي تصدق على ما تشتمل عليه ممّا يُسمى جزء الفرد، فمثلاً: نقول: إن طبيعي القيام يصدق على القيام متكئا والقيام مستقلاً؛ لأن عنوان القيام عنوان حقيقي وليس من العناوين الاعتبارية. فبما أنّ عنوان القيام جامعٌ حقيقي، فمقتضى كونه جامعاً حقيقياً أن يصدق على بعض أفراده التي تشتمل على خصوصيات مقومة للفرد نفسه، كالقيام متكئاً كالقيام مستقلاً، ونحو ذلك، فإن الاتكاء من كيفيات القيام فيصدق طبيعي القيام على كل فرد بكيفيته التي وُجد وتحقق بها.

أماّ المركبات الاعتبارية فصدقها دائر مدار الاعتبار نفسه، كعنوان الصلاة مثلاً، فإنه مركب اعتباري، وبالتالي لابد من الرجوع إلى مقام الاعتبار، فنقول: عندما أمر المولى بالصلاة امرأ وجوبياً فلا محالة إما لاحظ الصلاة بالنسبة إلى القنوت على البشرط شيء، فالقنوت جزءٌ من الماهية المأمور بها، وإما أنه لاحظ الصلاة بالنسبة إلى القنوت على نحو اللابشرط، فلا محالة لا تصدق الصلاة المأمور بها على الصلاة مع القنوت؛ لأنه أمر أجنبي عمّا هو المأمور به بالأمر الوجوبي. فالعناوين الاعتبارية لا تصدق قهراً على أي فرد يتلبس بأي كيفية، فنقول: بأنّ هذه الصلاة التي هي مع القنوت هي المأمور بها بما هي مع القنوت؛ إذ بعد اخذ القنوت على نحو اللابشرط لا محالة يكون القنوت أجنبيا عن الصلاة المأمور بها بالأمر الوجوبي.

وإن كان المدّعىأنها جزءٌ من المأمور به الثاني، حيث إن هناك أمرا استحبابياً بالصلاة مع القنوت، فالقنوت جزءٌ من هذا المركب، فهذا لا يُسمن ولا يغني من جوع؛ لأن جزئية المستحب من المركب الاستحبابي مما ليس محلاً للنزع في شيء، وإنما محل النزع في أنّ المستحب بما هو مستحب يكون جزءاً من المركب الواجب، وأمّا أنه جز من المركب الاستحبابي وهو مستحب، فهذا لا ضير فيه.

**والثمرة** التي أُفيدت غير تامة؛ **والوجه في ذلك:** أنّه إذا خرج من محل القراءة وتلبس بالقنوت وشك أنه أتى بالسورة أو لم يأتي، فمقتضى قاعدة التجاوز انه أتى بالسورة، وهذا صحيح . لكن مفاد قاعدة التجاوز أنّه أتى بالسورة بما هي جزء من المركب الاستحبابي، لا أنه أتى بالسورة بلحاظ الأمر الوجوبي، فبقي الأمر الوجوبي لم يسقط؛ لأن مفاد قاعدة التجاوز ليس هو التعبد بوجود المشكوك في نفسه، وإنما التعبد بوجود المشكوك بلحاظ التجاوز.

**بيان ذلك:** أنّه سيأتي ـ لأننا سنبحث في ضمن مسائل الخلل فروع قاعدة التجاوز ـ في قاعدة التجاوز وإن كان هناك روايتان، رواية (إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء)، حيث عبّرت بالدخول في الغير، ورواية عبرت بـ (التجاوز) ، وسيأتي في محله أنّ مقتضى الجمع بين الروايات أن يكون المناط في جريان القاعدة صدق عنوان التجاوز، والتجاوز لا يمكن تفسيره بتجاوز نفس الشيء؛ إذ لا يجتمع تجاوزه مع الشك فيه، فهو شاك في القراءة، فكيف يقال له: إذا تجاوزت القراءة وشككت فيها؟ىإذاً لا محالة ليس المراد بالتجاوز تجاوز الشيء نفسه بل المراد به تجاوز محله الشرعي في ذلك المركب، فبما أنّ المراد بـ (التجاوز) تجاوز المحل الشرعي للمشكوك، إذاً فقاعدة التجاوز تتعبد بوجود الجزء المشكوك من حيث محله الشرعي، فإذا كان لهذا الجزء المشكوك محلٌ شرعي بالنسبة للقنوت في المركب الثاني فليس له محلٌ شرعي بالنسبة للقنوت بالمركب الأوّل. فقاعدة التجاوز إنما تُفيد التعبد به بلحاظ امتثال الأمر الاستحبابي بالصلاة مع القنوت لا بلحاظ امتثال الأمر الوجوب بالصلاة، حيث إنه بلحاظ ذلك الأمر ليس للسورة محل شرعي بالنسبة إلى القنوت؛ إذ القنوت خصوصية أجنبية بلحاظ الأمر الأول.

**ودعوى:** أنه إذا جرت قاعدة التجاوز وأثبتت لنا أنّ المشكوك قد حصل ـ كما قيل في بعض الكلمات ـ فيترتب عليه سائر آثاره، أي آثار حصوله، ومنها سقوط الأمر الآخر ألا وهو الأمر الوجوبي؛ إذ المفروض أنّ الأمرين ناشئان عن ملاك واحد، فلهذه الصلاة ملاك واحد نشأ عنه أمر وجوبي بالصلاة ونشأ عنه أمر ندبي بالصلاة مع القنوت، فبلحاظ أنّ الأمرين ناشئان عن ملاك واحد فمتى ما تعبدنا الشارع بوجود الجزء المشكوك ترتبت عليه آثاره، وهي سقوط الأمرين الندبي والوجوبي معاً .

ولكنّ هذه الدعوى ممنوعة؛ بلحاظ إذ المفروض أن الأمرين متغايران، فهذا وجوبي موضوع الصلاة لا بشرط من حيث القنوت، وهذا استحبابي موضوعه الصلاة بشرط القنوت، وهما وإن نشأ عن سنخ واحد من الملاك إلاّ أنها ناشئان عن مرتبتين من ذلك الملاك، لا أنهما ناشئان عن مرتبة واحدة، واتحاد هذين المرتبتين في سنخ الملاك لا يوجب تلازم الأمرين سقوطاً وثبوتاً، بحيث إذا سقط الأمر الثاني سقط الأمر الأول أيضاً.

**وبالنتيجة**، ما لم نُثبت أن القنوت جزءٌ من الواجب، يعني جزء من الفرد المحقق لامتثال الأمر الوجوبي- لا مجال لترتيب هذه الثمرة.

هذا تمام الكلام في هذا التصوير للجزء المستحب.

**التصوير الثاني:** ما ذُكر في بحث الصحيح والأعم في عدة كلمات، ومحصله: أنّ هناك أمرين إلاّ أن متعلّق الأمر الأول وهو الأمر الوجوبي (العنوان الانتزاعي) حيث إنّ العنوان الانتزاعي يُنتزع من صميم الفرد القصير ومن صميم الفرد الطويل بلا مائز بينهما، فمثلاً: الكلمة ما تألف من حرف فأكثر، فهذا العنوان عنوان انتزاعي، وهو يصدق على الكلمة المكوّنة من حرف، ويصدق على الكلمة المكونة من سبعة حروف، فإنّ الحرف السابع منها يكون جزءاً من مصداق الكلمة، مع أنّ الكلمة قد تصدق على حرف واحد؛ **والسر في ذلك**: أنّ هذا العنوان هو بحد ذاته عنوان انتزاعي، والعنوان الانتزاعي كما مُنشأ من هذا الفرد القصير وهو الحرف الواحد، هو مُنشأ أيضاً من الفرد الطويل، أي كما يُنتزع عنوان الكلمة عند العرب من الحرف الواحد، يُنتزع أيضاً من السبعة حروف على حدّ سواء، **ونتيجة ذلك**: أنّ كل حرف هو جزءٌ من الفرد، يعني من مصاديق الكلمة وإن لم يكن جزءاً من ماهية الكلمة؛ لصدق الكلمة بدونه.

فلأجل التفريق في العناوين الانتزاعية بين جزء الفرد وجزء الماهية، **نقول:** بأن الأمر الوجوبي تعلّق بالعنوان الانتزاعي، فقال المولى مثلاً: (ائتِ بصلاة مع سورة فأكثر)، فلو أتى بسورة واحدة فهي صلاةٌ، ولو أتى بسورتين أو ثلاث فهي صلاةٌ، وتكون كل سورة جزءاً من الصلاة المأمور بها، وليس جزءاً من الماهية لصدقها على ما فقد السورة الثانية، ولكن جزءٌ من الفرد؛ باعتبار أنّ هذا الفرد منشأ لانتزاع العنوان وهو سورة فأزيد .

وكذلك لو قال: توضأ بوضوء مشتمل على غسلة فأكثر.

نعم قد يختصّ هذا الوجه بالعنوانين الانتزاعية، ويختصّ في العنوانين الانتزاعية بالمتناسخات، كأن يقول سورة فأكثر، أو غسلة فأكثر . فقد لا يشمل مثل القنوت الذي ليس له مثلاً مسانخٌ في الصلاة نفسها؛ إلاّ أنّ المقصود الوصول إلى تصوير ثبوتي ولو في بعض الموارد.

وهناك أمر استحبابي بأفضل الفردين، حيث لمّا كان المأمور العنوان الانتزاعي وهو عنوان الصلاة مع سورة أو سورتين فقد صار لهذا العنوان الانتزاعي منشئان للانتزاع: فرد قصير وهو الصلاة مع سورة، وفرد طويل وهو الصلاة مع سورتين، ثم جاءنا أمر استحبابي وهو أنّ الفرد الثاني أفضل من الأوّل، فبلحاظ ورود أمر ببيان أفضل الفردين، كانت السورة الثانية أمراً مستحباً، كأن يقول مثلاً: (الصلاة المأمور بها هي العنوان الانتزاعي من الصلاة فرادى أو الصلاة جماعة، لكن الفرد الثاني أفضل) ، وحينئذ فهذه الخصوصية، وهي خصوصية السورة الثانية أو الغسلة الثانية مثلاً، فهذه الخصوصية مستحبة بلحاظ الأمر الثاني، وهذه الخصوصية جزءٌ من الفرد المحقق للواجب باعتبار أنّ المأمور به عنوان انتزاعي كما يُنتزع من الفرد القصير يُنتزع من الفرد الطويل.

**التصوير الثالث**: ما ذكره سيّد المنتقى (قدس سره) في بحث الصحيح والأعم: حيث أفاد بأنهّ يمكن تصوير الجزء المستحب من خلال أمر وجوبي مؤكد، **وبيان ذلك في مطالب ثلاثة**:

**المطلب الأوّل:** تارة تكون الخصوصية ذات مصلحة مستقلة، وتارة تكون الخصوصية ذات مصلحة ضمنية.

فإن كانت الخصوصية ذات مصلحة مستقلة، كما لو نذكر أن يتصدق في صلاته، فإن خصوصية التصدق حال الصلاة لها مصلحة مستقلة وهي مصلحة الوفاء بالنذر، وهي غير مصلحة نفس الصلاة، فمقتضى استقلال المصلحة الاستقلال في الأمر، فللتصدق أثناء الصلاة أمرٌ مستقل، غاية ما في الباب ظرفه الصلاة.

وأمّا إذا كانت الخصوصية ذات مصلحة ضمنية، كخصوصية كون الصلاة جماعة، أو كون الصلاة مع القنوت مثلاً، فلا يمكن أن توجد مصلحة الجماعة مستقلة عن مصلحة الصلاة، بل لا محالة لا تتحقق مصلحة الجماعة إلا في ضمن مصلحة الصلاة، فهي مصلحة ضمنية لا استقلالية، بل وتُعد من أطوار مصلحة الصلاة.

**المطلب الثاني:** إنّ الخصوصية ذات المصلحة الضمنية، **ويتصور لها أربعة أنحاء**:

**النحو الأول:** إمّا أن يؤمر بها بأمر استحبابي مستقل.

فهذا يتنافى مع الملاك، فإنّه إذا كان الملاك ضمنياً فالأمر بالمحصل لهذا الملاك أمراً استقلالياً، يعني عدم التطابق بين الأمر وملاكه، فلا معنى لأن يقول الشارع: صلِّ، ويُستحب لك الجماعة ضمن الصلاة، فهذا غير متطابق مع الملاك فإن الملاك ضمني.

**النحو الثاني:** أن يكون الأمر الثاني بتطبيق الصلاة على هذا الفرد، بأن يقول الشارع: أقم الصلاة، وهذه الصلاة المأمور بها طبّقها على الصلاة جماعة، فالأمر الثاني متعلّقه التطبيق.

**فهذا يُلاحظ عليه:** أنّ المصلحة ليست في التطبيق وإنما المصلحة في الصلاة المتكيفة بالجماعة لا في تطبيق الصلاة المأمور بها على الجماعة؛ كي يكون الأمر بالتطبيق منسجماً مع الملاك، فهذا أيضا ليس منسجماً مع الملاك.

**النحو الثالث:** أن يصدر أمران: أمر وجوبي بطبيعي الصلاة، وأمر استحبابي بالصلاة جماعةً، فهذا لازمه اجتماع الضدين؛ لأن الأمر الوجوبي مضادٌ للأمر الاستحبابي فلا يُعقل أن يكون متعلّقهما طبيعةً واحدة.

**النحو الرابع،** وهو المتعين: أن يندّك الأمر الاستحبابي في الأمر الوجوبي، فنقول: هناك أمرٌ وجوبي مؤكّد وهو الأمر بالصلاة جماعةً، أو الأمر بالصلاة مع القنوت، فالقنوت جزءٌ من متعلّق هذا الأمر الوجوبي المؤكد .

وهذا هو الموافق لعالم التكوين، يعني في الإرادة في عالم التكوين، فلو أراد الإنسان أن يتغدى، ولكن كانت له مصلحة في أن يكون الغذاء بالأرز الأحسائي مثلاً، فحينئذ ليس لهذا الإنسان إرادتان: إرادة للغداء وإرادة للأرز، بل له إرادة واحدة مؤكدة، وهي إرادة الغداء بالأرز الأحسائي. فكما أنّ الإرادة في التكوينيات إرادة واحدة مؤكدة، فكذلك في التشريعات؛ إذ عالم التشريع على وزان عالم التكوين،

**والنتيجة** أن عندنا أمراً وجوبياً مؤكداً.

**المطلب الثالث:**

**فإن قلت**: فأين ذهب الاستحباب؟ إذ المفروض أننا نتكلم عن أمر مستحب يكون جزءاً من الواجب وعلى تصويركم أصبح واجباً.

**قلت:** فحيث قام الدليل الخاصّ على أنّه يجوز ترك الجماعة أو يجوز ترك القنوت، فقد كشف لنا هذا الدليل الخاصّ عن أنّ هذه الخصوصية ليست لها مصلحة مُلزمة، إلا أنّ هذه الخصوصية هي أفضل الخصوصيات، فمقتضى الجمع بين الأمر الوجوبي المؤكد بالصلاة مع القنوت وبين الدليل الخاص الذي دل على جواز ترك القنوت، **أن نقول:** بأن القنوت بلحاظ الأمر الأول جزءٌ من الواجب، وبلحاظ الأمر الثاني مستحب.

ويأتي الكلام فيه إن شاء الله.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\006.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ذكرنا فيما سبق في المقام الثاني وهو تصوير الجزء المستحب ما أفاده سيّد المنتقى (قدس سره) من أنّ تصوير الجزء المستحب يبتني على دعوى وجود وجوب مؤكد متعلّق بالمركب المشتمل على الخصوصية المستحبة.

**ولكن يُلاحظ على ما أُفيد:**

**أولاً:** بأنّ الوجوب بما هو وجوب مع غمض النظر عن خصوصية التأكد هل يشمل هذه الخصوصية المستحبة كخصوصية القنوت، أم لا؟

**فإن قيل**: بأنها يشملها، لزم من ذلك أن تكون الخصوصية واجبة بل هي جزء من ماهية المأمور به، وهذا خُلف كونها مستحبة.

**وإن قيل**: بأن الوجوب بما هو وجوب لا يشملها، وإنما الذي يشمل الخصوصية المستحبة هو عنصر التأكد لا نفس الوجوب، فمقتضى ذلك عدم كون الخصوصية جزءاً من الواجب، فما دام الوجوب عقلاً لا يشملها وإنما الذي يشملها خصوصية أو عنصر التأكد، والمفروض أنّ التأكد بحسب ما عُلم من الدليل الخاص وهو جواز الترك هو تأكد رجحاني وليس لزومياً، إذاً فالنتيجة: هذه الخصوصية ليست جزءاً من الواجب، فلا يُتصوّر أن تكون الخصوصية متعلّقة للوجوب بما هو وجوب مع كونها مستحبة، كما لا يتصوّر أن تكون خارجة عن حيز نفس الوجوب، باعتبار أنّ الوجوب المؤكد ينحل عقلاً إلى عنصرين: وجوب وتأكد، فإذا لم تكن مندرجة تحت الوجوب وإنما هي متعلّقة لعنصر التأكد، فهذا خلف كونها جزءاً من الواجب، فمرجع ما ذكره ـ بحسب الدقة والتحليل ـ إلى التصوير الأوّل من وجود أمرين: امر بالطبيعة وامر للحصة.

**وثانياً:** ما أدُّعي من أنّه في حقيقة الأمر يوجد أمران وجوبي واستحبابي، ولكن يُصبحان وجوباً مؤكداً، فيُقال: ما الموجب لصيرورتهما وجوباً مؤكداً؟ إمّا أن يكون الموجب لصيرورتهما وجوبا مؤكداً: دعوى اجتماع الضدين، بأن يقال: هذه الطبيعة ـ أي الصلاة المتقيدة بالخصوصية ـ معروض للوجوب ومعروض للاستحباب، فهي مجمع الضدين، ولكن هذا مندفع؛ لأنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ متعلّق الوجوب الاستقلالي الطبيعة لا بشرط، ومتعلّق الطلب الاستحبابي الحصة، أي الطبيعة المشروطة، وبين اللابشرط والمشروط تغايرٌ، فهناك موضوعان لحكمين .

وأمّا الاستحباب الضمني بأن يقال: إذا تعلّق الاستحباب بالطبيعة المشروطة فهناك استحباب ضمني لنفس الطبيعة، ففيه إنّ الاستحباب الضمني ـ كما هو يكرره في المنتقى ـ مجرد انتزاع عقلي وليس له حقيقة، فما صدر من الشارع حقيقة وجعلاً هو الاستحباب الاستقلالي المتعلّق بالطبيعة المشروطة، وأمّا انتزاع استحباب ضمني لذات الطبيعة بما هي، فهذا مجرد انتزاع وتحليل عقلي وليس مجعولاً شرعياً كي يقال: إذاً الطبيعة بما هي متعلّق لوجوب واستحباب .

وإن كان الموجب لصيرورتهما ـ أي الطلب الوجوب والطلب الاستحبابي ـ وجوباً مؤكدا، هو أنّه في عالم التكوينيات لو أراد الإنسان خصوصية فهو لا يتولد منه إرادتان، فلو كانت هناك مصلحة في الدرس ومصلحة في أنّ يكون الدرس في الساعة الفلانية فليست هناك إرادتان، بل إرادة للدرس في الساعة الفلانية على نحو الإرادة المؤكدة، فإنّ هذا يبتني على أنّ هناك أية لا تتخلف ولا تختلف وهي: أنّ الإرادة التشريعية على وزان الإرادة التكوينية بحذافيرها، وهذا هو أول الكلام. فليس هناك شاهدٌ على أنّ الإرادة التشريعة على وفق الإرادة التكوينية، بل الإرادة التشريعية تابعة لملاكاتها، سواءً استلزم الملاكان إرادة واحدة أو استلزم إرادتين .

ولذلك ذهب واختار هو (قدس سره) في بحث النواهي أنّ النهي طلب للترك، مع أنّ مقتضى عالم التكوين أن يكون النهي انزجاراً عن الفعل؛ لأنه في المنهيات لا توجد مصلحة في الترك بل مفسدة في الفعل، فمقتضى كون المفسدة في الفعل أن تكون النفس تجاه الفعل نافرة منزجرة، لا أن تكون النفس طالبة للترك، فمع أنه في عالم التكوينيات ليست هناك إرادة للترك بل نفورٌ من الفعل، فمع ذلك هو (قدس سره) قال: في عالم التشريع مرجع النهي إلى طلب الترك لا إلى الزجر عن الفعل وإن كان بحسب عالم التكوين، نعم ما يكون موقف تجاه موطن المفسدة هو النفور و الزجر.

**فتحصّل من ذلك:** أنّ التصوير الذي أفاده (قدس سره) للجزء المستحب محل تأمّل، فالصحيح في تصوير الجزء المستحب هو الوجه الثاني، وهو البناء على أنّ عنوان المأمور به عنوان انتزاعي صادقٌ على القليل والكثير، لكن لا يُثمر الثمرة التي يُراد الوصول إلى إليها، كما سنبين في المقام الثالث، إن شاء الله.

فإذا قلنا وبنينا أنه يمكن وجود جزء من الواجب ومع ذلك هو مستحب، والمراد بكونه جزءاً من الواجب أنه جزء من الفرد المحقق للامتثال وليس جزءاً من ماهية المأمور به، فسوف يتبين بذلك الخلل فيما أفاده سيدنا (قدس سره) في (المستند) من أنّ الجمع بين الجزئية والاستحباب جمع بين المتناقضين، فإنّ مقتضى الجزئية عدم الاستحباب، مقتضى الاستحباب عدم الجزئية، جواز الترك.

**نقول:** ليس المدعى أنّه جزء من الماهية، هو ليس جزءاً من ماهية المأمور به كي يُقال بأنه لا يجتمع كونه جزءاً من ماهية المأمور به مع كونه مستحباً يجوز تركه، إنّما المدّعى أنّه جزءٌ من الفرد المحقق للامتثال . كما أنّه ليس المدعى أنه جزء تعيني من الفرد، بمعنى أنّه لا يوجد الفرد المحقق للامتثال إلاّ به، فإن هذا يتنافى مع كونه مستحباً، إنما هو جزء من الفرد على نحو التخيير بين الفردين؛ إذ افترضنا أن المأمور به عنوان انتزاعي ينطبق على الفرد القصير وهو (الصلاة لا مع القنوت) وعلى الفرد الطويل وهو (الصلاة منع القنوت) ، كانطباق عنوان (الصلاة) في موارد التخيير بين القصر والتمام، فحينئذ القنوت جزءٌ من الفرد؛ لأنه أحد فردي الواجب، لكنه ليس جزءاً تعينياً كي يتنافى مع الاستحباب وجواز الترك، فلا مانع من الجمع بين الأمرين من أنّ نقول: هذا جزء من الفرد المحقق للامتثال على نحو البدل والتخير، وفي نفس الوقت هذا الجزء مستحبٌ يعني راجحٌ فهو أفضل فردي التخيير، فلا مانع من الجمع بينهما، ولا يلزم من الجمع بينهما الجمع بين المتناقضين.

وبذلك أيضاً يتبين المناقشة في الوجه الأوّل وهو دعوى الارتباطية، حيث قيل: إنّ الطبيعي المأمور به إمّا مأخوذ بشرط شيء، فهو جزء من ماهية المأمور، أو مأخوذ لا بشرط فهو أجنبي.

**قلنا:** بل هناك شقٌ ثالثٌ، وهو أن يكون المأمور به جامعا انتزاعياً بين فرد قصير وفرد طويل، فالجزء من الفرد الطويل جزء من الفرد المحقق للامتثال، وفي نفس الوقت هو أفضل الفردين، وبذلك يُجمع بين الاستحباب والجزئية للفرد .

وإنما هل هذا يُفيد؟ وهل له ثمرة؟ سيأتي ذلك في بيان المقام الثالث، ألا وهو ذكر الثمرات.

**المقام الثالث:** وهو أنّه هل هناك أثر عملي للبحث حول إمكان الجزء المستحب أم لا؟

**ذُكر في المقام عدّة ثمرات:**

**الثمرة الأولى** ـ وهي المهمة ـ **:** هي جريان قاعدة التجاوز في الجزء المشكوك بعد الدخول في الأمر المستحب، كما إذا شكّ في القراءة بعد التلبس بالقنوت، او شك في السلام بعد التلبس بالتعقيب بناءً على أنّه من الصلاة.

**وقد ذُكر هنا وجهان** مصححان لترتب الثمرة على بحث الجزء المستحب:

**الوجه الأول:** لا ريب ولا إشكال في أنّ جريان قاعدة التجاوز عند الشك في القراءة فرع التجاوز، وفرع الخروج من الشيء والدخول في غيره، إلاّ أنّ عنوان التجاوز والخروج في بعض الروايات عبّرت بـ (التجاوز) ، وبعض الروايات عبّرت بـ(الخروج) ، ففي رواية زرارة أنه سأل أسئلة كثيرة فأجابه الإمام: (**يا زرارة! إذ خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فكشكك ليس بشيء،**) إلاّ أنّ صدق التجاوز والخروج من شيء لشيء آخر، إنما يتصوّر في المركب، كي يقال: خرج من شيء إلى شيء آخر، تجاوز من شيء إلى شيء آخر، والمراد بـ (المركب) ما سمّاه الشارع تحت عنوان معيّن، كأن يقول الشارع: (**صلّوا كما رأيتموني أصلي**) ثم يعدد أجزاء الصلاة، فيكبر، ويقرأ، ويقنت . فبما أنّ ألمراد بالمركب ما سمّاه الشارع تحت عنوان معين ألا وهو عنوان (الصلاة) فيُعرف من ذلك أن القنوت جزء من هذا المركب؛ لأنّ الشارع سمّاه في ضمن هذا الإطار ألا وهو عنوان الصلاة، فإذا القنوت ممّا سُمّي تحت عنوان (الصلاة) فالدخول في القنوت تجاوز وخروج عن القراءة وتجاوز لها، فيتنقّح بذلك موضوع قاعدة التجاوز فتجري.

**ولكن يُلاحظ على ما أُفيد** ـ كما ذكره سيّدنا (قدس سره) في مصباح الأصول في بحث قاعدة التجاوز ـ **:** من أنّ العنوان الوارد في النصوص عنوان التجاوز أو عنوان الخروج، لا محالة لا يُراد به الخروج الحقيقي؛ إذ لا يجتمع الخروج عن الشيء مع الشك فيه، كي خرج منه وهو يشك فيه، فكيف يُقال: خرجت من القراءة ودخلت في القنوت وهو يشك في وجود القراءة، إذاً ليس المراد بالخروج الخروج الحقيقي حتماً، فلا محالة المراد به الخروج الادعائي، وحيث إنّ الخروج الادعائي مبهم عندنا؛ لأننا لم نصل إلى ما هو المناط في الخروج الادعائي، حيث لم تفصح الرواية عنه، فنقتصر على القدر المتيقن، والقدر المتيقن من الخروج الادعائي هو الخروج عن المحل الشرعي، حيث إنّ للقراءة محلاً شرعياً في هذا المركب، فالخروج عن ذلك المحل الشرعي خروج ادعائي عن القراءة، والخروج عن المحل الشرعي يتوقف على تحديد ما هو المحل الشرعي، والمحل الشرعي: هو عبارة عن دخل اللاحق في صحة السابق، بمعنى أنّه لا يصح السابق حتّى يلحقه اللاحق، فلحوق اللاحق قيد في صحة السابق .

وهنا يُقال: إذا خرج إلى اللاحق خرج عن المحل الشرعي؛ لأنّه لو أراد أن يتدارك لأُضطر أن يأتي بهما معاً، فإذا كان المحل الشرعي عبارة عمّا تقيد السابق باللاحق، إذاً بالنتيجة لا يكفي في ذلك أن الشارع سمّاه، أي سمى القنوت حين أمره بالصلاة أو حين صلاته؛ إذ ما لم يثبت أن القنوت شرطٌ في صحة القراءة، بحيث إذا لم يأت بالقنوت لم تصح القراءة، لا يصدق أنه خرج من القراءة؛ لأنه إذا لم يكن القنوت شرطاً فيها يستطيع أن يرجع للقراءة إلى تدارك شيء، يستطيع أن يأتِ بالقراءة مرة ثانية؛ لأن اللاحق ليس شرطاً فيها.

**إذاً** حيث إنّ المحل الشرعي هو عبارة عن تقيد السابق باللاحق، فبالنتيجة مطلق التسمية لا تكفي ما دام أتى بالقنوت أم لم يأتِ به، فالقراءة صحيحةٌ، فلا يصدق على الدخول في القنوت أنّه خرج من القراءة ما دامت ليست متقيدة به فكيف خرج منها؟ إذ يستطيع أن يأت بها حتّى بعد القنوت، فهو لم يخرج منها ما دامت غير متقيدة بالقنوت؛ لأجل ذلك فهذا الوجه الذي ذُكر كمصحح لجريان قاعدة التجاوز غير تامٍّ.

**وأمّا** مجرد أن الشارع سمّاه فالتسمية كما ذكرنا أعم؛ إذ قد تكون التسمية على نحو الجزئية وقد تكون التسمية على نحو الظرفية، بأن كان مستحباً ظرفه الصلاة، أو أُمر بتطبيق الصلاة على هذا الفرد المشتمل على المستحب.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\007.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

كان الكلام سابقاً في تصوير الجزء المستحب، وأنه هل يُعقل الجمع بين كون القنوت في الصلاة مستحباً يجوز تركه وبين كونه جزءاً من الواجب؟

وذكرنا تصويرات متعددة للجمع بين الجزئية والاستحباب، وقبلنا بعضها، ثم وقع الكلام في الثمرة العملية لكون المستحب جزءاً، وذكرنا أنّ سيّد المنتقى (قدس سره) في المنتقى في بحث الصحيح والأعم أفاد أنّ هناك ثمرات تترتب على هذا البحث، وهو أنّ المستحب مع كونه يجوز تركه فإنّه جزءٌ من الواجب، وكان الكلام في الثمرة الأولى، وهي جريان قاعدة التجاوز عند التلبس بالمستحب والشك في الواجب، فلو شكّ في السورة بعدما دخل في القنوت فهل أنّه أتى بالسورة قبل القنوت أم لا؟ فهنا هل يشمل دليل قاعدة التجاوز هذا المورد؟

وذكرنا أنّ هنا تصويرات لشمول دليل قاعدة التجاوز لهذا المورد.

**التصوير الثاني:** أن يقال إن المناط في جريان قاعدة التجاوز الدخول في الجزء، فإذا دخل في جزء لاحقٍ وشكّ في جزء سابق أجرى قاعدة التجاوز، والمراد بالجزئية هنا الجزئية العرفية، بمعنى: ما يكون مسمى في المركب الأوسع، أي الأعم من الواجب أو المستحب . مثلاً: عندنا صنفان من المركب، الصلاة الواجبة بما هي واجبة، فهذا مركب له أمر، والصلاة بما هي مشتملة على أمور مستحبة فهذا مركب آخر، ومتعلّقٌ لأمر آخر وهو أمر ندبي . فعندما نقول بأنّ (القنوت جزءٌ) فالمقصود به أنّه جزء من المركب الأوسع ألا وهو الثاني، وجزئيته من المركب الأوسع كافية في جريان قاعدة التجاوز عند الدخول في القنوت والشك في السورة.

**والوجه في ذلك:** أنّ صحيحة زرارة التي هي العمدة كدليل على قاعدة التجاوز دلّت على جريان القاعدة حتّى مع الشك في المستحبات، قال: (**رجلٌ شكّ في الأذن وقد أقام**؟ **قال: يمضي . رجلٌ شك في الإقامة وقد كبّر؟ قال: يمضي . رجلٌ شك في التكبير وقد قرأ؟ قال: يمضي . يا زرارة إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء**) ، فالمستفاد بقرينة التطبيق ـ على ما إذا شك في الأذن وقد دخل في الإقامة ـ أنّ مقصوده (عليه السلام) إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره أنّ المناط أن يدخل في الغير الذي يُعدّ جزءاً ولو كان جزءاً من المركب الأوسع، كالصلاة المركبة من الأذان والإقامة، فإنّها مركب أوسع من الصلاة الواجبة بما هي واجبة.

**ولكن يُلاحظ على هذا الوجه:** ما هو المراد بالجزئية العرفية؟ حيث أُفيد أنّ المناط في جريان قاعدة التجاوز الجزئية العرفية، فما هو المقصود بالجزئية العرفية؟

**فهنا عدّة محتملات**:

**المحتمل الأوّل:** أن يُراد بالجزئية العرفية: أن يكون الثاني مترتباً على الأوّل ترتباً شرعياً، بمعنى أن سبق الأول دخيل في صحة الثاني وإن لم يكن لحوق الثاني دخيلاً في صحّة الأوّل. نظير أن نقول: بأن التسليم دخيلٌ في صحّة التعقيب، فلا يقع التعقيب صحيحا وامتثالاً لأمره إلا إذا سبقه التسليم وإن لم يكن العكس، حيث إن التسليم ليس مقيداً بلحوق التعقيب، فسواء أتى بالتعقيب أم لم يأتِ به، فإن التسليم صحيحٌ، فالمراد بالجزئية أن يكون العمل متوقفاً في صحته على سبق شيءٍ، وبناءً على ذلك فمتى دخل في عمل يُعتبر في صحته سبق عملٍ آخر وشك في العمل الأوّل أنّه أتى به أم لا؟ أجرى قاعدة التجاوز، فالمناط في جريانها الجزئية بهذا المعنى: دخل السابق في صحة اللاحق، هذا محتمل.

فإذا سلّمنا بأنّ مفاد قاعدة التجاوز في قوله: (**إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره**) يعني: ثم دخلت في عمل يُعتبر في صحته سبق العمل الأوّل، فحينئذ لا تظهر ثمرة للبحث، أي سوف تجري قاعدة التجاوز قلنا بأن القنوت مستحبٌ في واجب أو قلنا أن القنوت جزءٌ مستحب.

**فإن قلنا:** أنّ القنوت جزءٌ، فيعتبر في صحته سبق القراءة . **وإن قلنا**: بأن القنوت ليس بجزء بل هو أمر مستحب باستقلاله لكن ظرفه الصلاة، أيضاً يُعتبر في صحته سبق القراءة . فعلى أي حال بناءً على هذا المبنى وهو أنّ المراد بالجزئية دخل السابق في صحّة اللاحق لا تظهر ثمرة للبحث في أنّ المستحب جزء أو مجرد مظروف، وعلى أي حال فالشارع سمّى له مكاناً، وبما أنّ الشارع سمّى له مكاناً فمقتضى ذلك أنّ السابق دخيلٌ في صحته، هذا المحتمل الأوّل للجزئية العرفية.

**المحتمل الثاني:** أنّ المراد بالجزئية العرفية: أن يترتب السابق على اللاحق ولو بلحاظ الزمن، وإن لم يكن بينهما تقيّدٌ شرعي، مثلاً: أن يُقال بأن المبيت ليلة الثاني عشر في منى مترتبٌ على رمي الجمرة في اليوم الحادي عشر، مع أنه لا يوجد تقيّد شرعي، فلا المبيت يُشترط في صحته سبق رمي الجمرة، ولا رمي الجمرة يُشترط في صحتها لحوق المبيت، فكلٌ منهما صحيح وإن لم يحصل الآخر، لكن يكفي في جريان قاعدة التجاوز لو شك في الرمي ودخل في المبيت هو هذا المقدار من الترتب. ولازم ذلك جريان قاعدة التجاوز حتّى في غير الواجبات الارتباطية، يعني حتّى في غير المركبات، فإذا شكّ في واجب وقد دخل واجباً آخر أجرى قاعدة التجاوز.

**المحتمل الثالث:** أنّ المراد بالجزئية العرفية الترتب الطبعي ـ كما احتمله بعض أساتذتنا ـ والمقصود بالترتب الطبعي، أنّ من طبع المكلف أن لا يدخل في العمل الثاني إلا بعد الفراغ من الأوّل، وإلاّ فليس بينهما أي ترتب شرعي ولا ترتب زمني، وإنّما من طبعه أن لا يدخل في الثاني إلاّ إذا فرغ من الأول.

**فمثلاً:** من طبع المكلف أن لا يدخل في مذاكرة دروسه إلا بعد الفراغ من صلاة الفجر مثلاً، فلو رأى نفسه يُذاكر، ولا يدري هل سلّم في صلاة الفجر أم لم يسّلم؟ وهل تشهد أم لم يتشهد؟ فهنا يُجري قاعدة التجاوز، حيث إنّ من طبعه لا ينتقل للمذاكرة إلا بعد الفراغ، فإذا شك في التسليم أجرى القاعدة.

**ويُلاحظ على جميع هذه المحتملات:** أنّ ظاهر الروايات كصحيحة زرارة (**إذا خرجت من شيءٍِ ثم دخلت في غيره**) : أنّ المناط في جريان القاعدة الخروج عن الشيء، والخروج عن الشيء إمّا أن يُراد به الخروج الحقيقي أو الخروج الادعائي .

**و**حيث لا يُعقل أن يُفسّر بالخروج الحقيقي؛ إذ لا يجتمع الخروج عن الشيء مع الشك فيه، إذاً لا محالة المراد بالخروج الخروج الادعائي، و هل المراد بالخروج الادعائي: الخروج إلى أمر مترتب بالطبع على الأوّل ـ الذي هو المحتمل الثالث ـ أو الخروج إلى أمر مترتب ولو زمنا على الأوّل ـ الذي هو المحتمل الثاني ـ أو الخروج إلى أمر مترتب شرعاً، بمعنى: أن السابق دخيل في صحته؟ كل ذلك محتمل للخروج الادعائي، أم الخروج إلى ما سمّاه الشارع ضمن المركب الأوسع؟ وكل هذه المحتملات ممّا لا قرينة عليها، فإنّه لا يُراد الخروج الحقيقي ويُراد الخروج الادعائي، لكن الخروج الادعائي بأي معنى؟ له محتملات، لا توجد قرينة تعيين واحد منها، فمقتضى الإجمال الاقتصار على القدر المتيقن وهو تجاوز المحل الشرعي، ومعنى تجاوز المحل الشرعي: أنّ يدخل في أمر يكون هذا الأمر دخيلاً في صحّة السابق، فالقدر المتيقن من الترتب أن يكون التقيد من الطرفين، فكما أنّ السابق دخيل في صحة اللاحق فاللاحق أيضاً دخيلٌ في صحة السابق، فإنّ هذا هو القدر المتيقن من ممّا إذا خرج منه، قيل خرج عن المحل الشرعي. إذاً فتحديد أنّ المراد بالجزئية هي الجزئية العرفية بأي معنىً من المعاني طُرح ممّا لا قرينة عليه.

**وثانياً:** لا يصح الاستشهاد بصحيحة زرارة على أنّ المراد بالجزئية الجزئية من المركب الأوسع؛ **والسرّ في ذلك:** أنّ الإمام (عليه السلام) إنّما أجرى قاعدة التجاوز عن الشك في الأذان وقد دخل في الإقامة ـ ولا أقل من احتمال ذلك ـ لا من باب أنّ الإقامة جزءٌ من المركب الأوسع ـ ألا وهو المركب المشتمل على الخصوصيات المستحبة ـ بل من باب أنّه يُعتبر في صحّة الأذان لحوق الإقامة ويُعتبر في صحّة الإقامة سبق الأذان، فبينهما ترتبٌ شرعيٌ من الجهتين، فكما لا تقع الإقامة امتثالاً لأمرها إلا مع سبق الأذان، كذلك لا يقع الأذان امتثالاً لأمره إلاّ إذا لحقته الإقامة. وبناء على هذا فالمناط في جريان القاعدة أن يدخل في المترتب الشرعي، سواء كان جزءاً من الواجب أم لم يكن جزءاً.

**وعليه:** فسواءٌ قلتم بأنّ القنوت مستحبٌ ومظروف، أو قلتم بأن القنوت جزءٌ من الواجب أو جزءٌ من المركب الأوسع، فلا يخلو الحال على كلا الفرضين: إمّا أن يكون بينه وبين السابق ترتب شرعي فتجري القاعدة؛ لأنه مترتب لا لأنه جزء، أو لا يوجد ترتب شرعي فلا تجري القاعدة وإن قلتم بأنه جزء من المركب الأوسع . فلا يصح الاستشهاد بصحيحة زرارة، فإنّ مفادها: أنّه لو شك في مستحبٍ وقد تلبس بمستحب آخر تجري القاعدة، هذا صحيح. لكن هل أنّ مناط جريانها في الأذان عند الدخول في الإقامة أنّهما جزءان من المركب الأوسع حتّى يدور الجريان مدار الجزئية من المركب الأوسع؟ أمّ أنّ مناط الجريان هو الترتب، وأنّ هذا شرعاً مترتبٌ على هذا سواء كان جزءاً أو كان مظروفاً أو كان خصوصية من الخصوصيات؟ وبالنتيجة فالجزئية لا دخل لها.

وعلى كلا المبنيين لا يصح التفصيل بين كون القنوت جزءاً أو كون القنوت مظروفاً، إمّا أن تجري في كليهما، وإمّا أن لا تجري في كليهما[[1]](#footnote-1).

فهذه الثمرة التي عُقدت لبيان أنّنا لو قلنا: إنّ المستحب جزءٌ لجرت القاعدة هذه ثمرة غير تامّة، حتّى على التصوير الذي اخترناه؛ لأننا سابقا اخترنا أنه يمكن تصوير الجزء المستحب بأن يكون المستحب جزءاً من الفرد لا جزءاً من الطبيعة المأمور بها، وسبق بيان ذلك، فحتّى على هذا المبنى الصحيح في تصوير الجزئية لا تجري القاعدة، لأن المناط أن يكون لحوق اللاحق دخيلاً في صحّة السابق والمفروض أنّه بناء على كون القنوت جزءاً من الفرد وليس جزءاً من الطبيعة، فلا يُشترط في صحة السابق لحوقه.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\008.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ما زال الكلام في ثمرات القول بالجمع بين الجزئية والاستحباب، وكان الكلام في الثمرة الأولى وهي جريان قاعدة التجاوز عند الشك في الجزء السابق، مثلاً: من دخل القنوت وشك في إتيانه بالسورة وعدمه، فهل تجري قاعدة التجاوز في السورة المشكوكة بعد التلبس بالقنوت، أم لا؟

وذكرنا سابقاً أنّ بعض الأجلّة في كتابه (قاعدة الفراغ والتجاوز) أفاد بأنّ المستفاد من صحيحة زرارة -التي قال فيها-: (**رجل شكّ في الأذان وقد أقام؟ قال: يمضي، قلت: شك في الإقامة وقد كبّر؟ قال: يمضي**) أنّ المناط في جريان قاعدة التجاوز هو الجزئية من المركب الأوسع، حيث إنّ الأذان والإقامة ليسا جزأين من الواجب جزماً وإنما جرت فيهما القاعدة بلحاظ جزئيتهما من المركب الأوسع، أي الصلاة المشتملة على المستحبات.

**والمتحصّل** في مناقشة هذا الوجه: إمّا أن يكون المناط في جريان قاعدة التجاوز الترتب الشرعي، بمعنى اللاحق دخيلاً في صحّة السابق، ولأجل ذلك إذا تجاوز السابق تجاوز محله، فمقتضى هذا جريان قاعدة التجاوز في المستحبات المترتبة شرعاً وإن لم نقل بجزئيتها، فحيث بين الأذان والإقامة ترتب شرعي، إذ يعتبر في صحة الأذان لحوق الإقامة، ويُعتبر في صحة الإقامة لحوق التكبير، فلأجل الترتب الشرعي بينهما جرت القاعدة، لا لأجل الجزئية، فمقتضى هذا المناط أنّه متى حصل ترتب شرعي جرت القاعدة عند الشك في السابق، سواء كانا من الأجزاء أم لم يكونا.

**نظير:** ما إذا شك في الطواف وقد دخل في صلاته، أو شك في صلاة الطواف وقد دخل في السعي، فإنّه لأجل الترتب الشرعي بين الطرفين جرت القاعدة وإن لم يكونا من الأجزاء، إذاً فالصحيحة حينئذ أجنبية عن محل كلامنا وهي الجزئية الاستحبابية.

**وإن قلنا:** أنّ المناط هي الجزئية من المركب الأوسع، أي أنّ القاعدة إنما جرت في الأذان عند الدخول في الإقامة، أو جرت في الإقامة عند الدخول في التكبير؛ لأن الأذان جزء من المركب الأوسع، وهذا هو المناط. فبناءً على هذا المناط سوف تجري قاعدة التجاوز في السورة إذا دخل في القنوت لا بلحاظ المركب الأخص بل بلحاظ المركب الأوسع، بمعنى إذا دخل في القنوت فشك في السورة، جرت قاعدة التجاوز لأنه دخل في جزء من المركب الأوسع، **وغاية ذلك**: أن قاعدة التجاوز تتعبدنا بحصول السورة المشكوكة لا بما هي جزء من المركب الأخص وهو الواجب، بل بما هي جزء من المركب الأوسع، وهذا لا يفيدنا.

فالذي يُفيدنا هو إثبات وجود المشكوك بقاعدة التجاوز بلحاظ سائر آثاره، أي أن مفاد قاعدة التجاوز أنّ السورة وُجدت، فيترتب عليها سائر الآثار، ومن آثارها: سقوط الوجوب الضمني المتعلّق بها، وهذا لا تفيده قاعدة التجاوز بهذا المناط الذي أفاده، بل غايتها أنّ السورة وقعت ووجدت لا من حيث هي، بل من حيث إنها جزء من المركب الأوسع، وهذا لا يعني ترتب سائر آثار وجودها، ومن تلك الآثار: سقوط الوجوب الضمني، فيبقى الوجوب الضمني مشكوكاً. إذاً فعلى أي حال لا تنفعه الرواية، سواء استُفيد من الرواية ـ وهي صحيحة زرارة ـ أنّ المناط في جريان قاعدة التجاوز الترتب، إذاً لا ربط للجزئية بالموضوع، سواء كان جزء أو لم يكن جزء المهم انه مترتب.

وإن استفاد من الصحيحة أن في جريان القاعدة الجزئية لكن من المركب الأوسع، فغايتها إثبات الجزئية بما هي في ضمن المركب الأوسع، لا إثبات الجزئية في نفسها كي ترتب عليها سائر الآثار.

**فتبين بذلك:** أنّ هذا الثمرة التي عُقدت في منتقى الأصول وغيره عن الجزئية الاستحبابية غير تامّة.

**الثمرة الثانية:** أفاد سيد المنتقى (قدس سره) : أننا لو فرضنا أنّ المكلف شك في صحة الصلاة وهو في التسليم، وبنينا ـ ولو بلحاظ بعض الروايات ـ أن التسليم مستحب وليس لازم، فحينئذ يأتي البحث هل تجري قاعدة الفراغ في الصلاة بالدخول في التسليم المستحب أم لا؟

فإن قلنا: بأنّ المستحب هو مجرد مستحب ظرفه الصلاة لا أنه جزء منها، إذاً فبدخوله في التسليم يتحقق الفراغ من الصلاة، وبه يستطيع أن يُجري قاعدة الفراغ في الصلاة.

**وأمّا**، إذا قلنا: بأن التسليم وإن كان مستحباً إلاّ أنه جزء، فمقتضى جزئيته أنه لم يفرغ بعد من الصلاة؛ إذ ما زال متلبساً ببعض أجزائها، وحيث إنّه لم يفرغ من الصلاة فلا مجرى لقاعدة الفراغ؛ لانتفاء موضوعها.

**فتبيّن** أنّ هناك ثمرة للجزئية المستحبة، وهي: إن كان المستحب في بعض الموارد جزءاً لم تجري قاعدة الفراغ وإن كان مجرد مظروف جرت.

**ولكنّ ما أفاده محل تأمّل، والسرّ في ذلك**: أنّ العنوان المستفاد من الروايات هو عنوان من مضى، فقد ورد في صحيحة محمد بن مسلم (**كل ما شككت فيه ممّا قد مضى فأمضه**) فموضوع جريان قاعدة الفراغ هو صدق ما مضى، فبما أنّ هذا هو الموضوع، فسواء قلنا: التسليم جزء، أم قلنا: التسليم مجرد مظروف، وعلى أي حال فالصلاة إلى حين التسليم ممّا قد مضى، فلتجري قاعدة الفراغ فيه.

**إذاً؛** ليس هذا موطن لبيان الثمرة، قلتم بأن التسليم مجرد مستحب ظرفه الصلاة، فما قبل التسليم ممّا قد مضى، قلتم بأن التسليم وإن كان مستحباً إلّا انه جزء، أيضا الصلاة التي قبله ممّا قد مضى، فما دام المناط على ما قد مضى، فقاعدة الفراغ جارية على كل حال.

**الثمرة الثالثة:** ذكر سيّد المنتقى (قدس سره) أنّ هناك ثمرة ثالثة تترتب على البحث في الجزئية الاستحبابية، وهي: لو فرضنا أنّ القنوت الذي أتى به كان قنوتاً فاسداً، كما لو افترضنا أنّه يعتبر في صحة القنوت أن يكون الدعاء بباطن الكفين، فلو كان بظاهرهما فإن هذا قنوت فاسد، فلو أتى بقنوت فاسد فهل يلزم منه فساد الصلاة أم لا؟

**أفاد (قدس سره):** إن قلنا إنّ القنوت مجرد مظروف ليس إلاّ وليس بينه وبين الصلاة إلا عُلقة الظرفية، فالصلاة صحيحة؛ لأنه لم يخل بجزء من أجزائها ولا بشرط من شرائطه.

**وأمّا** إذا قلنا: بأن القنوت في عين كونه مستحباً هو جزء، فهنا فصّل، فقال: هل أتى بالصلاة مع القنوت الفاسد بقصد الأمر على نحو التقييّد؟ أو أتى بالصلاة مع القنوت الفاسد بقصد الأمر على نحو الخطأ في التطبيق؟

**فهنا حالتان**:

**الأولى:** أن يقول ـ على مبناه في تصوير الجزئية المستحبة ـ: لقد توجه إلي وجوب للصلاة مؤكّد، والوجوب المؤكّد متعلقه الصلاة مع القنوت، فأنا الآن آتي بالصلاة مع هذا القنوت الذي هو قنوت فاسد بقصد ذلك الوجوب بالمؤكّد، بحيث لو لم تكن هذه الكيفية هي المتعلق لذلك الوجوب المؤكّد لم أمتثله، فأنا لا امتثل الوجوب المؤكد إلا إذا كان متعلقه الصلاة المشتملة على هذا القنوت الفاسد، فصار قصد الامتثال معلّقاً على هذه الكيفية، وهذا ما يُعبر عنه في كلماتهم بـ (التقييد) والمقصود به (التعليق) أي أن المكلف علّق قصده للامتثال على أن تكون الكيفية المأمور بها هي هذه الكيفية، بحيث لو لم تكن هي المأمور بها لما قصد الامتثال أصلاً.

وحيث إنّ هذه الكيفية في الواقع ليست هي الكيفية المأمور بها، وقد علّق امتثاله على ذلك، فإذاً ما أتى به فاسدٌ؛ إذ ليس متعلقا للأمر الوجوب المؤكد.

**وأمّا**، إذا افترضنا أنّه قال: أنا ممتثل للأمر الوجوب المؤكد على كل حال، لكن بما أنّي اعتقد أنّ متعلقه الصلاة المشتملة على هذا القنوت الفاسد أتيت به، إذاً فما أتى به من صلاة مشتملة على قنوت فاسد لم يكن على نحو التقييد بل على نحو الخطأ في التطبيق، حيث اعتقد أنّ هذا هو متعلق الأمر فتبين أنّ متعلق الأمر غير ذلك، فصلاته صحيحة؛ لأنه قصد امتثال الأمر على كل حال.

**فتبيّن بذلك وجود ثمرة** بين كون القنوت مجرد مستحب وليس جزءاً، فساده لا يُخل ولا يوجب فساد الصلاة، وبين كون القنوت جزءاً ففساد في الصورة الأولى وهو أن يأتي بالصلاة المشتملة على القنوت الفاسد بقصد امتثال الأمر الوجوبي المؤكد على نحو التقييد، فهنا يلزم من فساد القنوت فساد الصلاة، ويكفي في انعقاد الثمرة بعض الفروض.

**وما ذكره (قدس سره) محل تأمّل؛ والسرّ في ذلك**: أنّه إذا أتى بالقنوت الفاسد فإن ما لا ينطبق على صلاته ليس هو الأمر الوجوبي، إنّما الذي لا ينطبق هو خصوصية التأكد؛ لأنه هناك أمرٌ وجوبي مؤكّد، الأمر الوجوبي ينطبق على ما أتى به، إنما الذي لا ينطبق على ما أتى به هو العنصر الثاني ألّا وهو التأكد؛ لأن متعلّق الأمر الوجوبي ذات الصلاة، ومتعلّق الأمر الوجوبي المؤكد الصلاة مع القنوت، فالذي تخلّف ولم ينطبق على صلاته هو عنصر التأكد لا ذات الأمر الوجوبي، فبناءً على ذلك إمّا أن يُقال أن التأكد مقوم للوجوب، بحيث إذا انتفى فقد انتفى الوجوب، أو أنّ التأكد ليس مقوماً، بمعنى أنّ المطلوب ينحل إلى مطلوبين: وجوب وتأكد.

فإن قلتم: بأن التأكد مقوم للوجوب، فهذا خُلف كون العمل مستحباً، إذ لا يزيد فساد القنوت على فرض عدم الإتيان به من الأصل، فلو أتى بالصلاة من دون قنوت فالصلاة صحيحة، ولا يُحتمل أن يكون فرض فساد القنوت أسوأ حالاً من فرض عدم إتيانه البتة . إذاً فلو ادُّعي أنّ خصوصية التأكد مقوم للوجوب، فهذا خُلف كون الوجوب مستحباً؛ إذ لازم ذلك عدم صحة الصلاة حتّى مع عدم القنوت.

وإن قلتم: إنّ التأكد ليس مقوماً للوجوب، بل ما صدر من المولى ينحل لمطلوبين: أصل الواجب والتأكد، انتفت الثمرة حينئذ، فسواء بنَيتم على أنّ القنوت مستحبٌ في فرض الصلاة أو بنيتهم على أن القنوت جزء من الصلاة، وسواء أتيتم بالقنوت الفاسد بقصد التقييّد، أم أتيتم بالقنوت الفاسد من باب الخطأ في التطبيق، على أية حال امتثل الأمر الوجوب؛ إذ ما دامت خصوصية التأكد ليس مقومة للوجوب إذاً على جميع الصور امتثل الأمر الوجوبي، ومقتضى امتثال الأمر الوجوبي صحّة صلاته، فلا يُتصوّر فرضٌ تكون الصلاة فيه فاسدة بالقنوت الفاسد كي يكون ثمرة لمبنى الجزئية الاستحبابية.

**فتبيّن بذلك**: أنّ الثمرات التي رُتبت على القول بالجزئية الاستحبابية غير تامّة، فإننا وإن صرنا إلى إمكان تصوير الجزئية الاستحبابية بنحو دخلها في الفرد لا في الطبيعي المأمور به، لكن لا ثمرة عملية لذلك .

**البحث الجديد**:

ثم إن صاحب العروة (قدس سره) أفاد بانّ الخلل تارة يكون بالزيادة وتارة يكون بالنقيصة، ووقع البحث في الخلل بالزيادة، في جهات ثلاث:

**الأولى:** هل يُتصوّر الزيادة في المأمور به، أم لا يُتصوّر؟

**الثاني:** وعلى فرض تصوّر الزيادة هل يُعقل مبطلية الزيادة للصلاة، أم لا؟

**الثالث:** ما هو المستفاد من الأدلة في مقام الإثبات على فرض معقولية الزيادة ومعقولية مبطليتها؟

**الجهة الأولى: هل أنّ الزيادة في المأمور به أمر معقول أم لا؟**

بحث ذلك الشيخ عبد الكريم الحائري (قدس سره) في (صلاته) ، وبحثه السيّد الإمام في (خلله) ، والسيّد الخوئي (قدس سره) لم يشر إلى هذا البحث في شرحه؛ لأنّه بحثه في (مصباح الأصول) في بحث (شرائط جريان البراءة عند الشك في مانعية الزيادة) حيث إنّ صاحب الكفاية أشكل أنّ الزيادة: أنه قد يُقال هذا غير معقولة، بهذه المناسبة هناك تعرّض سيّدنا الخوئي للكلام في هذا المبحث، وتعرّض لهذا المطلب السيّد الشهيد (قدس سره) في الجزء الخامس من (بحوث في علم الأصول) في نفس هذا الموضع، وتبنّى كلام المحقق العراقي وإن لم يُشر إليه.

**فالنتيجة:** أنّه هل يُتصوّر الزيادة في المأمور به أم لا؟ هذا هو محل البحث.

وهنا وجهان في كلماتهم:

**الوجه الأوّل:** ما ذكره المحقق الشيخ عبد الكريم الحائري، قال: أنّه لا يُعقل الزيادة في المأمور به من حيث إنه مأمور به.

هذا كلام غير معقول، طبعاً هذه برقية لم يبين النكتة فيها ماذا؟ ما هو معناها؟ يأتي البحث غداً.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\009.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

وقع البحث في حكم الزيادة في المركبات الشرعية، كالصلاة، والطواف، وما أشبه ذلك، **في جهات ثلاث**:

**الأولى:** في معقولية الزيادة، وهو أنّه تُتصور الزيادة في المركبات الشرعية أم لا؟

وقد ذُكر في كلمات الأعلام وجهان لمنع معقولية الزيادة:

**الوجه الأوّل:** ما ذكره المحقق الحائري في (صلاته) : أنّه لا تُعقل الزيادة في المأمور به. ويمكن بيان مطلبه بصياغتين:

**الصياغة الأولى:** أن يقال: إنّ الزيادة الحقيقية متقومة بالمسانخة ـ أي كون المزيد من سنخ المزيد فيه ـ إذ لو كان أجنبيا عنه لم يصدق على إضافته الزيادة .

**مثلاً:** من بنى دكاناً داخل بيته، فإنّه ليس ذلك من الزيادة؛ إذ ليس الدكان من سنخ المنزل كي يكون زيادة في المنزل، بل هو من قبيل ضم الحجر إلى جنب الإنسان، حيث لا يُعتبر ذلك زيادة في الإنسان، إذاً فالزيادة الحقيقية متقومة بالمسانخة بين المزيد والمزيد فيه، ولأجل ذلك لا تُعقل الزيادة في المأمور به، حيث إنّ ماهيته وحقيقته المأمور به أنّه مأمور به، فماهية الصلاة المأمور بها متقومة بكونها مأمورٌ بها، فإذا كان المأمور به متقوّماً بهذا العنوان، إذاً فأي إضافة إمّا أن يشملها الأمر أو لا، فإن شملها الأمر، فهي ليست زيادة بل هي من المأمور به، وإن لم يشملها الأمر كانت أجنبية، فلا يصدق عليها زيادة؛ لأنه الزيادة ما دامت متقومة بالمسانخة بين المزيد والمزيد فيه، والمفروض أنّ المزيد فيه متقوّمٌ بكونه مأموراً به، فلا تكون الإضافة زيادة حتّى تكون مسانخة، ولا تكون مسانخة حتّى تكون مأموراً بها، ومتى ما كانت مأموراً كانت من الماهية لا أنها زائدة عليها؛ فلأجل ذلك لا يُعقل الزيادة في المأمور به، هذه صياغة.

**الصياغة الثانية:** أن يقال: إن المأمور به ماهية جعلية، ومقتضى أنّها ماهية جعلية أنها بيد الجاعل، فالمأمور به ماهية قوامها ببيد الجاعل نفسه، وبالتالي فأي تصرف يحدث من غيره، كما لو قام المكلف فصلّى وأضاف إلى الصلاة ركوعاً أو سجوداً وما أشبه ذلك، فإن ما أضافه المكلف إنْ دخل في المأمور بحيث عُدّ زيادة فيه، فهذا خُلف كون المأمور به بيد الجاعل، فإنّ مقتضى كونه بيد الجاعل أنّ أي إضافة من غيره فهي أجنبية عنه، لا أنها زيادة فيه، فلو قلنا: بأنّ ما أضافه المكلف فهو زيادة في المأمور به، فهذا خُلف كون المأمور به ماهية جعلية تتقرر حدودها ـ من حيث النقص والزيادة ـ بيد الجاعل والمعتبر .

هذا ما يمكن ذكره توجيهاً لكلام المحقق الحائري (قدس سره) .

**ولكن يُلاحظ على ما أُفيد بكلتا الصياغتين:**

أننا تارة نتكلم عن الزيادة في المأمور به من حيث إنه مأمور به، فهنا لا تُعقل الزيادة كما أفاد، بل لا يُعقل النقص، فإن مقتضى كون المأمور به بما هو مأمور به ماهية جعلية، أنّ أي تصرف من غير الجاعل ـ نقصاً زيادة ـ فلا عُلقة له بالمأمور به من حيث أنّه مأمور به، فكما لا تُعقل الزيادة فأيضاً لا يُعقل النقص، ولذلك ذُكر في الصياغة الأولى أنّ المزيد إمّا أن يشمله الأمر أو لا، فإنّ هذا إنما يُفيد امتناع الزيادة في المأمور به من حيث أنّه مأمور به.

**ولكنّ هذا** ليس محلاً للبحث .

**وأمّا**؛ الزيادة في المأمور به لا من حيث أنّه مأمور به، فهذا أمر معقولٌ، سواء كانت الإضافة تشريعية أم كانت الإضافة خارجية.

فإن كانت الإضافة تشريعية فهي زيادةٌ في المأمور به لا من حيث أنّه مأمور به زيادةً تشريعية، كأن يقول المكلف مثلاً: الصلاة التي أُمرت بها هي الصلاة المشتملة على سلامين.

أو كانت الإضافة خارجية، بمعنى أنّ المكلف في مقام الامتثال أتى بركوعين في ركعة واحدة بقصد الجزئية ولو غفلة، فهو وإن لم يَزد في الطبيعي المأمور به من حيث أنّه مأمور به ولكنه زاد في مصداقه المحقق لامتثاله، فيشمله (**من زاد صلاته فعليه الإعادة**) .

فما ذُكر وجهاً للمنع أجنبي عن محل البحث، فإنّ محل البحث ما هو المستفاد من قوله (عليه السلام) : (**من زاد في صلاته فعليه الإعادة**) ، وهذا ناظر للإضافة تشريعية أو خارجية، لا في المأمور به من حيث أنّه مأمور به.

**الوجه الثاني:** ما أشار إليه الآخوند (قدس سره) في الكفاية وأصبح معتركاً لكلمات الأعلام، حيث قال: لا يُعقل الزيادة في المركبات الاعتبارية أبداً، **والوجه في ذلك**: أنّ المركب الاعتباري إمّا أن يُلحظ بالنسبة إلى الخصوصية بشرط لا، أو يُلحظ بالنسبة إليها لا بشرط، مثلاً: إذا قسنا الصلاة إلى الركوع الثاني في الركعة الواحدة فإمّا أن الصلاة ملحوظة بالنسبة للركوع الثاني بشرط لا، أو لا بشرط؛ إذ لا يُحتمل انه بشرط شيء لأنه خارج عن محل البحث، فإن كان الصلاة ملحوظة بالنسبة إلى الركوع الثاني بشرط لا فمتى ما أُتي بالركوع الثاني كان نقيصة لا زيادة؛ لانّ المأمور به الركوع المشروط بعدم الزيادة، الركوع المشروط بعدم التكرار، فمتى ما أتيت بالركوع مكرراً فأنت لم تأتِ بالركوع المأمور به، فصارت الإضافة نقيصة، حيث إنّ الجزء المأمور به لم يؤتَ به.

وأمّا؛ إذا كان لا بشرط، كما إذا قال: (إذا صليت فاركع لا بشرط) من حيث التكرار، فمعنى اللابشرطية رفضُ القيد، فإذا قيل: (صلِّ واركع لا بشرط من حيث التكرار) فمعنى أنه لا بشرط أي أنّ الركوع الثاني غير دخيل في الصلاة لا وجوداً ولا عدماً، فإذا لم يكن دخيلاً إذاً فهو ليس زيادة بل هو أجنبي، فمتى ما أتيت بركوع آخر فقد أتيت بأمر أجنبي لا دخل له في الصلاة لا وجوداً ولا عدماً، فهو من قبيل ضم الحجر إلى جنب الإنسان .

فعلى كلا الفرضين لا تتحقق الزيادة، فالزيادة في المركبات الاعتبارية غير معقولة بنظر الآخوند.

**وقد ذُكرت أجوبة لهذه الشبهة:**

**الجواب الأوّل:** ما أفاده المحقق العراقي (قدس سره) وتبعه السيّد الصدر (قدس سره) في بحوثه، **فقد أفاد مطالب ثلاثة**:

**المطلب الأوّل:** أنّ الزيادة إما تشريعية وإمّا حقيقية، فالزيادة التشريعية هي الإتيان بالعمل بقصد الجزئية، فمن ركع ركوعاً ثانياً أو قفز في الصلاة بقصد الجزئية من الصلاة فقد زاد في صلاته زيادة تشريعية، حيث إنّ المناط في صدق الزيادة النظر العرفي، والعرف يقول: لقد زاد في صلاته، حيث أتى بعمل بقصد أنه جزء من صلاته، مع أنه ليس بجزء، فهذه زيادة تشريعية بنظر العرف.

**النوع الثاني:** الزيادة الحقيقية، والزيادة الحقيقة متقومة بعنصرين:

**العنصر الأوّل:** أن يكون المزيد من سنخ المزيد فيه؛ حتى يكون المزيد فيه قابلاً لانضمام المزيد إليه، بحيث إن وُجد كان داخلاً تحت المسمى، وإن فُقد لم يضر بالمسمى، مثال ذلك: لو قالت الزوجتة: (ابن لي بيتا) ، والبناء المتعارف مثلاً ثلاث غرف، وقد بنيتَ خمساً، فالمزيد هنا من سنخ المزيد فيه، لذلك فعنوان (البيت) قابلٌ لأن تنضم إليه غرفة زائدة، فإن أُضيفت كانت داخلة تحت المسمى، وإن فُقدت لم تضر بصدق المسمى. فهذا ما عبّر عنه العراقي بـ (قابلية الانضمام) ، وعبّر عنه الصدر بـ (المطاطية والمرونة) ، أي أنّ المزيد فيه مطاطٌ مرنٌ .

**أمّا**؛ لو كان أجنبياً، كما لو بنا زيد داخل البيت دكاناً أو ملعباً، فحينئذ لا يصدق عرفاً على الدكان أنّه زيادة في البيت، بل هو ضمّ أمر أجنبي إلى البيت .

**العنصر الثاني:** أن يكون هناك حدّ حتّى يُقاس عليه، فيقال: ما دام ضمن الحدّ فهو أصيل وما كان فوق الحدّ فهو زيادة؛ إذ لو لم يكن هناك حدّ فمهما أتيت فهو ليس زيادة، فلو كان المأمور به عنوان انتزاعي، كما لو قالت الزوجة: (ابن بيتاً من غرفة فأكثر) ، فهنا حتّى لو بنيت مائة غرفة فلا يصدق عليها أنّها زيادة. إذاً فصدق الزيادة عرفاً كما هو متقوّمٌ بالمسانخة والمطاطية فهو متقومٌ أيضاً بوجود حدٍّ يُقاس عليه، كأن تقول: ابن لي بيتاً من غرف ثلاث، وقد بنيته من خمس غرف، فهنا يقال: زاد على الحدّ، فهذه يُعبر عنها بـ (الزيادة الحقيقية) . والفرق بينها وبين الزيادة التشريعية أنها لا تحتاج إلى قصد الجزئية .

فمن صلّى وضمّ إلى صلاته ثلاث سور وإن لم يأت بالسورتين الأخريين بقصد الجزئية، فهو لم يرتكب زيادة تشريعية، لكنه ارتكب زيادة حقيقية؛ **والسّر في ذلك**: أنّ ما أتى به من سنخ المزيد فيه، وفي نفس الوقت هناك حدٌّ، (صلِّ وأقرأ الفاتحة مع سورة) ، فهنا تصدق الزيادة الحقيقية وإن لم يقصد الجزئية .

**المطلب الثاني:** إنّ نسبة الماهية إلى الخصوصية لا تنحصر في اللابشرط والبشرط لا، بل هناك قسمٌ ثالث، وهذا القسم الثالث عبّر عنه سيّدنا الخوئي (قدس سره) عندما أجاب عن هذا الإشكال: بأنّ اللابشرطية لها معنيان:

**المعنى الأوّل**: أنّ الخصوصية أجنبية. وهذا ما قرره الآخوند.

**والمعنى الثاني**: أنّ الخصوصية من ضمن المسمى وإن لم تكن مقوماً للماهية.

**مثلا:** إذا قال: إذا توضأت فالمطلوب غسلة للوجه على نحو اللابشرط من حيث التكرار. فما هو المقصود باللابشرط؟ فإن كان المقصود باللابشرط: أنّ الغسلة الثانية أجنبية لم تتحقق الزيادة كما قال الآخوند. وإن كان المقصود باللابشرط: أنك مقصود بجامع الغسل، وجامع الغسل كما ينطبق على الغسلة الواحدة ينطبق على الغسلتين، فإذا أتيت بغسلتين أتيت بجامع الغسل، فهو داخل ضمن المسمى. فاللابشرطية لها معنيان.

**وبناءً على ذلك** فقول الآخوند: إمّا أنّ الخصوصية بشرط لا فالاتيان بها نقيصة، أو لا بشرط فالإتيان بها إتيان بأمر أجنبي.

**نقول:** لا ينحصر الأمر بذلك، فقد تكون نقيصة، وقد تكون أجنبية، وقد تكون ضمن المسمى، كما لو كان المقصود باللابشرطية الأمر بالجامع الصادق على القليل والكثير . هذا حسب عبارة السيّد الخوئي.

والسيّد الصدر (قدس سره) قال: ليس اللابشرطية إلاّ ذات معنىً واحد، وهو عدم دخل الخصوصية لا وجوداً ولا عدماً، ليس لها معنيان.

**فينبغي أن يقول سيّدنا** (قدس سره) في مقام الصياغة الفنية الصناعية: أنّ الخصوصية إمّا مأخوذة بشرط لا، أو مأخوذة لا بشرط، أو أنّ المأمور به جامعٌ انتزاعي صادقٌ على القليل والكثير، كيف يكون جامع انتزاعي صادق على القليل والكثير، كأن يقول: توضأ، وعليك بغسلة فأكثر، وليس بغسلة لا بشرط، فإذا كان الأمر مصوغاً بهذه الصياغة، فإن أتى بغسلة واحدة فقد أتى بالمأمور به، أو أتى بغسلتين فأيضاً أتى بالمأمور به؛ لأنّ المأمور به جامعٌ انتزاعي يصدق على القليل والكثير.

**والثمرة الفقهية:** أنّه هل يجوز أن يمسح رأسه ببلة الغسلة الثانية أم لا؟

**فإنّ قلنا**: إن المأمور به غسلة لا بشرط؛ إذاً فالغسلة الثانية أجنبية فلا يجوز الغسل ببللها .

وإن قلنا: إنّ المأمور به جامعٌ انتزاعي صادقٌ على القليل و الكثير، فإذا أتى بغسلتين فقد أتى بالجامع المأمور به، فيصح له المسح ببل الغسلة الثانية .

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\010.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**المطلب الثالث** الذي تعرّض له السيّد الصدر (قدس سره) من أجل بيان تصور الزيادة الحقيقية في المأمور به أو في المسمى**:** هو أنّ لدينا صورتان:

**الصورة الأولى:** الزيادة في المسمى، فهل أنّ الصلاة بما هي صلاةٌ مع غمض النظر عن الأمر بها يُتصور فيها الزيادة، أم لا؟ بحيث تكون الزيادة في مسمى الصلاة في الصلاة الواجبة.

أفاد السيّد بأنّ هناك فروضاً ثلاثة:

**الفرض الأوّل:** أن يكون المسمى ـ وهو ماهية الصلاة ـ ملحوظا بالنسبة إلى الركوع الثاني على نحو البشرط لا، بمعنى أنه لا تصدق الصلاة إلاّ مع عدم الركوع الثاني، فإذا أُخذ المسمى بالنسبة إلى التكرار على نحو البشرط لا، فالزيادة غير معقولة؛ **والسرّ في ذلك**: يُعتبر في الزيادة ـ كما سبق في بيان المطلب الأوّل ـ أن يكون المزيد من سنخ المزيد فيه، فإذا كان المسمى مأخوذا على نحو البشرط لا عن المزيد، فلا مسانخة بينهما.

**الفرض الثاني:** أن يكون المسمى ملحوظاً بالنسبة إلى التكرار على نحو اللابشرط بمعنى عدم الدخل وجوداً أو عدماً، فمسمى الصلاة قد لٌوحظ بالنسبة إلى الركوع الثاني على نحو اللابشرط، أي أنّ الركوع الثاني لا دخل له في مسمى الصلاة، لا وجوداً ولا عدماً، فلا وجوده محققٌ للمسمى، ولا عدمه ضائرٌ بالمسمى.

وهنا اختلف الأعلام، فقد أفاد سيّد المنتقى (قدس سره) كبيان لمطلب الشيخ الأعظم في الرسائل، بأنه في هذه الصورة تُعقل الزيادة، وهذا هو ظاهر كلام سيّدنا الخوئي (قدس سره) في المصباح، أنّ في هذه الصورة، وهي ما كان المسمى ملحوظاً على نحو اللابشرط من جهة التكرار، سيكون التكرار حينئذ زيادة.

ولكنّ المحقق العراقي في (نهاية الأفكار) ـ وتبعه السيّد الصدر في بحوثه ـ قال: بأنّ هذا المورد لا يُعقل فيه الزيادة.

**والصحيح:** ما ذكره العراقي (قدس سره) ، فإنّه بعد أن يكون المسمى قد لُوحظ على نحو اللابشرط، فكأنه قال: (الصلاة ليس منوطة في صدقها بالركوع الثاني) و (الوضوء ليس منوطاً في صدقه في الغسلة الثانية) ، فالغسلة الثانية لا دخل لها في المسمى لا وجوداً ولا عدماً، فمعناه أنّ الغسلة الثانية أجنبية؛ إذ بعد بيان انّه لا دخل لها في المسمى، فمقتضى ذلك أنها أجنبية عن مسمى الوضوء، وأجنبية عن مسمى الصلاة. ومع فرض أنّه أجنبي عن المسمى، فلم تتحقق المسانخة بين المزيد والمزيد فيه، وقلنا بأنه يُعتبر في صدق الزيادة الحقيقة أنْ يكون المكرر من سنخ المزيد فيه.

**وأمّا** ما ذكره في المنتقى ـ ونسبه للشيخ الأعظم، وربّما يظهر منه انه مطلب الكفاية أيضاً ـ أن في هذا الفرض يعقل الزيادة بلحاظ أنه ما دام ليس من المسمى فالمسمى يتحقق بصرف الوجود، أي بالغسلة الأولى أو بالركوع الأوّل، فأي ركوع يأتي فهو زائد على المسمى إذ المسمى تحقق بالركوع الأوّل بصرف وجود الركوع. إذاً فهو زائد عرفاً، والزيادة تُعقل في هذا الفرض، وهو ما إذا المكرر أجنبياً.

ولكننا ذكرنا بأنه ليس البحث في صدق الزيادة بل البحث في صدق الزيادة فيه، فهناك فرق بين أن تكون الصلاة ظرفاً للزيادة وبين أن تكون الصلاة مزيداً فيها، **فمثلاً:** لو أنّ الإنسان قفز أثناء الصلاة، فالصلاة ظرفٌ للزيادة وهو القفز، لكنه لا يُقال زِيد فيها، هي ظرف للزيادة، يعني مكان للزيادة لا أنّه زيِد فيها بما هي صلاة.

فالبحث فعلاً في الزيادة الحقيقية في المركب لا الزيادة على المركب أو كون المركب ظرفاً للزيادة، ولا يصدق على أنّه زِيد في الصلاة ـ بما هي صلاة ـ بما هو أجنبي عن مسمى الصلاة فلا دخل له لا وجوداً ولا عدماً.

**فما أُفيد** في كلمات السادة (قدس الله أسرارهم) ـ من معقولية الزيادة في المسمى في مثل هذه الصورة ـ محل تأمّل.

**الفرض الثالث:** أن يُلحظ المسمى بالنسبة إلى المكرر على نحو اللابشرط بمعنى أنّ المسمى هو الجامع الصادق على القليل والكثير، كما إذا قال: (الوضوء هو المشتمل على غسلة فأكثر) ، و (الصلاة هي المشتملة على ركوع فأكثر) ، فالمسمى أُخذ فيه الجامع وهو جامع الغسل وجامع الركوع الصادق على الكثير والقليل.

**فأفاد سيّد المنتقى (قدس سره)** بل بيّن أنّ هذا هو مطلب الشيخ الأعظم والكفاية، أنّ هنا لا تُعقل الزيادة؛ إذا ما دام المسمى هو الجامع الصادق على القليل والكثير فأي ركوع يأتي به فهو مصداقٌ للمسمى وليس زائداً، فحتّى لو ركع مائة ركوع في ركعة واحدة فهو ضمن المسمى وليس زائداً. إذاً فمن قال بعدم معقولية الزيادة نظر إلى هذا الفرض وهو فرض ما إذا لُوحظ المسمى على نحو الجامع الصادق على القليل والكثير.

ثم قال: وممّا يؤيد ذلك: أننا نبحث في الزيادة التي يُحكم عليها بالمبطلية أو بعدم المبطلية؛ لما ورد: (**من زاد في صلاته فعليه الإعادة**) ، و (**من استيقن أنّه زاد في المكتوبة فعليه الإعادة**) ، فلابد أن تكون الزيادة ممّا يُعقل فيها المبطلية، وهذا النوع من الزيادة لا يُعقل فيه المبطلية؛ لأنه إذا قال الشارع: (أنت مأمور بركوع جامع) إذاً مهما يأتي من ركوع فهو مصداق للمأمور به، فلا يكون مبطلاً.

فهنا في هذا الفرض حتّى لو قلنا بالزيادة جدلاً فهي ليست مبطلة جزماً؛ لأنها مصداق للجامع، والبحث هنا عن الزيادة التي تكون معروضاً للمبطلية وعدمها، وهذه الزيادة قطعاً لا تكون مبطلة.

وهذا يؤكّد لنا أنّ الزيادة المنظور إليها هي القسم السابق هي الفرض السابق، يعني ما إذا أُخذ المسمى على نحو اللابشرط بمعنى عدم الدخل، فإنّه إذا كان مسمى الصلاة قائماً بذاته والركوع الثاني لا دخل له فيه، صحّ أن يُبحث أنّ الركوع الثاني الذي لا دخل له في المسمى مبطل أو غير مبطل؟ فالزيادة التي يُتصوّر الحكم عليها بالمبطلية وعدمها الزيادة في الفرض السابق لا في هذا الفرض.

**ولكن يُلاحظ على ما أُفيد في المنتقى ـ** مضافاً إلى أنّ بحثنا في الزيادة من حيث، وهو أنّه يُتعقل زيادة في المسمى أم لا؟ ـ : أنّ هذه الزيادة أيضاً يُتصوّر فيها المبطلية حتّى لو كانت مصداقاً للمسمى.

**بيان ذلك**، لو فرضنا أنّ الصلاة من حيث المسمى والماهية، أُخذت على نحو الجامع الصادق على القليل والكثير، فالركوع الثاني مصداقٌ للصلاة، ولكنّها من حيث المأمور به أُخذت بشرط لا، فالصلاة من حيث هي، يعني من حيث المسمى هي الجامع، لكن الصلاة من حيث مأمورٌ بها أُمر فيها بالركوع بشرط لا عن التكرار، فالتكرار وإن كان مصداقاً للمسمى لو حصل لكنه مبطلٌ؛ لأنّه موجب لفقدان ما هو المأمور به، ألا وهو الركوع.

إذاً؛ دعوى أنّ الزيادة بهذا المعنى الثالث لا يُتصوّر فيها أن تكون مبطلة فهي خارجة عن محل الكلام، هذا أوّل الكلام؛ لأننا الآن نبحث في الزيادة من حيث المسمى، وهذا لا ينافي مبطليتها من حيث آخر.

**فالنتيجة**: لا يصلح هذا الوجه أن يكون مؤيداً إلى أنّ الزيادة لا تتحقق في الفرض الثالث وتتحقق في الفرض الثاني .

**وأفاد السيّد الصدر (قدس سره)**: بأنّ الزيادة هنا ـ في الفرض الثالث وهو ما إذا كان المقصود الجامع الصادق على القليل والكثير ـ معقولة؛ لتوفر الشرط الأوّل من شرطي الزيادة ـ وهو المسانخة؛ لأنه إذا كان المكرر مصداق للمسمى فالمسانخة حاصلة بين المزيد والمزيد فيه ـ لكن الكلام في الشرط الثاني حيث قلنا: يُعتبر في صدق الزيادة وجود حدّ يُقاس عليه، ولا يمكن أن يكون الحدّ في نفس المسمى؛ لأنّه يلزم التهافت، فإذا كان المسمى هو الجامع الصادق على القليل والكثير فكيف يكون الجامع محدوداً بعدم الكثير؟ فلا يُعقل أن يكون الحدّ موجوداً في نفس المسمى بعد أن كان المسمى هو الجامع.

إذاً لابد من البحث عن حدّ من جهة أخرى، وهذا الحدّ من جهة المأمور به، فنقول: بعد أن كان المسمى هو الجامع فما هو المأمور به؟ هل المأمور به بشرط لا؟ هل المأمور به لا بشرط؟ هل المأمور به هو الجامع أيضاً؟

**فهنا فروض ثلاثة للمأمور به، لابد أن نعرف على أساس أي فرض يتحقق الحدّ**؟

**فنقول**: المسمى هو الجامع، والمأمور به بشرط لا، فمع أنّ الركوع الثاني مسمّى للصلاة لكنّ الركوع المأمور به بشرط لا عن التكرار، فهنا تصدق الزيادة؛ لأن المناط في الزيادة المسانخة والمفروض أنّ الركوع الثاني مسانخ؛ لأنه مصداق للمسمى، والحدّ موجودٌ صحيح ليس حداً في المسمى لعدم معقوليته لكنه حدٌ في المأمور به، فالركوع الثاني نقيصة في المأمور به وزيادة في المسمى.

**وكذلك الفرض الثاني**: وهو ما إذا أُخذ المسمى على نحو الجامع، وأُخذ المأمور به على نحو اللابشرط، بمعنى عدم الدخل، أي أنّ المأمور به الركوع الصادق على أول ركوع، والركوع الثاني أجنبي عن المأمور به، فبما أنّ المأمور به أوّل ركوعٍ والركوع الثاني أجنبي، إذاً هذا حدٌّ على أساسه يكون الركوع الثاني زيادةً.

**وهذا الكلام** ـ كما ترى ـ لا يناسب مقام هذا العلم، ولذلك يذكره العراقي؛ فإنه لا محالة لم يحصل زيادة في المسمى وإن حصلت نقيصة في المأمور به، فإذا اُخذ المأمور به بشرط لا كان الركوع الثاني نقيصة في المأمور به، لكنه في نفس الوقت مصداقٌ للمسمى وليس زيادة، فما دام الحدّ لم يأتِ من نفس المسمى لا يصدق على أي تكرار أنه زيادة للمسمى.

وكذلك الأمر بناءً على الفرض الثاني ـ وهو أن يكون المأمور به أُخذ على نحو اللابشرط بمعنى عدم الدخل ـ فالركوع الثاني أجنبي من حيث المأمور به ولكنه أيضاً ليس زيادة في المسمى بل هو مصداق للمسمى، فكيف يُقال: إذا وضعنا حداً في المأمور، فعلى أساس هذا الحد تتحقق الزيادة في المسمى؟

**الفرض الثالث**: أن نفترض أن المأمور به هو الجامع والمسمى هو الجامع، فالصلاة التي وضع الشرع لها لفظ (الصلاة) هي الركوع الجامع بين القليل والكثير، والركوع الذي أمر به الشارع أيضاً هو الجامع بين القليل والكثير.

فهنا اختلف العراقي عن السيّد الصدر، **فقال السيّد**: لا يصدق الزيادة لعدم وجود حدّ، لا حدّ في المسمى لا حدّ في المأمور به؛ إذ كلامهما نُظر فيه إلى الجامع الصادق على القليل والكثير.

**وقال العراقي:** وبناءًَ على هذا الفرض تصدق الزيادة حيث إن الجامع يتحقق بأول فرد، فإذا تحقق الجامع بأول ركوع فالتكرار زيادةٌ لا حاجة إليه، فصدقت الزيادة، فكأنّ الحدّ قهري، وهو انطباق الجامع على أوّل فردٍ قهراً، فهذا الانطباق القهري أصبح بمثابة الحدّ الذي على أساسه كان الركوع الثاني زيادة.

ولكن يمكن تعميق كلام العراقي (قدس سره) بما ذُكر في بحث المعنى الحرفي: أنّ الجامع تارة يكون ذاتياً وتارة يكون عرضياً، والجامع الذاتي لا يُعقل حكايته عن الخصوصيات المتباينة، فمثلاً: عنوان (الإنسان) جامع ذاتي بين أفراده؛ ولأنه جامع ذاتي فلا يحكي عن الخصوصيات وهو أنّ هذا بن فلان، هذا بن فلان، هذا بالشكل الفلاني، هذا بالكيفية الفلانية، لا ربط له بالخصوصيات. ولذلك اشتهر في كلمات أهل الحكمة: الجامع يحكي عمّا يطابقه لا عمّا ينطبق عليه، فالإنسان ينطبق على زيد وبكر وخالد، ولكن لا يحكي عمّا انطبق عليه بتمام شراشره، وإنّما يحكي عمّا طابقه، وما طابقه هو الخصوصية المشتركة بين الأفراد، فعنوان (الإنسان) إنّما يحكي عن خصوصية الإنسانية المشتركة بين الأفراد، لا أنّه يحكي عن الخصوصيات المتباينة.

**وأمّا** الجامع العرضي، فقد يكون منتزعاً من نفس **الخصوصيات** المتباينة، ولا مانع ذلك في الجوامع العرضية أن تُنتزع من الخصوصيات المتباينة، فمثلاً: عنوان (الفرد) يُطابق زيد بتمام خصوصياته، ويُطابق بكر بتمام خصوصياته، فهو عنوان متنزعٌ من الخصوصيات المفرّدة لزيد والخصوصيات المفرّدة لبكر، وكذلك عنوان (الشيء) أو عنوان (الأحد) مثلاً، فإذا قيل مثلاً: (ائتني بأحد هؤلاء الأفراد) وهم مخلتفون، فإن عنوان (الأحد) يُنتزع عن كل فرد منهم بتمام خصوصياته، ففي الجوامع الذاتية لا يصدق الجامع ولا يحكي عن الخصوصيات المتباينة؛ لأنّه منتزع عن خصوصية ذاتية وتلك الخصوصية الذاتية ضمنية، فحيث كانت ضمنية فلا تحكي عن الخصوصيات المتباينة.

**وأمّا** الجامع العرضي، حيث إنّه منتزع عن نفس هذه الخصوصيات المفرّدة والمشخصة لكل فرد فلذلك يصلح أن يكون مشيراً إليها بما لها من خصوصيات متباينة .

ومضافا إلى أنّ هذا البحث ذكر في الأصول في المعنى الحرفي أيضاً ذُكر في بحث حقيقة العلم الإجمالي، فقيل: بناءً على أنّ العلم الإجمالي يتعلّق بـالعنوان الانتزاعي ـ وهو عنوان (الأحد) ـ فإنه يحكي عن الفرد المبهم بتمام خصوصياته، فلو قال: (علمت بنجاسة أحد الإنائين) ، فما علم به هو الإناء النجس الواقعي بتمام خصوصياته، بحيث لو انكشف له العلم بعد ذلك تفصيلاً لقال: هذا الإناء ـ بما هو هذا وبمفرّداته ـ هو ما كان معلومي سابقاً، غاية ما في الأمر علمت به أولاً إجمالاً والآن علمت به تفصيلاً، لا أنّ متعلّق علمي خصوصية مشتركة، بل متعلّق علمي فرد مشخصٌ بما له من مفرّدات ومشخصات، علمتُ به إجمالاً ثم علمت به تفصيلاً، ممّا يعني أنّ عنوان (الأحد) المتعلّق للعلم الإجمالي الذي كان عنواناً انتزاعيا مُنتزع عن الخصوصية المفرّدة أيضاً لا عن الخصوصية المشتركة .

يأتي الكلام في تفصيل ذلك.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\011.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

وصل بنا الكلام إلى أنّه إذا لُوحظ المأمور به ولُوحظ المسمى كلاهما بالنسبة إلى الخصوصية على نحو إرادة الجامع الصادق على القليل والكثير، فهل يمكن أن تتصور الزيادة حينئذ أم لا؟

**وقد أفاد المحقق العراقي**: بأنّه يمكن تعقل الزيادة؛ لأن الجامع ينطبق على أول فرد، وبعد انطباقه على أوّل فرد فالتكرار لا محالة زيادةٌ.

**وقلنا:** بأنّ كلام المحقق العراقي يحتاج إلى تفصيلٍ بين الجامع الحقيقي والجامع الانتزاعي، فإنّ الجامع الحقيقي كعنوان (الغسل) مثلاً، وعنوان (الركوع) مثلاً، حيث أنُه يُنتزع الجامع الحقيقي من خصوصيات ضمنية؛ فلأجل ذلك لا يقبل الصدق على الخصوصيات المتباينة . **فإنما** يصدق الركوع ـ في ركوع المريض، والركوع في المسجد، والركوع في البيت، والركوع من المرأة، والركوع من الرجل ـ على الحيثية المشتركة بين الركوعات لا على خصوصية كونه من رجل أو كونه من امرأة، أو كونه حال اختيار أو حال اضطرار، فإذاً الجامع الذاتي حيث يُنتزع من خصوصية ضمنية فلا يقبل الصدق إلا على الحيثية المشتركة، بينما الجامع العرضي حيث يصح انتزاعه من العوارض فيمكن أن يصدق على الخصوصيات العرضية ولو كانت متباينة، فمثلاً: عنوان (الفرد) يمكن أن يصدق على الخصوصية التي بها صار زيدٌ فرداً، وعلى الخصوصية التي صار بها بكرٌ فرداً، مع أنّ الخصوصية المفرّدة لزيد غير الخصوصية المفرّدة لعمر وبكر، فما دام هذا الجامع العرضي وهو عنوان (الفرد) أو عنوان (الشيء) منتزع من العوارض، فلا مانع حينئذٍ من صدقه على الخصوصيات المختلفة.

فبالنسبة إلى الجامع الذاتي ـ كعنوان (الركوع) أو (الغسل) أو عنوان (الإنسان) ـ لا يُتصور فيه التخيير بين المتباينين، بل ينحصر فيه التخيير بين الأقل والأكثر؛ لأنه لا يصدق على الخصوصيات المتباينة، فلو قال الشارع: (المطلوب منك غسلة) أو (غسلتان) أو (ثلاث) ، فإنّ النسبة بين الغسلة والغسلتين نسبة الأقل والأكثر.

**أمّا**؛ إذا كان الجامع عرضياً انتزاعياً، فإنه قابل للتخيير بين المنتباينين، أن يقال: (ائتني بفرد إمّا زيد وإمّا بكر)؛ لأنه مقتضى انتزاعه من الخصوصيات المتباينة نفسها أن يكون هناك تخيير في تطبيقه بين فرد أو فرد مباين.

وبناءً على ذلك، **نقول في المقام**: إذا كان المأمور به والمسمى ملحوظاً على نحو الجامع الانتزاعي بأن قال: (صلّ بصلاة مشتملة على ركوع فأزيد) فإنّ ضميمة هذه الكلمة (فأكثر) جعلته جامعا انتزاعياً، فحينئذ يُتصور التخيير فيه بين المتباينين، يعني بين ركوع بشرط الوحدة او ركوع بشرط التعدد، ومن الواضح أن التخيير بين البشرط لا ـ أي بشرط الوحدة ـ وبشرط شيء ـ أي بشرط التعدد ـ تخيير بين المتباينين، فإن عنوان (ركعة فأكثر) كما يُنتزع منه الركعة بشرط لا أيضاً يُنتزع من الركعتين على حدّ سواء، وبالتالي إذا انطبق عنوان ركوع فأكثر على ركعة واحدة فإن هذا لا يمنع انطباقه على ركعتين، ولا يمنع انطباقه على ثلاث؛ إذ ما دام منتزعاً من نفس هذه الخصوصيات المتباينة فهو قابلٌ للانطباق عليها ولو في طول؛ لأنه أتى بالركعة ثم أتى بالركعة الثانية فصدق عليه أنه ركعتان أو ركوعان، فبالنسبة للجامع الانتزاعي ما دام صادقاً على الخصوصيات المتباينة وقابلاً للتخيير بين المتباينين، فالنتيجة فيه أنه قابلٌ للانطباق الطولي على القليل والكثير معاً.

**أمّا** بالنسبة للجامع الذاتي ـ كعنوان (الركوع) في نفسه أو عنوان (الغسل) في نفسه ـ بأن يقول: (صلّ صلاة مشتملة على ركوع) أو (على طبيعي الركوع) فإن طبيعي الركوع بالنسبة إلى أفراده جامع ذاتي وليس جامعاً انتزاعياً، ففي مثل هذا الفرض لا يقبل الجامع الذاتي الانطباق الطولي، فبمجرد أن يتحقق صرف الوجود منه ـ وهو أوّل ركوع ـ فلا محالة يكون ما بعده تكراراً وإضافة، فإن الركوع المسمى أو الركوع المأمور به هو الطبيعي، والطبيعي يتحقق بصرف الوجود.

**إذاً،** فمنظور المحقق العراقي (قدس سره) من الجامع هو الجامع الذاتي لا الجامع الانتزاعي، فإنه إذا كان المسمى والمأمور به هو الجامع الذاتي والجامع الذاتي هو الطبيعي، والطبيعي متقوّم بصرف الوجود في مقام الصدق، فبمجرد حصول أو فرد من الركوع فقد انطبق الطبيعي، وحصل المأمور به والمسمى، فما يكون بعد ذلك فهو زيادة في المسمى أو زيادة في المأمور به.

وبناءً على ما أفاده ـ على التقريب الذي ذكرناه لكلامه ـ يُتصوّر الزيادة الحقيقية في المسمى والزيادة الحقيقية في مصداق المأمور لا في المأمور به من حيث هو مأمور به؛ لأننا ذكرنا فيما سبق لا يُعقل الزيادة في المأمور به من حيث هو مأمور به، ولكن تُعقل الزيادة في مصداقه.

هذا تمام الكلام في هذه الجهة.

وهناك تنبيهٌ تعرّض له المحقق العراقي وسيّدنا الخوئي (قدس سرهما) ، ومحصله:

أنّ الزيادة قد قسّمها بعض الأعلام إلى قسمين: زيادة حقيقية، وزيادة تشريعية، أي زيادة تتحقق بمجرد التكرار، وزيادة لا تتحقق إلا بقصد الجزئية، وهذا ما ذهب إليه السيّد الصدر (قدس سره) .

ولكنّ العراقي والسيّد الخوئي (قدس سرهما) يقولان: المركبات الحقيقية تختلف عن المركبات الاعتبارية، ففي المركبات الحقيقية تُتصور الزيادة الحقيقية من دون قصد الجزئية، كما لو بنى البيت بأربع غرف وكان المطلوب غرفتين، فهنا يُتصور أن تكون الغرفتان زيادة وإن لم يقصد الجزئية من هذا البيت فإن هذا مركب حقيقي، ولكن في المركبات الاعتبارية كالصلاة والطواف وأمثال ذلك، لا يتصوّر زيادة حقيقية إلا مع القصد.

فهنا نقول: هل أنّ الزيادة الحقيقية في المركبات الاعتبارية تتوقف على القصد أم لا؟ وما هو القصد الذي تتوقف عليه هل هو قصد الجزئية أو قصد الصلاة الصلاتية؟

فهنا ثلاثة آراء:

**الرأي الأوّل:** رأي المحقق العراقي وسيّدنا الخوئي (قدس سرهما) أنّ الزيادة الحقيقية في المركبات الاعتبارية تتوقف على قصد الجزئية؛ والوجه في ذلك يبتني على مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أنّ المركبات الاعتبارية مؤلفة من مقولات متباينة لا جامع بينها بحيث تُشكل المركب الاعتباري إلاّ القصد، ، كالصلاة ـ مثلاً ـ فإنها مؤلفة من مقولة الركوع وهو من مقولة الوضع، والقراءة وهي من مقولة الفعل، والقيام وهو من مقولة الأين. فما لم يقصد بهيئة الركوع أو القراءة أو القيام أنّه جزء من هذا المأمور به لا يكون جزءاً، فالمركبات الاعتبارية قوامها بقصد الجزئية وإلاّ لا يكون الفعل جزءاً وداخلاً ضمن المركب.

**المقدمة الثانية:** كما أنّ الجزئية منوطة بالقصد فلا يقع الركوع جزءاً من الصلاة إلاّ بقصد الجزئية، كذلك الزيادة في الصلاة منوطة بقصد الجزئية، فكما أنّ الركوع الأول مثلاً لا يقع جزءاً من هذا المركب الذي شرع فيه إلا لأجل قصد أنه منه، كذلك الركوع الثاني لا يقع زيادة في الصلاة ـ التي هي مركب اعتباري ـ إلا إذا اعتبرته جزءاً منها، إذا ما لم تقصد أنه جزء منها فلا يكون مزيداً فيها. وعلى هذا الأساس فالزيادة الحقيقية هي: الإتيان بالفعل بقصد الجزئية. والزيادة التشريعية هي: أن تأتي به بقصد الجزئية ملتفتا إلى أنّه ليس جزءاً، فتكون بذلك قد قصدت التشريع، هذا ما ذكره العلمان.

**الرأي الثاني:** ما ذهب إليه جمعٌ من الأعلام ـ ومنهم السيّد الأستاذ (دام ظله) ـ : أنّ هناك فرقاً بين المسانخ وغير المسانخ، فالمسانخ ـ مثل الركوع والسجود ـ تتحقق زيادته حقيقة وإن لم يقصد الجزئية، فالمهم أن يقصد أصل العنوان بمعنى أنّ الفعل صدر منه بقصد الركوع، فلو انحنى لتناول شيءٍ من الأرض فهذا ليس ركوعاً، لكن لو انحنى بقصد الركوع فهو زيادة وإن لم يقصد الجزئية، فيقال: زاد في صلاته ركوعاً وإن لم يقصد الجزئية من المركب، بأن قال: إنّ الركوع الأوّل محققٌ للمسمى وللمأمور به ولكنني أتيت بالركوع الثاني زيادة في التقرب مثلاً.

وأمّا غير المسانخ، فحتّى لو أتى به بقصد الجزئية فإنه لا يكون زيادة في الصلاة؛ لأنّه أجنبي عن الصلاة، فمبطليته لا من حيث الزيادة، فيشمله قوله: (**من زاد في صلاته فعليه الإعادة**) بل مبطليته من حيث ضائريته بهيئة الصلاة ـ ما لو كان يقفز في كل ركعة قفزتين ـ لا من حيث كونه زيادة، أو من حيث التشريع إذا قلنا بأن التشريع مبطلٌ، كما لو التفت إلى أنّه ليس جزءاً فأتى به بقصد الجزئية مشرّعاً.

**الرأي الثالث:** أنّ المدار في الزيادة الحقيقية في المركبات الاعتبارية على قصد الإقحام، سواءً قصد الجزئية أم لم يقصد الجزئية، **وبيان ذلك**: إذا جاء المكلف أثناء صلاته بركوع آخر، فتارة يقصد بهذا الركوع أنه جزءٌ من صلاته، ولا كلام في أنّ هذه زيادة؛ لأنه أدخل جزءاً ليس جزءاً، وتارة يقصد به الظرفية لا الجزئية، فهو أتى بالركوع بقصد أنّ ظرفه الصلاة وإن لم يقصد أنّه جزءٌ منها، فإذا قصد تظريف الصلاة لهذا الركوع ـ وإن لم يقصد الجزئية ـ فقد أقحم في ظرف الصلاة ما ليس في ظرفها، وهذا أيضاً يُعد زيادة فيها.

فالزيادة الحقيقية في الصلاة وإن كانت تتقوم بالقصد ـ وفاقاً للعراقي والسيّد الخوئي ـ فلأنها مركب اعتباري، ولا معنى لأن يقال ـ كما في الرأي الثاني ـ : متى ما أتى بالمسانخ وإن لم يكن بقصد الصلاتية فقد زاد في صلاته، فإنه لم يزد في صلاته؛ إذ ما دامت الصلاة عنوانا قصدياً فلا يتحقق زيادة فيه إلا بقصده، فما دامت الصلاة عنواناً متقوماً بالقصدية، إذاً لا يُتصور زيادة فيه إلا مع قصد الإلحاق في الصلاة، سواءً كان قصد الإلحاق على نحو الجزئية أو على نحو الظرفية.

أمّا إذا لم يقصد إلحاق أو إقحام شيء في الصلاة وإنما أتى بهذا الركوع غافلاً عن أنّها جزءٌ وظرف في الصلاة، فهذا لا يُعد زيادة بالصلاة ما لم يقصد إلحاقه بها .

**و**بناء على هذا الرأي، لا فرق بين المسانخ وغير المسانخ، فالمدار على قصد الصلاتية، سواء كان هذا القصد بنحو الجزئية أو الظرفية.

**ولكن** تشبث أرباب الرأي الثاني ـ مضافاً للمرتكز العرفي ـ برواية القاسم بن عروة، عن أبي عبد الله (عليه السلام): (**لا تقرأ في الصلاة بشيء من العزائم** **فإن السجود زيادةٌ في المكتوبة**) ، مع أنّ المكلف إذا قرأ سورة العزيمة وسجد سجود التلاوة فهو لم يقصد الصلاتية بل قصد عنواناً أجنبيا عن الصلاة، كما لو قصد سجود الشكر الذي محله بعد الصلاة فأتى به أثناء الصلاة، فإنّه قصد به عنواناً أجنبياً، فمع أنّ المكلف قصد عنواناً أجنبياً عن الصلاة فقد اعتبره الإمام (عليه السلام) زيادةً في الصلاة، فقال: (**فإن السجود زيادة في المكتوبة**) ، ممّا يؤكد على أنّ تكرار المسانخ زيادةٌ سواء قُصد به الجزئية أم لا، أو قُصد به الصلاتية أم لا .

**ولكن الاستدلال** بالمرتكز العرفي سبق الكلام فيه. وأما الاستدلال برواية القاسم بن عروة ـ بناء على تمامية سندها وهو أيضاً محل كلام ـ يبتني على أنّ الإمام (عليه السلام) في مقام الإرشاد إلى ما هو المرتكز العرفي، وإمّا لو قلنا أنّه في مقام بيان حكم تعبدي فلعل الإمام (عليه السلام) اعتبر أنّ تكرار السجود زيادةً في المكتوبة وإن لم يكن زيادة حقيقية، كما إذا أتى به بقصد سجود التلاوة .

**وهذا ما احتمله سيّدنا** (قدس سره) ـ وهو في محله ـ بأن نقول: من المحتمل أن قوله: (**السجود زيادة في المكتوبة**) أنني اعتبر تكرار السجود زيادة مبطلة، قصدتم الجزئية أم لم تقصدوا، أو قصدتم الصلاتية أم لم تقصدوا، فهذا اعتبار شرعي، وإذا تمّ هذا الاعتبار الشرعي في السجود تمّ في الركوع؛ لعدم احتمال الخصوصية للسجود مقابل الركوع.

**لكنه** لا يُشكّل قاعدة نلتزم بها في كل مسانخ، كما لو كرر قراءةً أو كرر تشهداً أو كرر سلاماً أو ما أشبه ذلك.

**فالنتيجة**: ما دام لا ظهور في هذه الرواية في كونها إرشادا إلى المرتكز العرفي، وأنّ المرتكز العرفي يرى أن تكرار المسانخ زيادة، وهذه الرواية جاءت إمضاءاً وإرشادا له. فما لم تكن هناك قرينة على ظهور الرواية في إمضاء المرتكز أو الإرشاد إليه واحتمالها احتمالاً عرفيا أن تكون حكماً تعبدياً، فلا يُرفع بها اليد عمّا ذكرناه من أنّ الزيادة الحقيقية في المركبات الاعتبارية منوطة بالقصد إلاّ في السجود والركوع، لو تمت الرواية سنداً .

**ونتيجة هذا البحث**: شمول قوله (عليه السلام): (**من زاد في صلاته فعليه الإعادة**) للزيادة الحقيقية وهي تكرار المأمور به إذا كان المأمور به والمسمى ملحوظاً على نحو الجامع الحقيقي، والزيادة التشريعية وهو ما إذا أتى به بقصد الجزئية تشريعاً، إلاّ أنّ الأوّل إنما يصدق عليه زيادة حقيقية في الصلاة إذا أتى به بقصد الصلاتية، فتتحقق السنخية، وهذا هو الشرط الأول من شروط الزيادة الحقيقية. وحيث إنّ المأمور به هو الطبيعي الذي ينطبق على أول فرد، فهذا الانطباق يكون حدّاً يجعل ما قبله امتثالاً وما بعده زيادةً.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\012.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

كان الكلام في الجهة الأولى، وهي البحث عن معقولية الزيادة الحقيقية في المركبات الحقيقية والاعتبارية، ويقع الكلام فعلاً في:

**الجهة الثانية:** وهي تصور مبطلية الزيادة، فإذا أراد الشارع أن يعتبر الزيادة في الصلاة مثلاً مبطلة، فما هو الطريق لجعل المبطلية للزيادة؟

وهنا طرقٌ ثلاثة تعرض لها الأعلام (قدس الله أسرارهم):

**الطريق الأوّل:** أن يجعل الشارع عدم الزيادة جزءاً من أجزاء الصلاة.

**والطريق الثاني:** أن يجعل الشارع عدم الزيادة شرطاً في الصحة.

**والطريق الثالث:** أن يجعل ـ مستقلاً ـ المانعية للزيادة، فيقول: (الزيادة مبطلة) فتكون المبطلية بمعنى المانعية مجعولةً للاستقلال.

فهل هذه الطرق جميعها ممكنة وصحيحة أم لا؟

**الطريق الأولّ:** بأن يقول الشارع: الصلاة المأمور بها مؤلفة من أجزاء وجودية كالركوع والسجود، وأجزاء عدمية كعدم التكرار. فعدم الزيادة جزءٌ عدمي للصلاة المأمور بها، وبالتالي فمتى أتى بالزيادة فهو لم يصل؛ لأنه انقص جزءاً من أجزائها ألا وهو عدم الزيادة.

**ولكنّ المحقق الأصفهاني** (قدس سره) أشكل على هذا الطريق: بأنّ لازم ذلك تأثير العدم في الملاك، وهو غير معقول؛ لأنّ جزء المركب الاعتباري ـ كجزء الصلاة والطواف ـ هو المقتضي للتأثير في وجود الملاك، فمثلاً ملاك الصلاة الداعي للأمر بها هو النهي عن الفحشاء والمنكر، أو استعداد المكلف للانتهاء عن الفحشاء والمنكر. وهذا الملاك أمرٌ وجودي، فلأجل ذلك لا يُعقل أن يكون المقتضي لحدوثه أمراً عدمياً، فلا يُعقل أن يكون عدم الزيادة جزءاً من الصلاة، أي مقتضياً لحدوث الملاك.

**وما ذكره** المحقق الأصفهاني **محل تأمّل**؛ **والسرّ في ذلك:** أنّ هذا إنما يصح في الملاكات التكوينية، ولكن ملاكات الأحكام الشرعية لا تنحصر في الملاكات التكوينية، إذ ربّما يكون الملاك من صغريات المستقلات العقلية، وربّما يكون من الأمور الاعتبارية. فإذا كان من المستقلات العقلية فلا مانع أن يكون قيده قيداً عدمياً، فعندما نقول: الخيانة عملٌ قبيحٌ عقلاً، والخيانة عبارة عن عدم ملكة، أي عدم أداء الأمانة ممن شأنه الأداء، فهنا أُخذ في موضوع القبح قيدٌ عدمي، وبالتالي قد يكون ملاك الحكم الشرعي هو هذا الحكم العقلي الذي موضوعه قيدٌ عدمي.

وقد يكون الملاك من الأمور الاعتبارية، كملاك الوهن والهتك والتعظيم والتحقير، فيقال مثلاً: ردّ الحكم الصادر عن الفقيه وهنٌ لمقامه، وهذا الوهن ملاكٌ للحرمة، مع أنّ الوهن أمر اعتباري عقلائي ليس من الأمور الحقيقية التكوينية.

أو يقال مثلاً: التقدم على المعصوم موجبٌ لهتك مقامه في نظر الناس، وهذا الهتك موضوع ملاك للحرمة، والهتك ملاك اعتباري، فما دام ملاك الحكم الشرعي لا ينحصر بالملاك التكويني، فمن الممكن أن يكون هذا الملاك منوطاً بملاك عدمي، فلا مانع عقلاً من أن يكون عدم الزيادة جزءاً من المركب الاعتباري، بلحاظ دخل عدم الزيادة في ملاك، سواء كان ذلك الملاك من المستقلات من العقلية أم كان ذلك الملاك من الأمور الاعتبارية.

فالطريق الأوّل لجعل مبطلية الزيادة ـ وهو اعتبار عدم الزيادة جزءاً ـ أمر معقول وإن كان هذا الطريق غير مألوف ومأنوس.

**الطريق الثاني:** أن يُجعل عدم الزيادة شرطاً، وهذا ما ذهب إليه المشهور، بأن يقال: معنى كون الزيادة مبطلة، يعني أنّ عدمها شرطٌ، فالمبطلية من باب انتفاء المشروط بانتفاء شرطه.

**ويُتصور** معنى كون عدم الزيادة شرطاً، **على نحوين:**

**النحو الأوّل:** أن يكون عدم الزيادة شرطاً للصلاة بلحاظ مجموع أجزائها ـ نظير أن يُستفاد من صحيح محمد بن مسلم: (**من زاد في صلاته فعليه الإعادة**) ـ أنّ عدم الزيادة شرطٌ في صحة الصلاة، فهل يمكن بعد ذلك أن يُلاحظ الجزء ـ كالركوع مثلاً ـ بالنسبة إلى الزيادة على نحو اللا بشرط؟

أو فقل: إذا لُوحظ مجموع الأجزاء بالنسبة إلى الزيادة على نحو البشرط لا، فهل يمكن أن يُلاحظ نفس الجزء وهو الركوع بالنسبة إلى الزيادة على نحو اللابشرط؟

ولا ريب أنّ ما يكون قيداً لمجموع الأجزاء فهو قيدٌ لكل جزء؛ إذ ليس المركب إلا الأجزاء بأسرها، وحينئذ إذا كان الركوع أيضاً بما هو جزءٌ من الصلاة مشروطاً بعدم الزيادة لاشتراط المجموع بعدم الزيادة، فهل يمكن أن يكون الجزء في حدّ ذاته على نحو اللابشرط من جهة الزيادة؟

**ذكر الأصوليون** في بحث المطلق والمقيد: أنّه إذا تقيّد تقيداً ذاتياً بقيدٍ بطل محل الإطلاق اللحاظي في ذلك القيد، فإنّ التقيد الذاتي يرفع محل الإطلاق اللحاظي.

**بيان ذلك:** إذا كان القيد ـ مثلاً ـ قيداً للوجوب كما إذا قال: (إذا زالت الشمس فصلّ) ، فالزوال قيدٌ في وجوب الصلاة، فما هو قيدٌ في الوجوب يكون قيداً في الواجب، لكن لا على نحو التقييد اللّحاظي بل على نحو التقيد الذاتي القهري، بمعنى أنّ المولى بعد أن يلحظ الوجوب مشروطاً بالزوال، فلا محالة مقتضى هذا التقييد اللّحاظي أن يكون متعلّق هذا الوجوب هو الحصة الخاصة، يعني الصلاة بعد الزوال. فتقيّد الواجب بقيد الوجوب تقيّد ذاتي قهري، بلا حاجة إلى أن يقوم المولى بتقييده تقييداً لحاظياً. وهذا التقيد الذاتي يرفع موضوع الإطلاق والتقييد اللّحاظيين، بمعنى: أنّ نسبة الواجب إلى الزوال ليست محلا للإطلاق اللّحاظي ولا للتقييد اللّحاظي، فينتفي الموضوع، فإنّ موضوع الإطلاق والتقييد اللحاظيين هو ما كانت الماهية في نفسها على نحو اللابشرط المقسمي من كليهما، فإذا كانت الماهية في رتبة سابقة لا بشرط من جهة التقييد ولا بشرط من جهة الإطلاق أيضاً، فهي لا بشرط من جهة الإطلاق والتقييد اللحاظيين معاً، أي أنّها ماهية خِلْوٌ، فهنا سوف تكون الماهية موضوعا إمّا للتقييد أو للإطلاق.

أمّا إذا كانت الماهية بعد تقيد الوجوب بالزوال هي عبارة عن حصّة من الطبيعة ـ وهي الصلاة ما بعد الزوال ـ فلا محالة قد ارتفع موضوع الإطلاق والتقييد اللّحاظيين. فانتفاء اللابشرط القسمي ـ الذي هو عبارة عن الإطلاق اللّحاظي ـ بانتفاء موضوعه.

وكذلك الأمر في المقام، فإنّه بعد تقييد مجموع الأجزاء بقيد لحاظي ـ ألا وهو عدم الزيادة ـ فلا محالة يتقيد الجزء تقيداً ذاتياً بعدم الزيادة، ومع تقيده تقيداً ذاتياً بعدم الزيادة، لا يكون محلاً للإطلاق اللّحاظي من حيث الزيادة.

**النحو الثاني:** أن يكون عدم الزيادة شرطاً في الجزء نفسه وليس المجموع، بأن يقول المولى: (صلّ وأنت مأمور بركوع مشروط بعدم الزيادة) ، فعدم الزيادة شرطٌ في ذات الجزء لا في الصلاة، وبالتالي لو لم يحقق ذلك بمعنى أنّه أتى بركوع آخر فهو لم يأتِ بالجزء.

**فيأتي السؤال السابق**: هل يمكن أن يكون عدم الزيادة شرطاً في الجزء وشرطاً في الصلاة؟ لأنّه إذا تقيّد الجزء تقييداً لحاظياً بعدم الزيادة فلا يُعقل أن يكون مجموع الأجزاء بالنسبة إلى الزيادة لا بشرط، لكن هل يمكن أن يكون مجموع الأجزاء أيضاً مقيداً بعدم الزيادة، فيكون عدم الزيادة شرطاً في الجزء وشرطاً في الصلاة؟

**فهنا قد يُطرح إشكالان**:

**الإشكال الأوّل:** هو اللغوية فيقال: لا أثر لذلك؛ لأنه بعد تقييد الجزء بعدم الزيادة فالزيادة حينئذ نقصٌ للجزء ونقص الجزء نقص للصلاة فتكون الصلاة باطلةٌ لنقص جزئها، فما هي الثمرة من أن نجعل عدم الزيادة أيضاً شرطاً للصلاة؟

**ولكن قد يُقال**: بأنّ اللغوية مرتفعة؛ لوجود أثر ـ ولو على بعض المباني ـ فهل أنّ (**لا تعاد الصلاة**) خاصّ بالنقص أم يشمل الزيادة؟ إذ ربما يُقال: بأنّه خاصٌ بالنقص؛ لأن المستثنى ـ كالوقت والقبلة ـ ممّا لا يُتصور فيه زيادة، ومقتضى ذلك أنّه لو كان الخلل نقصاً في الجزء، وقد صدر هذا النقص عن نسيان أو جهل قصوري، كان مشمولاً لحديث (لا تُعاد) ، بخلاف ما إذا كان الخلل زيادةً، فحديث (لا تُعاد) لا يشمل الزيادة، ولا يوجد حديث آخر مؤمن، فمقتضى ذلك أن تكون الزيادة ـ ولو عن نسيان أو جهل قصوري ـ مبطلة.

**وبناءً على ذلك**: لو فرضنا أنّ المكلف كرر التشهد ناسياً أو جاهلاً، وقلنا: بأن التكرار نقصٌ في الجزء؛ لأن الجزء مشروط بعدمه، لكن زيادة في الصلاة؛ إذ مرّ عندنا على بعض المباني معقولية ذلك، أنّ بعضهم يرى أنه قد يكون التكرار نقصاً للجزء وزيادة في الصلاة، ولو فرضنا أن المكلف أتى بتشهدين ولم يذكر ذلك أو لم يعلم إلا بعد الركوع في الركعة الثالثة بحيث فات المحل، فهذه الصلاة صحيحة من حيث نقص الجزء هو التشهد المشروط بعدم التكرار، وهو لم يأت به، فهي صحيحة من حيث نقص الجزء، لكنّها باطلةٌ من حيث الزيادة؛ لأن الزيادة ليست مندرجة على هذا المبنى تحت حديث (لا تُعاد) . إذاً فمن الممكن حينئذ أن يقال: لا مانع من حيث اللغوية أن يُقال: إن عدم التكرار شرطٌ في الجزء وفي نفس الوقت شرطٌ في الصلاة، فهو من حيث كونه شرطاً في الجزء يكون الإتيان بالزائد نقصاً، وهو من حيث كونه شرطاً في الصلاة يكون الإتيان به زيادةً؛ لأن الصلاة اشترطت بعدم الزيادة.

**الإشكال الآخر:** ما ذكره المحقق الأصفهاني (قدس سره) : إذا أُخذ عدم الزيادة في الجزء كان مُتمماً للمقتضي؛ لأن الجزء مقتضي لحدوث الملاك. وإذا أُخذ شرطاً الصلاة كان بمثابة المانع؛ لأنّ الاشتراط بعدم الشيء يعني أنّ وجوده مانعٌ، والمانع متأخرٌ رتبةً عن المقتضي، إذاً فكيف يكون عدم الزيادة جزءاً من المقتضي ـ وهو الركوع ـ وفي نفس الوقت مانعٌ من تأثيره؟ والحال بأنّه لا تصل النوبة للمانع إلاّ بعد تمامية المقتضي.

**والجواب عن هذا الإشكال** يبتني على:

**أولاً:** أن يكون عدم الزيادة جزءاً من الجزء لا شرطاً، وإلا لو أُخذ عدم الزيادة شرطاً في الجزء أو شرطاً في المجموع، أو أُخذ عدم الزيادة جزءاً من الجزء وجزءاً من المجموع، لم يكن هناك إشكال. إنما يبتني إشكاله على أنّ عدم الزيادة لُوحظ في الجزء جزءاً، يعني أن الركوع المأمور به مكوّن من جزئين: ركوع وعدم زيادة، بينما عدم الزيادة لُوحظ في المجموع شرطاً، فاختلفت الرتبة؛ لأن رتبة المقتضي متقدمة على رتبة الشرط. أمّا لو كان عدم الزيادة مأخوذاً في كليهما بنسبة واحدة، فعدم الزيادة بالنسبة إلى الجزء جزءٌ، بالنسبة إلى المجموع جزءٌ، أو عدم الزيادة بالنسبة إلى الجزء شرطٌ بالنسبة إلى المجموع شرطٌ.

**وثانيا:** إنّ كلامه مبني على السريان، بمعنى أنّ ما أُخذ في المجموع من حيث هو مجموع يسري إلى الجزء من حيث ذاته، فيقال: إذا أُخذ عدم الزيادة شرطاً في المجموع، فمقتضى ذلك أن يكون عدم الزيادة أيضاً شرطاً في الجزء من حيث ذاته، فلا يجتمع أخذه في الجزء من حيث ذاته مع أخذه في الجزء نفسه جزءاً.

أمّا إذا أنكرنا وقلنا: هذان لحاظان مختلفان، فعدم الزيادة ـ يعني عدم تكرار الركوع ـ لُوحظ في الجزء ـ يعني في الركوع من حيث ذاته ـ وعدم الزيادة لُوحظ شرطاً في المجموع بما هو مجموع من دون سرايته لكل جزء في حدّ نفسه، فأي مانع من أن يكون وجود الزيادة ـ يعني لو احدث ركوعاً ـ كان هذا الركوع مبطلاً من جهتين في عرض واحد، فهو مبطلٌ لكونه نقصاً في الجزء، وهو مبطلٌ لكونه زيادة في المجموع. فمع اختلاف الجهة واللّحاظ فلا مانع عقلاً من أن يكون عدم الزيادة متتماً للمقتضي وشرطاً في المركب، وشرطاً في المجموع.

**فتلخص بذلك:** أنّ هذا الطريق الثاني ـ وهو جعل المبطلية ـ بمعنى شرط العدم، من حيث هذين الإشكالين ـ **تام** .

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\013.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

كان الكلام في وجه مبطلية الزيادة، حيث لا إشكال في أنّ الزيادة مبطلةٌ للصلاة وإنما الكلام في وجه ذلك، فهل الوجه في ذلك أنّ عدم الزيادة أُخذ جزءاً من المركب، وهذا سبق الكلام فيه؟ أمّ أنّ الوجه في المبطلية وأنّ عدم الزيادة أُخذ شرطاً في المركب أو الجزء، وهذا أيضاً سبق الكلام فيه؟

ووصل البحث إلى ما ذكره السيّد الإمام (قدس سره) في غير موضع من بحوثه: أنّ الوجه في مبطلية الزيادة جعل الشارع للمانعية، جعلاً مستقلاً. **بيان ذلك**: أفاد (قدس سره) :أنّه لا وجه لأن يُقال إنّ عدم الزيادة شرطٌ في المركب الصلاتي أو في الجزء، فضلاً عن اعتبار عدم الزيادة جزءاً؛ **والسرّ في ذلك**: أنّ العدم بطلانٌ محض، فإذا كان العدم بطلاناً محضاً فلا يُعقل أن يكون موصوفاً بالشرطية أو الجزئية، فإنّ العدم ليسٌ، وما كان ليساً فلا يتصف بصفات الأيس من شرطية أو جزئية، وسائر ما يُحمل على العدم كقولنا عدم شيء علّة لعدم المعلول أو قولنا: عدم ذلك الشيء ملحوظٍ، فكل ذلك نُظر فيه إلى مفهوم العدم لا إلى واقع العدم، فمفهوم العدم موجود ذهني فهو من قسم الوجود، وأمّا واقع العدم فهو بطلانٌ محض، فلا يُعقل أن يكون شرطاً أو جزءاً.

**فإن قلت:** بأنّ أهل الحكمة جعلوا عدم المانع من أجزاء العلّة، فقالوا بأنّ العلّة مؤلفة من المقتضي والشرط وعدم المانع، فعدم المانع جزءٌ من العلّة فكيف اتصف العدم بالعلية.

**قلت:** إنّ هذا مجرد تعبير مسامحي؛ لأجل التقريب وإلاّ فالعدم لا علّية له.

كذاك فيا الأعدام لا علية وإن بذاك فاهوا فتقريبة

**فإن قلت:** بأنّ أهل الحكمة ذكروا أن لعدم الملكة حظاً من الوجود.

**قلت:** هذا غير معقول؛ إذ لازمه اجتماع النقيضين؛ إذ كيف يكون عدماً وله حظٌ من الوجود! فهذا مجرد تعبير مجازي، بمعنى أنّ الفارق بين عدم الملكة والعدم المحمولي: أنّ العدم المحمولي لم يؤخذ فيه قابلية المحل، بينما عدم الملكة أُخذ فيه قابلية المحل، وإلاّ فلا فرق بين العدم المحمولي وعدم الملكة في أنّه ليس له حظٌ من الوجود. إذاً فإرجاع مبطلية الزيادة للصلاة إلى شرطية عدم الزيادة غير معقول أصلاً في نفسه.

**فالصحيح** أن نذهب إلى مبنى ثالث ومسلك ثالث في المسألة، **فنقول**: إنّ الشارع استقلالاً جعل المانعية للزيادة، فكما أنّ الشارع جعل الملكية جعلاً استقلالياً فقال: (**من أحيا أرضا مواتاً فهي له**) أو (**من حاز ملك**) ، فكذلك الشارع استقلالاً جعل المانعية، فقال: (الزيادة في الصلاة مانعٌ) فلأن الشارع جعل المانعية للزيادة كانت الزيادة مبطلة، لا من باب شرطية العدم، وهذا هو مقتضى ظلية وعاء الاعتبار لوعاء التكوين، حيث أفاد جمعٌ من المحققين ومنهم الإصفهاني (قدس سره) : أنّ عالم الاعتبار حاكٍ عن عالم التكوين، فكما أنّه في عالم التكوين الوجود مانع لا أنّ عدمه شرطٌ فكذلك في عالم الاعتبار، مثلاً: إذا قلنا إنّ رطوبة الجسم مانع من احتراقه، فمرجع ذلك في عالم التكوين إلى أنّ المؤثر في منع الاحتراق هو نفس الرطوبة، لا أنّ عدم الرطوبة أُخذ تكويناً في علّية النار للاحتراق، فإنّ عدم الرطوبة لم يؤخذ دخيلاً في علّية النار للاحتراق، وإنما المقام من باب تزاحم المقتضيين، وقد بيّنا ذلك في مسألة الضد في بحث الأصول.

**وبيان ذلك**: أنّنا إنّما نرى التمانع بين الضدين في الوجود كالقيام والقعود، حيث لا يمكن اتصاف الجسم بالقيام والقعود في آن واحد، **فيقال:** الوصفان أو العرضان المتنافران تمام التنافر ـ بحيث لا يستوعبهما الجسم معاً في آن واحد ـ ضدان، فما هو مرجع التمانع بين هذين الضدين؟ هو التزاحم بين المقتضيين، بمعنى أنّ المقتضي لوجود القيام مزاحمٌ للمقتضي لوجود القعود، فنتيجة تزاحم المقتضيين امتنع اجتماع المقتَضَيَين، أي الأثرين، وهناك تزاحم بين المقتضيات، فلم يؤخذ في مقتضي القيام عدم مقتضي القعود، ولم يؤخذ في مقتضي القعود عدم مقتضي القيام، بل كل منهما لمكافئته للآخر زاحمه ومنع من تأثيره. ففي عالم التكوين الوجود مانع ومزاحم لا أنّ عدمه دخيل في العلية والتأثير.

فكذلك الأمر في وعاء الاعتبار، يعني في عالم الاعتبارات، فكذلك في وعاء التشريع فالمشرع عندما يقول: (الزيادة في الصلاة مانع من الصحة) فمعناه: أنّ وجود الزيادة مزاحمٌ في التأثير لملاك الصلاة، فهناك عندنا مقتضيان متمانعان: مقتضٍ للصحة وهو ملاك الصلاة، ومقتضٍِ للفساد وهو الزيادة، فالزيادة مقتضٍ مزاحم للمقتضي الآخر، وهذا هو معنى مانعية الزيادة، لا أنّ عدم الزيادة دخيلٌ في تأثير ملاك الصلاة في صحتها. وبالتالي فالمشرع استقلالاً جعل المانعية للزيادة ولا وجه للف والدوران وجعل المسألة شرطية العدم، فقولوا من البداية المشرّع قال: الزيادة مانع، لا أنّ عدمها شرطٌ فإن هذا التواء لا حاجة له.

ويمكن للمشرع أن يجعل المانعية أو الشرطية بنحو مستقل، فمثلاً: قال المشرّع: (**أَقِمِ الصَّلاةَ** بأجزائها المعروفة) ، ثم بعد ذلك رأى المصلحة في أن يضع شرطاً جديداً فقال: (**قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ**) ، فجعل التوجه للكعبة شرطاً، لا بمعنى أنّه غير المركب، فالأمر بالمركب الصلاتي باقٍ على حاله لم يغيره الشارع وإنما أضاف إليه شرطية استقبال الكعبة، فشرطية استقبال الكعبة مجعولة استقلالاً.

وكذلك قال المشرّع: (**أَقِمِ الصَّلاةَ** بأجزائها المعروفة) ثم جاء من قبل الصادق (عليه السلام) أنه قال: (**لا تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه**) ، فجعل المانعية لكون ساتر العورة ممّا لا يؤكل، من دون أن يُغير الأمر بالمركب، بل أضاف إليه جعل المانعية، هذا تمام كلامه.

**ويُلاحظ على ما أُفيد:**

**أولاً:** بأنّ اعتبار الشرطية أو الجزئية للعدم هل هو ممتنع بلحاظ عالم الجعل، أو هو ممتنع بلحاظ عالم الملاك؟ فإن كان منظوره (قدس سره) أنّ الامتناع بلحاظ عالم الجعل، فمن الواضح أن الأمور الاعتبارية تابعة للمصحح العقلائي، فمتى ما كان للاعتبار مصححٌ عقلائي كان أمراً ممكنا، وجعلُ الشرطية للعدم أو جعلُ الجزئية مجرد اعتبار لا استحالة فيه، إنما يحتاج نفوذه وفاعليته إلى مصحح عقلائي، فمتى ما كان له مصححٌ عقلائي كان اعتباراً صحيحاً.

وإن كان منظوره عالم الملاكات، بمعنى أنه لا يُعقل أن يكون العدم دخيلاً في الملاك كي يكون شرطاً أو جزءاً؛ لأنّ العدم لا مؤثر ولا متأثر، فهذا إنما يتم إشكالا لو انحصرت ملاكات الأحكام الشرعية في الملاكات التكوينية، فإنّ الملاك التكويني لا عُلقة له بالعدم لا تأثرا وتأثيراً. **وهذا كلام صحيح**.

ولكن المفروض أن لا دليل على حصر ملاكات الأحكام الشرعية بالملاكات التكوينية، بل قد يكون ملاك الحكم من المستقلات العقلية في باب الحسن والقبح، وقد يكون ملاك الحكم من الأمور الاعتبارية أصلاً، وقد بيّنا ذلك فيما تقدم، فحيث يُحتمل أنّ ملاك الحكم من قبيل الحسن والقبح، أو ملاك الحكم من قبيل الوهن والهتك التي هي أمور اعتبارية، فمن من المعقول أن يكون العدم قيداً في ملاك الحكم إذا كان ملاكا تكوينياً.

**الملاحظ الثانية:** أفاد أنّ المشرّع يمكنه أن يجعل المانعية مستقلاً للوجود، فيقول: الزيادة مانع، فتكون المانعية مجعولةً استقلالاً. وقد أصّر على هذا المطلب في علم الأصول، فقال: إن ما يُحكى من أنّه لا يصح جعل الجزئية والشرطية والمانعية جعلاً استقلالياً، هو **وهمٌ،** بل يمكن جعل هذه الأمور جعلاً مستقلاً، فلا حاجة إلى اللف والدوران وأن نقول عدمها شرطٌ، نقول هي مانعٌ.

ولكن ذُكر في كلمات المحققين النائيني والأصفهاني وجهان لإثبات امتناع جعل المانعية للوجود أو لغوية الجعل:

**الوجه الأوّل:** ما أفاده الميرزا النائيني (قدس سره) في (فوائد الأصول) في بحث الأحكام الوضعية في جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعية في الجزء الرابع، بمناسبة أنّ الحكم الوضعي منتزع من الحكم التكليفي أو أنّه مجعولٌ استقلالاً:

أنه لا يعقل جعل الشرطية أو الجزئية أو المانعية استقلالاً، غير معقول؛ **والسر في ذلك:** أنّ عنوان الشرطية والمانعية من المعقولات الثانوية، بمعنى أنّ الذهن لا يتعقله حتّى يتعقل مفهوماً قبله، فإذا قيل: (الوضوء شرطٌ) فالذهن لا يتعقل شرطية الوضوء حتّى يتعقل وجود مشروط، فلولا أنّه هناك أمراً بمشروط لما كان الوضوء شرطاً، فتصور الشرطية للوضوء متفرعٌ على تصور أمر بمشروط يكون الوضوء شرطٌ له، وتصور الجزئية للركوع متفرع على تصور أمر بمركب يكون الركوع جزءاً منه، وتصور مانعية القهقهة للصلاة فرع تصور أمرٍ بمركب، يكون هذا مانعا، فبما أنّ الشرطية والجزئية والمانعية من المفاهيم التي لا تُتعقل إلاّ مسبوقة بأمر بشيء، إذاً فلا محالة عنوان الشرطية منتزع من الأمر بالمشروط، فمتى ما أمر بالمشروط انتُزع من الأمر بالمشروط عنوان الشرطية، ومتى ما أمر بالمركب انتُزع منه عنوان الجزئية، وما متى أمر بالممنوع انتُزع منه عنوان المانعية، فمرجع الشرطية والجزئية والمانعية عند التحليل إلى مفهوم منتزع من أمر بشيء، لا أنّ المقنن ابتداءً يقول: (الزيادة مانع) ، و (الوضوء شرط) ، بمعنى أنه شرطٌ مجعول استقلالا، فلابد أن يقال: شرطٌ للصلاة، شرط للصلاة يعني ماذا؟ يعني أن الصلاة أُمر بها أُمر بها مقترنة به، فلأجل ذلك أصبح شرطاً. ولذلك التزمت مدرسة النائيني (قدس سره) بأنّ دليل البراءة لا يرفع الشرطية والجزئية والمانعية حتّى يرفع منشأ الانتزاع ألا وهو الأمر بالمركب أو الأمر بالمشروط.

إذاً فما أفاده الميرزا النائيني ـ وهو أنّ المشرّع إمّا أن يجعل الأمر بالصلاة مع هذا الشرط وهو الوضوء والاستقبال أو لا يجعل ـ **متين**؛ فإن جعل الأمر معه أغنى عن جعل الشرطية استقلالاً، وأمّا أنه لا يأمر بالصلاة معه فليعتبر الاستقبال ألف أو مليون مرة شرطاً فسوف تصح الصلاة بدونه ما لم يؤمر بالصلاة معه، إذاً فيمكن للمكلف أن يأتي بالصلاة بدونه وقد امتثل الأمر؛ لأن الأمر أُخذ على نحو اللابشرط من جهته، **فتأمّل ودقق** .

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\014.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

كان الكلام فيما استدل به السيّد الإمام (قدس سره) على أنّ المانعية مجعولة من قبل الشارع جعلاً مستقلاً، ووصل الكلام إلى الملاحظة الثانية، حيث قلنا: بأنَّ هناك وجهين في كلمات الأعلام لإثبات أنّ المانعية والشرطية والجزئية ممّا لا يُعقل جعلها مستقلةً.

**الوجه الأوّل:** ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) في (فوائد الأصول) : أنّ هذه العناوين من شرطية وجزئية ومانعية عناوين انتزاعية، والعناوين الانتزاعية لا يُعقل جعلها إلاّ بجعل منشأ انتزاعها تكويناً أو تشريعاً، فإنّ جعلها المستقل خُلف كونها منتزعة.

**ولكن يمكن أن يقال**: أنّ ما أبرزه المحقق النائيني غير وافٍ بحل المشكلة ما لم يُتمم بالوجه الثاني الذي أفاده المحقق الإصفهاني**([[2]](#footnote-2))**؛ **والسرّ في ذلك**: أنّ لمن يدّعي الاستقلال في الجعل ـ كالسيّد الإمام (قدس سره) ـ له أن يقول: يُتصوّر أن يقوم الشارع أولاً بجعل المانعية للزيادة، فإذا جعل المانعية للزيادة حيث إنّ الجعل باعتبار، والاعتبار سهل المؤونة، فبإمكان الجاعل أن يجعل المانعية، فإذا جعل المانعية بأن قال: (الزيادة مانعٌ من صحّة الصلاة) كان مقتضى ذلك تضيّق الصلاة قهراً بعدم الزيادة، فهذا التضيّق القهري هو ما يُعبر عنه بـ (التقيد الذاتي) ، فإن نتيجة جعل الزيادة مانعاً من الصحة أنّ الصلاة سوف تتضيّق قهراً وتتقيد قهراً بعدم الزيادة، ومع هذا التقيد والتضيّق القهري يبطل محل الإطلاق والتقييد اللحاظيين في الصلاة؛ لماذا ذكرناه سابقاً أنّ كل ماهية مأمور بها إذا تضيّقت قهراً بخصوصية معينة، فمن غير المعقول بعد ذلك أن تكون هذه الماهية مورداً للحاظ، بأن تُلحظ مطلقة او تُلحظ مقيدة؛ إذ بعد ضيقها قهراً لا يمكن للمولى أن يلحظها مطلقة بالنسبة للزيادة وعدمها، او يلحظها مقيدة بالنسبة للزيادة؛ لأنها متقيدة في حدّ ذاتها، فلا وجه للحاظها لا مطلقة ولا مقيدة.

**إذاً**، فما دام ذلك أمراً ممكنا فلا وجه لأن يقال: إنّه لا يمكن جعل مانعية الزيادة إلاّ بجعل منشأ انتزاعها وهو أن يقوم المولى ابتداءً بالأمر بالصلاة مشروطة بعدم الزيادة، بل يكفي في ذلك أن يجعل المانعية للزيادة أولاً فتتضيق الصلاة بما هي مأمور قهراً بعدم الزيادة، فلا حاجة بعد ذلك إلى أن يلحظ الصلاة مشروطة أو مطلقة، بل لا يمكن ذلك.

فما دام هذا الفرض ممكناً، إذاً فليست المانعية عنواناً انتزاعياً يدور جعله مدار جعل الانتزاع، فلأجل ذلك لابد من تتميم الاستدلال بالوجه الثاني الذي أفاده المحقق الأصفهاني (قدس سره) ، **وبيانه ضمن مقدمتين**:

**المقدمة الأولى:** ليس البحث بحثاً إثباتياً، أي ليس البحث على مستوى عالم الدلالة وعالم الخطاب، فإنّه لا إشكال على مستوى عالم الخطاب أنّ المانعية مجعولة، وهذا محلاً لبحث من أحد، فإنّ الجميع يقول: الأمر في المركبات الاعتبارية إمّا إرشاد إلى الجزئية أو إرشاد إلى الشرطية، أو إرشاد إلى المانعية .

كما أنّه على مستوى عالم الاعتبار والجعل ـ حيث إنّ الاعتبار والجعل سهل المؤونة ـ فمن الممكن للمولى أن يجعل المانعية أو يجعل الشرطية أو يجعل الجزئية، فإن الاعتبار سهل المؤونة، فليس البحث عن عالم الاعتبار، بأن يقوم المولى بأي نوع من أنواع هذه الاعتبارات، إنما البحث على مستوى الإرادة الناشئة عن الملاك، فإنّ المولى إذا اطلع على موطن ملاكه نشأ عن علمه بالملاك إرادةٌُ، وتلك الإرادة هي قوام الحكم؛ لأن الاعتبار مجرد صياغة مبرزة للإرادة، وإلا فقوام الحكم بالإرادة، فهل يُعقل على مستوى الإرادة الناشئة عن الملاك أن تكون الإرادة بالنظر إلى المانعية غير مشروطة بعدمها أم لا؟

**المقدمة الثانية:** إذا علم المولى بملاك الصلاة مثلاً، وقاس هذا الملاك بالزيادة التي عُدّت من الموانع، فإذا قاس المولى ملاك الصلاة بالزيادة فلا يخلو الأمر ثبوتاً وعلى مستوى عالم الإرادة: إمّا أن تكون الإرادة مهملة، أي أراد الصلاة مهملاً من ناحية الزيادة أو عدمها، وهو غير معقول في الواقعيات؛ إذ قد يُعقل الإهمال في عالم الاعتبار، فإن عالم الاعتبار عالم اختياري بيد المولى، إلاّ أنّ هذا إهمال لحاظي وليس إهمالا ثبوتياً واقعياً، والمحال هو الإهمال الثبوتي ـ بمعنى أنّه لا يُعقل أن يكون موطن الملاك مردداً بين أن تكون الزيادة دخيلة فيه أو غير دخيلة ـ ، كما لا يُعقل أن تكون الإرادة الناشئة عن العلم بالملاك أيضاً مرددة. فبحسب عالم الثبوت ـ أي عالم الملاك والإرادة ـ لا يُعقل الإهمال؛ لأن وجود المردد محالٌ، فالوجود مساوقٌ للتعين والتشخص وإباء التردد.

إذاً إما أن تكون الإرادة مشروطة بالزيادة أو مشروطة بعدمها، أو مطلقة . فلا يُعقل أن الإرادة مشروطة بالزيادة؛ لأنه خُلف ضائرية الزيادة بفعلية الملاك. ولا يُعقل أن تكون مطلقة، أي أن المولى على مستوى إرادته لا يضر بالصلاة زاد فيها أم لم يُزد، فهذا خُلف ضائريتها بالملاك.

**فتعين** حتماً ـ على مستوى الإرادة ـ أن تكون إرادة المولى من أوّل الأمر إرادةً مشروطة بعدم الزيادة.

فلأجل ذلك نقول: بأنّه لا يُعقل جعل الشرطية او الجزئية أو المانعية جعلاً مستقلاً، وهذا معنى أنّها عناوين انتزاعية، فإنّ المقصود بذلك ليس جعلها في عالم الاعتبار بلحاظ نفسه مع غمض النظر عن عالم الإرادة، بل المقصود بأنّه لا يُعقل جعلها مستقلاً يعني بلحاظ حكائية الاعتبار والجعل عن حدود الإرادة، فإنّه على مستوى الإرادة إما أنّ المولى من الأوّل أراد الصلاة بشرط الزيادة، أو أرادها لا بشرط، أو أرادها مشروطة بالعدم.

وأمّا ما ذُكر في التفصّي والتخلص من الوجه الأوّل، بأنّ المولى يجعل المانعية أولاً فتتضيّق الصلاة بعدم المانع، فلا حاجة إلى أن يلحاظ الصلاة مشروطة أو مطلقة، فهذا كله على مستوى عالم الاعتبار مع غضّ النظر عن عالم الإرادة، وإلاّ فالأمر على مستوى عالم الإرادة كما ذكرنا .

**فتحصّل من ذلك:** أنّ ما ذهبت إليه مدرستا النائيني والأصفهاني من أنّه لا يُعقل جعل المانعية والشرطية والجزئية جعلاً مستقلاً، هو الصحيح.

**الملاحظ الثالثة:** أن ظاهر كلامه في كتاب البيع أنّه يرى متمم الجعل التطبيقي، وهذا ما تنبّه له السيّد البروجردي (قدس سره) وتبعه السيّد الأستاذ (دام ظله) وإن اختلف التعبير، فمتمم الجعل التطبيقي مفاده: أنّ في الماهيات المخترعة والماهيات الخاضعة للجعل والاعتبار فيها جعلان: جعلٌ للماهية وجعلٌ لمصاديقها وتطبيقاتها، **فمثلاً**: ماهية الميتة، أو ماهية المذكّى، فنقول: هناك ارتكازٌ عقلائي ـ لا يختص بملة أو نحلة ـ على أنّ بعض اللحم هو ميتة، بمعنى ما يلزم اجتنابه، فعنوان الميتة وماهية الميتة اعتُبرت في البداية على نحو الإجمال والإبهام، أي أنّ هناك نوعاً من اللحم يلزم اجتنابه، ويُعبر عن ذلك بالميتة، ثم إنّ الشارع الشريف أتمّ هذا الجعل في مرحلة المصداق، فقال: الميتة في شريعة الإسلام هو ما فقد الشروط الكذائية، فهذا الذي صدر منه في شريعة الإسلام ليس اختراعاً لماهية الميتة، لأنّ ماهية الميتة ماهيةٌ مخترعة من قبل، وإنما هو تطبيق لتلك الماهية ـ المعتبرة في الجملة ـ على هذا المصداق، وبالتالي فما يُعبر عنه بـ(الحقيقية الشرعية) ـ أي أنّ الشارع اخترع ماهية وهي ماهية الصلاة، أو اخترع ماهية الصلاة ـ ليس صحيحاً، فما صدر من الشارع مجرد تطبيق اعتبار على مصداق وإلاّ ماهية الصلاة موجودة من الأوّل، فالصلاة بنظر المرتكز العقلائي ماهية اعتبارية هي عبارة عن كيفية محققة للخضوع التذللي، والمشرّع الشريف قام بتطبيق تلك الماهية على هذه الكيفية المعينة من عشرة أو تسعة أجزاء، وهذا ما يُسمى بمتمم الجعل التطبيقي. إذاً فما صدر من المشرع هو متمم جعل.

فطبّق السيّد الإمام (قدس سره) هذا المبنى على محل الكلام، وقال: من الممكن، بل الواقع أنّ الشارع أمر بالصلاة أولاً على نحو الإبهام والإجمال، فقال: (أقم الصلاة بما تعلم وتحفظ من حدودها) ، ثم بعد ذلك رأى أنّ المصلحة تقتضي إضافة شرط إليها، فقال: (**قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ**) ، فما أضافه الشارع الآن هو مجرد جعل في مقام التطبيق، لا إلغاءاً للماهية السابقة وإحداثاً لماهية جديدة، بل إنّ المشرع ـ مع تحفظه على الماهية السابقة المأمور بها ـ طبّقها فعلاً على فرد من الأفراد، فقال: الصلاة مصداقها الفعلي هو الصلاة إلى البيت الحرام.

وهذا نظير أنّ المشرّع أمر بالصلاة ثم قال: (**صلاة العاجز بالإيماء، وصلاة المختار بالفعل الاختيار**) أو يقول: (**صلاة الناسي ناقصة، صلاة الذاكر تامّة**) فإن هذا اختلاف في مرحلة التطبيق على المصاديق ليس أنه أحدث ماهية جديدة.

وكذلك الحال، حيث علم المشرع الشريف أنّ في وبر ما لا يؤكل لحمه مفسدة مانعة من فعلية ملاك الصلاة أضاف مانعاً فقال: (**لا تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه**) على نحو متمم الجعل التطبيقي.

**ويُلاحظ على ما أُفيد: تارةً**، ملاحظة مبنائية، وتارة ملاحظة بنائية.

**أما الملاحظة المبنائية**: فإنّ أصل المبنى غير تامّ؛ **والوجه في ذلك**: أنّ المخترع عندما يقوم باختراع ماهية ـ سواء كان المخترع هو الشارع الشريف أو المرتكز العقلائي ـ فالمفروض أنّ هذا الاختراع على ضوء ملاك معين، فبما أنّ هذا المخترَع لوحظ فيه ملاك معين، فلا محالة لابد وأن تكون حدوده بحدود ملاكه والمصلحة التي اقتضت اختراعه، فلا وجه لاختراع ماهية على نحو الإبهام والإجمال، حيث إنّ اختراع الماهية واعتبارها ناشئٌ عن كون هذه الماهية محققة لتلك المصلحة، فلابد أن تكون موضوعة بحدود متطابقة مع حدود المصلحة، وبالتالي فمتى تمّ الاختراع فلا فرق بين الماهية الاعتبارية والماهية التكوينية في أنّ انطباقها على مصاديقها قهري وليس جعلياً. فلا معنى للتطبيق الجعلي؛ فإنْ كان هذا الفرد واجداً لحدود الماهية انطبقت عليه، وأمّا أنّ هناك شقاً ثالث وهو أنّ هذا الفرد مصداق لتلك الماهية لكن بالاعتبار والجعل، فهذا غير معقول، بل يكون جعلاً لماهية أخرى لا أنّه تطبيق للماهية الأولى.

فلا فرق بين الماهيات الاعتبارية والماهيات التكوينية في عُلقة الكلي بفرده، وعُلقة الطبيعي بمصداقه، ولا محالة متى ما شخصّنا فرداً ومصداقاً، فإما أن يكون واجداً لحدود الماهية الأولى فهو مصداق لها قهراً وإلاّ فلا،

**وأمّا أن نقول**: إنّ المشرع طبق الماهية الأولى على مصداق لا تنطبق عليه في حدّ ذاتها تطبيقا اعتبارياً، فالجمع بين الأمرين جمعٌ بين المتهافتين، فإنّ معنى كونه اعتباراً أنّه جعلٌ لماهية أخرى، ومعنى كونه تطبيقاً أنّ هذا واجدٌ لحدود الماهية الأولى.

**وبالنتيجة:** فأصل هذا المبنى غير تامّ، فما يضيفه الشرع من قيود أو موانع أو شروط، إمّا هو كشف عمّا جعله أولاً، وإنما هناك تدريجية في البيان ليس إلاّ، أو أنّه جعل لماهية جديدة. وأمّا أنّ هناك شقاً ثالثاً وهو متمم الجعل التطبيقي بمعنى أنّه تحفظ على الماهية الأولى الملحوظ على نحو الإبهام أو الإهمال أو اللابشرطية وطبقها الآن على مصداق جديد، فلا.

**وأما الملاحظة البنائية:** فعلى فرض أنّ المبنى تامٌّ، فبعد أن أمر الشارع الشريف بالصلاة وقال: (**أَقِمْ الصَّلاَةَ**) ، ثم أضاف إليها شرطاً وقال: (**يُعتبر في الصلاة استقبال البيت الحرام**) ، فبإمكان الشارع ـ على مستوى عالم الاعتبار ـ أن يعتبر أي شيء، لكن هل أنّ الإرادة الفعلية للشارع والمتعلّقة بالصلاة تعلّقت بالصلاة مهملة؟ أم تعلقت بالصلاة لا بشرط من حيث الاستقبال وعدمه؟ أم تعلّقت بالصلاة بشرط شيء؟ فعلى مستوى الإرادة لابد أن يندرج هذا الكلام ضمن أحد الشقوق، وحيث بطل الشقان الأولان تعين أن تكون الإرادة الفعلية للمولى متعلقة بالصلاة على نحو الـ(بشرط شيء) من ناحية الاستقبال، أو على نحو الـ(بشرط لا) من جهة ما لا يؤكل لحمه.

وإذا كانت الإرادة الفعلية مقيدة به أو مقيدة بعدمه، فلا وجه لجعل الشرطية أو المانعية. نعم، في عالم الإثبات يقول: جعلت المانعية أو جعلت الشرطية، ويريد الكشف عن حدود الإرادة، هذا أمرٌ لا بأس به كما قلنا، وليس هو محلاً للبحث في شيء.

**فتبين بذلك:** أنّ **الصحيح** أنّ الطريق العقلائي الشرعي لجعل المبطلية للزيادة هو إرجاعها إلى شرطية العدم، بمعنى أنّ الصلاة أو الجزء مشروطٌ بعدمها، فهذا هو الطريق العقلائي الصحيح لجعل المبطلية.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\015.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

بقي في المقام مطلب للمحقق الاصفهاني (قدس سره) تعرض له في جريان البراءة عن مانعية الزيادة في الأصول، وتعرض له في بحث القدرة على التسليم في حاشيته على المكاسب، ومحصله:

أنّه لا يمكن جعل المانعية للزيادة حتّى على مستوى عالم الاعتبار والصياغة، فلا يختص المنع بعالم الإرادة، بل لا يُعقل جعل المانعية للزيادة حتّى على مستوى الاعتبار والصياغة.

**وبيان ذلك**: أنّ الطريق لجعل المانعية **أحد وجهين**: إمّا النهي وإما الجعل الاستقلالي، وكلٌ من الطريقين غير تامٍِّ.

**أمّا الطريق الأول:** وهو أن يقوم المولى بتشريع النهي ويكون نهيه جعلاً لمانعية الزيادة.

**فيُلاحظ على ذلك:** أنّ النهي إمّا نفسيٌ وإمّا غيري. فإن كان نهياً نفسياً، كأن يقول: (لا تضحك في الصلاة) أو أنّ النهي عن الطواف عريانا ـ كما في بعض الروايات، كما استفاده جمع الأعاظم ـ نهي نفسي، فغاية النهي النفسي حرمة متعلّقه أو عدم مشروعيته، فإذا قال: (**لا تطف عرياناً**) على نحو النهي النفسي فإنّ غايته أنّ هذا العمل مبغوض ومحرم، لا أنّه جعل للمانعية.

وأمّا إن كان النهي غيرياً، **فهو على أقسام أربعة:**

**القسم الأوّل:** النهي الغيري الذاتي بحسب تعبيره، ومقصوده بالذاتي أنّه مجعول من قبل المولى، كالنهي عن المقدمة لحرمة ذي المقدمة، فلو قال الشارع الشريف ـ كما في بعض الروايات ـ : (**ولا أرى أن يخرج إلى هذه الأرض التي توبق دينه**) ، فيقال: بأنّ النهي عن السفر إلى أرض توبق الدين، نهي غيري مقدمي، نتيجة مبغوضية ذي المقدمة.

ومن الواضح أنّ النهي الغيري المقدمي وإن كان نهياً مجعولاً من قبل الشارع إلاّ أنه ليس جعلاً للمانعية، إذ غاية هذا النهي مبغوضية المقدمة مبغوضية غيرية لأجل مبغوضية ذيها، وليس جعلاً للمانعية.

**القسم الثاني:** أن يكون النهي الغيري ـ بحسب تعبيره ـ نهياً عرضياً، أي لم يتصدى المولى لجعله وإنما استُفيد بالملازمة العرفية من أمر مولوي، نظير ما بحثه الأصوليون: هل أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام؟ مثلاً: إذا أمر بالصلاة فهل الأمر بالصلاة يقتضي نهياً عن تركها، أم لا؟

فذكر غالب الأصوليين: أنّ النهي عن الترك ليس نهياً حقيقياً، بمعنى أنّه لم يصدر من المولى حكمان، أمرٌ بالصلاة ونهي عن تركها، بحيث إذا تركها ارتكب مخالفتين، حيث خالف الأمر والنهي فاستحق عقوبتين، بل هناك حكمٌ واحدٌ ألا وهو الأمر بالصلاة، غاية ما في الباب أنّ هناك لازمٌ بيّن ـ بالمعنى الأعم أو المعنى الأخص ـ أنّ هذا الأمر بالصلاة لازمه مبغوضية تركها، وإلا لم يصدر من المولى نهي، فهذا النهي هو المعبر عنه بـ (النهي الغيري العرضي) .

فلو فرضنا أنّ المولى قال: (أنت مأمور بركوع مع عدم حركة أثناء الركوع) ، أو (أنت مأمور بقراءة مع عدم الوسوسة حال القراءة) ، فما هو المأمور به مركب من جزئين: وجودي ـ وهو القراءة ـ ، وعدمي ـ وهو عدم الوسوسة ـ ، فعدم الوسوسة مأمورٌ بها، والأمر بعدم الوسوسة يقتضي نهياً غيرياً عرضياً عن الوسوسة نفسها.

**فأفاد الأصفهاني**: أنّ هذا النهي عرضي، والنهي العرضي ليس مجعولاً من قبل الشارع كي يكون جعله جعلاً للمانعية، فإننا نريد أن نتوصل لجعل المانعية، فكيف يستند جعلها لنهي ليس مجعولاً أصلاً؟

**القسم الثالث:** أن يكون النهي ضمنياً، بأن يقال: (لا تضحك في الصلاة) ، فلو قيل: النهي عن الضحك هنا نهي مولوي ضمني، وليس نهياً استقلالياً، وهذا النهي الضمني هو منشأ لجعل المانعية.

**فقال الأصفهاني**: إنّ الوجوب الضمني لا يقتضي الجزئية والشرطية، فكيف يقتضي النهي الضمني المانعية؟

**وبيان ذلك**: ما تكرر في كلمات الأصوليين: أنّ هناك أمراً ضمنياً بالجزء كالفاتحة، أو أمراً ضمنياً بالتقييد بالشرط كتقيد الصلاة بالاطمئنان أو الاستقبال. فهذا الأمر الضمني التحليلي فرع الجزئية والشرطية، لا أنّه منشأ لجعلها، أي لولا أنّ المولى في رتبة سابقة أمرَ بالمركب ـ ومنه الفاتحة ـ لما كان للفاتحة أمرٌ ضمني، فالأمر الضمني بالجزء ـ كالفاتحة ـ فرع جزئيته فكيف يكون منشأً لجزئيته؟ والحال بأنّه بعد أن فرغنا عن كون الفاتحة جزءاً من الصلاة، قلنا: بأنّ الفاتحة مأمورٌ بها أمرا ضمنياً، وبعد أن فرغنا عن تقيّد الصلاة بالاستقبال، قلنا: بأنّ هذا التقيد مأمورٌ به أمراًً ضمنياً. فالأمر الضمني التحليلي فرع الجزئية لا أنّه منشأ للجزئية. فكما قلنا بهذا في الجزئية والشرطية نقول به في المانعية، فإن وجود نهي مولوي ضمني عن الضحك في الصلاة هو فرع كون الضحك مانعاً من صحة الصلاة، فالنهي الضمني فرع جعل المانعية لا أنّه هو جعل للمانعية.

**القسم الرابع: النهي الإرشادي:** كما هو شائع في كلمات الأصوليين والفقهاء، وهو أنّ قول المولى: (**لا تصلِّ في وبر ما لا يؤكل لحمه**) ، إرشادٌ إلى مانعية وبر ما لا يؤكل لحمه، ومثلاً: (لا تصلِّ ضاحكاً) إرشادٌ إلى مانعية الضحك.

**فقال الأصفهاني**: انتم بين خيارين: إمّا أن يكون هذا النهي الإرشادي هو منشأ جعل المانعية، أو أنّها مجعولة في رتبة سابقة.

**الخيار الأول**: فإن كانت المانعية مجعولة به، لم يكن إرشادياً؛ لأن معنى كونه إرشادياً: أنّ للمانعية تقرراً في رتبة سابقة عليه وهو يُرشد إليها، ومعنى أنّ المانعية جُعلت به: أنّه تأسيسي وليس إرشادياً.

**وإنّ قلتم:** إنّ المانعية مجعولةٌ في رتبة سابقة، وهذا النهي مجرد إرشاد في مقام الإثبات إلى تلك المانعية المجعولة، فقد افترضنا أنّ لا منشأ لجعل المانعية، فرجعنا إلى الكلام السابق، إلاّ النهي الغيري فهو لا يكون منشأً لها، أو النهي العرضي وهو ليس مجعولاً، أو النهي الضمني وهو فرع الجعل. فإذا لم يكن منشأٌ لجعل المانعية في رتبة سابقة على النهي الإرشادي، فكيف يكون النهي الإرشادي إرشادا إليها؟

**فالنتيجة:** أنّ جعل المانعية بواسطة النهي ـ نفسياً أو غيرياً أو ذاتياً أو عرضياً أو مولوياً أو إرشادياً أو استقلالياً أو ضمنياً ـ **غير تامّ**.

**الخيار الثاني:** أن يُقال بأن المانعية مجعولة استقلالاً لا بالنهي، بأن يقول المعتبر: أنا جعلت القهقهة مانعاً من صحّة الصلاة، أو أنّا جعلت البكاء بالصوت مانعاً من صحة الصلاة، وهذا الطريق مدفوعٌ بما سبق بيانه وهو أنّ اعتبار المانعية إمّا صوري أو اعتبار مشتمل على الإرادة. فإن كان اعتباراً صورياً فلا يكون جعلاً للمانعية، وإن كان اعتبارً مشتملاً على الإرادة فقد **ذكرنا فيما سبق**: أنّه لا يتصوّر لشيء أن يكون مانعاً من تمامية مركبٍ ما لم تكن إرادة ذلك المركب مشروطة بعدمه. فرجع جعل المانعية إلى الشرطية .

والمتحصّل: أن لا مانعية في الشريعة أصلاً، بل لا يوجد إلاّ الشرطية، غاية الأمر أنّ الشرطية إمّا للوجود وإمّا للعدم، وإلاّ فما يُسمى بالمانعية حديثٌ لطيف، ولكنه لا معنون له .

ولكن في التقريرات المنسوبة لبعض مشايخنا (دام ظله الشريف) أشكل على كلام المحقق الاصفهاني (قدس سره) ، وأفادّ: بأنّه يمكن جعل المانعية، **وذكر مطالب ثلاثة**:

**المطلب الأوّل:** أن ما ذُكر في المقام هو خلطٌ بين عالم الاعتبار وعالم التكوين، فما هو الممتنع المحال هو جعل المانعية التكوينية، وأمّا المانعية الشرعية الاعتبارية فأمرٌ سهل المؤونة، بأن يقول المشرع: (الضحك مانع) ، (البكاء مانع، الغررية مانعٌ من صحة البيع، وإلى آخره.

**والمطلب الثاني:** قال: يمكن جعل المانعية عن طريق النهي، وهو النهي التبعي، وهو ما تعلّق بأمر خارجي لخصوصية في المركب . مثلاً: إذا قال: (لا تضحك في الصلاة) فمتعلّق النهي هنا هو الضحك، لكن لا بلحاظ ذاته بل بلحاظ خصوصية في المركب الصلاتي، فالنهي عن الضحك لا لذاته بل لخصوصية في مركب ما هو نهي تبعي وليس أصلياً، وهذا النهي التبعي هو منشأ جعل المانعية، فانجعلت المانعية بهذا النهي التبعي.

**والمطلب الثالث:** أن المرتكز العقلائي يرى إنّ إرجاع المانعية إلى شرطية العدم خلاف وجدانه العقلائيِ، فهو بنحو واضح يرى أنّ قوله: (لا تضحك في الصلاة) جعلٌ للمانعية، أي أنّ وجود الضحك مانعٌ لا أنّ عدمه شرطٌ، وإلاّ لو كان المجعول شرطية عدم الضحك، لكان الضحك نقيضاً للشرط لا مانعاً، فإنّ مقتضى شرطية العدم أنّه لو ضحك فهو لم يأتِ بالشرط لا أنّه أتى بوجود مزاحم للصلاة.

**ولكن يُلاحظ على ما أُفيد:**

**أولاً:** بأنّ مدّعى الأصفهاني أنّ المانعية أمر انتزاعي وليس أمراً اعتبارياً كي يُقال بالخلط بين التكوينيات والاعتباريات، فهو من الأصل يرى أنّ المانعية والشرطية والجزئية من العناوين الانتزاعية، والعناوين الانتزاعية واقعية وإن كانت بواقع منشأ انتزاعها، سواء كان منشأ انتزاعها أمراً متأصلاً أم أمرا اعتبارياً، فإن هذا تنوع في منشأ الانتزاع، وإلاّ ففي نفس العنوان الانتزاعي ليس أمراً اعتبارياً، فإنّ الاعتبار وإن كان بلحاظ مصدره اعتباراً لكنه بالنتيجة أمر خارجي، حيث إنّ الاعتبار في حدّ ذاته فعلٌ من أفعال المعتبر فهو فعلٌ خارجي واقعيٌ، وبلحاظ أنّه فعل واقعي يكون منشأ لانتزاع عنوان معين .

إذاً فلم يقع خلطٌ من الأصفهاني في شيء؛ لأنه من الأساس يقول: ليست المانعية أمراً اعتبارياً، بل المانعية أمرٌ واقعي وإن كان منشأ انتزاعها أمراً اعتبارياً، فإذا كانت من الأمور الواقعية، إذاً فيصح أن يقول: لا يُعقل جعلها حقيقة وتكويناً وواقعاً إلا بجعل منشأ انتزاعها.

**وثانياً:** دعوى أنّ المانعية مجعولةٌ بالنهي التبعي، يرد عليه نفس كلام الاصفهاني، وهو أنّ هذا النهي التبعي إرشادي أو مولوياً؟ فإن كان إرشادياً فهو فرع جعل للمانعية، وإن كان مولوياً فغايته الحرمة التكليفية، لا أنّه جعلٌ للمانعية، فإذا قال على نحو النهي التبعي: (لا تضحك في الصلاة) فلا يخلوا: إمّا أن يكون نهياً مولوياً تكليفياً، فالضحك في الصلاة مبغوضٌ. أمّا أنه مانع أم لا؟ فهذه مسألة أخرى. أو أنّه نهي إرشادي فلابد من جعل المانعية في رتبة سابقة، فما هو منشأ جعلها؟ فهذا لا يحل المشكلة.

**وثالثاً:** دعوى أنّ المرتكز العقلائي يرى أنّ الوجود مانع لا أنّ عدمه شرطٌ وإنما يقرره الاصفهاني فهو خارج عن حيطة العقلاء وحريم مرتكزاتهم.

**فيُلاحظ عليه:** أنّ الاصفهاني يقول أساسا المانعية عنوان انتزاعي، فمتى ما التفت العقلاء إلى أن المانعية عنوان انتزاعي، جرى مرتكزهم على أنّ المانعية لا يمكن جعلها إلاّ بجعل منشأ انتزاعها، ومنشأ انتزاعها هو شرطية العدم.

**إذاً** فدعوى أن العقلاء يرون رجوع المانعية إلى مزاحمة الوجود لا شرطية العدم،، هذا أوّل الكلام، فالعقلاء إمّا غافلون، وإمّا ملتفتون إلى أنّ المانعية من الأمور الانتزاعية، فحتماً بناؤهم ومرتكزهم على أنّه لا يُعقل جعلها، وأنّ مآلها إلى شرطية العدم.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\016.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

وصل الكلام إلى المقام الثالث ألا وهو البحث عن حكم الزيادة، والحديث تارةً بالنظر إلى مقتضى القاعدة وأخرى بالنظر إلى الروايات الخاصّة، **فهنا جهتان:**

**الجهة الأولى:** النظر إلى مقتضى القاعدة، فهل أنّ الزيادة بعنوانها مُفسدة للصلاة أم لا؟

وهنا أفاد المحقق الاصفهاني (قده) أنّ الزيادة إمّا شرعية أو تشريعية، فهنا صورتان للزيادة،

**الأولى:** الزيادة الشرعية، والمقصود بها الإتيان بالعمل المشتمل على الزيادة مع عدم إحراز أنها زيادة؛ ولأجل ذلك فهذا النحو أيضاً يُتصوّر لها فرضان:

**الفرض الأول:** أن يأتي بالعمل المشتمل على الزيادة بداعي تعلّق الأمر الخاصّ به، بمعنى أنّه يعتقد أنّ الأمر الشرعي المتوجه إليه، كالأمر بالصلاة ـ مثلاً ـ متعلّق بالصلاة المشتملة على تشهد آخر نفي الركعة الثانية، ولولا أنّ الصلاة مشتملة على تشهد زائد لما كان الأمر بالصلاة داعياً له نحو العمل، فداعوية الأمر الخاصّ ـ وهو الأمر المتوجه إليه بالفعل ـ نحو العمل منوطة بكون متعلّق هذا الأمر الخاصّ هو الصلاة المشتملة على الزيادة.

ففي ما هو وجه بطلان العمل هذه الصورة؟ هل لأنّه ليس عبادة بالفعل؟ أو لمانعية الزيادة؟ أو لعدم امتثال الأمر؟

**والصحيح هو الثالث**.

**أمّا الوجه الأولّ** ـ وهو دعوى أن العمل ليس عبادةً بالفعل؛ لأنّ داعوية الأمر نحو العمل تقديرية، أي على تقدير كون متعلّق الأمر هو العمل المشتمل على الزيادة ـ فالداعوية ليست فعلية وإنما هي على تقدير دون تقدير، أي على تقدير كون متعلّق الأمر هو العمل المشتمل على الزيادة فالأمر حينئذ داعٍ وإلاّ فلا.

وقد يقال: بما أنّ الداعوية تقديرية فليست العبادة فعلية، بل هي تقديرية، وبالتالي يُعتبر في صحة العمل أن يكون عبادة بالفعل، لا أنّه عبادة على تقدير دون تقدير.

**ودفع المحقق الإصفهاني** (قدس سره)ذلك: بأنّه حتّى وإن كانت داعوية الأمر داعويةً تقديرية إلاّ أن العبادة فعلية؛ لأنه ما دام يعتقد أن الأمر داعٍ نحو هذا العمل المشتمل على الزيادة، فقد انبعث بالفعل عن هذا الأمر، وبعبارة أخرى: العبادة متقومة بإضافة العمل إلى الله بالفعل، وقد أضافه بالفعل، فهو عبادة فعلية، فليس الوجه في فساد العمل أنّه ليس عبادة بالفعل.

**وأما الوجه الثاني** ـ وهو أن يكون المناط في البطلان مانعية الزيادة ـ **غير تامّ**؛ لأن مانعية الزيادة بمقتضى الجمع بين الأدّلة، أي بين دليل من زاد في صلاته فعليه الإعادة ودليل لا تعاد الصلاة إلى من خمسة، أنّ المانعية موضوع فرض الالتفات، فإذا التفت إلى أنّ ما أتى به ليس بجزء، ومع ذلك أتى به بقصد الجزئية، كان ذلك زيادةً مانعة وإلاّ فلا، والمفروض في محل كلامنا أنّ المكلف لم تقم لديه حجة على عدم الجزئية، فهو إما أن يعتقد بالجزئية أو لا أقل أجرى البراءة عن مانعية هذه الزيادة واتى بالعمل مشتملاً عليها.

**فالوجه الصحيح** في بطلان عمله، **هو عدم الامتثال**؛ لأنه امتثل الأمر المتعلّق بالعمل المشتمل على الزيادة، فما امتثل ليس أمراً في حقه، وما هو أمر في حقه ـ وهو العمل المشروط بشرط لا عن هذه الزيادة وإن لم يكن ملتفتاً إليه ـ لم يمتثله .

**ويُلاحظ** على كلام المحقق الأصفهاني**:** أنّ تعلّق الأمر الخاصّ بالعمل المشتمل على الزيادة، هل هو ملحوظ في مقام المحركية على نحو الحيثية التقييدية، أم على نحو الحيثية التعليلية؟ بمعنى: هل المحرك له بالأصالة تعلّق الأمر بالزيادة وإضافة العمل إلى الله تبعٌ، أمّ أنّ المحرك له بالأصالة هو الانبعاث عن أمر الله، وتعلّق الأمر بالزيادة تابع في المحركية؟

فالمفروض أنّ هذا العبد تحرّك وأتى بالصلاة، ولكن الكلام في ما هو المحرك له بالأصالة نحو هذا العمل؟

فإن قلنا: بأن المحرك له بالأصالة تعلّق الأمر بالزيادة، بحيث لو لم يتعلّق الأمر بالزيادة لما تحرك أصلاً، فما هو المحرك له بالأصالة تعلّق الأمر بالزيادة، وإنما أضاف العمل إلى الله تبعاً لهذا المحرك، أو لاعتقاده بحصول ذلك.

فهنا لم يتحقق منه لا امتثال ولا عبادية؛ إذ ما دام لا محرك له إلا تعلق الأمر بالزيادة، بحيث لولا هذا التعلّق لما تحرك أصلاً، والمفروض أن لا أمر بالزيادة فما أتى به عبادةٌ اعتقادية وليس عبادةً حقيقية، وعبادة وهمية وليس عبادة حقيقية.

**وأمّا** إذا كان المحرك هو الانبعاث عن أوامر المولى، فهو مضيف للعمل إلى ربه منبعث عن أوامره، وصارت محركية الأمر الذي يعتقد به أنه متعلّق بالزيادة محركة بالتبع، فحينئذٍ تحققت منه العبادية.

فدعوى أنّ الداعوية وإن كانت تقديرية إلاّ أنّ العبادة حاصلة بالفعل وعلى نحو الحقيقة، **غير تامة** أو **ممنوعة** .

**الفرض الثاني:** أن يكون المكلف آتيا وممتثلاً على كل حالٍ، سواء تعلّق الأمر بالزيادة لم يتعلّق، فكونه في مقام الامتثال لا بشرط من جهة تعلّق الأمر بالزيادة أو عدم تعلّقه به، وإنّما أتى بالعمل مشتملاً على الزيادة لأنه يعتقد أنها جزءٌ، وإلا فهو ممتثل لذلك الأمر الخاصّ سواء تعلّق بالزيادة أم لم يتعلّق . فهذا النحو من العمل لا إشكال في صحته؛ لأنه قد امتثل الأمر الواقعي، وتحققت منه العبادية بالفعل، ولا يشمله أدلة مانعية الزيادة؛ بلحاظ أنه غير ملتفت، بمعنى لم تقم لديه حجة على زياديتها.

**وما أفاده في هذا الفرض** منوطٌ بعدم الزيادة السهوية، أي أنه لا يشمل فرض ما كانت زيادته مفسدةً ولو كانت سهوية.

**الصورة الثانية:** الزيادة بقصد التشريع، وهي على فروض أربعة،وقد تعرّض الفقهاء لهذه الصور في كثير من الأبواب:

**الفرض الأوّل:** التشريع في الأمر، بأن يدعي أنّ هناك أمراً صدر من الشارع بالعمل المشتمل على الزيادة، شاء الشارع أم أبى، فمع التفاته إلى أنّ هذا العمل أو هذه الزيادة ليست جزءاً أو لم يثبت جزئيتها، فمع ذلك ادعى وجود أمر متعلّق بهذه الزيادة، وأتى بالعمل انجازاً لتشريعه ـ كما يُعبر الأصفهاني ـ ، حتّى يصير تشريع عملي.

ولا إشكال في بطلان عمله في هذا الفرض بلحاظ أنّه لم يمتثل الأمر أصلاً، حيث لا أمر بالزيادة.

**الفرض الثاني:** التشريع في المتعلّق، وبحسب تعبير المحقق الإصفهاني (التشريع في التطبيق) .

**وبيان ذلك:** أن يُقرّ العبد أن الأمر الموجود بالفعل ليس متعلّقاً بهذه الزيادة، ولكنه تصرف في المتعلّق على نحو التوسعة، فيقول: إن المتعلّق يعم العمل المشتمل على الزيادة، فإنه قد يُقال ـ كما يقول المحقق الأصفهاني ـ : لا تشريع في المقام؛ لأن العبد لم يتصرف في سلطان المولى، فالتشريع عبارةٌ عن التصرف في سلطان المولى، وما تحت سلطانه أمره وإلاّ لما تصرف في أمره، وإنما حصل التصرف في أمرٍ عقلي، وهو: هل أنّ المتعلق ينطبق على العمل المشتمل على الزيادة أم لا ينطبق؟ فهو تصرف في التطبيق ليس إلاّ، وهذا ليس تصرفاً في أمر المولى كي يكون تشريعاً.

**فقد يقال:** بأنّ ما صدر وإن كان عبثاً ولغوا، ولكن لم يتصرف العبد في سلطان المولى.

**ولكن يُلاحظ على ما أُفيد:** أنّ متعلق الأمر إما لا بشرط من حيث هذه الزيادة، أو بشرط لا. فإن مكان متعلّق الأمر قد أُخذ على نحو اللا بشرط، فما أتى به ليس تشريعاً وليس عبثاً؛ إذ العمل على نحو اللابشرط من جهة هذه الزيادة، أي أنها أجنبية ليست دخيلةً لا وجوداً ولا عدماً، وقد أتى بذلك. فدعواه أنّ من تطبيقات المتعلّق العمل المشتمل على الزيادة في محلها، لأنه مطابق للمتعلق.

**وإن قلنا**: بأن المتعلّق لُوحظ بالنسبة إلى هذه الزيادة على نحو البشرط لا، فلا محالة ما صدر منه تصرّفٌ في سلطان المولى، فإن المولى أخذه بنحو البشرط لا وهو أخذه بنحو اللابشرط، فيكون تشريعاً، وبناء على أن التشريع قبيح مبطل، يكون مبطلاً.

**الفرض الثالث:** أن يكون التشريع في مقام الامتثال، بأن يُقر العبد أن لا تصرف له في الأمر فالأمر محفوظ ومصون، ولا تصرف له في المتعلّق، ولا بنحو التطبيق، فهذا كله مصون، وإنما يدعي أنّه لا يمكن امتثال هذا الأمر بهذه الصورة. فصحيحٌ أنّ ما أمر به المولى هو الصلاة لا بشرط من حيث هذه الزيادة ـ ولنتفرضها قراءة سورة ياسين مثلاً ـ ولكن أنا ادعي أنّه لا يمكن امتثال هذا الأمر إلاّ مع الزيادة، لا لأنها أُخذت فيه، بل لمشكلة في مرحلة الامتثال.

**وبعبارة أخرى:** هو يدعي أن الزيادة جزءاً من الفرد وليست جزءاً من الطبيعي، فهل هذا محققٌ للتشريع، أم لا؟

**فهنا أفاد المحقق الأصفهاني**: أنّ التشريع هو التصرف في سلطان المولى، وعندما يُصدر المولى أمراً فإنّه في صدور أمره يُحدد موقف العبد فعلاً أو تركاً، فتحديد موقف العبد في مقام الامتثال من شؤون المولى أيضاً، لا أنّها من شؤون العبد، بل شؤون مقام الامتثال ـ فعلاً أو تركاً أو حذفاً أو إضافة ـ ترتبط بالمولى، فإنّ المولى بعد أن أصدر الأحكام لاحظ تحديد موقف العبد في مقام الامتثال، وبالتالي فعندما يدعي العبد أنّ مقام الامتثال منوطٌ بهذه الزيادة، فهو يدعي أنّ المولى تسبب إلى هذا العمل في مقام الامتثال. فالعمل المشتمل على الزيادة موجوداً تسبيبي من قبل المولى، فأصبح تصرفاً في سلطان الشارع، والتصرف في سلطان الشارع قبيحٌ، والقبيح مانعٌ من المقربية، فيقع العمل فاسداً .

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\017.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

كان الكلام سابقاً فيما ذكره المحقق الأصفهاني (قدس سره) من بيان صور الزيادة التشريعية، وبلغ الكلام إلى الصورة الثالثة أو الفرض الثالث، وهو التشريع في مقام الامتثال؛ بأن يدعي المكلف أنّ المأمور به ممّا ينطبق على المأتي به وإن كان بعض ما في المأتي به ليس من المأمور به، إلاّ أنه ينطبق عليه.

وذكر المحقق (قدس سره) أنّ هذا تشريع، والتشريع إذا كان من العناوين العملية الموجبة للقبح فهو منطبق على المقام وموجب لقبح العمل ومانعيته من المقربية.

ولكن ينبغي لنا البحث في الصغرى والكبرى:

**أمّا الصغرى**: هل أنّ المقام من باب التشريع، أي هل أنّ المقام من باب التصرف في سلطان الشارع المقدس، أم لا؟ فإنّ المكلف مع اعترافه بأنّ الأمر هو الأمر الشرعي لم يغير فيه شيء، واعترافه بأنّ المتعلّق هو المتعلّق لم يُغير فيه شيء، فالشارع أصدر أمراً وجوبياً بصلاة الظهر المكونة من عشرة أجزاء، وهذا كله ممّا يُقر به المكلف ولم يغير منه شيء، وإنما ادعى المكلف أمراً خارجاً عن إطار الشارع نفسه، فقال: المأمور به ـ وهو صلاة الظهر المكونة من الأجزاء المعينة ـ ممّا ينطبق خارجاً على الصلاة مع تشهد ثانٍ، فهو لا يزعم فيما بيد الشارع، فإنّ ما بيد الشارع أمره ومتعلق أمره، والمكلف إنّما يدعي التصرف في مقام الانطباق، فيقول: ما أتيت به وهو الصلاة المشتملة على تشهد ثانٍٍٍ (زائد) في الركعة الأولى أو الركعة الثانية بقصد الجزئية هو مصداقٌ من مصاديق المأمور به، مع اعترافه أنّ المأمور به لم يؤخذ فيه هذا التشهد الثاني، ولكنه يزعم أنّه من مصاديقه في مقام الامتثال، وحينئذ فأي تصرف في سلطان الشارع؛ إذ مع اعتراف المكلف أنّ المأمور به على ما هو عليه من الحدود، سواءً لُوحظ بالنسبة إلى التشهد الثاني بشرط لا أو لُوحظ بالنسبة إلى التشهد الثاني على نحو اللابشرط، فالتصرف في مقام الامتثال لا يستلزم تصرفاً فيما هو بيد الشارع كي يكون تشريعاً.

**ودعوى**: أنّ للشارع تسبيباً لمقام الامتثال ـ كأن يدّعي المكلف أنّ الامتثال يتحقق بهذا الفرد، فهو يدّعى أنّ الشارع سبب لهذا الفرد، وهذا تصرف منه في سلطانه ـ **ممنوعة**، فإن وظيفة الشارع ـ كمشرع ـ إصدار الأمر وبيان حدود متعلّقه بغرض إيجاد هذا المتعلّق خارجاً، وأمّا كيفية امتثال هذا المتعلّق وضمن أي صورة أو ملابسة، فهذا ممّا لا يدخل في وظيفة الشارع بما هو مشرّع .

وقد ذكرنا سابقاً أنّ كيفيات الأفراد وملابساتها وإن لم تكن دخيلةً في المتعلّق المأمور بها، لكن الفرض لا يقع إلا بها، فالمولى وإن لم يأخذ في متعلّق أمره الزمان أو المكان أو كيفيةً معيّنة من الجسم، لكن العمل في الخارج لا ينفكّ عن هذه العوارض والملابسات، فما للشارع الشريف تسبيبٌ إليه، هو أنّ يُصدر الأمر بمتعلّق محدد بغرض أن يوجد هذا المتعلّق في الخارج.

وأمّا أن يكون له تسبيب لأي فرد من أفراد الامتثال وبأي كيفية من كيفيات الامتثال، فهذا أجنبي عن وظيفة الشارع، فلا يكون التدخل من قبل المكلف في مقام الامتثال تشريعاً.

**وأمّا** بالنسبة للكبرى: فعلى فرض أنّ هذا تشريع وتصرف في سلطان الشارع، فهل أنّ التشريع مبطلٌ للعمل، أم لا؟، وإذا كان مبطلاً للعمل، فهل هو مبطلٌ للعمل مطلقاً، أو في الجملة؟

**الرأي الأوّل:** وهو أن يقال التشريع من العناوين العملية، كما قيل بذلك في التجري، حيث ذهب سيّدنا الخوئي (قدس سره) إلى أنّ التجري من العناوين العملية، فلا يصدق على العبد أنّه تجرأ على المولى وتمرد عليه إلا إذا أتى بعمل، فإذا اعتقد أنّ هذا المائع خمرٌ ونوى شربه فهذا ليس تجرياً، إنما يتحقق التجري بإقدامه على الشرب، وإن لم يكن هذا في المائع في الواقع خمراً، فالتجري حيثية متقومة بالعمل، فهو من العناوين العملية، ولأجل ذلك يكون العمل المُتجرى به تجرياً، فيكون قبيحاً؛ لأن التجري قبيحٌ، نظير الإنحاء لشخص بقصد التعظيم، فإنّ نفس هذا الإنحاء يكون تعظيماً. وهنا أيضا إذا أقدم على شرب المائع قاصداً التمرد على المولى، كان نفس إقدامه تجرياً، فكان قبيحاً.

وكذلك التشريع من العناوين العملية، فإنّه إذا ارتكب العمل، بمعنى أنه أتى بالصلاة المشتملة التشهد الآخر قاصداً بذلك أنّ هذا التشهد جزء من مقام الامتثال، فإذا أتى به كانت هذه الصلاة تشريعاً، وبما أنّ التشريع قبيحٌ؛ لأنه تصرف في سلطان المولى، والتصرف في سلطان المولى قبيح، والتصرف في سلطان المولى اعتداءٌ والاعتداء قبيحٌ، والقبيح لا يصلح للمقربية، فيكون العمل فاسداً.

**الرأي الثاني:** قد ذكرنا في بحث التجري: أنّ التجري ليس من العناوين العملية وإنما العمل مبرزٌ له وحاكٍ عنه، وإلا فهو من العناوين النفسية، فالتجري هو نفس قصد التمرد على المولى والخروج عن طاعته، وإنما العمل مبرزٌ له، فلذلك نقول: تجرى بالعمل، لا أنّ العمل تجريٍ، ولذلك قلنا: بأن التجري كاشف عن القبيح لا أنّه هو القبيح.

**ولو سلّمنا في باب التجري** بأنّ التجري من العناوين المتقومة بالعمل، حيث إنّ التجري طغيانٌ من العبد وتمردٌ على مولاه، وهذا الطغيان متقومٌ عرفاً بعملٍ، **فلا نُسلم به في التشريع**، فإنّ التشريع ليس إلاّ أن ينسب إلى المولى ما لم يعلم أنّه منه. فبما أنّ التشريع هو أن يُسند إلى المولى ما لم يعلم أنّه منه، فحيثية الإسناد لا تتوقف على التصرف العملي، وإن كان التصرف العملي قد يكون مبرزاً للإسناد، وقد يكون القول مبرزاً للإسناد، وقد تكون الإشارة مبرزةً للإسناد. فما دام معنى التشريع أن يضيف للوح التشريع ما لم يعلم أنّه منه فهذه الإضافة ليست متقومة بالعمل كي يكون التشريع من العناوين العملية. فعلى ذلك لا يسري قبح التشريع إلى العمل نفسه كي يكون العمل قبيحاً ويكون قبحه مانعاً من المقربية.

**الوجه الثالث:** أن يُقال: صحيح أنّ قُبح التشريع لا يسري للعمل، فلا يُوجب أن يكون العمل المشرَّعُ فيه قبيحاً غير صالح للمقربية، ولكن إذا اتصف التشريع بالبدعة كان العمل قبيحاً. **وبيان ذلك**: أنّ النسبة بين التشريع والبدعة عموماً وخصوصاً مطلق فالبدعة أخص مطلقاً من التشريع؛ **والوجه في ذلك**: أنّ عنوان البدعة متقوّم بحيثية السنّ وهو أن يسنّ لغيره سنّة بغرض أن يتبعه الغير فيما شرّع وابتدع، فلا يتحقق عنوان البدعة بعمل بين الإنسان وربه، كما لو فرضنا أنّ الإنسان ـ بينه وبين ربه ـ اعتبر غُسل الجنابة مكوناً من مكوناً من ثلاثة أغسال، وهذا أمر بينه وبين ربه من دون أن يسنّه للغير، فهذا تشريع وليس ببدعة، لذلك فعنوان (التشريع) ثنائي الأطراف بينما عنوان (البدعة) ثلاثي الأطراف، فلابد من ملاحظة مُبْتَدِعٍ، و مُبْتَدَعٍ فيه ـ وهو الدين ـ ، و مُبْتَدَعٍ له ـ وهو من أُريد استنانه بهذه البدعة واتّباعه لها ـ .

فحيث أُخذ في مفهوم البدعة حيثية السنّ؛ لذلك كان عنوان البدعة متقوماً بمبرز للغير كي يتحقق به عنوان الابتداع أو سنّ البدعة. فمتى ما صدر منه العمل المشتمل على التشريع بقصد الغير، كما لو دخل المسجد وقال: أيها الناس الصلاة المحققة للامتثال هي هذه الصلاة، وهي المشتملة على التشهد، كان ما أتى به بدعةً. فإذا انطبق عنوان (البدعة) على عمله، والبدعة افتراء (**قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ**) ، والافتراء قبيح، كان العمل المأتي به قبيحاً، والقبيح مانعٌ من المقربية[[3]](#footnote-3).

**فالمتحصّل:** أنّ التشريع بعنوانه ليس مبطلاً وإنّما المبطل ما إذا اتسم التشريع في العمل بعنوان البدعة؛ بلحاظ أنّ البدعة عنوان قبيحٌ مانع من صلاحية العمل للمقربية، فلو سلّمنا بصغرى التشريع لم نُسلم بكبرى ـ وهو المبطلية ـ ما ينطبق عليه عنوان (البدعة) .

**فتحصّل من ذلك**: أنّ ما ذكره المحقق الأصفهاني (قدس سره) في الفرض الثالث، **محل تأمّلٍ صغرىُ وكبرىً**.

**الفرض الرابع:** أن يزعم المكلف وجود أمر غيري أو أمر بالملازمة، كما لو فرضنا أنّ المكلف تلّقى أمراً بالصلاة مع الاطمئنان، ولكنه يزعم أنّ الاطمئنان يتوقف في الصلاة على قراءة سورة الزلزلة مثلاً، فإنّه ما لم يقرأ سورة الزلزلة لا يحصل له الاطمئنان، فبما أنّ المأمور به متوقفٌ على عمل ألا وهو قراءة سورة الزلزلة، صارت قراءة سورة الزلزلة مأموراً بها بأمر غيري مقدمي، فهو يزعم أنّ سورة الزلزلة مأمورٌ بها أمراً غيرياً، وما هو المأمور به أمراً نفسياً هو الصلاة مع الاطمئنان، لكن حيث يتوقف الاطمئنان على قراءة سورة الزلزلة فلابد حينئذ من أن يقرأ سورة الزلزلة فإنها مأمور بها أمرا غيرياً.

أو من باب الملازمة، كأن يدعي أن الأمر بالملزوم أمر باللازم، فبما أنه أمر بالاطمئنان، ولازم الاطمئنان قراءة سورة الزلزلة فهي مأمور بها من باب الملازمة.

فهل أنّ هذا العمل تشريع أي تدخلٌ في سلطان الشارع؟ وعلى فرض كونه تشريعاً هل هو مبطلٌ أم لا؟

**فقد أفاد المحقق** (أعلى الله مقامه) أنّ هذا تشريع، فهو ادعى وجود أمر غيري والمفروض أنّ الأمر الغيري ليس صادراً من الشارع، أو ادعى وجود أمر باللازم ولم يصدر ذلك من الشارع، أو لا يعلم صدوره، فالتشريع صادقٌ لا محالة، لكن مع ذلك هذا التشريع ليس مبطلاً للعمل.

بخلاف السورة السابقة التي أدعى فيها أنّه لو صدق التشريع لكان مبطلاً؛ **والوجه في ذلك**: أنّ غاية ما حصل قبح هذا الذي أتى به، لا قبح العمل، فإذا أتى بالصلاة مشتملةً على سورة الزلزلة، ولم يدّعي أنّ سورة الزلزلة جزءٌ من الصلاة لا متعلّقاً ولا امتثالاً ـ كما في الفرض السابق ـ وإنما ادعى أنها مقدمة للصلاة، حيث إنّه أُمر بصلاة مع الاطمئنان فمن مقدماتها قراءة سورة الزلزلة وإن قرأها أثناء الصلاة إلا أنه لم يعدها ولم يعتبرها جزءاً، فما لم يدع أن سورة الزلزلة جزءٌ من الصلاة، إذاً فما أتى به بإقراره أجنبي عن الصلاة المأمور به وإنما هو مقدمة من مقدماتها، فغاية قبح التشريع قبحُ ما أتى به لا قبح الصلاة المتضمنة له، وبالتالي فالصلاة صحيحةٌ.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\018.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ما زال الكلام في صور الإتيان بالعمل المشتمل على الزيادة، وهناك صورتان أخريان أشار إليهما الشيخ الأعظم (قدس سره) :

**الصورة الأولى:** أن يأتي بالمكرر بقصد أن يكون المجموع من الأصل والتكرار مصداقاً لما هو المأمور به، كما لو أتى بركوعين أو تشهدين بقصد أنّ المجموع منهما مصداق لما هو المأمور به، وهذا إنما يُتصور **إذا اعتقد** المكلف أنّ المأمور به هو الجامع بين فردين: فرد بشرط لا أي الركوع بشرط الوحدة، وفرد بشرط بشيء أي الركوع بشرط التثنية، وأنّه مأمور بالجامع بين ركوعٍ وحده أو ركوعين ـ نظير تخير المكلف في الركعة الثالثة بين تسبيحة أو ثلاث، أي بين تسبيحة بشرط الوحدة أو ثلاث، بحيث يرجع التخيير إلى التخيير بين المتباينين بشرط لا أو بشرط شيء ـ **فأتى** بالركوع الثاني وهو قد اختار الفرد الثاني من الجامع، فقد قصد من هذا المجموع ـ وهو الأصل والمكرر ـ أن يكون مصداقاً لما هو المأمور به؛ لأنه أحد فرديه، فما هو حكم صلاته؟ وقد قلنا سابقاً: بأن التشريع بما هو تشريع ليس مبطلاً، فما هو المبطل لصلاته؟

**الصحيح** أنّ حكم هذه الصورة حكم ما سبق في الصورة الأولى، وهو: إن كان المكلف قد أناط أصل الامتثال بهذه الزيادة، بحيث لو لم يكن المجموع من الركوع الأوّل والركوع الثاني مصداقاً لما هو المأمور به لما امتثل التكليف، فهو قد أناط الامتثال بكون المجموع مصداقاً، فلا محالة حيث إنّه في الواقع ليس المجموع مصداقاً وأنّ الثاني زيادة، فمقتضى ذلك أنّه لم يتمثل، فإنّ ما امتثله ليس أمراً وما هو الأمر الفعلي في حقه لم يمتثله.

**وأمّا** إذا افترضنا أنّ هذا المكلف بانٍ على الامتثال على كل حال، غاية الأمر أنّه اعتقد أنّ ما هو المأمور به بالأمر الضمني هو الجامع بين ركوع وحده أو ركوعين، فلأجل اعتقاده أنّ المجموع مصداقٌ للمأمور أتى به، وإلا فهو لم يُنط ولم يعلّق الامتثال على كون المجموع مصداقاً للمأمور به. فهذا قد امتثل الأمر الواقعي ما لم تكن هذه الزيادة من المنافيات السهوية، كزيادة الركوع، فإنّها زيادة مبطلة على كل حال.

**الصورة الثانية:** أن يأتي بالمكرر بدلاً عن الأصل، وهذا له فرضان:

**الفرض الأوّل:** أن يكون الأصل فاسداً فيتداركه بالمكرر، كأن يكون قد سجد سجدة واحدةً على ما لا يصح السجود عليه، ثم التفت إلى أن السجود باطلٌ، فأراد أن يتدارك هذه السجدة بسجدة أخرى، فأتى بالسجدة الثانية بدلاً عن الأولى؛ لأجل فسادها، وقصد بالسجدة الثانية امتثال الأمر الضمني بالسجدة، فما هو حكم هذه الصورة؟

فهنا أفاد المحقق الأصفهاني (أعلى الله مقامه) : بأنّه لا سبيل لبطلان عمله إلاّ دعوى الزيادة، أي أنّه لو كان هناك وجهٌ مبطلٌ لعمله فهو عنوان الزيادة، لكن هل الزيادة في السجدة الثانية البدلية أو الزيادة في السجدة الأصلية؟ فلا يمكن أن يكون الزائد هو السجدة الثانية؛ لأنها هي السجدة المطابقة للأمر، حيث إنّها هي السجدة الجامعة للشرائط، فلا محالة الزائد هو السجدة الأولى.

ولكن الكلام هل أنّ السجدة الأولى من حين وقوعها زيادة، أم أنّ اتصافها بالزيادة مشروط باللّحوق، أي بعدما الحق بها سجدة بدلية تداركية، اتصفت الأولى بالزيادة، فهل الزيادة وصفٌ للسجدة الأولى منذ وقوعها، أو الزيادة وصف لها إذا لحقتها السجدة الثانية؟

**فقد يقال**: إنّ اتصاف الأولى بالزيادة مشروطٌ بشرط متأخر، أي أنّها إنّما تتصف بالزيادة في ظرف وقوعها إذا لحقتها سجدة أخرى، إذ لو لم تلحقها سجدة أخرى لكان المبطل هو النقيصة وليس الزيادة، أي لو يأت بسجدة أخرى لم يمتثل الأمر الضمني، فالمحذور في صحة الصلاة هو النقيصة وليس الزيادة، فإنما تتصف السجدة الأولى بالزيادة إذا لحقها ما هو المصداق المأمور به .

**وقد يقال:** هل أنّ الزيادة صادقة على السجدة الأولى من حيث وقوعها لحقتها أخرى، أم لا؟

**وبيان ذلك**: أننا ذكرنا فيما سبق في بحث عنوان (الزيادة) : أنّ الزيادة **متقومة بشرطين**: المسانخة بين المزيد والمزيد فيه، ووجود حد يُقاس عليه، فيقال: ما قبل الحد أصل وما بعد زيادة ز

**والشرط الأولّ**: إنما يتحقق في المركبات الاعتبارية ـ كما سبق أن اخترناه ـ إذا أتى بالعمل بقصد الجزئية، على مبنى سيدنا الخوئي، أو بقصد الصلاتية كما اخترناه.

والمفروض أنّ هذا متحقق في المقام، حيث أتى بالسجدة الأولى بقصد الجزئية أو الصلاتية، فتحققت المسانخة بين السجدة الأولى وبين الصلاة، بين المزيد والمزيد فيه، حيث اتى بها بقصد أن تكون من هذه الصلاة أو في هذه الصلاة.

**والشرط الثاني:** فالحد يُتصور في المقام: إمّا على مبنى الأصفهاني وسيدنا الخوئي (قدس الله سرهما) : أن الحد أن يكون المأمور مأخوذاً على نحو اللابشرط، بمعنى أنّ المكرر أجنبي عن العمل، فإذا أُخذت الصلاة بنحو اللا بشرط عن سجدةٍ فاسدة وليس عن سجدة زائدة، أي أن السجدة الفاسدة ليست دخيلة في المأمور به بل هي أجنبية، فهذا يُعد حداً يجعل السجدة الفاسدة زائدة؛ لأن المأمور به مما يتحقق بدونها.

أو أنّ الحدّ ـ وهو ما اخترناه تبعاً للمحقق العراقي والسيّد الصدر (قدس سرهما) ـ أنّ الحدّ الذي على أساسه يكون ما فوقه زيادة هو أن يكون المأمور الجامع الحقيقي ـ أي الطبيعي ـ الذي ينطبق على صرف الوجود؛ إذاً فكل سجدة لا تكون جامعة للشرائط ليست مصداقاً للجامع الحقيقي المأمور به، فهي زيادة.

**ونتيجة ذلك:** أنّ السجدة الأولى منذ وقوعها وقعت زائدة؛ 1) إذ لا يُعتبر في الزائد سبقه بمثله حتى يقال: بأنّ الأولى لم تُسبق بمثلها. 2) كما لا يُعتبر في الزائد أن يؤتى به بقصد أنه زائد، فالزيادة قد تكون اختيارية وقد تكون قهرية. 3) كما لا يُعتبر في الزائد ـ وهذا دفع دخل للمحقق الهمداني (قدس سره) ـ أن يكون صحياً في نفسه لولا الزيادة، حيث إن المحقق الهمداني (قدس سره) قال: إن الزيادة في (**من زاد في صلاته فعليه الإعادة**) هي العمل الصحيح في نفسه لولا محذور الزيادة، فلو أتى بركوع أو تشهد صحيح في نفسه غير انه تكرار لكان مصداقاً للزيادة،و أمّا إذا كان من فاسداً باطلاً فليس مصداقاً للزيادة، فالزيادة منصرفة إلى ما كان في نفسه صحيحاً لا ما كان فاسداً.

**ونحن نقول:** متى ما كان العمل مسانخاً للمزيد فيه وخارجاً عن الحدّ فهو زيادة كان صحيحاً في نفسه أو كان فاسداً، فبالنتيجة أنّ السجدة الأولى وقعت زيادةً لحقتها السجدة الثانية أم لم تلحقها.

**فإن قلت**: أنّه ما هي الثمرة العملية أن نقول أنّ الزيادة صدقت على السجدة الأولى من حين وقوعها أو أنّ الزيادة إنما تتصف بها السجدة الأولى إذا لحقتها الثانية، فما هي الثمرة العملية في ذلك، فإنّه إذا أتى بالثانية فالأولى على أي حال فاسدة وزيادة، وإن لم يأت بالثانية فالصلاة أيضاً باطلة لأجل النقيصة، فإن لم يأت بالثانية بطلت الصلاة للنقيصة، وإن أتى بالثانية بطلت الصلاة للزيادة، فما هو الأثر العملي المترتب على أنّ الأولى زيادة من حيث وقوعها، أو أنّ الأولى زيادة إذا لحقتها الثانية؟

**والجواب:** يكفي أنّ هناك ثمرة عملية على بعض المباني، **ومن تلك المباني**: أنّ حديث لا تُعاد خاص بالنقيصة ولا يشمل الإخلال بالزيادة. فعلى هذا المبنى إن كان الخلل نقيصة في غير الأركان فهي غير ضائرة بحديث (لا تُعاد) . وأمّا إذا كان الخلل زيادةً ولو في غير الأركان فحديث (لا تُعاد) لا يدل على عدم ضائريته، والمرجع هو عموم من زاد في صلاته فعليه الإعادة .

فبناءً على هذا المبنى فلنفترض أنّ المكلف لم يأت بسجدة ثانية، فهو قد اقتصر على سجدتين إحداهما صحيحة والأخرى فاسدة، ولم يلتفت إلى ذلك إلا بعد ركوعه في الركعة الثانية أي التي بعدها، فحينئذ إن قلنا: بأنّ الفاسدة وقعت زيادة وإن لم تلحقها سجدة أخرى فهذه الصلاة فاسدة لمحذور الزيادة، وإن قلنا: بأنّ السجدة الأولى إنما تتصف بالزيادة إذا لحقتها سجدة، ولم تحلقها، فلا يوجد محذور الزيادة، لا يوجد محذور النقيصة، ونقيصة سجدةٍ غير ضائر بصحة الصلاة، فكما في الرواية: (**لا يُعيد الصلاة من سجدة ويعيدها من ركعة**) .

فلأجل ذلك يُقال: بأنّ السجدة الأولى منذ وقوعها وقعت زيادة، ويترتب على ذلك أثرٌ عملي على بعض المباني .

**الفرض الثاني:** أن يأت بالمكرر هدما أو تبديلاً، فلو أراد المكلف أن يرفع يده عن السجدة السابقة وإن كانت صحيحة جامعة للشرائط لكنه أراد أن يهدمها، وأتي بالسجدة التي بعدها، فحينئذ إذا أتى بالسجدة الثانية هل تقع الأولى زيادة. أم تقع الثانية زيادة، وهو ما إذا أتى بها قاصداً هدم الأولى ورفعها من الأساس؟ فهذا يبتني على بحث: هل يمكن رفع اليد عن العمل الصحيح، بأن يرفع الإنسان يده عن عمل صحيح ويستأنف؟

**فقد يقال**: بأنّه يمكن؛ **والسرّ في ذلك**: أنّ المركب اعتباري، وليس مركباً حقيقياً، والمركب الاعتباري تركيبه بالاعتبار والجعل، فبما أنّ الصلاة مركبة من مقولات متباينة، فكون أي مقولة من الصلاة بيد المكلف، فإذا اعتبرها من الصلاة كانت منها وإلاّ فلا، فلو انحنى فإن قصد بهذا الإنحاء حك رجله أو رفع شيئاً من الأرض فليس ركوعاً وليس من الصلاة في شيء، وإن قصد أنّه من الصلاة كان ركوعاً صلاتياً، فبما أنّ الصلاة مركب اعتبار فتركيبه أيضاً بالاعتبار والجعل، فهو بيد بيد المعتبر وهو المكلف، وبناءً على ذلك فله أن يقول: ما اعتبرته من الصلاة رفعت يدي عنه، فقد كنت اعتبرت هذه السجدة من الصلاة والآن رفعت يدي عن الاعتبار واعتبرتها كالعدم فتكون خارجة عن إطار الصلاة.

**ولكنّ المحقق الأصفهاني** (قدس سره) قال: الفرق بين المركب الحقيقي والاعتباري في نقطة واحدة، وهي أنّه إذا كان كلٌ من الجزئين مفتقراً في فعليته إلى الآخر بحيث لا يكون الجزء الأوّل فعلياً إلاّ بانضمام الآخر إليه، فهو شأنية محضة، ولا يتحول إلى فعلية إلاّ بضميمة الثاني، فهذا هو المركب الحقيقي ـ كالمركب من المادة والصورة، حيث إنّ المادة قوةٌ محضة فعليتها بصورتها ـ والمركب الحقيقي وحدته وحدةٌ حقيقية لا تحتاج إلى اعتبار، بينما المركب الاعتباري هو ما إذا كان كل جزء في نفسه فعلياً ولا يفتقر في فعليته إلى الجزء الآخر، وإنّما الوحدة بين الجزئين وحدة عرضية لا حقيقية، جاءت هذه الوحدة من حدة الغرض، حيث إنّ الغرض المترتب على أجزاء الصلاة واحدٌ، وهو النهي عن الفحشاء والمنكر مثلاً، أو جاءت الوحدة من وحدة الأمر، حيث إنّ المتوجه إلى مجموع هذه الأجزاء أمرٌ واحد، فوحدة الأمر اقتضى وحدتها، وإلّا فهي في نفسها فعليات مختلفة لا تتحدد اتحاداً حقيقياً وإنما وحدتها بالعرض، إمّا بوحدة الغرض، إمّا بوحدة الأمر.

فبناءً على ذلك لا يوجد فرقٌ بين المركب الحقيقي والمركب الاعتباري إلاّ من هذه النقطة، وهي أنّ وحدة المركب الحقيقي حقيقية ووحدة المركب الاعتباري عرضية، وإلاّ فمجرد أن يتحقق الجزء كأن يكون لديه مركب حقيقي كالماء، فبمجرد أن يتحقق جزء الماء فقد أصبح جزءاً ولا يمكن رفعه عن جزئيته فإن الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه، فكذلك في المركبات الاعتبارية، فمن هذه الجهة لا فرق بين المركب الحقيقي والمركب الاعتباري، فمتى أتى بالسجدة بقصد أنّها من الصلاة وكانت جامعةً للشرائط انطبق المأمور به أمراً ضمنياً على السجدة، انطباقاً قهرياً، وبعد الانطباق القهري ليس بيده الرفع، فإنّ الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه، فلا معنى لأن يقال: بأن الجزء لا يرتفع إلا في المركبات الحقيقية، وأمّا في المركبات الاعتبارية فيمكن رفعه بعد تحققه صحيحاً. فإنّ هذا خيال ووهم، ولا فرق بينهما من هذه الجهة.

**فبناءً على هذه المقدمة** التي ذكرها الأصفهاني، **يقال:** إنّ ماهية الصلاة من حيث هي لا مجعولة ولا لا مجعولة، وإنما الجعل من خارجها وإلا الماهية (ليست إلا هي من حيث هي \* مرتبة نقائض منتفيه) فالجعل إمّا جعل تشريعي وإمّا جعل حقيقي، والجعل التشريعي هو كون الماهية مأموراً؛ إذ لا معنى لجعل الماهية تشريعاً إلا تعلّق الأمر بها، وهذا بيد المولى وليس بيد المكلف. والجعل التكويني هو عبارة عن إيجادها في الخارج وهذا بيد المكلف وليس بيد المولى . فهناك جعلان: جعلٌ تشريعي بيد المولى لا ربط للمكلف به، وجعل تكويني بيد المكلف لا ربط للمولى به، فما الذي يريد أن يرفعه المكلف؟ إذ بعد حصول السجدة في الصلاة وأراد المكلف رفعها فما الذي يريد رفعه؟ هل يريد أن يرفع الجعل التشريعي؟ هو ليس بيده وإنما هو بيد المولى. أم يريد أن يرفع الجعل التكويني؟ وقد حصل ولا يمكن رفعه، فإذاً لا يُعقل الرفع من قبل المكلف، فإن متعلّق رفعه إما رفع الجعل التشريعي وهي خارج عن يده واختياره، وإمّا رفع الجعل التكويني، وقد وُجدت تكويناً، فلا معنى لرفعها بعد وجودها، وإنما يكون إعدام لها في الزمان الثاني، لا أنه رفعٌ لها عن وجودها في الزمن الأوّل.

**فالنتيجة:** أنّه لا يُعقل أن يرفع المكلف شيئاً من صلاته بعد تحققه صحيحاً، ويأتي الكلام في بقية الكلام إن شاء الله تعالى غداً.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\019.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

كان الكلام في الفرض الثاني، وهو ما لو أنّ المصلي أتى بالجزء كما لو سجد سجدة صحيحة، ثم أراد أن يبدّلها لسجدة أخرى، فهذا الإبدال بأحد نحوين:

**الأوّل:** رفع اليد عن السجدة السابقة، بأن يقول: لا اعتبرها جزءاً من صلاتي.

**والثاني:** بأن يعتبر الثانية امتثالاً ثانياً، فهو من تبديل الامتثال بالامتثال.

**أما النحو الأوّل**: فقد ذكر المحقق الأصفهاني (قدس سره) فيه أمرين:

**أحدهما**: أنّ هذا غير معقول، فلا يمكن رفع جزئية السجدة السابقة من الصلاة بعد أنّ وقعت صحيحة، فإنّ المرفوع إمّا الجعل التشريعي وإمّا الجعل التكويني، فإن كان المرفوع الجعل التشريعي، فالجعل التشريعي ليس بيد المكلف وإنما هو بيد المولى، وإن كان المرفوع الجعل التكويني فالمفروض أنّ السجدة وُجدت، فلا يُعقل رفعها بعد وجودها؛ إذاً لا يُعقل من المكلف رفعٌ لا لجعل لتشرعي ولا لجعل تكويني، فهذا النحو ـ وهو أن يرفع المكلف يده عن السجدة السابقة بأن لا يعتبرها، أو بأن يعتبرها خارجة عن الصلاة ـ أمرٌ غير معقول في نفسه.

**ولكن يُلاحظ على ذلك**: أنّ ما يدّعيه الآخر من حذف الجزئية هو التصرف في الجعل التكويني وليس الجعل التشريعي، فالجعل التشريعي ـ كما أفاد المحقق ـ بيد المولى ولا دخل للمكلف به، ولكنّ الجعل التكويني ـ يعني كون هذه السجدة جزءاً من الصلاة الخارجية تكويناً ـ فهذا بيد المكلف، وهذا الجعل التكويني منوطٌ بأمرين: أن يقصد بها امتثال الأمر، وأن لا يرفع يده عنها؛ لأنها جزء قصدي وليست جزءاً انطباقياً قهرياً. فبما أنّ جزئية هذه السورة الخارجية لهذه الصلاة الخارجية أمرٌ قصدي، فهو منوطٌ بقصده: قصد امتثال الأمر بها هو أن لا يرفع يده عن قصده، فمتى ما رفع يده عن قصده فقد خرجت تكويناً عن كونها جزءاً من الصلاة، لا أنّها عُدمت تكويناً، فإنّ هذا لا يدعيه أحد، فليس المدعى أنّه بعد وجودها تكويناً تُلغى في عالم التكوين، إنما المقصود بعد وجودها تكويناً هل تقع جزءاً تكوينياً من هذه الصلاة أو لا؟ فإن جزئيتها التكوينية من هذه الصلاة منوطة بأن لا يرفع يده عن قصده، فإذا رفع يده عن قصده لم تكن جزءاً من الصلاة([[4]](#footnote-4))، لا أنّها لم تكن، حتّى يُقال: بأنّ هذا غير معقول، فما تصرف فيه المصلي إنما هو مصداق المأمور به لا المأمور بما هو مأمور به، فهذا خارج عن إطار قدرته.

**الأمر الثاني:** لو سلّمنا بأنه يمكن رفع اليد عن السجدة السابقة، فمع ذلك لا تتصف السجدة بالزيادة، أي لو أتى بسجدتين إحداهما صحيحة وهي الأولى، ثم أبدلها بسجدة أخرى صحيحة، لم تقع إحداهما زيادة لا الأولى ولا الثانية؛ أمّا عدم وقوع الثانية زيادة: فلأن المفروض أنّه قصد بها امتثال الأمر الصلاتي، فلا يجتمع بين كونها امتثالاً وكونها زيادة، فهذا جمع بين الضدين، وهي امتثال وهي زيادة لا يُعقل، وأمّا الأولى: فلا تقع زيادة لا من حينها ولا بلحاظ بقائها، يعني لا في مرحلة الحدوث ولا في مرحلة البقاء، أمّا أنّها لا تقع زيادة حدوثاً، فلأن المفروض أنّها حدثت صحيحة، فإذا كانت قد حدثت صحيحة فقد حدثت مطابقة لما هو المأمور به، وكيف يتصف العمل المطابق للمأمور به بكونه زيادة؟

وإذا نظرنا لمرحلة البقاء بأن قلنا: هي حال حدوثها لم تكن زيادة، ولكن بقاء ـ أي بعد أن أتى بالسجدة الثانية ـ اتصفت بالزيادة، فهي حدوثاً ليست زيادة ولكن بقاءً زيادة، فبعد حذفها من قِبَل المصلي، يقول: اعتبرها ليست من الصلاة، فهي ليست شيئاً حتّى تتصف بالزيادة، فإن الاتصاف بالزيادة فرع كونها شيئاً في الصلاة، إذ بعد حذف المصلي لها فهي ليست شيئاً في الصلاة حتّى تكون زيادةً، فإن الزيادة فرع كون المزيد في الصلاة. فالنتيجة: أنّ هذه السجدة المأتية ليست زيادة لا حال حدوثها ولا حال بقائها، فإذا كان هناك مانع من صحة هذه الصلاة فُيبحث عن مانع آخر غير مانعية الزيادة، فإنّ هذا ليس من موارد مانعية الزيادة.

**ويُلاحظ على ما أفاده**: أنّ المانع من اتصافها بالزيادة، أي السجدة الأولى نتكلم، إما حذفها أو صحتها. فإن كان المانع من اتصافها بالزيادة حذفها، فقد أفاد (قدس سره) في الفرض السابق: أنه ما إذا أتى بالسجدة فاسدةً ثم أتى بسجدة صحيحة أنّ الأولى تقع زيادةً، مع أنّ المكلف بقيامه بالسجدة الثانية بعد التفاته إلى فساد الأولى، قد ألغاها، إذ لا يتصور أن يقصد الامتثال بالسجدة الثانية ما لم يُلغي الأولى، ومع ذلك اعتبرها المحقق (قدس سره) زيادة .

وإن كان المانع هو صحتها ـ أي بعد أن وقعت صحيحة ـ فقد أفاد في الفرض الآتي، وهو ما لو رفع يده لكن من باب تبديل الامتثال بالامتثال، بأن تحفّظ على الأولى ولم حذفها، وقال: هي امتثال، ولكنني سأختار امتثالاً أكمل من ذلك الامتثال. فإنّ الأولى تقع زيادة بقاء وإن لم تكن زيادة حدوثاً.

فهل المانع من اتصافها بالزيادة خروجها عن الصلاة؟ فهذا ينطبق على السجدة الفاسدة، أم المانع من اتصافها بالزيادة صحتها؟ فهذا ينطبق على الفرض الآتي وهو فرض تبديل الامتثال بالامتثال الأكمل.

**والصحيح ـ** كما ذكرنا سابقاً ـ : أن الزيادة منوطة بأمرين: المسانخة ووجود الحد، **أمّا** الحدّ فهو موجود؛ لأنه بعد أن انطبق المأمور به على السجدة الثانية فقد حصل الواجب؛ إذاً فما خرج عن ذلك فهو خارج الحدّ وهو كونها زيادة . **وأمّا** المسانخة فهي متقومة بقصد الجزئية وإن رفع يده عنه بعد ذلك، ولكنه حين حدوثه قصد بذلك أن تكون هذه جزءاً، وهذا كاف في كونها مسانخة للصلاة.

إذاً فالسجدة الأولى تتصف بكونها زيادة مشروطةً بشرط متأخر وهو أن يتبدل حالُ المكلف إلى الإتيان بسجدة ثانية، فإنّ الأولى حينئذ تكون زيادةً؛ لخروجها عن الحدّ المأمور به؛ لانطباقه على السجدة الثانية، وكونها مسانخة للصلاة؛ نتيجة لقصد الجزئية حال حدوثها.

**وأما النحو الثاني**: فقد أفادالمحقق (أعلى الله تعالى في الخلد مقامه) : أنّه تبديل الامتثال بالامتثال، أي أنّ المصلي لا يُلغي كون السجدة الأولى امتثالاً، ولكن يقول: حيث لم يحصل لي الخشوع في السجدة الأولى ، و (**اقرب ما يكون العبد إلى ربه وهو ساجد**) ، فأنا أريد أن احصل هذا الخشوع في السجدة الثانية، فكررها، فهل يُعقل تبديل الامتثال بالامتثال؟ وعلى فرض معقوليته فهل تتصف الأولى بالزيادة أم لا؟

**أما الأوّل**: فهناك فرقٌ بين عناوين ثلاثة: إبطال الامتثال، والامتثال بعد الامتثال، وتبديل الامتثال بالامتثال.

**فالعنوان الأوّل** ـ وهو إبطال الامتثال ـ فهو معقولٌ على نحو الدفع لا على نحو الرفع، بمعنى أنْ لا يوجد تمام شرائط الامتثال فيكون إبطالا له. مثلا: المكلف أثناء صلاة يُحدث اختياراً، أو يستدبر القبلة اختياراً، فلا إشكال أنّه أبطل الامتثال، لكن لا على نحو الرفع بل على نحو الدفع، حيث إنّ اتصاف الأجزاء السابقة بكونها امتثالاً مشروطٌ بلحوق سائر الأجزاء بها مع انتفاء الموانع، وهذا لم يحصل، فانكشف من الأوّل أنّها ليست امتثالاً، وهذا أمر معقول لا ولا إشكال فيه.

**والعنوان الثاني** ـوهو الامتثال بعد الامتثال ـ : تارة يأتي المكلف بعدّة أفراد دفعة واحدة وتارة يأتي بها تدريجاً، فإن أتى بالأفراد دفعة واحدة كما لو فرضنا أنّ المكلف مستطيع مادياً للحج عاجزٌ بدنياً، فوظيفته الاستنابة، فلو استناب ثلاثة ليحجوا عنه هذه السنة، فحجّ الثلاثة في وقت واحد، فهل الامتثال بالمجموع، أو أنّ أحد الحجات لا بعينه امتثالٌ؟

وقد ذهب أغلب المحققين هنا إلى أنّ الامتثال بالمجموع، فقد وقع مجموع الحجات امتثالاً، فإنّ اتصاف إحدى الحجات بعينها بالامتثال دون غيره، ترجيح بلا مرجح. واتصاف الأحد لا بعينه لا يعقل؛ لأن الأحد لا بعينه عنوان انتزاعي، وما يتصف بالامتثال لابد أن يكون ممّا له وجودٌ بإزائه خارجاً، فلا محالة فالمتصف بالامتثال هو المجموع، وهذا ما قاله السيّد الإمام أيضاً.

ولذلك لو أنّ المكلف طُلب بكفارة إفطار صيام مثلاً، فدفع هو كفارة ودفع كفيله في نفس الوقت كفارة، فصدر منه فردان دفعة واحدة: فرد منه وفرد من وكيله، فقد وقع الجميع امتثالاً. **وهذا لا إشكال فيه**.

**وإنما الإشكال** فيما إذا أتى بالأفراد بشكل تدريجي لا بشكل دفعي، فإذا كان قد حجّ في السنة السابقة امتثالاً فهل تقع الحجة في السنة اللاحقة امتثالاً؟ وإذا كان قد صلّى صلاة الظهر امتثالاً فهل تقع صلاة الظهر المعادة امتثالاً، أم لا؟

وهنا أفاد صاحب الكفاية (قدس الله سره) : بأنّه لا مانع من أن يقع الامتثال بعد الامتثال؛ **والسرّ في ذلك:** أنّ الامتثال الأوّل مقتضٍ لحصول الغرض وليس علّة تامّة لحصوله، فما دام مقتضياً لا علةً تامّة فالغرض ما زال لم يحصل، إذاً فالأمر ما زال باقياً ومُراعاً بأن يحصل غرضه التامّ، فيصح الإتيان بامتثال آخر بقصد تحقيق الغرض التامّ.

**مثلاً:** لو أنّ المولى أمر عبده بأن قال: (أعطني ماءً) ، وغرض المولى من أمره أن يشرب الماء، فجاء له بالماء الأوّل، ثم قال: (أريد أن أبدل هذا الامتثال بماء أكثر برودةً أو أكثر عذوبةً) ، فأتى بالثاني، فإنه لا إشكال بأنّ الثاني يقع امتثالاً أيضاً؛ **والسرّ في ذلك**: أنّه بالامتثال الأوّل لم يتحقق الغرض بعد وإنما تحقق الاقتضاء، أي لم يحصل الشرب بعد وإنما حصل المقتضي للشرب وهو وجود الماء بين يديه، فحيث لم يحصل الغرض إذاً فالأمر مُراعاً وما زال موقوفا على حصول الغرض، فإذا أتى بالماء الثاني صحّ كون الثاني امتثالاً كما كان الأوّل امتثالا، فالامتثال بعد الامتثال أمرٌ معقولٌ لا أنّه غير معقول.

**وقد أُشكل على كلام الكفاية** من قبل المحققين ومنهم الأصفهاني وسيّدنا (قدس سرهما) : أنّه إن لم يكن الامتثال محققاً للغرض فالاقتصار على الأمر الأوّل نقضٌ للغرض؛ إذ ما دام الغرض للمولى من الأمر لا يتحقق بامتثاله، فمقتضى قبح نقض الغرض أن لا يقتصر على الأمر الأول؛ إذ الأمر وسيلة لتحقيق الغرض، فإذا لم يكن الأمر كافياً في تحقيق الغرض، إذاً فالاقتصار عليه نقضٌ للغرض، ونقض الغرض قبيحٌ.

ومن هنا ذكر الأعلام: أنّ فعلية الأمر مشروطة بعدم امتثاله، بحيث متى امتُثل سقطت الفعلية. أو كما قالوا: بأنّ الانطباق قهري والإجزاء عقلي، إذاً فالأمر مشروط بتحقق امتثاله أو مشروطٌ بتحقق غرضه، وحينئذ فمتى ما حصل امتثاله حصل غرضه فيسقط فعلية الأمر.

وما ذكره في الكفاية فهو عدم بيان للفرق بين الغرض الأدنى والغرض الأقصى، فالغرض الأدنى من الأمر بإعطاء الماء التمكن من الشرب، وقد حصل هذا الغرض، والغرض الأقصى هو الشرب، وما هو المناط في فعلية الأمر هو ما يترتب عليه وهو الغرض الأدنى، والامتثال الأول علّة تامّة لحصول الغرض الأدنى.

**فالنتيجة:** أنّ الامتثال بعد الامتثال بنحو تدريجي غير معقول.

**والعنوان الثالث** :وهو تبديل الامتثال بالامتثال، بمعنى أنّه أثناء الوضوء غسل وجهه ثم أراد استئناف الوضوء من جديد، أو أثناء الغسل غسل رأسه ورقبته أراد أن يستأنف الغسل من جديد، طاف شوطين فأراد أن يستأنف الطواف من جديد، وهكذا، المعبر عنه في كلماتهم بـ (تبديل الامتثال بالامتثال) فهل هذا أمر معقولٌ أم لا، يأتي الكلام عنه غداً مفصلاً إن شاء الله.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\020.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

وقع الكلام في: هل يُـتصوّر تبديل الامتثال بالامتثال؟ وعلى فرض تصوره فهل يترتب على ذلك أن نحكم بالزيادة بالنسبة إلى الجزء المكرر أم لا؟ وعلى فرض صحة ذلك فهل يشمله دليل مانعية الزيادة، أم لا؟

**فهنا عدّة جهات في البحث:**

**الجهة الأوّلى:** هل أنّ تبديل الامتثال بالامتثال معقول، أم ليس بمعقول؟ فمن شرع في الطواف أو الوضوء أو السعي وأتى بجزء منه فهل له أن يستأنف العمل ويبدأ الطواف من جديد، أم لا؟

**فهنا نظرنا مختلفان:**

**النظر الأوّل:** أنّ تبديل الامتثال بالامتثال معقولٌ في المركبات الارتباطية القصدية، فإنّ المركب تارة يكون ارتباطياً قصدياً، ـ كالصلاة والطواف ـ ، وتارة لا يكون كذلك كرمي الجمرة بسبع حُصيّات مثلاً. فإن كان المركب ارتباطياً قصدياً فيقال: مقتضى ارتباطيته أنّ صحة كل جزء منه مشروطة بلحوق باقي الأجزاء بقصد أن يكون المجموع هو المركب.

**مثلاً:** لا يكون الركوع جزءاً من المركب الصلاتي القصدي إلاّ إذا جيء ببقية الأجزاء بقصد أنّ هذا المجموع هو المركب، فإنّ مقتضى الارتباطية الإتيان ببقية الأجزاء، ومقتضى القصدية بمعنى أن لا ارتباط بين أجزاءه إلاّ بالقصد، وإلاّ فلا يتحقق الارتباط بين أجزاءه تكويناً وإن لم يقصد المكلف، فبما أنّ تحقيق الارتباط بالقصد فما لم يقصد المصلي أو الطائف أو المتوضئ أنّ البقية متممة للأوّل في أنّ المجموع هو المركب، فلا يقع الجزء الأوّل جزءاً وامتثالاً.

فبناءً على ذلك لو أنّ المصلي بعد أن أتى بركعة من الصلاة قال: (سأستأنف العمل من جديد) ، فبمجرد أن يقصد الاستئناف إذاً لم يأت ببقية الأجزاء بقصد المتممية وأنّ المجموع هو المركب، وبذلك يخرج ما أتى به من ركعة عن كونه جزءاً من هذا المركب، حيث إن جزئيته ـ كما ذكرنا ـ مشروطة ومنوطة بلحوق البقية بقصد التتميم وإلا فلا.

إذاً من حق المكلف أن يستأنف العمل ما دام جزئية أي جزء منه مشروطة بشرط متأخر، ألا وهو لحوق البقية بقصد التتميم، وهذا ما عُبر عنه بـ (تبديل الامتثال بالامتثال) بمعنى القيام بأمر يكشف عن عدم صدق الامتثال على ما أتى به من أوّل الأمر؛ إذ المشروط ينتفي بانتفاء شرطه المتأخر أيضاً.

وهذا لا يتنافى مع حرمة إبطال العمل، لو سلّمنا بأنّه في الصلاة أو الطواف يحرم إبطاله فإنّ هذا لا يتنافى معه، لوجهين:

إمّا لأن حرمة الإبطال تكليفية فلا تنافي الحكم الوضعي، بمعنى أنّه يحرم عليه الإبطال لكن لو وقع منه فإنه يقع مبطلاً، فيحرم عليه الاستئناف تكليفا، لكنه لو قصد الاستئناف انتفى ما أتى به عن كونه جزءاً أو خرج ما أتى به عن كونه جزءاً وامتثالاً، فالحرمة التكليفية شيءٌ وترتب الأثر على هذه الحرمة شيءٌ آخر، فغايته أنّه يحرم عليه الاستئناف تكليفاً، ولكنه لو استأنف ارتفع ما أتى به عن كونه جزءاً وامتثالاً.

وإما لأنّ حرمة القطع أو حرمة الإبطال ـ سواءً استُفيدت من الإجماع أو استُفيدت من بعض الروايات الخاصّة ـ موردها إبطال العمل بأجنبي، كأن يُحدث كأن يستدبر، لا تغيّر صورة العمل، حيث كان بنحو من الامتثال وقد انتقل إلى نحو آخر من الامتثال، فإنّه إن كان دليل حرمة المبطلية، الإجماع فهو لُبي والقدر المتيقن منه الإبطال بمعنى إحداث المانع والقاطع، وإن كان دليل الحرمة هو الأدّلة اللفظية (لا تقطع صلاتك) فإنّ غاية مفادها قطع الصلاة بإيجاد مانع أو قاطع .

**وأمّا النظر الثاني:** أنه تبديل الامتثال بالامتثال غير يمكن؛ **والوجه في ذلك**: أنّ ما أتى به طابق ما هو المأمور به، فحيث أتى بالركوع جامعاً للشرائط انطبق على الركوع عنوان المأمور به، فحيث انطبق عليه سقط الأمر الضمني المتعلّق بالركوع، وحينئذ فإذا أعاد العمل من جديد فأعاد الركوع من جديد لم يتصف الركوع الثاني بكونه امتثالاً؛ لأن الأمر الضمني المتعلّق بهذا الركوع قد سقط، ولم يتصف أيضاً باقي الأعمال من بعد الركوع إلى أخر الصلاة بالمتممية؛ لأنّه لم يقصد بها المتممية وإنما قصد بها عملاً جديداً، فأصبح العمل باطلاً. إذاً فمتى ما كان الأوّل ـ أي الذي أتى به ـ قد أتى به جامعاً للشرائط سقط الأمر الضمني، ومع سقوط الأمر الضمني لا يُتصوّر تبديله، **فدعوى** تبديل الامتثال بالامتثال **غير معقولة**.

**ولكن** ظهر الخلل في هذا من خلال تقريب النظر الأوّل، وهو: أنّ الأمر الضمني مجرد تحليل عقلي، وإلاّ ليس لدينا إلاّ أمر استقلالي واحدٌ تعلّق بالمركب الصلاتي، وكما عبّر السيّد الأستاذ (دام ظله): إنّ الحكم يكتسب من متعلّقه الكثرة، ويكتسب متعلّقه منه الوحدة، فإذا تعلّق وجوب بمركب من عدّة من أجزاء، اكتسب الوجوب من المركب الكثرة مع أنه واحد؛ لأنّ هذا الوجوب ينحل ـ انحلالاً عقلي لا حقيقياً ـ إلى أوامر بعدد الأجزاء، فاكتسب الواحد الكثرة من متعلّقه.

وإذا نظرنا إلى المتعلّق في نفسه نراه كثيراً، لكنه اكتسب الوحدة من الحكم المتعلّق به، فيقال: هذا واجبٌ واحد، فكلٌ من الحكم والمتعلّق نتيجة الاندماج بينهما ـ أو كما يقول الأصفهاني: إنّ نسبة الحكم لمتعلّقه نسبة الوجود إلى الماهية ـ فكلٌ منهما يكتسب صفةً من الآخر، إلاّ أنّ هذا الاكتساب تحليلي وليس حقيقياً.

فليس هناك في الواقع أمرٌ ضمني تعلّق بهذا الركوع؛ كي يقال: بعد أن أتى بالركوع جامعاً للشرائط سقط الأمر الضمني المتعلّق به، وبعد سقوط الأمر الضمني المتعلّق به، فلا مجال لتبديل الامتثال.

بل يُقال: ليس هناك إلاّ الأمر بالمركب، ولا يكون أيّ عمل جزءاً من هذا المركب إلا إذا لحقته سائر الأجزاء بقصد المتممية، فما لم تلحقه سائر الأجزاء بقصد المتممية لا يكون ما أتى به امتثالاً لذلك الأمر الاستقلالي بالمركب.

**فتلّخص بذلك:** أن هناك فرق بين الواجب المستقل و الواجب الضمني، ففي الواجب المستقل لا يُعقل الامتثال بعد الامتثال؛ لأنّه سقط أمره الاستقلالي بالإتيان به، أمّا الواجب الضمني فحيث إنّه لا يقع جزءاً من العمل حتّى تلحقه البقية بقصد المتممية، فمتى قصد المكلف الاستئناف انكشف أنّ ما أتى به ـ من أول الأمر ـ لم يقع جزءاً وامتثالاً.

**الجهة الثانية:** إن قلت بأنه قامت الأدّلة الخاصة على وقوع الامتثال بعد الامتثال فضلاً عن تبديل الامتثال بالامتثال، وذلك من خلال النصوص الدالّة على استحباب إعادة الصلاة الفرادى جماعةً.

**وهذه النصوص على طوائف ثلاث:**

**الطائفة الأولى:** موثقة عمار، حديث 9 باب 54 من أبواب صلاة الجماعة، قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يصلي الفريضة ثمّ يجد قوماً يصلون جماعة، أيجوز له أن يُعيد الصلاة معهم؟ قال: **نعم، وهو أفضل**).

**وقد أُجيب عن هذه الطائفة:** بأنّ غاية مفاد هذه الطائفة: استحباب الإعادة، بمعنى: أنّ الامتثال وقع وسقط الأمر بالصلاة، والأمر الجديد أمرٌ بالإعادة بحيث تكون الإعادة في حدّ ذاتها مستحبٌ نفسي مأمور به لا أنّ الأمر الأوّل يعود امتثاله مرةً أخرى.

**الطائفة الثانية:** صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام): (في الرجل يصلي الصلاة وحده، ثم يجد جماعة؟ قال**: يصلي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء**).

فقد يُدّعى أنّ ظاهرها هو الامتثال بعد الامتثال، بمعنى أنّه يجعل ما هو مصداق الواجب هو الثاني دون الأوّل فإنّ له الحق في ذلك، ويجعلها الفريضة فذلك بيده، يعني الثاني دون الأوّل .

**ولكنّ سيّدنا** (قدس سره) أفاد: بأنّ عنوان الفريضة ليس ظاهراً في الواجب بالفعل، وإنما عنوان (الفريضة) مشيرٌ إلى الصلوات اليومية، فإنّه يصدق على صلاة الظهر أنّها فريضة من الفرائض ولو كان الإتيان بها مستحباً، فلو أتى الصغير ـ مثلاً ـ بصلاة الظهر يُقال: أتى بالفريضة، مع أنّه في حقه مستحبٌ، فعنوان الفريضة ليس ظاهراً في الواجب بالفعل؛ كي يُقال: ظاهر الرواية (**ويجعلها الفريضة**) يعني ويجعلها هي الواجب، بل عنوان الفريضة ـ ولا أقل من احتمال ذلك ـ مشيرٌ للصلوات اليومية، فكأنه قال: إذا صلّى الظهر فرادى ثم وجد جماعة فإنّه يمكنه أن يجعل الثانية هي الظهر لا هي الظهر بما هي الواجب المأمور به، إنّما الشارع رخصّ لي أن أُعيد الظهر، فأنا اعتبر الثانية ظهراً لكن إعادةً (مثنى) ، فالأولى ظهر واجبٌ، والثانية ظهرٌ مثنى، فيكون مفاد هذه الطائفة مفاد الطائفة الأولى وهو استحباب الإعادة.

**والسيّد الصدر** (قدس سره) قال: بأنّ هذا خلاف الظاهر، فحمل الرواية على أنّ ظاهر هذه الروايات أنّ الواجب من أوّل الأمر هو الجامع الانتزاعي، بين الصلاة بشرط لا وبين الصلاة بشرط شيء، فالمكلف من أوّل الأمر خوطب بالجامع، فقيل له: أنت مأمور بطبيعي الصلاة ا لجامع بين فردين، صلاة مشروطة بأن لا تلحقها جماعة بقصد أنّها هي الواجب، أو صلاة بشرط الجماعة بقصد الواجب، فإن أتى بالصلاة فرادى واقتصر عليها وقعت هي امتثالاً للواجب، وإن أتى بالصلاة جماعة بقصد أداء وامتثال الأمر الذي خوطب به، وقعت هي مصداق الواجب، فالمولى يقول له: ما دمت مأمور بالجامع فأنت مخيّر أن تجعل الفريضة الأوّل، أو تجعل الفريضة الثاني، (**ويجعلها الفريضة إن شاء**) ؛ لأنّه من الأوّل مخيرٌ بين الفردين.

**ولا يُبعد تمامية كلامه.**

**الطائفة الثالثة:** وبإسناده عن سهل بن زياد، عن محمد بن الوليد، عن يعقوب، عن أبي بصير، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) : (أصلي ثم ادخل المسجد فتُقام الصلاة وقد صليت؟ قال: **صلّ معهم يختار الله أحبهما إليه**).

**وقد يقال**: بأنّ هذه الرواية ظاهرة في صحّة الامتثال بعد الامتثال . **ولكن** مضافاً لضعف السند بسهل واحتمال أنّها ناظرة للصلاة مع العامّة، حيث قال: (يُصلي معهم) خصوصاً وأنّها مسبوقة بروايات في نفس الباب تتحدث عن الصلاة مع العامّة، كصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) : (**إذا** **صليت وأنت في المسجد وأُقيمت الصلاة فإن شئت فاخرج وإن شئت فصلّي معهم واجعلها تسبيحاً**) .

وقد يقال: إنها ناظرة في قوله (**صلّي معهم**) بحكم أنّ هذا اللفظ استُعمل في النصوص أشار إلى الصلاة مع العامّة، قد يُقال أنها ناظرة للصلاة مع العامّة، ليست ظاهرة في إعادة الصلاة الفرادى جماعة مطلقاً، مضافاً لذلك غاية مفادها هو اختيار الأفضل في مقام الثواب لا في مقام الصحّة، لا بمعنى أنّ العملين صلاة الفرادى وصلاة الجماعة يختار الله الثاني بمعنى أنّ الصحيح هو الثاني دون الأوّل، فليس الاختيار بلحاظ مقام الصحة و إنما الاختيار بلحاظ مقام الثواب والقبول، بمعنى أنّ الله يُرتب الثواب على الثاني باعتبار أنّه الأفضل، (**يختار الله أحبهما إليه**) **([[5]](#footnote-5))**. فهل هذا مسوق مساق التعليل، بحيث نعممه لغير الجماعة؟

**الجهة الثالثة:** أنّه فرض إمكان تبديل الامتثال بالامتثال، فلو أبدل السجدة سجدةً أخرى مع وقوع الأولى صحيحة لا بغرض حذفها وإنما بغرض مجرد تنويع الامتثال، فهل تقع الأولى زيادةً، أم لا؟

فقد **أفاد الأصفهاني** (قدس سره) : أنّ الأولى وإن كانت حين وقوعها زيادة؛ لأنها وقعت صحيحة، ولكن بعد أن ألحق بها الثانية صدق على الأولى أنّها زيادةٌ؛ لأنّ الأمر قد سقط بالثانية، فالأولى زيادةٌ.

**ولكن** كما ذكرنا سابقاً**:** هذا الكلام محلّ تأمّل؛ لأنّه إن كانت الأولى مشروطة بشرط لا ـ يعني بعدم لحوق الثانية ـ فلا محالة يكون لحوق الثانية نقيصة وليس زيادة؛ لأنّه لم يأت بالأولى، حيث إنّ الأولى مشروطة بعدم الثانية، والمشروط عدم عند عدم شرطه. وإن كانت الأولى مأخوذة لا بشرط من حيث الثانية، أو كان المأمور به هو الطبيعي الصادق على القليل والكثير، فحينئذ نقول:

**إن قلنا** بعدم إمكان تبديل الامتثال بالامتثال، فالثانية هي الزيادة وليست الأولى؛ لأنّ الأولى هي التي وقعت مأموراً بها، والثانية لا محالة هي الزيادة.

**وإن قلنا** بإمكان تبديل الامتثال بالامتثال بحيث يتعامل مع الأوامر مثل الخيط، جرّ الخيط بدل أن يقع الأولى وقع الخيط على الثانية، فجرّ خيط الأمر وجعله مستقراً على الثانية دون الأولى. فحيث صدق المأمور به على الثانية، أصبحت الأولى لا محالة زائدةً. هذا من غير فرق أن بين أن يقصد حذف الأولى من الصلاة أو لا يقصد ـ كما ذكرنا ـ فإنّ هذا لا دخل في صدق الزيادة على الأولى.

**الجهة الثالثة:** ذكر المحقق الهمداني (قدس سره) : حتّى لو صدقت الزيادة على السجدة الأولى مع ذلك لا يشملها دليل (**من زاد في صلاته فعليه الإعادة**) ؛ لأنّ هذا الدليل منصرف إلى إحداث الزائد، بمعنى أنّه حين احدث أحدثه زيادة، وأمّا لو كان العمل حين وقوعه ليس زيادة؛ لأنه مطابق للمأمور به، ولكن لمّا الحق به جزءاً آخر فقد صدق عليه الزيادة، فهو زيادةٌ بقاءً وليس زيادة حدوثاً، فإن الدليل منصرف عنه، حيث إن قوله: (**من زاد في صلاته**) منصرف إلى من أحدث الزيادة، لا من أوجب اتصاف العمل السابق بكونه زيادة.

**ولكن الصحيح** ـ كما ذكره سيّدنا الخوئي (قدس سره) في المستند ـ : أنه لا وجه لهذا الانصراف ولا قرينة عليه، فإنّ غاية ما قال: (من زاد في صلاته فعليه الإعادة) بمعنى أنّ من اوجد الزيادة سواء بإحداث الزائد أم بأن يُوجد الزيادة في عمل سابق، فعليه الإعادة، فصحيح أنّ العناوين ظاهرة في الإحداث لكن لا ظهور لها في إحداث أصل العمل، وإنما غاية ظهورها في إحداث الزيادة، إمّا بكون العمل من حين وقوعه زائداً أو باتصاف العمل بعد وقوعه بالزيادة.

**فتلخص من ذلك**: أنّه لو كان وجهٌ لبطلان العمل في مثل هذه الصورة فالوجه هو مانعية الزيادة.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\021.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

وصل الكلام إلى ما تعرض إليه الأعلام ومنهم صاحب العروة (قدست أسرارهم) من أن المكلف لو أخل إخلالاً عمديّاً للصلاة بأن ترك جزء أو شرطا غير ركني، فإن هذا موجب لفساد صلاته؛ حيث كان الإخلال عمديّاً.

وفي مقابل هذا الاتفاق ما أثير من احتمال وهو أن يقال: إن مقتضى قاعدة لا تعاد صحة صلاة من اخل بصلاته في غير الخمسة ولو كان الإخلال إخلالاً عمديّاً، وهذا ما أوجب البحث المفصل لدى الأعلام في أن شمول (لا تعاد للإخلال العمدي) هل هو معقول ثبوتا وعلى فرض معقوليته ثبوتا هل هو منسجم مع ظاهرها إثباتاً أو لا؟

فهنا مقامان للبحث حول شمول دليل (لا تعاد) للإخلال العمدي .

**أما المقام الأول** ألا وهو المقام الثبوتي، فمن الواضح أن الإشكال الذي يتراءى للذهن أنه لا يمكن الجمع بين الجزئي وصحة الصلاة فإن مقتضى جزئية التشهد لمركب الصلاة فوفت المركب بفوته ولا يجتمع فوت المركب مع صحته فإن الصحة هي عبارة عن مطابقة المأتي به للمأمور به فلا يعقل الصحة مع عدم المطابقة فإن هذا جمع بين النقيضين.

**والجواب-** عن هذا الإشكال الثبوتي-: أنه إذا كان الملحوظ هو المأمور به الفعلي في حقه فالإشكال مستحكم بأن يقال: إن التشهد جزءا من المأمور به الفعلي ومع ذلك تصح صلاته ب تركه عمدا وهذان لا يجتمعان، أن يكون التشهد جزءا من المأمور به الفعلي ومع ذلك يكون تركه عمدا غير ضائر بامتثاله المأمور به الفعلي وهذا خلف واضح ولكن هل يمكن البحث عن وجه وتخريج للجمع بين جزئية التشهد من المأمور به الأولي وبين سقوط الأمر بأن نقول أن المأمور به الأولي في حق هذا المكلف الصلاة المشتملة على التشهد ولكن بإتيان الصلاة خالية عنه وإن كان عمدا فإن الأمر يسقط عنه .

هل هناك وجه وتخريج لذلك أم لا؟

**ذكرت في المقام وجوه:**

**الوجه الأول:** أن يقال: إن المراد بالصحة في المقام ليس هو مطابقة المأتي به مع المأمور به فإن هذا لم يقع قطعا. وإنما المراد بالصحة، سقوط الأمر والأمر كما يسقط بامتثاله أو يسقط بفوات موضوعه كما لو أمر الشارع بإنقاذ الغريق لكن الغريق غرق فإن الأمر يسقط بتحقق ما يمنع من استيفاء غرضه فلو تحقق لدى المكلف مانع من استيفاء ملاك الأمر سقط الأمر وفي المقام يحتمل ذلك أي من المحتمل أن يكون في الإتيان بالصلاة الناقصة عمدا غرض بحيث إذا تحقق هذا الغرض وهذا الأثر منع من استيفاء الغرض التام فالأمر بالصلاة معلول لغرض تام للصلاة لكن الإتيان بها ناقصة ولو عمدا مانع من استيفاء ذلك الغرض التام فيسقط عنه الأمر بالصلاة التامة لعدم إمكان استيفاء غرضه .

فكما ينتفي الأمر بامتثاله أو بفوت موضوعه ينتفي أيضاً بعدم إمكان استيفاء غرضه ؛ لان بقاء الأمر مع عدم القدرة على استيفاء غرضه تكليف بما لا يطاق فيسقط الأمر .

فعندما نقول بأن صلاته صحيحة بمقتضى لا تعاد مع أنه اخل بالجزء عمدا يعني سقط الأمر عنه لا أن الصحة مطابقة المأتي به للمأمور به وإنما سقط الأمر عنه لتحقق اثر لهذه الصلاة مضاد للأثر التام الذي منع من استيفائه . وحيث أن هذه المرتبة من الغرض فاتت ولا يمكن استيفائها بعد الصلاة الناقصة وحيث أن هذه المرتبة ملزمة فيستحق العقاب على تفويتها على نفسه فهو من جهة مستحق للعقوبة على هذه المرتبة الملزمة من الغرض حيث أنه كان بإمكانه أن يصلي الصلاة التامة لكنه اختار الصلاة الناقصة ومن جهة أخرى إذا أتى بالصلاة الناقصة سقط الأمر عنه ولا مانع من الجمع بين هذين الأمرين.

وقد ذكر هذا الكلام في بحث من أتم في موضع القصر حيث ذكر هناك أن المكلف مأمور بالقصر ومع ذلك أفتى جمع من الفقهاء أنه لو أتى بالإتمام عمدا سقط الأمر بالقصر فانه لا معنى لان يكون الإتيان بالإتمام مسقطا للأمر بالقصر إلا أن يكون الإتمام محققا لأثر مضاد للأثر المترتب للقصر بحيث تمنع من استيفائه فيسقط الأمر لعدم القدرة على استيفاء ملاكه ومع ذلك يكون هذا المتم في موضع القصر آثما مستحقاً للعقوبة على تفويت تلك المرتبة الملزمة من الملاك.

مداخلة من طالب حول قاعدة الاشتغال ويجيب الأستاذ على أن البحث ليس إثباتا بل ثبوتا:

فثبوتا هل يعقل أن يكون الإتيان بالصلاة الناقصة مسقطا للأمر فالبحث ثبوتي مع غض النظر بأن المكلف شاك أو عالم أو ... فهذا ليس مجال البحث بل المكلف يعلم جزما بالأمر ويعلم جزما أنه لم يمتثل الأمر ـ والاشتغال فرع للشك وليس للعلم ـ يعلم قطعا أنه لم يمتثل الأمر الأولي قطعا فهذا الأمر الأولي الذي لم يمتثل قطعا وجزما هل يعقل ثبوتا أن يسقط بهذا العمل الناقص؟ نعم معقول كما لو جاء الأمر بإنقاذ الغريق لكن جاء البحر واخذ الغريق فسقط الأمر. فهو وإن كان آثما إلا أن الأمر سقط عنه لعدم القدرة الآن على امتثاله بعد فوت موضوعه هذا هو محل البحث مشكلة ثبوتية عقلية، وغدا سنجيب على هذا الكلام والآن نحن في عرض الوجوه التي ذكرت فيه.

مداخلة من احد الطلبة....

لا ليس العمل عمل واحد وإنما العمل التام له ملاك والعمل الناقص... اختلفت الصورة العمل المشتمل على التشهد غير العمل الخالي من التشهد لهذا آثار اثر هذا مضاد لذاك بحيث يمنع من استيفائه لو كان العمل واحد بتمام شروطه لا يعقل أن يكون العمل الواحد منشأ لأثرين متضادين أما إذا كان عمل كامل وعمل ناقص فلا إشكال.

**الوجه الثاني:**

لتخريج سقوط الأمر بعد الإتيان بالصلاة ناقصة أن يقال: إن هذا من باب تعدد الأمر وكأنه قال أنت مأمور بالصلاة التامة، فإن لم تأت بها فأنت مأمور بالصلاة الناقصة وهناك أمر آخر قد امتثله ألا وهو الأمر بالصلاة الناقصة نظير أن يقال في القصر والتمام: المسافر مأمور بالقصر، فإن لم يقصر فإنه مأمور بالتمام، فهل هذا الوجه ممكن أم لا؟

وهنا أشكل المحقق الأصفهاني قدس سره على امتناع هذا الوجه لان هذا الوجه يتصور على أربع صور كلها باطلة:

**الصورة الأولى:** (طبعا هذا الوجوه لم يذكرها الأصفهاني هنا ولكن ذكرها في بحث القصر والتمام في آخر تنبيهات البراءة فقال: ....).

**الوجه الأول:** أن نفترض أمرين تعيينيين أنه أمر بالصلاة القصر تعيينا وأمر بالصلاة التمام أيضاً تعيينا فأصاب أمراً وامتثل أمراً آخر فهناك أمر تعييني بالصلاة التامة وهناك أمر تعييني بالصلاة الناقصة وهذا الوجه ساقط بالضرورة للعلم بالضرورة أن ليس على المكلف إلا صلاة واحدة إما القصر أو التمام إما الناقصة أو التامة إما الجمعة أو الظهر إما أن يكون مأموراً تعييناً بكل منهما فهذا مناف لضرورة المذهب .

**الصورة الثانية:** أن يكون هناك أمر تخييري بين أن يأتي بالقصر أو يأتي بالتمام فامتثل هذا الأمر التخييري لأنه أمر بجامع له فردان وقد امتثل الأمر بالجامع وهذا الوجه أيضاً مخدوش .

السر في ذلك: أن الصلاة التمام إما وافية بملاك الصلاة بحيث لا يبقى بعد الإتيان بها مرتبة تحتاج للاستيفاء فمقتضى ذلك صحة صلاته لكن عدم استحقاقه العقوبة لأنه استوفى ملاك الأمر بالصلاة مع أنهم يلتزمون باستحقاق العقوبة إذا اخل عمدا .

وان لم تكن صلاة التمام وافية بالغرض والملاك الذي لأجله وجبت الصلاة فمقتضى ذلك استحالة التخيير بينها وبين الصلاة القصر أو بين الناقص وبين التام فإن التخيير والأكثر أو الناقص والتام غير معقول بأن يقول المولى أنت مخير بين هذه الصلاة أو هذه المرتبة التي تكون خمسين بالمائة وبين هذه المرتبة من الصلاة التي تكون تسعين بالمائة، هذا غير معقول .

إذن هذه الصورة الثانية وهي دعوى التخيير بينهما غير تامة .

**نأتي للصورة الثالثة:** أن نقول أنه على نحو تعدد المطلوب أي أن هناك مرتبتين لزوميتين مرتبة تتحقق بطبيعي الصلاة كان تاما أو قصرا ومرتبة في خصوصية القصر فهناك مرتبتان من الملاك مرتبة في طبيعي وجامع الصلاة ومرتبة في خصوصية القصر أو خصوصية الصلاة التامة ومقتضى تعدد المطلوب أنه لو اقتصر على صلاة التمام أو اقتصر على صلاة الناقصة فقد حقق احد المطلوبين وبذلك تصح صلاته التي أتى بها.

وهنا أشكل المحقق الأصفهاني قدس سره بأن هذا المدعى وهو تعدد المطلوب يتصور على نحوين:

**النحو الأول:** أن يكون هناك تخيير بين الإتيان بالجامع أو الإتيان بالحصة وهي صلاة القصر مثلا فيقول المولى أن الإتيان بالجامع ملاكا وان الإتيان بالجامع بالقصر ملاك آخر وأنت مخير بين هذين الملاكين .

وأشكل عليه بأنه غير معقول إذ لا يعقل التخيير بين الطبيعي ونفسه بأن يقول المولى أنت مخير بين الإتيان بطبيعي الصلاة أو الطبيعي ضمن صلاة القصر أو أن مرجعه إلى التخيير بين الأقل والأكثر وهو غير معقول كما أسلفنا.

النحو الثاني أن يكون على سبيل التعيين لا على سبيل التخيير أي أن هناك مرتبتين من الملاك كل مرتبة تستدعي طلبا تعينيا بها ففي هذا النحو أيضا يتصور فرضان:

**الفرض الأول** أن يقال: بعث واحد مؤكد نحو صلاة القصر ولكن يسري من هذا البحث الواحد المؤكد المتعلق بصلاة القصر بعث نحو التمام أيضاً لوفائها بملاك وهو ملاك الجامع بين الصلاتين وأشكل عليه بأنه غير معقول وهو محل تأمل سوف يأتي.

إذ لا يعقل أن يسر الأمر من مباين إلى مباينه فإن وجود القصر مغاير لوجود التمام فكيف يسري الأمر الواحد المؤكد المتعلق بالقصر إلى ما هو مباين له نعم لو كان مقدمة بأن افترضنا أن الوجود الآخر مقدمة للوجود الأول أو ملازم له لربما قيل بأن الأمر يسري من ذي المقدمة إلى المقدمة أو من الملازم إلى ملازمه.

وأما أن يسر الأمر من مباين إلى مباينه فغير معقول.

**الفرض الثاني:** أن نفترض أن هناك أمرين أمر مؤكد بالقصر وأمر بالتمام لوفائها بملاك الجامع يقول لازم ذلك أن يتعلق أمران بالقصر أيضاً إذ ما دامت التمام متعلقا لأمر لأنها وافية بملاك الجامع إذا ما الميزة بينها وبين القصر فلازم ذلك أن يتعلق أمر بالقصر أيضاً لوفائها بملاك الجامع ويتعلق أمر خاص بها لوجود ملاك يختص بها .

وورود بعثين على متعلق واحد غير معقول أن تكون صلاة القصر محل لبعثين بعث لها بلحاظ وفائها بملاك الجامع وبعث لها بلحاظ وفائها بملاك خصوصية القصر تعلق بعثين بعمل واحد محال لاستلزامه اجتماع المثلين.

فإن قلت بأن البعثين يتحولان إلى بعث واحد مؤكد؟

قلنا بأن الاشتداد في الاعتباريات غير معقول . إذ بعد أن اعتبر المولى اعتبارين اعتبار للجامع واعتبار لصلاة القصر فاندماج هذين البعثين تلقائياً إلى أمر واحد فغير معقول لان الاشتداد حركة والحركة إنما تعقل في مقولة (الكيف) لا أنها تعقل في عالم الاعتبار.

(مداخلة من احد الطلبة...) نعم.

فليجري ذلك هذه الصورة وهي دعوى أن هناك تعدد في المطلوب على أثره يمكن تصحيح من أتم في موضع القصر عمدا أو أتى بالصلاة ناقصة وهو مطلوب بالمركب التام فهذه الصورة غير تامة.

**الصورة الأخيرة:** أن يقال بتعدد الأمر على سبيل الترتب بأن يقول المولى: صلِ القصر فإن عصيت فأت بالتمام. اءت بالصلاة التامة فإن عصيت فأتِ بالصلاة الناقصة فالصلاة الناقصة مأمور بها إنما على نحو الأمر الترتبي فتصح على نحو الأمر الترتبي .

فأشكل على ذلك المحقق الأصفهاني (قدس سره) بأن الأمر الترتبي فرع العصيان أو فرع امتناع استيفاء الملاك بأن يقال: أنت مأمور بالقصر فإن عصيت فات بالتمام وهذا غير متحقق لأنه ما دام الوقت باقيا فهو لم يعص حتى يقال: فإن عصيت فأت بالتمام، مع أنهم يلتزمون بأن من أتم في موضع القصر ولو كان الوقت باقيا سقط الأمر بالقصر، فالأمر بالتمام مشروط بعصيان الأمر بالقصر ولا يتصور عصيان مع بقاء الوقت وإمكان الامتثال .

أو يكون الأمر بالتمام منوطاً بعدم استيفاء ملاك القصر مع وجود التمام بمعنى أنه ....

فإن لم يعني فإن لم يمكنك استيفاء ملاكها فات بالتمام والمفروض أن المانع من استيفاء ملاكها نفس التمام لأنه لابد أن يأتي بالتمام كي يكون إتيان بالتمام مانعا من استيفاء ملاك القصر والإتيان بالتمام فرع الأمر بها فكيف يكون الأمر بالتمام فرع الأمر بها. إذ المفروض أن أمره بالتمام فرع تعذر ملاك القصر وتعذر ملاك القصر بالإتيان بالتمام نفسها وإلا فإن الإنسان إذا لم يمتثل أصلاً يمكنه استيفاء الملاك إنما يتعذر عليه استيفاء الملاك إذا أتى بالتمام وإلا إذا لم يأت بالتمام فيمكنه أن يستوفي الملاك .

إذن الأمر بالتمام فرع تعذر ملاك القصر وتعذر ملاك القصر فرع الإتيان بالتمام، ليس فقط فرع الإتيان بالتمام وإنما فرع الإتيان بالتمام عن أمر إذ الإتيان بالتمام بدون أمر شكل لغو لا يفوت ملاك القصر فالأمر بالتمام فرع تعذر ملاك القصر وتعذر ملاك القصر فرع تعذر ملاك الإتمام عن أمر فلازم إتمام الأمر عن تمام هو الدور.

إذن فالنتيجة أنه حين الإتيان بالتمام المفوت لملاك القصر المأمور بها لا أمر بالتمام في هذا الحين فإن الأمر به بعد التعذر وحين الإتيان بالتمام لم يتعذر بعد فلا أمر بالتمام المقارن فعلها للتعذر المقارن لكون صلاة القصر مأمور بها فلا يتصور ترتب .

فجميع الصور المطروحة لبيان تعدد الأمر وان هناك أمراً بصلاة التمام أو أمراً بالصلاة الناقصة مع أنه مأمور بالصلاة التامة غير معقولة .

يأتي الكلام في تنقيح ذلك إن شاء الله تعالى.

والحمد لله رب العالمين.

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\022.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

كان الكلام في أن من اخل بجزء أو شرط غير ركني في صلاته إخلالاً عمديا فهل يمكن تصحيح صلاته بإطلاق (لا تعاد) أي لا تعاد الصلاة إلاّ من خمسة أم لا؟ وذكرنا أن التمسك بلا تعاد في الإخلال العمدي يقتضي البحث في مقامين:

الأول في إمكان ذلك ثبوتا. والثاني في الدلالة عليه إثباتاً.

أما بالنسبة إلى المقام الأول فقد ذكرنا أن الأعلام (قدس الله أسرارهم) ذكروا وجوهاً لإثبات إمكان شمول (لا تعاد) لفرض الإخلال العمدي وأنه حتى وإن ترك الجزء كالتشهد مثلاً عن عمدي وعلم مع ذلك يمكن أن يسقط عنه الأمر في الصلاة.

**الوجه الأول:** ما أفاده المحقق الآخوند (قدس سره) في مسألة (من أتم في موضع القصر) ، وقد ذكرنا هذا الوجه ونعيده اليوم لبيان المناقشات فيه، حيث أفاد المحقق الآخوند أن هناك ملاكات ثلاثة: ملاك في كون الصلاة قصراً، أي في خصوصية القصر. وملاك في الجامع ألا وهو طبيعي الصلاة الصادق على القصر والتمام، وملاك في خصوصية التمام، أي كون الصلاة تمامة. فإذا أتى المكلف بالصلاة قصراً فقد حقق ملاك القصر وملاك الجامع، وحينئذ يسقط الأمر بالقصر لأجل امتثاله وتحقيق غرضه لا لأجل عصيانه أو فوت موضوعه .

وأما لو أن المكلف أتى بالتمام مع أنه مخاطب بالقصر لكونه مسافراً، فالصلاة تماماً صحيحة من جهة وفائها بملاك الجامع لصدق الجامع على القصر، والتمام حيث لا يشترط المحقق الآخوند في صحة العبادة الأمر بها، بل يكفي عنده صحة العبادة وفائها بملاك مُلزم، والمفروض أن التمام وان لم يؤمر بها المسافر لكنها لوفائها بملاك الجامع بين القصر والتمام تقع صحيحة.

ومن جهة أخرى، حيث إن في التمام ملاكاً، وهذا الملاك مضاد مع ملاك القصر، بحيث لا يمكن للمكلف أن يستوف الملاكين معاً، فإن صلى القصر أولاً لم يمكنه استيفاء التمام، وان صلى التمام أولاً لم يمكنه استيفاء ملاك القصر، فحيث إن في خصوصية التمام ملاكاً مضادا لملاك القصر، فمتى تحققت منه الصلاة تماماً كان عاجزاً عن استيفاء ملاك القصر، ولأجل عجزه عن استيفاء ملاك القصر يسقط الأمر بالقصر، إذ فعلية الأمر منوطة بإمكان استيفاء ملاكه، فإذا كان ملاكه متعذر الاستيفاء، فبقاء الأمر تكليف بما لا يطاق، فيسقط الأمر، فلا أمر بالقصر بعد أن صلى تماماً، ولكنه في نفس الوقت مستحق للعقوبة؛ لأنّه أمر بالقصر ذات الملاك الملزم، وقد فوت هذا الملاك الملزم باختياره حينما صلى التمام، فحيث إن في الصلاة تماماً تفويتاً للملاك الملزم القائم بالقصر، كانت الصلاة تماماً صحيحة من جهة؛ لوفائها بملاك الجامع، مستحقاً للعقوبة من جهة أخرى لتفويته الملاك الملزم القائم بالقصر.

ونظير ما ذكره الآخوند (قدس سره) في بحث القصر والتمام، يأتي بحث في محل كلامنا، يعني بين الصلاة التامة أو الناقصة مع الصلاة مع تشهد أو صلاة بدون تشهد، فلو صلى من دون تشهد كانت صلاته؛ لوفائها لملاك الجامع، موجبة لاستحقاق العقوبة؛ لتفويت الملاك القائم بالصلاة المشتملة على التشهد.

هذا ما يستفاد من عبارة الآخوند في تصحيح الصلاة حتى في فرض الإخلال العمدي.

**وهنا عدة إيرادات** على ما أفاده الآخوند (قدس سره):

**الإيراد الأول:** ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) : إما أن يكون اتصاف القصر بالملاك مشروطاً بعدم سبق التمام أو لا يكون مشروطاً به، وعلى كلا الوجهين لا يتم كلام الآخوند. فإن افترضنا الوجه الأول ـ وهو أن صلاة القصر لا تكون ذات ملاك إلا بشرط عدم سبقها بالتمام بحيث لو سبقت بالتمام لم تكن ذات ملاك ـ فبمجرد الإتيان بالتمام أولاً تصبح القصر لا ملاك فيها أصلاً، فلا معنى لاستحقاقه العقوبة؛ فإنَّ استحقاقه العقوبة على تفويت الملاك، والمفروض أن القصر المسبوقة بالتمام ليست متصفة بالملاك من أول الأمر، لا أنها ذات ملاك ولكن لا يمكن استيفاؤه.

**وان قلتم:** بأن اتصاف القصر بالملاك لا بشرط، سواء سبقتها التمام أم لم تسبقها التمام، إذن فسبق التمام لا أثر، ومقتضى ذلك أنه يجب عليه القصر بعد التمام؛ لأنها ما زالت ذات ملاك حتى مع سبقها بالتمام. فعلى أي من الوجهين والفرضين لا يكون كلام الآخوند تاماً.

**ويلاحظ على ذلك** ـ كما ذكر المحقق العراقي وغيره ـ : أن البحث في شرائط الفعلية لا في شرائط الاتصاف، وفرق بين الدخيل في الاتصاف المعبر عنه بشرط الوجوب، وبين الشرط الدخيل في الفعلية المعبر عنه بشرط الواجب. فمثلاً: صلاة الظهر قبل الزوال لا اتصاف فيها بالملاك، فالزوال شرط في الاتصاف، ولكونه شرطا في الاتصاف فهو شرط الوجوب. أما الصلاة بدون طهارة ذات ملاك ولكن لا يمكن استيفاء ملاكها، فالطهارة ليست شرطا في أصل الاتصاف بالملاك بل الطهارة شرط في فعلية الملاك خارجاً، ولذلك كانت الطهارة شرطاً في الواجب لا شرطاً في الوجوب، ومدّعى الآخوند في هذا الوجه أن عدم سبق التمام شرط في الفعلية وليس شرطاً في الاتصاف، فهو يقول: بأن الصلاة قصرا ذات ملاك متصفة بالملاك على كل حال، ولكن أن سبقتها التمام كان سبقها بالتمام مانعاً من استيفاء ملاكها وفعليته لا أنه شرط في أصل الاتصاف بالملاك، وبالتالي فعدم سبقها بالتمام من شرائط الواجب لا من شرائط الوجوب، بمعنى أن المأمور به هو القصر التي لم تسبق بتمام.

**الإيراد الثاني:** ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) : أن هذين الملاكين ـ وهما الملاك في الجامع بين القصر والتمام والملاك بالقصر، حيث أفاد الآخوند: أن القصر تشمل على ملاكين: ملاك في خصوصية القصر، وملاك في الجامع بين القصر والتمام ـ إما مترابطان وإما مستقلان، فإن كان الملاكان مترابطين بمعنى أنه لا يمكن التفكيك بينهما بالوجود فلا يمكن استيفاء الملاك إلا باستيفاء الآخر، فنتيجة ذلك أنه لو أتى بالتمام لم تكن التمام ذات ملاك ما لم يردفها بالقصر، إذ المفروض أن الملاكين ـ يعني الملاك في الجامع والملاك بالقصر ـ مترابطان فلا يمكن التفكيك بينهما خارجاً، وهذا خلف كلامه وهو أن في الجامع ملاكاً يتحقق بالصلاة تماماً.

وإن ادعى أنهما مستقلان، فالملاك في الجامع يمكن أن ينفك وجوداً عن الملاك في القصر، ولذلك لو أتى بالصلاة تماماً فقد حقق ملاك الجامع. إذن فمقتضى ذلك لو ترك القصر ولم يصل فهو يستحق عقابين: عقاباً لتفويت ملاك القصر، وعقاباً لتفويت ملاك الجامع؛ إذ فرض الآخوند أن هناك ملاكين ملزمين: ملاك في خصوصية القصر، وملاك في الجامع يمكن أن يتحقق بالصلاة تماماً، والمكلف لم يحقق المكلف شيئاً من الملاكين، فاستحق بذلك عقوبتين، ولا يمكن القول بذلك.

**وقد أُجيب** عن إيراد المحقق النائيني بأحد وجهين:

**الوجه الأول:** ما ذكره سيد المنتقى (قدس سره الشريف) : أنّ مركز العقوبة ومناطها ليس في تفويت الملاك وعدمه، بل المناط في العقوبة هو مخالفة التكليف فإنه لا ربط للملف بعالم الملاك حتى يقال: هل فوت ملاكين أم فوت ملاكاً واحداً؟ فان المناط في استحقاق العقوبة مخالفة التكليف، فلابد من النظر هل أن المكلف خالف تكليفين أو خالف تكليفاً واحداً؟ فالمفروض ـ بحسب مدعى المحقق الآخوند ـ أنْ ليس هناك إلا تكليفاً واحداً وهو الأمر بصلاة القصر، غاية ما في الباب أن المكلف لو أتى بالتمام لحقق الملاك القائم بالجامع، فتكون صلاته صحيحة، لا من باب الأمر؛ إذ لا أمر بالتمام ولا أمر بالجامع، وإنما من باب أن الصحة لدى الآخوند ليست منوطة بوجود أمر. فبناء على ذلك يكون هذا المكلف عاصياً لأمر واحد فلا يكون مستحقاً إلا لعقوبة واحدة.

**ولكن** هذا الكلام **غير تام**؛ **والسر في ذلك**: لا فرق في حق المولوية بين امتثال أوامر المولى أو تحقيق ملاكاته، فإننا إذا قلنا بحق المولوية ـ كما هو يذعن به ـ فإن مقتضى أن للمولى الحقيقي حقاً على عبده أن لا فرق في هذا الحق بين أن يكون متعلقه تكليفاً أو متعلقه ملاكاً، فكما أن العبد مطالب عقلاً بامتثال تكاليف المولى لمولويته، فإنه مطالب عقلاً بتحقيق ملاكات المولى وأغراضه بمقتضى مولويته، فلا فرق بين نكتة المولوية بين الأغراض والتكاليف، وبالتالي إذا أدرك العبد أن في صلاة القصر ملاكين ملزمين، وأن بإمكانه التفكيك بينهما وجوداً بحيث لو لم يرد ملاك القصر فبإمكانه أن يأتي بملاك الجامع ضمن صلاة التمام. فالنتيجة أن هذا العبد لم يحقق لمولاه غرضين لزوميين، ومقتضى ذلك استحقاقه للعقوبة.

**بل قد يقال:** إن مخالفة التكليف لا موضوعية لها أصلاً في استحقاق العقوبة، فان مخالفة التكليف إنما تكون موجبة لاستحقاق العقوبة لأنها تؤدي إلى تفويت ملاكٍ، فما هو محط النظر هو تحقيق ملاكات المولى وأغراضه، وليست مخالفة التكليف إلا وسيلة وطريقاً لعدم تحقيق ملاك المولى وغرضه اللزومي، فالعبرة بالغرض اللزومي لا أن العبرة بمخالفة التكليف.

**الوجه الثاني**: ما ذهب إليه السيد الشهيد (قدس سره الشريف) : ليس المناط في تعدد العقوبة بتعدد الغرض، فإن الدخيل في استحقاق العقوبة ليس هو العامل الكمي، بل الدخيل هو العامل الكيفي، فلو فرضنا أن الأمر دائر بين أن يفوت عشرة ملاكات أو ملاك واحد إلا أن الملاك الواحد أقوى واهم من عشرة ملاكات، فلا إشكال من تقديم الثاني ولو كانا متساويين ـ أي أن العشرة ملاكات متساوية مع ملاك واحد من حيث الأهمية ـ فإنه سواء فوت العشرة أو فوت الواحد لم يستحق إلا عقوبة واحدة بمقتضى الارتكاز أن لا عقوبة عليه إلا عقوبة واحدة، وإلا فلا يحتمل أنه إن اختار تفويت الملاك الواحد كان عليه عقوبة، وأما إذا اختار العشرة كان عليه عشر عقوبات مع تساويهما من حيث الأهمية.

**فبناء على ذلك يقال في المقام**: إن الغرض القائم بصلاة القصر هو غرض واحد حلله العقل إلى مرتبتين لزوميتين، وإلا فهاتان المرتبتان من غرض واحد نوعاً، وبالتالي فبما أن المرتبتين المرتبة القائمة بخصوصية القصر ومرتبة قائمة بملاك الجامع مندرجتان تحت ملاك واحد من حيث النوع والأهمية، لذلك فمن ترك الصلاة من قصر ولم يصل لا قصراً ولا تماماً، لم يكن هاتكاً لحرمة مولاه من جهتين بل من جهة واحدة؛ حيث أنه فوت هذا الغرض الواحد نوعاً وأهمية وإن كان هذا الغرض الواحد منحلا إلى مرتبتين لزوميتين، إلا أن تعدد المرتبة ـ يعني العامل الكمي ـ لا دخل له في مناط استحقاق العقوبة.

**وبعبارة أخرى:** إن مناط استحقاق العقوبة بنظره هو إهدار حق المولى ـ وهو حق الطاعة والمولوية ـ وهذا الإهدار لا يدور مدار العدد، بل يدور صدقه مدار النوع من حيث أهميته لدى المولى. وفي المقام حيث إن الغرض القائم بصلاة القصر واحد نوعاً وأهمية، فانحلاله عقلا لمرتبتين لزوميتين لا يوجب أن يصدق على المكلف الذي ترك الصلاة من أساس أنه صدر منه إهداران واستخفافان للمولى.

**وقد ذكرنا** في بحث مقدمة أن المناط في استحقاق العقوبة ليس هو مخالفة التكليف ولا عدم تحقيق الغرض، وإنما المناط في استحقاق العقوبة هو مخالفة الإرادة النفسانية، سواء وصل إليها المكلف بتكليفٍ أم وصل إليه بعقله، فمتى تعلقت إرادة نفسية من قبل المولى بعمل من الأعمال، كان تركه موجبا لاستحقاق العقوبة مع غض النظر عن وجود تكليف أو عدم وجوده.

**بيان ذلك:** أن في مقدمة الواجب ـ بناء على الوجوب الغيري، أو الإرادة الغيرية ـ توجد إرادة لذي المقدمة وإرادة للمقدمة، ولكن حيث إن إرادة المقدمة مندكّة في إرادة ذيها وليست إرادة نفسية، فمن ترك ذا المقدمة من الأصل لم يستحق عقوبتين وان كانت هناك إرادتان وتكليفان؛ إذ المفروض أن احد التكليفين مندك بالآخر. فالعبرة في أصل استحقاق العقوبة بمخالفة الإرادة، والعبرة في تعدد العقوبة ووحدتها بتعدد الإرادة النفسية وعدمها.

وتطبيقه على المقام سيأتي بيانه إن شاء الله .

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\023.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ما زال الكلام في أن من أخل بجزء أو شرط غير ركني في صلاته إخلالاً عمدياً فهل يمكن تصحيح صلاته بإطلاق (**لا تعاد**) أم لا؟ فذكرنا أن التصحيح فرع إمكان شمول القاعدة ثبوتا لفرض الإخلال العمدي . وذكرنا أن هناك وجوها طرحت لبيان الشمول حتى لحال العمد، والوجه الأول: ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) : أن هناك مصلحة في القصر ومصلحة في الجامع، وأن الإتيان بالتمام مانع من تحصيل ملاك القصر . وذكرنا أن من جملة الإيرادات على مطلب الكفاية أن الالتزام بوجود ملاكين ملزمين في صلاة القصر أحدهما في الجامع، والآخر في خصوصية القصر: أن من ترك الصلاة من راس استحق عقابين؛ لتفويته ملاكين، وهذا مناف للمرتكز القطعي وهو أنه ليس عليه إلاّ عقاب واحد . وذكرنا أن السيد الشهيد (قدس سره) أفاد: بأن الملاك في العقوبة نوع الملاك الفائت، وحيث لا يترتب على من ترك الصلاة من أصل إلاّ تفويت ملاك واحد من حيث النوع والأهمية، فلا موجب لاستحقاق عقوبتين .

**ولكن الصحيح**: أن المناط في استحقاق العقوبة هو مخالفة مراد المولى لا مخالفة تكليفه أو تفويت الملاك، بل المناط في الاستحقاق والتعدد هو بالخروج عن الإرادة النفسية للمولى . و**بيان ذلك**: إننا إما أن نختار أن المحرك نحو الطاعة وتجنب المعصية هو لزوم دفع الضرر المحتمل ـ كما ذكرناه في بحث حجية القطع ـ سواء كان هذا اللزوم عقلياً كما هو مسلك جماعة، أم أن هذا اللزوم فطري كما هو مسلك آخرين . فبناء على أن المحرك نحو الطاعة في الأوامر المعلومة من قبل المولى هو لزوم دفع الضرر المحتمل فمخالفة الأوامر لا توجب استحقاق العقوبة، بل غاية ذلك أن المخالفة مورد لاحتمال العقوبة لا أن المخالفة ملاك في استحقاق العقوبة؛ لأنَّ المفروض أن المحرك هو الاحتمال وليس المولوية، فإذا كان المحرك احتمال العقوبة لا المولوية إذن فما يترتب على المخالفة هو مجرد كون المخالفة معرضاً للعقوبة .

إما إذا اخترنا ـ كما هو المعروف بين الأصوليين ـ أن المناط المحرك نحو الطاعة وتجنب المعصية حكم العقل بأن للمولى الحقيقي حق الطاعة لا بمجرد دفع الضرر المحتمل، ولذلك حتى لو قطع المكلف بعدم العقوبة كأن قطع المكلف بأن ليس في مخالفة التكليف أي عقوبة، مع ذلك وجب عليه الامتثال، رعاية لحق المولوية وليس من باب دفع احتمال العقوبة؛ لأنّه قاطع بالعدم .

فإذا قلنا: بأن المحرك نحو الطاعة وترك المعصية حكم العقل بأن للمولى حق الطاعة لا مجرد قضاء الوجدان والفطرة بلزوم دفع الضرر المحتمل، لا بل حكم العقل بأن للمولى حق الطاعة .

**وبناء على ذلك** فالمناط في مسألة المخالفة الخروج عن هذا الحق، فما دام المحرك نحو الطاعة حكم العقل بالحق إذن فالمناط بقبح المعصية الخروج عن الحق، وبالتالي يكون الخروج عن حقه في الطاعة ظلماً له، والظلم قبيح، فيكون الخروج قبيحاً مستوجبا لاستحقاق القوبة .

فبما أن المناط في استحقاق العقوبة هو الخروج عن حق المولولوية والتمرد على هذا الحق، فلأجل ذلك كان المحقق للخروج عن الحق هو مخالفة إرادة المولى، فمجرد التكليف ليس محققاً للخروج عن طاعته؛ لأنَّ التكليف مجرد صياغة اعتبارية مبرزة لإرادته، فالمناط على إرادته، وإلا فمجرد التكليف مما لا موضوعية له في استحقاق العقوبة وعدم استحقاقها، بل المدار على ما هو المُبرَز بهذا التكليف ألا وهو تعلق إرادة المولى بعمل من الأعمال أو بترك من التروك، كما أنه لا موضوعية لتفويت الملاك فإن فوت الملاك خسارة على العبد لا أنه مناط للخروج عن طاعة المولى، فإنما يكون فوت الملاك محققا للخروج عن حق المولوية إذا كان الملاك متعلقاً لإرادة المولى، وإلا إذا لم تتعلق إرادة المولى بالملاك لا يكون تفويت الملاك خروجاً عن حق المولى وتمرداً عليه وإن كان خسارة للعبد . فالمناط في استحقاق العقوبة وتعدد العقوبة هو الخروج عما أراده إرادة نفسية لا إرادة مندكة في إرادة أخرى، فلذلك لو ترك المكلف ذا المقدمة بترك المقدمة أيضاً لم يستحق عقوبتين وإن قلنا بأن إرادة ذي المقدمة موجبة لإرادة المقدمة إرادة غيرية، إلا أن الإرادة الغيرية ما هي إلاّ طريق لتحقيق للمراد النفسي، وبالتالي حيث لا نفسية لها لا تكون مناطاً في استحقاق العقوبة .

فبناء على ذلك نطبق هذه الكبرى على محل كلامنا، فنقول:

**أفاد صاحب الكفاية** (قدس سره) : أن في صلاة القصر ملاكين: ملاك في الجامع وملاك في خصوصية القصر.

**وهنا سأل المحقق النائيني**: هل أن الإرادتين ـ وهما إرادة ملاك القصر، وإرادة ملاك الجامع ـ إرادتان مترابطتان أم مستقلتان؟ فإن كانتا مترابطتين وقد اندكت إحداهما في الأخرى، فمقتضاه أنه لا يستحق إلاّ عقوبة واحدة، لكن مقتضاه أنه لا يمكنه امتثال الإرادة المتعلقة بالجامع إلاّ إذا أتى بالقصر، ولا يمكنه امتثال الإرادة بالإتيان بالتمام؛ حيث إن إرادة الجامع في إرادة القصر . وان قلتم: إن الإرادتين مستقلتان، فقد أراد خصوصية القصر لملاك وقد أراد الجامع لملاك، والشاهد على انفكاكهما انه لو أتى بالجامع في ضمن التمام لصحت. فإذا كانت هناك إرادتان مستقلتان، إذن فمقتضى ذلك تعدد العقوبة إذا ترك أصل الإتيان بالصلاة.

**والجواب** عما أفاده الميرزا النائيني (قدس سره) : إما أن نفترض أنه لم يقم ارتكاز قطعي على عدم تعدد العقوبة، أو نفترض قيام ارتكاز قطعي على عدم التعدد، فإن قلنا: لا يوجد ارتكاز قطعي على عدم تعدد العقوبة، فما المانع حينئذ من تعدد العقوبة، فأي أشكال على صاحب الكفاية لو قال: التزم بتعدد العقوبة لمن ترك أصل الصلاة، حيث لا يوجد ارتكاز على خلاف ذلك؟ وان كان هناك ارتكاز فببركاته خرجنا عما تقتضيه القاعدة؟ فلو كنا نحن والقاعدة لقلنا بتعدد العقوبة لتعدد الإرادة، إلاّ إننا خرجنا عن مقتضى هذه القاعدة بالارتكاز المتشرعي القطعي القائم على أن لا عقوبة . فإما أن تسلموا بالارتكاز إذن فببركة الارتكاز خرجتم عن ما تقتضيه القاعدة، ولا يكون ذلك إشكال على صاحب الكفاية، وإما أنه لا يوجد ارتكاز فأي مانع من الالتزام بتعدد العقوبة؟! **فالنتيجة**: أن **هذا الإشكال** الذي أورد من قبل الميرزا النائيني على صاحب الكفاية **غير تام**.

**الإيراد الثالث** على مطلب الكفاية:

إذا كان المدّعى أن الإتيان بالتمام موجب لفوت ملاك القصر، فالإتيان بالتمام لا محالة مبغوض؛ لأنّه مفوّت لملاك والمبغوض لا يكون مقرباً، فلا يمكن الجمع بين صحة التمام ومبغوضيتها، بل أن هذا من باب الجمع بين النقيضين .

فمطلب صاحب الكفاية غير معقول في نفسه؛ لأنّه يشتمل على دعوى الجمع بين النقيضين، إذ المفروض أن صاحب الكفاية يدعي: أن الإتيان بالتمام صحيح من جهة، ومفوت لملاك القصر من جهة أخرى، ولا يمكن الجمع بين هاتين الجهتين؛ لأنّه أن كان مفوتاً لملاك القصر كان مبغوضاً، والمبغوض لا يصلح للمقربية، فلا يقع صحيحاً، فكيف يجمع بين صحته ومفوتيته لملاك القصر؟

**وتصوير هذا الإشكال** يكون **بوجوه ثلاثة**:

**الوجه الأول**: ما أفيد في المنتقى: أن كل ما هو دخيل في فعلية الملاك فإما أن يكون جزءاً من الواجب أو شرطاً له؛ لأننا ذكرنا فيما سبق: أن ما يكون دخيلاً في أصل الاتصاف بالملاك فهو من قيود الوجوب، ولكن ما يكون دخيلاً في فعلية الملاك واستيفاء فهو دخيل في الواجب إما جزءاً أو شرطاً، وحيث إن عدم التمام أمر دخيل في فعلية ملاك القصر حيث لا يمكن استيفائها إلاّ معد عدم سبق التمام، فعدم سبق التمام دخيل في فعلية ملاك القصر، فبما أنه دخيل فلابد أن يكون عدم التمام معتبر في الواجب إما جزءاً أو شرطاً، وحيث إنه لا معنى لاعتباره جزءاً، بأن نقول: من أجزاء الصلاة عدم التمام، إذن فيتعين اعتباره شرطاً، فيشترط في صحة الصلاة عدم التمام، فإذا كان عدم التمام شرطاً في الصحة فهو من مقدمات وجوب الصلاة، فكما أن من مقدماتها الطهارة والاستقبال، فإن من مقدماتها عدم التمام، فيكون عدم التمام واجباً بالوجوب المقدمي الغيري؛ لأنّه من مقدمات الصلاة، فإذا كان عدم التمام واجباً وجوباً غيرياً كان التمام مخالفة للواجب؛ إذ لو كان عدم التمام واجباً بالوجوب الغيري فالتمام مخالفة لهذا الوجوب الغيري، والمخالفة مبغوض، والمبغوض لا يقع مقرباً .

**وقد أفاد السيد المنتقى** (قدس سره) في دفع هذا التصوير الذي ذكره: أن المسالة مبنية على الوجوب الغيري للمقدمات .

فإن قلنا: بأن المقدمة لا تجب وجوباً غيرياً شرعياً ـ كما هو مسلك المحقق الأصفهاني والسيد الخوئي: أن الوجوب لا يترشح من ذي المقدمة على المقدمة، فلا تكون المقدمة أصلاً واجبة وجوباً غيرياً ـ فلا إشكال؛ إذ أن عدم التمام أصلاً ليس واجباً بالوجوب الغيري كي تكون التمام مخالفة لهذا الواجب وأمراً مبغوضاً .

وان قلنا بالوجوب الغيري ـ كما هو مسلك المحقق النائيني (قدس سره) ، وتبعه من المتأخرين السيد الأستاذ (دام ظله) : أن المقدمة واجبة وجوباً غيرياً ـ مع ذلك يقول السيد في المنتقى: ليس المقصود بالوجوب الغيري أن هناك أمراً مولوياً يستتبع تبعة أو مؤاخذة على المقدمة، فهذا ليس مقصوداً، وإنما المقصود بالوجوب الغيري أن هناك ملازمة بينهما في المحبوبية فمن أحب شيئاً أحب مقدماته . فالمقصود أن هناك ملازمة في مرحلة المحبوبية لا أن هناك وجوباً مولوياً يتعلق بالمقدمة ويكون مستتبعاً لمؤاخذة أو تبعة، فهذا ليس المقصود البتة لمن يدعون الوجوب الغيري، وإنما مدّعاهم أن هناك قضية وجدانية لا إشكال فيها وهي: أن من أحب ذي المقدمة أحب المقدمة، غايته أن المقدمة محبوبة.

وكون المقدمة ـ وهي عدم التمام ـ محبوبة لا ينافي محبوبية تركها أيضاً ـ ألا وهو التمام نفسه ـ فمن المعقول أن يكون عدم التمام محبوباً؛ لأنّه مقدمة لإحراز ملاك القصر، وان يكون نفس التمام محبوباً؛ لكونه محققا للجامع . فبلحاظ محبوبيته لكونه محققا للجامع يقع صحيحاً وان كان تركه أيضاً محبوباً؛ من أجل إحراز ملاك القصر .

**ويلاحظ على هذا التصوير**:

**أولاً**: لا يتصور مقدمية بين الضدين، أي لا يعقل أن يكون عدم الضد مقدمة لوجود ضده، وهذا ما سيأتي بحثه في التصوير الثاني.

**وثانياً**: أن ما أفاده خروج عن مدعى القائلين بالوجوب الغيري، فإن هناك فرقاً بين الملازمة الوجدانية، بين حب شيء وحب مقدماته، وبين دعوى الوجوب الغيري، فإن من يدعي الوجوب الغيري يدعي أنه يترشح من الوجوب النفسي لذي المقدمة وجوب مولوي شرعي متعلق بالمقدمة، ولذلك وقع البحث عنه أنه موجود أو غير موجود، وأنه يترتب على مخالفته استحقاق العقاب أم لا؟ لأنَّ بحثهم عن في الوجوب المولوي الشرعي وليس في المحبوبية الوجدانية . فما أفاده خروج عما هو المدعى في الوجوب الغيري.

**وثالثا**ً: سلمنا بأن محبوبية ذي المقدمة تستلزم محبوبية المقدمة من دون أن يكون هناك وجوب مولوي، لكن هل أن مجرد المحبوبية كافي في المقربية، أم لا؟ وهذا ما بحثناه عندما تعرضنا لمطلب السيد الشهيد في (التعبدي والتوصل) ، **وبيان هذا المطلب**: ليس الموجب لانتفاء المقربية مجرد المبغوضية، بمعنى أنّ المانع من المقربية هو المبغوضية، فإذا لم يكن مبغوضاً فلا مانع من مقربيته، وهذا ليس صحيحاً، بل المقربية لا يكفي فيها انتفاء المبغوضية، بل لابد أن يكون الفعل أرجح من الترك، فما لم يكن في الفعل رجحان على الترك لا يكون صالحاً للمقربية؛ **والسر في ذلك**: أن المقربية عبارة عن إضافة العمل وإهدائه إلى المولى، وإنما يكون العمل صالحا لأنَّ يضاف إلى المولى ما إذا كان أولى من تركه، إما لو كان تركه أولى منه، أو كانا متساويين، فحينئذ لا يتحقق من إضافة العمل وإهدائه إليه ما دام فعله وتركه سيان، أو كان تركه أرجح من فعله .

فبناء على ذلك، لا يكفي في المقام أن يقول صاحب المنتقى: غاية ما يؤدي إليه الوجوب الغيري أن عدم التمام محبوب، وهذا لا ينافي أن يكون نفس التمام محبوباً، فيصح التقرب به ما دام محبوباً . فإننا نقول: هذا لا يكفي، بل لابد أن يكون فعل التمام أرجح من تركه؛ ليكون مقرباً، فلا يكفي فيه أنه متصف بالمحبوبية في نفسه ولون كان تركه أرجح منه .

إذن، فالمسالة لا تبتني على القول بأن الوجوب الغيري هو مجرد الملازمة في المحبوبية أو عدمه، بل حتى لو سلمنا أن الوجوب الغيري عبارة عن الملازمة في المحبوبية، فهذا لا ينفي الإشكال، وهو: إذا كان التمام مفوتاً لملاك القصر فترك التمام أرجح من فعله، ومقتضى راجحية الترك على الفعل أن لا يكون الترك مقرباً .

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\024.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ذكرنا فيما سبق أنه يمكن تصحيح صلاة العامد الذي أخل بجزء أو شرط عن عمد بإطلاق (لا تعاد) مع تصوير أن في الصلاة قصراً ملاكين: ملاكاً في الجامع، وملاكاً في خصوصية القصر، وفي الصلاة تماماً ملاكاً للجامع، وأن خصوصية التمام مانع عن استيفاء ملاك القصر، وهذا الذي ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) أورد عليه في الكفاية: بأنه إذا كان التمام مانعا من استيفاء ملاك القصر، فالتمام مبغوض، والمبغوض لا يصلح للمقربية، فلا محال يقع التمام فاسداً، والحال بأن المتسالم عليه فقهياً: صحة التمام في موضع القصر إذا كان عن جهل بالحكم. ثم قلنا: إن تقريب هذا الإشكال بوجوه، مضى الكلام في الوجه الأول.

**الوجه الثاني:** أن يقال: إن التمام مانع من ترتب الأثر على القصر، وعدم المانع من أجزاء العلة، فلا محالة يكون عدم التمام من أجزاء العلة المحققة لأثر القصر، فإذا كان عدم التمام من أجزاء العلة المحققة لملاك القصر، كان عدم التمام واجباً، وإذا كان عدم التمام واجباً، كان التمام مبغوضاً؛ لأنّه تركٌ وعصيانٌ للواجب ومقتضى كونه مبغوضاً عدم صلاحيته للمقربية.

ولكن صاحب الكفاية نفسه أجاب عن هذا التصوير، فقال: ذكرنا في بحث الضد ـ وهو هل أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده أم لا؟ ـ : أنه لما كان الضدان في عرض واحد فلا يعقل أن يكون عدم أحدهما جزء علة لوجود الأخر، فإن عدم الضد في رتبة وجود ضده لا أنه سابق عليه في الرتبة، فإذا كانت هناك مضادة بين القيام والقعود بحيث لا يستوعبهما الجسم في آن واحد نتيجة للمنافرة التامة بينهما، فلا محالة يكون القعود مقارناً لعدم القيام، وعدم القيام مقارن للقعود، لا أن عدم القيام سابق للقعود بحيث يقال: إن وجود القعود متوقف على عدم القيام؛ فإنّه لا معنى لأنَّ يتوقف الضد على عدم ضده بحيث يكون عدم الضد من أجزاء العلة ما داما في رتبة واحدة. فلأجل ذلك غاية ما يقال: إن الضدين نتيجة للنفرة التامة بينهما يتزاحمان، فلا يستوعبهما الموجود الخارجي في آن واحد، لا أن عدم أي منهما علة أو جزء علة لوجود الآخر، بل عدم كل منهما في عرض وجود الآخر، وليس متقدما عليه بحسب الرتبة.

وبناء على ذلك، فإذا قلنا: إن التام والقصر متضادان؛ لأنَّ للتمام أثراً مانعاً من القصر وللقصر أثراً لا يجتمع مع أثر التمام، فإذا كان القصر والتمام ضدين لا يجتمعان في آن واحد فلا محالة لا يعقل أن يكون عدم التمام جزء علة لوجود القصر؛ كي يكون عدم التمام واجب لأنّه جزء العلة، فإذا وجب صار التمام مبغوضاً، وإذا كان مبغوضاً كان مانعاً من مقربيته فإن كل ذلك يتوقف أن يكون عدم التمام علة وليس بعلة.

ولكن المحقق الأصفهاني (قدس سره) تنظر في كلام أستاذه، فقال: بأننا ذكرنا في بحث الضد: أن التمانع له معنيان[[6]](#footnote-6): إن التمانع له معنيان:

**المعنى الأول**: التزاحم في الوجود، بمعنى أن الجسم أو الموجود الخارجي ليست له السعة بأن يشمل الضدين المتنافرين في آن واحد، فمعنى التمانع ليس إلا التزاحم، وعلى هذا المعنى يأتي كلام صاحب الكفاية: أنه لا يعقل أن يكون عدم احد الضدين علة لوجود الآخر، فإن هذا خلف عرضيتهما .

**والمعنى الثاني**: التمانع في التأثير بين مقتضيي الضدين**. فمثلا** إذا قلنا: بأن النار مقتض للإحراق، وقلنا: بأن الرطوبة مقتض لعدم الإحراق، فبين الإحراق وعدمه تمانع بالمعنى الأول ـ وهو عدم إمكان اجتماعهما في التحقق ـ ولكن بين النار المقتضية للإحراق وبين الرطوبة المقتضية ـ أي بين المقتضِيين لا بين المقتَضيين، وبين المؤثرين لا بين الأثرين ـ يوجد تمانع في التأثير، بمعنى أنه لا يمكن لأحد المقتضيين أن يؤثر أثره إلاّ إذا كان قاهراً على المقتضي الآخر، فالتمانع هنا لا بمعنى التزاحم في الوجود؛ لأنَّ المقتضيين موجودان معاً، إنما التمانع هنا التنافي في مرحلة التأثير، حيث إن فعلية الأثر لكل منهما ممانعة بوجود المقتضي الآخر .

إذن، بالنظر إلى المعنى الثاني يعقل العلية، فنقول: إن تأثير المقتضي الأول ـ وهو تأثير النار في الإحراق ـ يتوقف على عدم قاهرية المقتضي الثاني. وحينئذ يعقل الطولية بينهما؛ لأنَّ المقتضِيين لليس في رتبة واحدة وإن كان بين المقتضَيين تمانع عرضي، لكن حيث إن المقتضِيين ليسا في رتبة واحدة فلا مانع أن نقول: إن تأثير المقتضي الأول ـ ألا وهو تأثير النار في الإحراق ـ يتوقف على عدم المانع، وعدم المانع هو عبارة عن عدم المقتضي الثاني، وهذا ذكرناه في بحث الضد وانه يتصور الطولية بين المقتضِيين وإن لم يتصور الطولية بين المقتضَيين والأثرين.

فإذا أردنا أن نطبق على محل كلامنا، فنقول: قد فرض صاحب الكفاية (قدس سره) : أن التضاد ليس بين القصر والتمام بل بين أثريهما، حيث قال: في القصر ملاك، وفي التمام خصوصية تمنع من ملاك القصر . فالمضادة والممانعة بين أثر القصر وأثر التمام لا بين القصر والتمام، فنسبة القصر والتمام نسبة المقتضِيين للضدين لا نسبة الضدين، فلأجل ذلك لا مانع من أن يقال: إن تأثير القصر في تحقيق ملاكها متوقف على عدم التمام؛ لأنَّ التمام مقتضي لأثر مضاد، فيتصور التوقف بحيث يكون عدم التمام جزء علة لأثر القصر بين القصر والتمام. فما ذكره صاحب الكفاية من أن الكبرى لا تنطبق على المقام، غير تام، فهي تنطبق على المقام، وهي توقف أحد المقتضِيين في تأثيره ـ أي فعلية مقتضاه ـ على عدم المقتضي الآخر.

إلاّ أن هذا الذي ذكره المحقق الأصفهاني (أعلى الله مقامه) يتوقف على توضيح الصغرى، وهو أن نقول: المقتضي ـ بمعنى ما منه الأثر ـ هو نفس القصر والتمام[[7]](#footnote-7)، وأما إذا قلنا: بأن المقتضي هو إرادة القصر وإرادة التمام، وأما نفس التمام ونفس القصر فهما شرط في التأثير، حيث إن أجزاء العلة ثلاثة: فالجزء الأول المقتضي وهو ما منه الأثر يعني هو مبدأ الترشح والفيض، والجزء الثاني وهو الشرط وهو ما كان مصححاً لفاعلية الفاعل أو متمماً لقابلية القابل، والجزء الثالث هو عدم المانع وهو ما به فعلية الأثر.

وحينئذ إذا قال المحقق الآخوند: إن الذي ذكر في بحث الضد من تصور الطولية بحيث يتوقف أحد الوجودين على عدم الآخر، إنما هو بين المقتضِيين، والتمام والقصر ليسا من قبيل المقتضيين؛ لأنَّ الاقتضاء موطنه الإرادة وليس موطنه نفس الفعل، وإنما الفعل بمثابة الشرط. إذن فلا تنطبق هذه الكبرى ـ وهي توقف أحد الوجوديين على عدم الآخر ـ على مسألة القصر والتمام؛ لأنهما ليسا من قبيل المقتضِيين، فهذا بحث صغروي.

**الوجه الثالث:** ما ذكره سيد المنتقى (قدس سره) ، وبيانه: لا حاجة في إثبات مبغوضية التمام إلى الوجه الأول الذي يعتبر عدم التمام مقدمة لوجود القصر، ولا إلى الوجه الثاني الذي يعتبر عدم التمام جزء علة من باب عدم المانع، كي يأتي النقاش الفلسفي: بأن عدم الضد ليس مقدمة لوجود ضده وعدم الضد ليس جزء علة، بل نقول ببيان عرفي واضح: ما دام التمام دخيلاً في فوت الملاك فإنه متى ما أتى بالتمام فات ملاك القصر، سواء فوته على نحو مانع أم عدم الشرط أم أي نحو كان، فإنه يقع مصداقاً عرفاً لما هو المبغوض، فيقال: المفوت لملاك القصر التمام فالتمام مبغوض فإذا كان مبغوض لم يكن صالحاً، فحتى لو لم يثبت أن عدم التمام مقدمة أو جزء علة فالتمام ـ على أي حال ـ دخيل في فوت الملاك، إذاً فالتمام مبغوض.

ولا يبتني البحث على ما ذكر في بحث مقدمة الواجب: أنه هل أن مقدمة الحرام حرام أم لا؟ بحيث يقال: إن قلنا: بأن مقدمة الحرام حرام، فالفوت حرام ومقدمته التمام، فيكون التمام حراماً . أو لم نقل بذلك، بأن قلنا: بأن مقدمة الحرام ليست حراماً فإن البحث لا يبتني على البحث هناك، بل نقول: على أي حال كانت مقدمة الحرام حرما أم لم تكن فإن الارتكاز العرفي يرى أن التمام هو المفوت للملاك، فبما أنه مصداق للمفوت للملاك فهو مبغوض، وهو بنظر العرف تمرد وعصيان لأمر المولى؛ لأنّه مفوت لملاكاته، فهو مبغوض في نفسه، والمبغوض لا يصلح للمقربية، مع غض النظر عما ذكر في مقدمة الحرام أنها حرام أم لا؟ .

**وللسيد الشهيد** كلام لم يذكره في هذا الموضع، لكننا نربطه به، فإنه قال: بأن مثل هذه الموارد تبتني على أن هل يمكن اجتماع الأمر والنهي بين الأمر بالجامع والنهي عن الخصوصية، أم لا؟ لا إشكال في نظره هو أنه لا يمكن اجتماع الأمر بالجامع والنهي عن الجامع المتخصص بالخصوصية، كما لو قال مثلا: (أقم الصلاة) ، وقال: (لا تصل معجباً بصلاتك) ، فإنه لا يمكن اجتماع الأمر والنهي هنا؛ لأنَّ مصب الأمر هو الجامع ومصب النهي الجامع المتخصص بالخصوصية، فحينئذ يلزم أن تكون نفس الصلاة محلاً للأمر ومحلاً للنهي الضمني؛ لأنَّ النهي عن المتخصص بالخصوصية ينحل إلى نهيين ضمنيين أحدهما يتعلق بذات الصلاة ـ يعني بذات الجامع ـ فلا يعقل اجتماع الأمر والنهي إذا كان الأمر منصباً على الجامع والنهي منصباً على الطبيعي المتخصص بخصوصه، هذا غير معقول.

ولكن لو كان مصب الأمر هو الجامع ومصب النهي نفس الخصوصية لا الجامع المتخصص بها، كما لو قال: (أقم الصلاة) ، وقال: (لا تكن في الحمام) ، وقال: (أقم الصلاة) ، و (لا تكن في مواطن التهمة) ، فمصب الأمر طبيعي الصلاة، ومصب النهي خصوصية أن يكون في الحمام، وخصوصية أن يكون في مواطن التهمة، فهنا لا مانع من اجتماع الأمر والنهي فيقال: لو صلى في مواطن التهمة فصلاته صحيحة وإن ارتكب مخالفة تكليفية في الخصوصية فالخصوصية مبغوضة والصلاة محبوبة، ولا تسري مبغوضية الخصوصية للصلاة بحيث توجب فسادها، فلا مانع من اجتماع الأمر والنهي إذا كان أحدهما متعلقاً بالجامع والآخر بالخصوصية.

وفي المقام كذلك، فلصاحب الكفاية أن يقول: إن مصب الأمر طبيعي الصلاة الأعم من القصر والتمام، ومصب المبغوضية خصوصية التمام لا الصلاة تماماً، فإذا كان مصب المبغوضية خصوصية التمام، فلا مانع من اجتماع الأمر والنهي فيقال: الصلاة تماماً صحيحة ؛ لأنها امتثال للأمر بالجامع وإن كانت خصوصية التمام مبغوضة فإنه لا تسري مبغوضية الخصوصية إلى ذي الخصوصية.

فهذا طرحه السيد الشهيد (قدس سره) الشريف كتنظّر في المقام، وهو أنه على أي حال يمكن تتميم كلام صاحب الكفاية بأنه وإن كان التمام مبغوضا إلاّ أن الصلاة صحيحة.

**ولكن** ذكرنا في بحث اجتماع الأمر والنهي بأنا وإن كنا جوازيين ونقول بأنه يكفي في اجتماع الأمر والنهي أن يكون بين المتعلقين عموم من وجه بحيث يمكن أن ينفكا في مرحلة الوجود، وليس المدار على ما ذهبت إليه مدرسة النائيني (قدس سره) ومشى عليه سيدنا الخوئي (قدس سره) : أن المدار في التركيب الاتحادي والانضمامي، وأنه إن كان بين المتعلقين تركيب اتحادي امتنع اجتماع الأمر والنهي كما في السجود الغصبي، وإن كان بين المتعلقين تركيب انضمامي فلا باس باجتماعهما كما في الركوع الغصبي.

فنحن لم نختر هذا المبنى، وقلنا: سواء كان بينهما في الخارج تركيب اتحادي أو تركيب انضمامي على أي حال إذا كان بين المتعلقين في نفسهما عموم من وجه بحيث يمكن أن ينفكا في مرحلة الوجود ـ ولو في بعض الصور ـ فهذا كاف في جواز اجتماع الأمر والنهي. إلاّ أن هذا كله على مستوى البحث العقلي .

**ولكن** بالنسبة لمقام المقربية ومقام التعبد فالمدار على النظر العرفي؛ **والوجه في ذلك**: أن ما ورد صحيح: (**لا يُطاع الله من حيث يعصى**) يُرجع في تحديد مفهومه من المرتكز العرفي، و المرتكز العرفي يفهم من هذا الخطاب أن الحيث المحقق للمعصية لا يكون محققاً للطاعة، فلا تجتمع الطاعة والمعصية في حيث، والحيث ـ بالنظر العرفي ـ هو الوجود الحسي سواء كان ينحل عقلا إلى وجودين؛ لأنَّ التركيب بين المتعلقين تركيب انضمامي، أم كان لا ينحل إلى وجودين بل هو وجود واحد عرفاً وعقلاً؛ لأنَّ التركيب اتحادي، لا يهمنا، فما دام في نظر العرف وجوداً واحداً فهو حيث واحد، والحيث المحقق للمعصية ليس محقق للطاعة.

وبالتالي قلنا في محل الكلام: إنه لو ركع في الدار المغصوبة فإنه وإن كان هذا الركوع في الرتبة العقلية ينحل إلى وجودين: وجود لمقولة (الوضع) وهو المسمّى بـ (الركوع) ، ووجود لمقولة (الأين) وهو المسمّى (الكون في الدار المغصوبة) ، والمقولتان متباينتان ماهيةً، فهما مختلفتان وجوداً؛ لأنَّ لكل وجود ماهية حاقياً بها، إذاً فالتركيب بين الوجودين تركيب انضمامي وليس اتحادياً، ومع ذلك فالركوع الغصبي ـ بالنظر العرفي ـ حيث واحد، وما كان حيثاً محققاً للمعصية لا يكون محققاً للطاعة.

وبناء على هذا النظر العرفي نقول في المقام: لا فرق بين أن تتعلق المبغوضية بالطبيعي المتخصص أو تتعلق المبغوضية بالخصوصية، إذا كانت الخصوصية مقومة للحيث بالنظر العرفي لا أنها خصوصية مستقلة، **فمثلا**ً: إذا قال الشارع: (أقم الصلاة) ، وقال: (لا تكن بجانب أهل المعصية) ، فإن العرف يعرف أن خصوصية الكون بجانب أهل المعصية خصوصية مستقلة وليست مقومة للحيث الصلاتي. وأما إذا قال الشارع: (أقم الصلاة) ، وقال: (لا تتم الصلاة) ، أو (لا تكن صلاتك تماماً) ، فإن هذه الخصوصية يراها العرف من مقومات الحيث الصلاتي لا أنها خصوصية مستقلة عن الصلاة بحيث لو كانت هناك مبغوضية لم تسر مبغوضيتها لنفس الصلاة.

إذاً، حتى لو سلمنا مع السيد الشهيد (قدس سره) أن الأمر بالجامع يجتمع مع مبغوضية الخصوصية، فإن ذلك إنما يتم لو كانت الخصوصية بحسب النظر العرفي خارجة عن الحيث المحقق لامتثال الأمر، كما في الكون بجوار الأشقياء وأهل المعاصي، وأما إذا كانت خصوصية بنظر العرفي مقومة لنفس الحيث الصلاتي، كما في خصوصية الرياء أو خصوصية الإعجاب أو خصوصية كون الصلاة تماماً أو ما أشبه ذلك، ففي هذه الموارد تسري مبغوضية الخصوصية إلى المتخصص بها، فيقال: هذه الصلاة التي وقعت تماماً، حيثُ إنها حيثٌ مبغوض؛ لأنَّ التمام مفوت لملاك القصر، فلا تقع حيثاً للطاعة.

**فالوجه الأخير** الذي ذكر في كلمات سيد المنتقى (قدس سره) لبيان عدم مطلب الكفاية ـ وهو الجمع بين صحة التمام من جهة ومبغوضيتها من جهة أخرى ـ **تام**، فما ذكره في الكفاية كتصحيح غير تام.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\025.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

كان الكلام في التخريجات التي يُبنى عليها أن الإخلال بالصلاة وإن كان عن عمد فهو غير ضائر بصحتها. فكان التخريج الأول: أنّ هناك مصلحة في الصلاة التامّة، ومصلحة في الجامع، ولكن الإتيان بالصلاة الناقصة مفوت للإتيان بالصلاة التامّة، وقد سبق الكلام فيه وقلنا بعدم تماميته لبعض الإشكالات.

**الوجه الثاني:** ما عبّر عنه المحقق الأصفهاني(قده): بأنّه من باب تعدد المطلوب. **وبيان ذلك**: إن هناك أمراً واحدا مؤكداً بصلاة القصر مثلاً، ومقتضى كون الوجوب المتعلق بصلاة القصر وجوباً مؤكداً، يتبين أن هناك **مطلوبين**:

**المطلوب الأول:** جامع الصلاة. **والمطلوب الثاني:** كون الصلاة قصراً.

فإذا أتى بالصلاة تماماً فقد حقق أحد المطلوبين ألا وهو **جامع الصلاة**، وحيث إنه لم يأت بالمطلوب الآخر، يكون مستحقاً للعقوبة.

**وهذا الوجه** **ناقشه المحقق الأصفهاني**(قده): هل أن الصلاة تماماً استفيدت مطلوبيتها من الأمر بالقصر أو أن هناك أمراً بالصلاة تماماً في رتبة سابقة؟ فإن كان المدعى أنّ الأمر بالقصر حيث إنه وجوب مؤكد، هو الذي ترشح منه أمر بالصلاة تماماً، حيث إن الصلاة تماماً محققة لأحد المطلوبين وهو مطلوبية الجامع، **فهذا فهو باطل**؛ **والسر فيه**: أن النسبة بين صلاة القصر وصلاة التمام تباين، ولا يترشح الأمر من المباين إلى مباينه، فلا معنى لأنَّ يقال: إن مقتضى الأمر المؤكد بصلاة القصر تعلق أمر بالصلاة تماماً، فإن الصلاة تماماً بما هي تمام لا يمكن أن يترشح لها أمر من مباينها إلاّ وهو الصلاة قصراً.

وإن ادُّعي أن هناك أمراً بالصلاة تماماً، ولكن حيث إننا لا نحتمل أن يؤمر بالصلاة تماماً بخصوصية التمام، بل بما هي مصداق للجامع، **إذن:** فمتى كان هناك أمر بالصلاة تماماً لكونها مصداقا للجامع، فلا بد أن يتوجه أمر أيضاً بالقصر للجامع، إذ لا فرق في هذه الجهة بين القصر والتمام، فكما أن التمام متعلقة لأمر، لكن لا بما هي تمام، بل بما هي مصداق للجامع، فلا محال الأمر الذي تعلق بالتمام بما هي مصداق للجامع يتعلق بالقصر أيضاً إذ لا ميزة بينهما من هذه الجهة في كون كل منهما مصداق للجامع، وإذا تعلق أمر بالقصر مضافا للأمر المتعلق بها لزم اجتماع بعثين على متعلق واحد، **الأمر بالقصر بخصوصيتها** على نحو الوجوب المؤكد، **والأمر بالقصر بما هي مصداق للجامع**، واجتماع بعثين على متعلق واحد غير معقول ؛ لأنَّ البعث مساوق لإمكان الانبعاث الاستقلالي عن هذا البعث، وبعد أن يكون العمل مبعوثا إليه فلا يتصور فيه إمكان الانبعاث الاستقلالي نحو هذا العمل عن بعث آخر، فلا يمكن اجتماع بعثين تأسيسيين على متعلق واحد.

**فالنتيجة:** إنّ دعوى تعلق الأمر مؤكد بصلاة القصر، وينتزع منه كون الصلاة تماماً مطلوبة، بحيث إذا أتى بها حقق الجامع وإن كان قد عصى الأمر بالقصر، غير تام ؛ لأنّه إما أن لا تكون الصلاة تماماً مأموراً بها فانتزاع أمر بها من الأمر المؤكد بها بالقصر فغير معقول، أو تكون مأمورا بها، فلا محال الأمر بها يعني الأمر بصلاة القصر أيضاً، إذ لا ميزة بينهما من هذه الجهة، واجتماع بعثين على صلاة القصر محال.

**ولكن يمكن أن يلاحظ عليه**: بأنه لا مانع من اجتماع بعثين على متعلق واحد بعنوانين، ويكفي في صحة كل بعث إمكان الانبعاث الاستقلالي عنه على فرض عدم وجود البعث الآخر، مثلاً: إذا افترضنا أن المكلف نذر أن يصل صلاة الظهر الواجبة، فلا مانع من أن يتعلق بعثان بصلاة الظهر: **بعث بعنوان صلاة الظهر**، **وبعث بعنوان الوفاء بالنذر**. فيتعلق بعثان بصلاة الظهر بعنوانين، ويكفي في صحة كل منهما أنه باعث بالاستقلال على فرض عدم الآخر، فهذا كاف. فلو كان هناك أمر بالجامع بالتمام بما هي مصداق للجامع في رتبة سابقة، ولازمه تعلّق أمر بصلاة القصر بما هي مصداق للجامع، وإن استلزم ذلك اجتماع بعثين على صلاة القصر، لكنّه لا مانع منه.

**نعم**، هذا الوجه لا يكفي في تفسير الأحكام كلها فإنّ هذا الوجه غاية ما يفيدنا أنه لو أتى بالتمام لكانت صحيحة؛ لأنها مصداق للجامع، ويستحق العقوبة؛ لأنّه ترك القصر، ولكن هذا لا يفسّر لنا لماذا لا يمكنه الإتيان بالقصر بعد التمام، **أي**: أن هذا الوجه لم يُصحب بنكتة تفسر لنا لماذا لا يصح منه القصر بعد أن يأت بالتمام. فمن خلال هذه الجهة يكون هذا الوجه ناقصاً في تفسير هذه الإحكام وهي أن من أتى بالتمام موضع القصر صحة صلاته واستحق العقوبة على ترك القصر، ولكن لا يمكنه استدراك القصر بعد أن أتى بالتمام. لذلك نلجأ إلى وجه ثالث.

**الوجه الثالث:** ما ذكر في بعض الكلمات: أنّ هناك **أمرين في الصلاة**: 1- **أمراً بالفرائض**. 2- **أمراً استقلالياً بالسنن في فرض الإتيان بالفرائض**. فلنفترض أن فرائض الصلاة **ستة**: (**تكبيرة الإحرام، الركوع، السجود، الوقت،القبلة**) فهناك أمر استقلالي بمجموع الفرائض. **وهناك أمر استقلالي بالسنن** وهي التي سنها النبي(ص) بعد الأمر بالفرائض **كالتشهد والقراءة** وما أشبه ذلك.

**فهناك أمران**: 1**- أمر بالفرائض**، وهو على نحو المجموع فلا بد أن يأتي بمجموع الفرائض. 2- **وأمر بالسنن على نحو الأمر الاستقلالي الانحلالي**؛ بمعنى: أنّ كل سنة من هذه السنن مأمور بها استقلالاً، غاية ما في الباب أنها مأمور بها في ظرف الإتيان بالفريضة، فإذا أتى بمجموع الفرائض فليأت بالسّنة، بحيث لو أتى بالسّنة في غير ذلك لم يعد امتثالاً لهذه الأمر. **فمع وجود أمرين: أمر بالفرائض وأمر استقلالي انحلالي بالسنن،** فإن أتى بالفرائض والسنن، سقط الأمران بامتثالهما، وإن أتى بالفرائض بدون السنن جميعاً أو ببعضها، فقد امتثل الأمر بالفرائض، ولم يمتثل الأمر بالسنن، فاستحق العقوبة على ترك امتثال بعض السنن، ولكن حيث إن المأمور به السنة في ظرف الفريضة، فبعد أن أتى بالفرائض لا يمكنه الآن الإعادة وهو أن يأت بالسنن التي تخلّف عنها؛ لأنها لا تصح إلاّ ضمن الفريضة، والفرائض قد أتى بها وامتثل أمرها.

**فهذه الصياغة تفسر لنا من جهة صحة العمل** - أي الصلاة الناقصة -: لو أتى بالفرائض وحدها أو الفرائض مع بعض السنن، وتفسر لنا استحقاق العقوبة على فرض ترك الصلاة التامة عن عمد؛ لأنّه أخل بامتثال الأمر الاستقلالي بالسنن أو بعضها، كما تفسر لنا سقوط الأمر بالصلاة بهذه الصلاة الناقصة؛ لأنَّ المأمور به الباقي هو الأمر بالسنة في ظرف الفريضة، وهذا مما لا يمكن امتثاله بعد أن سقط الأمر بالفرائض؛ لأجل امتثاله.

**الوجه الرابع:** وهو دعوى تعدد الأمر بهذا النحو بأن يقال: إنّ المكلّف مأمور بصلاة القصر المقيدة بعدم سبق التمام بحيث يكون هذا القيد من قيود الواجب؛ وهناك أمر آخر بالجامع بين القصر المقيدة بعدم سبق التمام وبين التمام، فإن أتى بالقصر فقد امتثل كلا الأمرين-الأمر بالقصر، والأمر بالجامع- وإن أتى بالتمام فقد امتثل الأمر بالجامع، ولا يمكنه بعد ذلك امتثال الأمر الثاني؛ لأنَّ المأمور به في الأمر الثاني هو القصر المقيدة بعدم سبق التمام وهو قد أتى بالتمام، فيسقط الأمر الثاني للعجز عن امتثاله.

**وأشكل عليه بإشكالين** يستفادان من إشكالات الميرزا النائيني (قده):

**الإشكال الأول،** وهو من البناءات المبنائية التي بنى عليه السيد الخوئي(قده): أنه لا يجتمع الأمر بالطبيعي على نحو اللابشرط مع الإلزام بالفرد، **مثلاً**: أن يأمر المولى بطبيعي الصلاة على نحو لا بشرط وينهى عن الصلاة في مواطن التهمة، فهما لا يجتمعان؛ **والسر في ذلك**:

إنّ المقوم للابشرط هو الترخيص التكليفي بالتطبيق، فإنّ معنى قول: (**أقم الصلاة**) على نحو اللا بشرط أنك مرخص تكليفاً في تطبيق هذا الطبيعي على أي فرد، فإذا كان ممنوعاً تكليفاً عن تطبيق هذا الطبيعي في الصلاة في الحمام أو الصلاة في مواطن التهمة، **إذن** حصل التهافت بين الأمر بالصلاة على نحو اللا بشرط وبين النهي عن تطبيق هذا الطبيعي على فرد، أو كان بالعكس كما لو أمر بطبيعي الصلاة على نحو لا بشرط في يوم الجمعة ثم ألزم بصلاة الجمعة، لا يجتمعان، لأنَّ معنى كون الأمر على نحو اللا بشرط أنه مرخص في عدم تطبيق الطبيعي على صلاة الجمعة، بينما مقتضى الإلزام بها أنه ليس مرخصاً في عدم التطبيق، فلا يجتمعان . فهناك تهافت بين الأمر بالطبيعي على نحو اللا بشرط وبين الإلزام بالفرد فعلاً أو تركاً.

وبعد المفروغية عن هذه الكبرى، فتطبيقها على محل الكلام: حيث إن صاحب هذا الوجه التزم **بوجود أمرين**: 1- **أمر بصلاة القصر**، 2- **وأمر بالجامع**، أو أمر بالصلاة التامة وأمر بالجامع بين الناقصة والتامة، فيقال: لا يجتمع الأمر بالجامع على نحو اللا بشرط مع الإلزام بالقصر أو الإلزام بالصلاة التامة، فإن هذا تهافت في الجعل. **وبناء على ذلك، فالسر في عدم تمامية هذا:** أنه افترض أمرين: **أمر بالجامع على نحو اللا بشرط، وأمر بالفرد**.

**ولأجل ذلك** لا نقاش لهذا الكلام إلاّ المناقشة المبنائية - وهو إنكار المبنى - إذ لا مناقشة بنائية، فنقول: -كما بنى عليه السيد الصدر والسيد السيستاتي-: ليس الأمر بالطبيعي على نحو اللابشرط متقوماً بالترخيص التكليفي، وإنما هو متقوم بالترخيص العقلي أو الترخيص الحيثي.

و**بيان ذلك:** إذا قال المولى: (**أقم الصلاة**) على نحو اللابشرط، **فالمقصود باللا بشرطية**: أن العقل يقول: جميع أفراد الصلاة متساوية الأقدام من حيث كونها محققة لملاك الأمر بالصلاة، **أي**: حكم العقل بأنّ جميع أفراد الصلاة من حيث كونها محققة لملاك الأمر على حد سواء، فليس هناك إلاّ استكشاف العقل أن جميع أفراد الصلاة متساوية الأقدام، واستكشاف العقل لا يتنافى مع أمر مولوي بالإلزام فعلاً أو تركاً. فالعقل يقول: حتى مع وجود هذا الأمر المولوي، فهذا الفرد -الذي نهي عنه أو ألزم به- من حيث كونه صلاة فهو كباقي الأفراد. وأما من حيث هي أخرى -وهو كونه منهياً عنه لعلة من العلل أو مُلزَماً به لخصوصية من الخصوصيات- فهذا شيء آخر.

**أو يكون الترخيص تكليفياً**، ولكنّه ترخيص حيثي وليس ترخيصاً فعلياً، بأن يقول المولى: معنى أمري إياك بالصلاة على نحو اللابشرط، يعني: أني رخصت لك في تطبيق هذا الأمر، لكن من حيث إنها صلاة، وهذا لا ينافي أن أمنع عنها لا من حيث إنها صلاة، بل من حيث إنها من مواطن التهمة، أو ألزم بها لا من حيث إنها صلاة بل من حيث إنها جمعة، فلا يتنافى الترخيص التكليفي الحيثي مع الإلزام الفعلي، سواء كان بالترك أو بالفعل. فلابد من مناقشة المبنى، **ومع مناقشة المبنى نقول:** لا مانع من اجتماع أمرين: أمر بجامع الصلاة على نحو الطبيعي لا بشرط وإلزام بصلاة القصر، أو إلزام بالصلاة التامة.

**الإشكال الثاني:** أن يقال: إن وجود الأمر بالجامع لغو؛ وذلك أن المكلف إما أن لا يعلم بوجود أمر بالجامع فلا يكون الأمر بالجامع محركاً؛ لأنّه لا يعلم به وإنما الذي يعلم به هو الأمر بالقصر . وإن كان يعلم بوجود الأمر بالجامع فهو على أي حال مُلزم بالقصر، والأمر بالقصر يتضمن أمراً بالجامع، والأمر بالقصر كاف في المحركية، فلم يبق للأمر بالجامع محركية، فالأمر به لغو .

**ويلاحظ على هذا الوجه**: أنه يكفي في عدم لغوية الأمر بالجامع أنه مصحح للصلاة في فرض الجهل، فلو فرضنا أن المكلف جاهل بوجوب القصر فأتى بالتمام، فيكفي في صحة صلاته تماماً أن هناك أمراً بالجامع فيكفي في عدم لغويته أنه مصحح في بعض الفروض ولو كان هو فرض الجهل بوجوب القصر عليه، أو جهل المكلف أنّ هناك أمراً بالصلاة مع جلسة استراحة فلم يأت بجلسة الاستراحة فقد امتثل الأمر بالجامع بين الصلاة التامة والصلاة الناقصة، وهذا كاف.

**مضافا إلى المناقشة في الكبرى التي ذكرناها عدة مرات، وهي:** أن الأمر الفعلي ليس متقوماً بالمحركية **كما يراه المحقق الأصفهاني**، بحيث ما لم تكن له محركية فليس بأمر فعلي، وإنما يكفي في فعلية الأمر تطابقه مع الملاك وإن لم يكن محركاً بالفعل، والمفروض أن الأمر بالجامع مطابق للملاك حيث إن هناك مرتبة لزومية من الملاك موجودة في الجامع، فما دام الأمر مطابقاً مع حدود الملاك فهو أمر فعلي وإن لم يكن محركاً.

هذا تمام الكلام في هذا الوجه، **وقد تبين أنه وجه سليم** في تفسير هذه المجموعة من الأحكام.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\026.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ما زال الكلام في الوجوه التي ذكرت لتخريج صحة الإتيان بالصلاة الناقصة عمداً مع الأمر بالصلاة التامّة، أو صحة الإتيان بالإتمام عمداً مع الأمر بالقصر. **والوجه الأخير هو وجود أمرين**: **أمر بالقصر، وأمر بالتمام بعنوان التمام**. وهذا الوجه هو الذي **أشكل عليه المحقق الأصفهاني(قده)**:

بأنّ هذين الأمرين إما في عرض واحد، أو بينهما طولية على نحو الترتب. فإن كانا في عرض واحد: فإما أن يكونا تعيينين أو تخييريين، فإن قلنا بأنهما تعيينيان، بمعنى: أن هناك أمراً تعيينياً بالقصر وأمراً تعيينياً بالتمام، فهذا خلف الضرورة من أنه لا يوجد أمران للصلاة المفروضة، فهو إما قصر أو تمام، لا أنّها مطلوبة قصراً أو تماماً على نحو التعيين، فهذا مناف لضرورة الدين.

كما أنّ دعوى أنّ هناك أمراً تعييناً بالصلاة التامّة وأمراً تعيينياً آخر بالصلاة الناقصة أيضاً خلاف الضرورة.

**وإن ادعي أنهما تخييريان**: **أي:** أنّ المكلّف مخيّر بين الصلاة التامّة والصلاة الناقصة، أو بين القصر والتمام، كما في موارد التخيير بين القصر والتمام. **فيلاحظ على ذلك:**

أنّ صلاة التمام إمّا وافية بملاك الأمر فهي كصلاة القصر تماماً في الوفاء بالملاك، فمقتضى ذلك التأخير بينهما، ولكن لا يستحق عقوبة على ترك القصر، بينما المفروض لديهم أنّ من ترك القصر عمداً استحق العقوبة وإن أتى بالتمام، وهذا يتنافى مع كون التمام وافية بالملاك. وإن قلنا بأنّ التمام غير وافية إلاّ ببعض الملاك فالتخيير بينها وبين القصر غير معقول لأنّه تخيير بين الأقل والأكثر، والتخير بين الأقل والأكثر مساوق لعدم الإلزام بالأكثر فلا وجه للتخيير بينهما.

**إذن فالنتيجة:** أنّ وجود أمرين عرضيين على نحو التعين، أو نحو التخير بين القصر والتمام، أو بين الصلاة التامة والناقصة، غير تام.

**فنأتي إلى فرض الطولية، وهو أن يقال**: إن الأمر بالإتمام في طول الأمر بالقصر على نحو الترتب، **بأن يقول المولى**: **صل قصراً**، فإن عصيت ذلك فصلِّ تماماً. أو بين الصلاة التامة والصلاة الناقصة، **بأن يقول**: أقم الصلاة بتمامها فإن عصيت فات بالناقصة. وهنا بناء على أن الأمر الثاني طولي على نحو الترتب وردت **إشكالات ثلاثة**:

**الإشكال الأول:** ما ذكره المحقق الأصفهاني(قدّه): من أنّ ذلك غير معقول، **والوجه فيه**: أنّ موضوع الأمر بالإتمام إمّا عصيان الأمر بالقصر، أو فوت ملاكها، أي إمّا أن يرجع الأمر الطولي إلى قول المولى: أقم الصلاة قصراً فإن عصيت فات بالتمام، أو يرجع قوله إلى: **أقم الصلاة قصرا فإن فات ملاكها فات بالتمام**. وكلاهما لا يصح.

**أما الأول:** فلان لازم ذلك أن لا أمر بالتمام إلاّ بعد خروج الوقت، وإلا ما دام الوقت باقٍ فهو لم يعص الأمر بالقصر، أي: ما دام يسعه أن يأتي بركعتي القصر فالأمر بطبيعي القصر ما زال قائماً وفعلياً ولم يعصى، فلو كان الأمر بالتمام منوطاً بعصيان الأمر بالقصر ولا يتصور عصيان بالأمر بالقصر إلاّ مع انتهاء الوقت وانقضاءه فلا أمر بالتمام إلاّ بعد انقضاء الوقت، والحال أن المدعى أنه في أثناء الوقت لو صلّى تماماً لكانت صلاته امتثال للأمر، وإن كان الموضوع هو الفوت، كما إذا قال: **أقم الصلاة قصرا فإن فات ملاكها فأت بالتمام**.

**ففيه**: أنّ فوت ملاك القصر بالتمام نفسها، إذ لا مفوت لها مع بقاء الوقت إلاّ فعل نفس التمام، فإذا كان المفوت لملاك القصر أثناء الوقت نفس الإتيان بالتمام، فلزم من الأمر بالتمام على تقدير فوت ملاك القصر طلب الحاصل. **والوجه في ذلك:**

أنّ الأمر في التمام فرع فوت ملاك القصر، وفوت ملاك القصر فرع الإتيان بالإتمام؛ إذ لا مفوت لملاك القصر لملاك القصر إلاّ الإتيان بالتمام، فرجع ذلك إلى أنّ الأمر بالتمام منوط بإتيان التمام، فإن أتى بالتمام فهو مأمور بها، ومن الواضح أنّ الأمر بالعمل على فرض حصوله طلب للحاصل، وهو محال.

**فتلخّص بذلك:** أنّ الأمر بالتمام أمراً ترتبياً على فرض عصيان الأمر بالقصر، أو فرض فوت ملاك القصر باطل، فلا يصار إلى هذه الصياغة لتخريج صحة الإتيان بالتمام مع كون المكلف مطالباً بالقصر أثناء الوقت، فما لم ينقض الوقت لم يكن عاصياً، فالأمر موجود والفرصة موجودة، وإلّا كيف يمكن للمكلف التأخير في الواجبات الموسعة لو كان عاصياً لا يجب عليه المبادرة، ولو كان عاصياً بمجرد الترك لوجبت عليه المبادرة لكي لا يقع في المعصية.

**ويلاحظ على هذا الإشكال الذي أورده المحقق الأصفهاني(قده) بالنقض والحل.**

**أما النقض:** فبالترتب بين الواجبات الفورية والواجبات المؤقتة، حيث التزم بالترّتب بينها، **مثلاً**: إذا قال المولى: **أنقذ الغريق فإن لم تنقذ فأزل النجاسة أو أقم الصلاة**؛ **فحينئذٍ يقال**: ما هو المعلّق عليه؟. المعلق عليه هو العصيان، فكأنه قال: أنقذ الغريق فإن عصيت فأقم الصلاة. ولا يتصور عصيان للأمر بإنقاذ الغريق إلاّ مع فوت الغريق يعني إلاّ مع فوت الموضوع، وإلا ما لم يفت الموضوع ما زال قادراً على امتثال الأمر بإنقاذ الغريق، فلا يكون الترك عصيانا، فإنما يُتصور كون الترك عصاناً عند فوت الموضوع، ومع فوت الموضوع لا معنى للترتب حينئذٍ؛ لأنَّ الترتب إنما هو علاج للتنافي بين الأمرين في مرحلة الفعلية، فإذا كان هناك أمران في عرض واحد ولم يمكن امتثالهما معاً، وقع التزاحم والتنافي بينهما في مرحلة الفعلية، فيأتي الترتب علاجاً للتنافي بينهما في مرحلة الفعلية، وأما إذا كان احدهما ساقطاً عن الفعلية من أصله لفوت موضوعه كقوله: أنقذ الغريق، حيث سقط عنه الفعلية لفوت موضوعه فالأمر الثاني بلا مزاحم ولا منافي فلا حاجة إلى الترتب. **إذن**: ففي فرض الترتب بين الأمر بإقامة الصلاة وبين الأمر بإنقاذ الغريق يأتي نفس الإشكال، أنه بما أن المعلّق عليه العصيان والعصيان لا يتحقق إلاّ بعد فوت الموضوع فلا وجه للترتب، إذ مع فوت الموضوع ينتفي المنافي وفعلية الأمر بإقامة الصلاة حينئذ بالأمر الأول لا بأمر ترتبي، الترتب علاج لطلب الضدين وما تفرضونه يعني فعلية طلب الضدين، أنقذ الغريق فإن لم ترد فصلِّ –فكأنه قال هكذا-، **إذن:** صار الأمر بالصلاة فعلياً في عرض فعلية الأمر بإنقاذ الغريق فلزم فعلية طلب الضدين، أنا ما زلت آمرك بإنقاذ الغريق. أقول: ولا يسقط الأمر عنك، عدم إرادتك ما زال الأمر فعلياً، وذلك يقول أيضاً الأمر فعلي، فما الحل؟!.

**وأمّا الحلّ:** فبالالتزام بالشرط المتأخر، **كما أفاده المحققون في بحث الترتب**، وأنّ المناط في الأمر الثاني هو العصيان للأول، لكن لا على نحو الشرط المقارن، بل على نحو الشرط المتأخر، فهو من أول الأمر يقول: أنت مأمور بإنقاذ الغريق فعلاً، ولكن على فرض أن الذي سيتحقق في المستقبل - هذا شرط متأخر– هو عصيانك لهذا الأمر يعني سواء أتيت بالصلاة أو لم تأت بها، الذي سيتحقق منك واقعاً هو عصيان الأمر بإنقاذ الغريق، فأنت مأمور فعلاً بإقامة الصلاة، فالأمر بإقامة الصلاة منوط بعصيان الأمر بإنقاذ الغريق على نحو الشرط المتأخر لا على نحو الشرط المقارن، إذ لو قلنا أنّه مشروط على نحو الشرط المقارن، فلابُّد أن تتحقق فعلية العصيان ولا تتحقق فعلية العصيان إلاّ بعد فوت الموضوع وإذا فات الموضوع انتفى المزاحم فلا معنى للترتب، بخلاف ما لو قلنا أن الشرط شرط متأخر، فأنت مأمور من الآن بإقامة الصلاة على فرض أن الذي سيتحقق في لوح الأمر والواقع هو عصيانك للأمر بإنقاذ الغريق، نظير أن يقول المولى: منذ غروب الشمس أنت مأمور فعلا بصوم غد على فرض أن المتحقق في لوح الأمر والواقع بقائك حيا قادراً إلى حين طلوع الفجر وهو مشروط بشرط متأخر، ولذلك يلزم عليك تهيئة المقدمات من الآن على فرض حصول الشرط في ذلك الظرف.

**ففي المقام يقال:** من الممكن أن يكون الأمر بالإتمام منوطاً بعصيان الأمر بالقصر على نحو الشرط المتأخر ولا يرد الإشكال. وبالإمكان أن يقال: - بأن نقول بهذه الصياغة-: أنت مأمور بالإتمام إذا لم تأت بالقصر حتى دخلت في التمام فشرط الأمر بالإتمام هو أن لا يأتي بالقصر حتى يدخل في التمام، فإذا كان الواقع في علم الله منك أنك تركت القصر حتى تتلبس بالتمام، إذا كان هذا هو الذي سيقع في علم الله فأنت مأمور بالتمام من الآن، فلا إشكال في الترتب من هذه الجهة.

**الأصفهاني يقول:** لا يتصور العصيان إلاّ مع فوت الوقت، ومع فوت الوقت لا نحتاج إلى الترتب، نحن نقضنا عليه في ذلك الفرض. الآن إذا قال المولى: أنقذ الغريق فإن عصيت فصل هل يًتصور الترتب أم لا؟. إذا قال: يتصور، نسأل، فنقول له: العصيان لا يتصور إلاّ مع انتفاء الموضوع، وإذا انتفى الموضوع يكون الأمر بالصلاة ليس أمراً ترتبياً فما هو الجواب؟.

هذا الجواب الذي سنذكره هنا نحن نأخذه ونذكره في محل الكلام **وهو قولك:** (**أقم الصلاة قصرا فإن عصيت فصل تماما حيث**).

**قلت:** بأنّه لا يتصور عصيان إلاّ بعد مضي الوقت، فإنّ الأمر بالتمام حينئذٍ لا أمراً ترتبيا. فالجواب هناك يأتي هنا ونحن جعلناه جواب حلي وهو: **أن الأمر المنوط به الأمر الترتبي العصيان لكن على نحو الشرط المتأخر**.

على نحو الطولية أم لا؟ ليس على نحو العرضية جيد، في فرض فعلية الأمر بإنقاذ الغريق وهو لم يغرق أقول له انتظر حتى اتمم الصلاة وبعد ذلك أنقذك، هم يقولون: الآن الاشتغال بالصلاة فعلي صحيح أم لا؟ هذا الأمر بالصلاة في فعلية الأمر بالغريق في عرض واحد يلزم طلب الضدين، أو في طولية فما هو وجه الطولية؟ هل وجه الطولية إرادة العصيان فقط فهذا لا يكفي في الطولية، وجه الطولية أن يكون على نحو الشرط المتأخر؟.

**الأمر بالصلاة في ضيق الوقت-** هذا محل بحثهم في الترتب**-،** **وليس الأمر بالصلاة مع سعة الوقت**؛ لأنّه لا يوجد مزاحمة، بين الأمر بالصلاة مع سعة الوقت وبين الأمر بالإنقاذ أصلاً لا يوجد مزاحمة حتى يقع الترتب، محل بحثهم في الأمر بالصلاة في ضيق الوقت مع الأمر بإنقاذ الغريق، وإلا كيف لا يمكنه امتثال كليهما؟!. **الترتب علاج للتزاحم والتزاحم يعني عدم إمكان الجمع بين الامتثالين**. هذا إنما يتصور في فرض ضيق الوقت بالنسبة إلى الصلاة، ولذلك قلت: التزاحم بين الفوري والمؤقت بمعنى المؤقت في حال ضيق وقته، الأمر بالتمام على فرض تحقق العصيان في علم الله، لم يأمره بالتمام لا بشرط، أمره بالتمام على فرض أنه سيتحقق منه العصيان في علم الله، وليس أنه أمره بالتمام لا بشرط حتى تقولوا بالتمام كيف يكون عصيان، أمَرَه بالتمام على فرض أنه سيتحقق منه مستقبلاً عصيان، مأمور بالقصر لا بشرط، هذا معنى الطولية لأنّهم يقولون: إنما تتصور الطولية أنَّ الثاني مشروط الأول، مطلق، وهذا بحث الترتب، **الأمر الأول لا بشرط والأمر الثاني مشروط**، غاية ما في الأمر أن الشرط للأمر الثاني العصيان على نحو الشرط المتأخر ففعلية الثاني فعلية طولية، بينما الأول لا بشرط، لا يتوقف على الثاني بشيء.

**الإشكال الثاني:** ما أورده المحقق النائيني(قدّه) على القول بالترتب، وهو: أنّ الترتب إنما يتصور في التضاد الاتفاقي لا في التضاد الدائمي. **وبيان ذلك:** أنّ التضاد بين الواجبين **تارة يكون اتفاقياً**، كما لو اقتصرت قدرته اتفاقا عن الجمع بين إزالة النجاسة عن المسجد والصلاة في ضيق الوقت اتفاقا هكذا حصل. **وتارة يكون التضاد دائمياً**،كالتضاد بين القيام والقعود فإن التضاد دائمي، أو التضاد بين الحركة والسكون بناء على أن السكون أمر وجودي فإن هذا التضاد دائمي، **فإذا فرضنا أن التضاد اتفاقي فالترتب وارد.**

**وأما إذا افترضنا أن التضاد دائمي فلا ترتب**، بل أن هناك تعارض وبيان ذلك – هذه من آيات المحقق النائيني(قدّه) – أنّه إذا كان التضاد دائمياً كما هو الحال بين القيام والقعود أو بين الحركة والسكون فالمولى ملتفت إلى الضد من حين الجعل، لأنَّ مقتضى التضاد الدائمي أن يلتفت إليه، فإذا أمر المولى بالقيام كان ملتفتاً إلى القعود حين أمره بالقيام بمقتضى التضاد الدائمي بينهما، وإذا كان أمراً بالقيام كان ملتفتاً إلى القعود حين الأمر بالقيام لمقتضى التضاد الدائمي بينهما ومع التفاته إليه فلو كان الأمر بالقعود مقيداً بعدم القيام لقيده به لأنّه ملتفت إليه وفي معرض بيانه، فعدم تقييد الأمر بالقعود بعدم القيام كاشف عن إطلاق وعدم تقييد الأمر بالقعود بعدم القيام، كاشف عن إطلاقه، فالأمر بالقعود مطلق حتى في حال القيام، والأمر بالقيام مطلق حتى لحال القعود فيحصل التعارض بين الإطلاقين، فيكون من موارد التعارض وليس من موارد التزاحم؛ لأنَّ التكاذب بين الإطلاقين في مرحلة الجعل، باعتبار أن المولى حين الأمر بالضد ومع ذلك طلب الأمر مع التفاته للضد الآخر، فهذا شاهد على أن الأمر بالضد يشمل حال التلبس بضده والعكس، فيقع التعارض والتكاذب بين الإطلاقين، والترّتب إنما هو علاج ممتاز للتزاحم وليس للتعارض.

**وأما إذا كان التضاد اتفاقياً**: فليس من شأن المولى أن ينظر إلى جميع حالات الموضوع وملابساته فعندما يأمر المولى مثلاً، فيقول: أزل النجاسة فهو يلتفت إلى جميع الملابسات التي تحصل لجميع المكلفين ومنهم زيد فإنه في ذلك اليوم وفي ذلك الفرض الذي أزال فيه النجاسة هل كان عنده ماء في البيت أم لم يكن؟ هل كان نائما أم لم يكن؟ هل كان مثلا مزاجه متعرجا....

ومن الواضح أن الأوامر والخطابات القانونية على نحو القضايا الحقيقية لا ينظر فيها إلى تمام الملابسات التي تحتف بالمكلف حين أداء الوظيفة، وإنما ينظر إلى الملابسات الارتكازية الواضحة وهي الضد الدائم لا الضد الاتفاقي فعلى هذا يكون المولى حينما أمر بالإزالة لم يك في مقام البيان من جهة هل الأمر بالإزالة يشمل حال التلبس في الصلاة أم لا؟ ما كان في مقام البيان من هذه الجهة، فلم ينعقد إطلاق للأمر بالإزالة حتى لحال إقامة الصلاة والأمر بالعكس أيضاً كما أن قوله أقم الصلاة لم يكن في مقام البيان من جهة عروض الإزالة على المكلف وعدم عروضها فلم يكن مطلقا من هذه الجهة، فحيث إنه لا إطلاق لكل منهما لفرض التلبس بالآخر لم يقع تعارض وتكاذب بين الإطلاقين، وإنما هذا الأمر وهو الأمر بالإزالة أصبح أمره فعليا لوجود النجاسة وهذا الأمر ألا وهو الأمر بالصلاة أصبح موضوعه فعليا لأنَّ المكلف بالغ عاقل ملتفت إلى الأمر فحصل التزاحم بين الأمرين في مرحلة الفعلية نتيجة قصور قدرة المكلف للجمع بين امتثالين فتحققت صغرى التزاحم فاحتاجت إلى علاج والعلاج هو الترتب.

**إذن فمحصل آية النائيني(قدّه):** أن الترتب علاج للتزاحم، والتزاحم إنما يتصور في مورد التضاد الاتفاقي ولا تزاحم في مورد التضاد الدائمي، بل تعارض، فلا يتصور ترتب في مورد التضاد الدائمي، وبما أن بين القصر والتمام تضاد دائمي، **إذن**: فالأمر بالقصر والأمر بالتمام متعارضان، لا متزاحمان كي نحل التزاحم بواسطة الترتب، هذا إشكال الميرزا النائيني.

**ولكن الصحيح مناقشة الكبرى والصغرى**.

**أما مناقشة الكبرى:** فإننا وإن سلّمنا أن لا تزاحم إلاّ في موارد التضاد الاتفاقي، ولا يتصور التزاحم في موارد التضاد الدائمي لأنَّ هناك تعارض ولكن لا ينحصر الترتب بكونه علاجاً للتزاحم حتى يختص بموارد التزاحم فإن الترتب كما عبّر عنه الميرزا نفسه – هو الذي شيد مباني الترتب وأسسه – :بأن الترتب: **تارة يكون آمرياً وأخرى مأمورياً**، فالترتب المأموري هو: الترتب الذي يحكم به العقل في موارد التزاحم وإلا المولى لم يقل به في مرحلة الجعل وإنما العقل عندما أدرك أمراً بإنقاذ الغريق وأمر بإزالة النجاسة وأدرك أن المكلف عاجز عن الجمع بينهما. قال العقل: أما قول المولى: أنقذ الغريق فهو مطلق لأهميته، وأما قول المولى: أزل النجاسة فلا يقارن الغريق بالنجاسة، فأما قوله: أزل النجاسة لا محالة لا إطلاق لفرض الاشتغال بإنقاذ الغريق لأنَّ هذا خلف أهمية إنقاذ الغريق فلا محالة لا إطلاق له لذلك، لكن لو لم يأتي بإنقاذ الغريق أصلاً فلا مانع من الأخذ بإطلاق قوله: أزل النجاسة، فهذا ما يعبر عنه بالترتب المأموري بمعنى أن يقوم العقل به استنادا لإطلاق الخطابين، فيقول: الخطاب الأول مطلق، والخطاب الثاني لا إطلاق له لفرض الاشتغال بالأول لأهميته لكن له إطلاق لفرض عدم الاشتغال به.

**وأما الترتب الآمري فهو**: صياغة يقوم بها المولى نفسه في مرحلة الجعل، فالترتب الآمري كصياغة يقوم بها المولى نفسه في مرحلة الجعل، لا فرق في صحتها بين أن يكون هناك تزاحم أو لا يكون، فإذا كان المولى في مرحلة الجعل قد قال: أدِّ الدين، فإن لم تؤده فحج، فالأمر بالحج أمر ترتبي ولكنه من الترتب الآمري الذي صاغه المولى بنفسه وبينه نفسه، إذن فالترتب قد يكون آمرياً مجعولاً من قبل المولى نفسه. **فلأجل ذلك يصح أن نقول**: يمكن تصحيح الصلاة تماما مع الأمر الفعلي بالقصر وإن لم يكن بينهما تزاحم لأنّه ليس من موارد التضاد الاتفاقي لأنَّ التضاد بينهما تضادا دائمياً، مع ذلك يصح من المولى لتصحيح الصلاة تماما أن يأمر بها أمراً ترتبيا، ويكون من الترتب الآمري.

**وأما مناقشة الصغرى:** فقد ناقش فيها سيّدنا. **والسيّد الصدر قال**: لو نظرنا إلى خصوصية القصر وخصوصية التمام لكان بينهما تضاد إذ لا يمكن الجمع بين الخصوصيتين ولكن لو نظرنا إلى الصلاة تماماً والصلاة قصراً فليس بينهما تضاد فلو سلّمنا بكبرى النائيني لم نسلم بالصغرى، فليس بين الصلاة تماماً والصلاة قصراً تضاد دائمي، والحال أن مقصودهم بالتضاد الدائمي التعاند العرفي لا التضاد الاصطلاحي وهو أن يكون بين الوصفين تمام المنافرة بحيث لا يجمعهما وجود واحد في أن واحد، بل المقصود التضاد العرفي بمعنى أنه لا يسع المكلف الإتيان بهما وهذا صادق على الصلاة تماما والصلاة قصرا، أو على التمام والقصر، فلا فرق في النظر بين أن يكون منظورنا خصوصية القصر والتمام أو يكون منظورنا الصلاة قصرا والصلاة تماما، فإنهما من قبيل الضدين في المرتكز العرفي للمعاندة بينهما.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\027.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**كان الكلام في أنّه**: هل يمكن تصحيح صلاة من أخل بجزء أو شرط عمداً من باب الترّتب؟، بأن يكون المكلّف مخاطباً بالصلاة التامّة ولكن على فرض عصيانه للأمر بالصلاة التامّة فهو مأمور بالصلاة الناقصة، فتكون الصلاة الناقصة مأموراً بها بالأمر الترتبي، وبذلك من أتى بصلاة ناقصة عمداً صحت صلاته، لامتثاله للأمر الترتبي وإن كان مستحقا للعقوبة بلحاظ عصيانه للأمر بالصلاة التامة، وقلنا بأنّ هذا المدعى أورد عليه إشكالات ثلاثة.

**وصل الكلام إلى الإشكال الثالث:** ما ذكره المحقق النائيني(قدّه): من أنه لا يتصور الترتب في الضدين الذين لا ثالث لهما، فإنّ الأمر الترتبي حينئذٍ طلب للحاصل وهو محال، **مثلاً**: الحركة والسكون من الضدين الذين لا ثالث لهما، بناء على أن السكون أمر وجودي، فإذا كانا من الضدين الذين لا ثالث لهما فلا يعقل أن يكون الجعل بنحو الترتب، وهو أن يقول المولى: تحرّك فإن لم تتحرك فاسكن، لأنّه إذا لم يتحرك فلا محال هو ساكن، فأمر الساكن بالسكون طلب للحاصل وتحصيل الحاصل محال، **إذن** فلا يعقل الترتب في واجبين ضدين لا ثالث لهما.

**وتطبيق ذلك على المقام**: أنّ المحقق النائيني قال: لا يخلو حال المصلّي بين أن تكون صلاته تماماً أو صلاته قصراً، ولا يتصور له شق ثالث، فلا وجه لأنَّ يقال للمصلّي: قصّر من صلاتك فإن لم تقصر فأتم، **والسر في ذلك**:

أنّ المصلي إذا لم يكن مقصرّاً في صلاته فهو لا محالة متم لها، وإذا كان متماً لها -أي أتى بها تماماً- فأمره بالتمام، إذا لم يقصر يكون طلباً للحاصل وهو محال؛ فلا يعقل الأمر الترتبي بين القصر والتمام، كذلك لا يعقل الأمر الترتبي بين الصلاة التامّة والصلاة الناقصة. والمناقشة مع الميرزا النائيني(قدّه) ليست في الكبرى، فما ذكره في الكبرى **تام**ٌ، من أنّه لا يعقل الترتب في الضدين الذين لا ثالث لهما، لاستلزامه طلب الحاصل وهو محال. وإنما الإشكال في الصغرى، حيث إن محل البحث إنما هو بين الصلاة قصراً والصلاة تماماً، **أي أنه**: هل يتصور ترتب بين الأمر بالصلاة قصراً والأمر بالصلاة تماماً؟، أو هل يتصور ترتب بين الأمر بالصلاة والأمر بالصلاة الناقصة أم لا؟، لا أنّ الترتب بين خصوصية القصر وخصوصية التمام فيمن فرض أنّه في الصلاة، أو بين خصوصية إتمام الصلاة أو نقصها فمن فرض أنّه في الصلاة، كي يقال: إنه لا يتصور شق ثالث، وإنما محل البحث بين الأمر بصلاة القصر مستقلاً والأمر بصلاة التمام، وكذلك بين الأمر بالمرّكب التام وبين الأمر بالمرّكب الناقص، وحيث يمكن للمكلف أن لا يصلي أصلاً أو يصلي صلاة فاسدة، فحينئذٍ يتصور الترتب في حقه وهو معقول، بأن يقال: صلِّ قصراً فإن عصيت هذا الأمر فصلِّ تماماً؛ أو صلِّ صلاة تامّة من حيث أجزاءها وشرائطها فإن عصيت هذا الأمر فات بالصلاة الناقصة، فالإشكال في كلام الميرزا النائيني(قده) إنما هو الإشكال في الصغرى وليس في الكبرى.

**فتلّخص بذلك**: أنّ الوجوه الثبوتية التي عرضناها لإثبات أن (**لا تعاد**) يمكن أن تشمل ثبوتاً من أخل بجزء أو شرط في صلاته عمداً، صحّ من هذه الوجوه وجوها ثلاثة وهو: أن يرجع ذلك إلى أمر بالفرائض وأمر بالسنن على نحو الأمر الاستقلالي الانحلالي، أو أمرين: أمر بالجامع بين الصلاة التامّة والصلاة الناقصة، وأمر بالصلاة التامّة مقيّدة بعدم سبق الناقصة، أو أمرين على سبيل الترتب، أي: أمر بالصلاة التامّة وأمر بالصلاة الناقصة على فرض عصيان الأمر بالصلاة التامّة.

**إنما يكون ضدين لا ثالث لهما إذا فرض أنه في الصلاة**، أما إذا لم نفرض أنه في الصلاة، بل خطاب للمكلف: أيها المكلف صلِّ قصراً فإن عصيت هذا الأمر فصلِّ تماماً، فصار له شق ثالث. ليس مفروض البحث من فرض أنه داخل في الصلاة، بل من فُرِضَ أنه تلبس بالصلاة كي يقال: إنه بالنسبة إليه هو إما مقصّر أو متم. **لا**، موضوع الخطاب هو نفس المكلف لا من فرض أنه في صلاة، وإذا فرض أنّه هو المكلف فليس من الضدين الذين لا ثالث لهما.

وبعد أن بيّنا أن الوجوه التي يمكن أن تصحح الصلاة الناقصة من قبل العامد ـ وجوه ثلاثة ـ فأي من هذه الوجوه تنسجم مع مقام الإثبات؟. **وحديثنا في مقام الإثبات في مطالب ثلاثة**:

**المطلب الأول:** قد يقال: بأنّ المنسجم مع مقام الإثبات هو دعوى وجود أمرين استقلاليين: **أمر بالفرائض، وأمر بالسنن إن كان آتياً بالفرائض**. فإذا أتى بالفرائض والسنن فقد امتثل كلا الأمرين، وإذا أتى بالفرائض وترك السنن، أو أتى بالفرائض مع بعض السنن فقد امتثل الأمر بالفرائض وعصى الأمر بالسنن، فاستحق العقوبة على عصيان الأمر بالسنن لكن صلاته صحيحة؛ لأنَّه قد أتى بالفرائض واحدها أو مع السنن، فيدّعى أن هذا هو المنسجم مع مقام الإثبات؛ وذلك بذكر **مقدمات ثلاث:**

**المقدمة الأولى** أن يقال: إن قوله: (**لا تعاد الصلاة إلاّ من خمسة**)، مطلقٌ، يشمل حتى العامد يشمل حتى من أخل بصلاته عمداً بجزء أو بشرط. **وبيان السر في الشمول**:

أنّ الكبرى في هذه الرواية وهي **صحيحة زرارة** مذكورة في الذيل، وهو قوله: (**والقراءة سنة والتشهد سنة، ولا تنقض السنة الفريضة**)، فإن ظاهر هذا الذيل أنه في مقام بيان الكبرى التي تنطبق على المورد وعلى غيره.

فإذا رجعنا لما في الذيل وهو قوله: (**لا تنقض السنة الفريضة**)، فإنها عامّةٌ للعمد وغير العمد، **والسر في ذلك:**

إنّ ظاهرها أنّ الإخلال بالسُّنة من حيث هي سّنة لا يوجب نقض الفريضة، فإن مقتضى **أصالة الموضوعية** في العناوين أن يكون لعنوان السنة مدخلية في ذلك، فهو يقول: إن الإخلال بالسّنة من حيث إنها سّنة لا يوجب نقض الفريضة، ومن الواضح أن هذا المضمون لا يختص بفرض الجهل أو بفرض السهو، لأنّه لو اختص بفرض السهو أو الجهل لم يكن الإخلال بالسّنة من حيث هي سنة، بل صار سبب الصحة الإخلال بالسّنة من حيث إنها مجهولة، أو من حيث إنها منسية، لا من حيث إنها سّنة، فإنما يكون ظاهر الكبرى المذكورة في الذيل بمقتضى **أصالة الموضوعية** في العناوين متحفظاً عليه وهو أن ظاهرها أن الإخلال بالسّنة لأجل كونها سنة لا يضر بالفريضة، هذا لا يتم التحفظ عليه إلاّ إذا فرضنا عموم هذه الكبرى حتى في فرض العمد؛ فإذا أخل بالسّنة في فرض العمد، **فيقال:** نعم، وإن كان عامداً ولكن ما أخل به سنة، والإخلال بالسّنة لأجل كونها سنة لا يوجب نقض الفريضة، فمن خلال ما ذكر في الذيل يقال بإطلاق لا تعاد حتى في موارد الإخلال العمدي فهذه المقدمة لا تعين أن تصحيح الصلاة العمدية هو من باب وجود أمرين: أمر بالفرائض وأمر بالسنن، بل هذه المقدمة فقط ممهدة، تبين إطلاق (**لا تعاد**) لموارد الإخلال العمدي، وأما ما هو السر في تصحيح الصلاة في وقت الإخلال بالعمد فسيأتي.

**المقدمة الثانية:** أن يقال: بأنّ هناك قرينة خارجية على كون المنظور هو تعدد الأمر بمعنى أن هناك أمراً بالفرائض وأمراً بالسنن وهو ما ورد في **صحيح زرارة الآخر**: (قال له: ما الفرض في الصلاة؟ **-** ما هي الفرائض في الصلاة**-** قال: الوقت، والطهور، والقبلة، والتوجه، والركوع، والسجود، والدعاء، قلت: وما سوى ذلك؟ قال: سنة في فريضة).

فيُدّعى أنّ هذا التعبير (**سنة في فريضة**)، أنّ السنن مأمور بها بأمر استقلالي، إلاّ أنّ فرضها الفرائض، أي إنّك مأمور بالسنن حال كونك آتيا بالفرائض لا أنّ السنن قيد للفرائض، بحيث لو لم تأت بالسنن لم تأت بالفرائض، بل أنت مأمور استقلالا بالفرائض على نحو اللابشرط فلو أتيت بالفرائض وحدها امتثلت هذا الأمر، ومأمور بالسنن في حال الإتيان بالفرائض، فلو أرت أن تأتي بالسنن بعد أن أتيت بالفرائض فلا موضوع لها، قلت: وما سوى ذلك؟ قال: سنة في فريضة. فيدعى بأن ظاهر هذا التعبير أن هناك أمراً استقلالياً انحلالياً بالسنن، أي أن لكل سنة أمراً. هذا من جهة القرينة الخارجية.

**المقدمة الثالثة:** أن يقال: من باب دفع المانع، **أي**: بعد تمامية المقتضي الإثباتي لاستكشاف وجود أمرين: **أمر بالفرائض، وأمر بالسنن،** لابّد من دفع المانع، حيث يقال: إنّ تصحيح الصلاة من العامد الذي أتى بالصلاة الناقصة عمداً يوجب المناقضة ثبوتاً بين الحكم بالصحة وبين أدلة الجزئية والشرطية. **فهناك مناقضة ثبوتية بأن يقال:** من جهة هو مأمور بهذا المجموع من الفرائض والسنن أمراً فعليّاً ومن جهة أخرى إذا عصى هذا الأمر الفعلي فمع ذلك صلاته صحيحة، فهذا يوجب المناقضة الثبوتية بين الصحة وبين ظهور أدلّة الأجزاء والشرائط بكونه مأموراً بالمجموع.

**فالجواب عن هذا المانع:** أنّ هذا إنمّا يتم لو التزمنا بوحدة الأمر، ولكننا ندّعي أنّ الظاهر هو تعدد الأمر، فلو استظهرنا وحدة الأمر بمعنى: أن هناك أمراً واحداً بمركب من فرائض وسنن، فلا محال مع وحدة الأمر الفعلي بالمركب من الفرائض والسنن، يكون صحة صلاة من اقتصر على الفرائض موجباً للمناقضة الثبوتية مع وحدة الأمر. أمّا نحن ندّعي أن ظاهر القرينة الخارجية تعدد الأمر فهناك أمر مستقل بالفرائض وهناك أمر مستقل بالسنن حال الفرائض، فلا يوجد أمر واحد كي يقال: بأن تصحيح الصلاة الصادرة من قبل العامد الذي ترك جزءاً أو شرطاً عن علم وعمد أنه مناقضة ثبوتية مع أدلّة الأجزاء والشرائط، فهذا هو بيان لتصحيح صلاة الناقصة من العامد بنحو تعدد الأمر.

**ولكن يرد على ما أفيد ملاحظتان:**

**الملاحظة الأولى:** **بأن هناك قرينتين**: 1- قرينة داخلية. 2- قرينة خارجية على أن السنن جزء من الصلاة ودخيلة في الواجب الارتباطي وليست مستقلة في الجعل.

**أما القرينة الخارجية:** فهي ما ورد في صحيح زرارة الآخر، حيث قال: (**والقراءة سّنة فمن ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاة، وإن تركها نسياناً فلا شيء عليه**). فإنّ مقتضى قوله: (**فإن من ترك القراءة متعمدا أعاد الصلاة**)، أنّ القراءة جزءاً من المركب الارتباطي، وأنّ هناك أمراً واحداً بمركب ارتباطي، لا أن السنن أجزاء مستقلة، كما أن مقتضى القرينة الداخلية هو ذلك. **وبيان ذلك:**

إننا إذا لاحظنا سياق صحيحة زرارة الأولى، وهو قوله: (**لا تعاد الصلاة إلاّ من خمسة: القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود والقراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة**). إذا لاحظنا سياق الرواية فإن ما يفهمه العرف من سياقها هو أن المركب من السنن والفرائض لو أخل المكلف بسننه لم يكن ذلك موجبا للإخلال به، فإن هذا هو ظاهر السياق، وإلا لم يكن وجه للافتتاح بقوله: لا تعاد الصلاة. فإن ظاهر قوله: (**لا تعاد الصلاة**)، أنّ هناك مركباً أمُرَ به فأخل به، فترقب وتوقع أن يخاطب بإعادته فجاء هذا الخطاب ينفي الإعادة، فإن هذا هو ظاهر السياق أن المكلف أُمِرَ بمركب فأخلّ بامتثاله فتوقع أنّه نتيجة الإخلال بامتثاله أن يخاطب بالإعادة فنفي الخطاب بالإعادة بقوله: (**لا تعاد**).

**إذن**: لو كنّا نحن وظاهر السياق لكان هذا السياق قرينة متصلة موجبة لظهور قوله: (**ولا تنقض السنة الفريضة**)، يعني: ولا ينقض الإخلال بسنن هذا المركب بفرائضه أو بصحته.

**فحينئذ يقال**: لا تنقض السّنة الفريضة في نفسه مطلق وظاهره أن الإخلال بالسّنة من حيث هي سّنة لا يوجب نقض الفريضة فيكون مضمونها شاملاً لحال العمد وغير العمد، إلاّ أن السياق قرينة متصلة، فإن ظاهر قوله: (**لا تعاد الصلاة**) أنّ هناك مركبّاً أُمِرَ به فأخلَّ به فتوقع أن يخاطب بالإعادة فنُفيَ الخطاب، ومع هذه القرينة السياقية المتصلة لا يكون لقوله: (**لا تنقض السنة الفريضة**) إطلاق لحال العمد. هذه الملاحظة الأولى.

**الملاحظة الثانية:** أن قوله في صحيح زرارة السابق: (**قلت: ما الفرق؟ قال: كذا وكذا وكذا، قلت: وما سوى ذلك؟ قال: سنة في فريضة**)، ليس صريح بأن السنن مأموراً بها أمراً استقلالياً حال الفرائض؛ فإن التعبير **بـ(في)** أعم، إذ غاية ظهورها أنّ السنن مأمور بها مع الفرائض، لكن هذه المعية على نحو الواجب الارتباطي أو هذه المعية على نحو المقارنة فقط؟ وإن لم تكن بينهما ارتباطية، فهذا مما لا يعينه سياق سنة في فريضة، فحيث إنه ظاهر في الأعم فبمقتضى صراحة صحيح زرارة الآخر الذي قال: (**فمن ترك القراءة متعمدا أعاد الصلاة**)، هو تقرين وليس تقييد -يعني بمثابة القرينة لذي القرينة- فبمقتضى هذه الصراحة تقرين قوله:(سنة في فريضة)، أنّ المراد به: **الظرفية على نحو الواجب الارتباطي.**

**فتحصل من ذلك** أن دعوى كون السنن مأمور بها بأمر استقلالي انحلالي حال الإتيان بالفرائض غير تام.

يبقى الكلام في الوجوه الباقية.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\028.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**ما زال الكلام في أن المستفاد من أخبار**: (**لا تعاد**) هل هو تعدد الأمر أم وحدة الأمر؟ وهل أن فيها إطلاقا لمورد الإخلال العمدي أم لا؟ وذكرنا سابقا أن في مقام الدلالة **جهات ثلاث**:

**الجهة الأولى:** في أن المحتمل ثبوتا وجود أمرين، فهل مقام الإثبات أي مقام دلالة حديث (**لا تعاد**) ينسجم مع ذلك أم لا؟

وخلصنا إلى أن مفاد حديث (**لا تعاد**) لا ينسجم مع فرض أو دعوى تعدد الأمر، ولكن بعض الآجلة في أصوله أشكل إشكالاً ثبوتياً على دعوى تعدد الأمر.

**وبيان ذلك:** أننا بعد أن فرضنا أن السنن مأمور بها أمراً نفسياً، فالأمر الآخر إما أمر نفسي بالفرائض، أو أمر نفسي بالمجموع من السنن والفرائض، فإن كان المدعى هو الأول أن هناك **أمرين نفسيين**: **أمراً بالسنن**، **وأمراً بالفرائض**. غاية ما في الباب أن المأمور به في الأمر الأول السنن في فرض الفرائض، بحيث لو أتى بالفرائض من دون السنن فقد فات عليه موضوع امتثال الأمر بالسنن؛ لأنَّ موضوعها حال الإتيان بالفرائض، فأفاد بأن لازم هذه المقالة تعدد الاطاعات والعصيانات، فإنه مع فرض تعدد الأمر وأن هناك أمراً نفسياً بالفرائض، وأمراً نفسياً بالسنن حال الفرائض، فإن أتى بالسنن والفرائض فقد صدرت منه طاعتان، وإن ترك الصلاة من الأصل فقد تعدد منه العصيان، وإن كان الأمر الآخر أمراً بالمجموع أي أن الصلاة ذات مرتبتين كما في تعبيرات المحقق الحائري(قدّه):

**المرتبة الكبرى**: وهي الصلاة المشتملة على الفرائض والسنن، والمرتبة الصغرى وهي الصلاة المشتملة على الفرائض مع بعض السنن أو بدونها، وهناك أمر نفسي بالمرتبة الكبرى وأمر نفسي بالمرتبة الصغرى، فلازم ذلك ورود أمرين نفسيين على متعلق واحد، حيث إن الفرائض أو فقد حيث إن السنن مورد لأمرين نفسيين، أمراً نفسياً بالسنن، أمراً نفسياً بالمجموع، وتعلق أمرين نفسيين بشيء واحد وإن كان الفرق بالإطلاق والتقييد محال، يعني مطلق ومقيد.

**وإن ادعي** أن الأمر النفسي بالمجموع من السنن والفرائض ينحل إلى أمر غيري بالسنن، لا إلى أمر نفسي بالسنن، فمقتضى كونه أمراً غيرياً أن السنن جزء من المركب، ومقتضى جزئيتها بطلان المركب بفقدها وتحقق العصيان بذلك، وهذا لا يجتمع مع دعوى الصحة.

**فهذا هو الإشكال الثبوتي** على تصوير أن هناك أمرين أمراً بالفرائض وأمراً بالسنن حال الفرائض.

**ولكن يلاحظ على هذا الإشكال**: يمكن لمن يرى إمكان هذه الدعوى كالسيد الأستاذ (دام ظله) أن يجيب باختيار **(الشق الأول)** وهو أن هناك أمرين نفسيين: أمراً بالفرائض، وأمراً بالسنن حال الفرائض ويلتزم بتعدد الاطاعات والعصيانات، وهذا مما لا محذور فيه أن نقول: تعددت الاطاعات وتعددت المعصية.

ويمكن أن يختار **(الشق الثاني**) وهو: أن هناك أمرين أمراً بالسنن وأمراً نفسياً بالمجموع، ولازم ذلك ورود أمرين نفسيين على طبيعة واحدة، وأيضاً هذا لا مانع منه؛ إذ لا مانع من اجتماع الوجوبين على محل واحد أو على مطلق ومقيد إلاّ محذور اللغوية، وإلا فاجتماع المثلين مما لا موضوع له في القضايا الاعتبارية، ومحذور اللغوية يكفي في ارتفاعه أن لأحد الأمرين محركية على فرض عدم وصول الآخر لهذه المكلف، فمتى ما اعتقد المكلف عدم ورود الأمر الأول عليه كان الآخر محركا وهذا كاف في رفع اللغوية.

**كما يمكن له اختيار الشق الثالث**: وهو أن يقال: هناك أمر نفسي بالمرتبة الصغرى وأمر نفسي بالكبرى إلاّ أنه ينحل إلى أمر غيري بالصغرى أيضاً، وغاية ذلك أن من لم يأت بالسنن لم يمتثل الأمر بالمركب، فالمركب باطل؛ لأنّه لم يأت ببعض أجزائه وهي السنن، ولكن هذا لا يعني أن عمله باطل بلحاظ جميع الأوامر، حيث إن هناك أمر نفسي بالصغرى فبلحاظ الأمر الآخر يكون ممتثلاً.

**فتحصل:** أن هذا الإشكال غير وارد ثبوتاً على مبنى من يرى إمكان تعدد الأمر.

**فالإشكال ينحصر بالإشكال الإثباتي،** وهو: ما ذكرناه في البحث السابق وهو أن ظاهر حديث (**لا تعاد الصلاة إلاّ من خمسة**) أن هناك مركباً مأموراً به بأمر واحد، وإن الإخلال بسنن هذا المركب لا يضر بصحة فرائضه، فليس هناك أمران، وإنما هناك أمر واحد، وسيأتي مزيد تدقيق في هذه النكتة.

**هذا تمام الكلام في الجهة الأولى وهي: هل يمكن استفادة تعدد الأمر من حديث (لا تعاد) أم لا؟**

**الجهة الثانية:** وهي هل لحديث (**لا تعاد**) إطلاق وشمول لموارد إخلال العمدي، بحيث لولا الإجماع على أن من أخل بصلاته عمداً فسدت صلاته، لولا الإجماع على ذلك لقلنا: بأن مقتضى (**لا تعاد**) صحة صلاته كما ذهب إلى ذلك الميرزا الشيرازي (قده).

**وهنا نتكلم أولاً عن وجوه الشمول ثم نتكلم عن وجوه عدم الشمول.** حيث اختلفت الكلمات بين من ذكر وجوها لإثبات شمول (**لا تعاد**) وبين من ذكر وجوها لإثبات عدم ثبوت شمول (**لا تعاد**) لمورد الإخلال العمدي، فهنا **مطلبان**:

**المطلب الأول:** هناك **وجوه ثلاثة** لإثبات شمول (**لا تعاد**) لفرض الإخلال العمدي.

**الوجه الأول:** أنّ الجمع بين الدليلين يقتضي ذلك، فمن جهة لدينا إطلاق في أدلة الجزئية والشرطية، (**لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب**)، (**لا صلاة لمن لم يقم صلبه في الصلاة إذا قوي فليقم**) وأمثال ذلك. فمقتضى الإطلاق في أدلة الجزئية والشرطية: فساد الصلاة ما لم يأت بهذا الجزء أو الشرط. وعندنا إطلاق (**لا تعاد**)، ومقتضى إطلاق (**لا تعاد**) صحة صلاته وإن أخل عمداً، فمقتضى الجمع بين الإطلاقين أن نقول: بأنه مأمور بالمركب التام ما لم يأت بالمركب الناقص، فمقتضى إطلاق أدلة الجزئية أن المأمور به الأول هو المركب التام، ومقتضى إطلاق (**لا تعاد**) أنه لو أتى بالمركب الناقص، ولو يكن مأموراً به سقط الأمر بالمركب التام. هذا الوجه الأول.

**الوجه الثاني:** أن يقال: نفس الأمر بالصلاة يقتضي ذلك فإن قوله: (**أقم الصلاة**) مطلق أي متى ما صدق على العمل الذي أتيت به أنه صلاة فقد امتثلت الأمر فمقتضى إطلاق (**أقم الصلاة**) سقوط هذا الأمر ولو بالامتثال الناقص ولكن هذا الوجه الثاني يحتاج إلى تأمل، **والسر في ذلك:**

**أننا تارة نقول**، **بأن** (**أقم الصلاة**) مهمل من ناحية الإتيان بالناقص وعدمه فلا نظر له لذلك، بل هو في مقام بيان مطلوبية أصل المركب، وأما لو وقع امتثال ناقص فما هي وضيفتك فهو ليس في مقام البيان من هذه الجهة فهو مهمل من هذه الجهة إذن فلا يستفاد منه صحة الامتثال أو عدم صحته سقوط الأمر أو بقاءه.

**وتارة نقول بأن قوله: (أقم الصلاة)** مطلق وليس مهمل، فقوله: (**أقم الصلاة**)، لابشرط من ناحية أنك أتيت بامتثال ناقص أم لم تأت، **وحينئذٍ** يأتي التنظر وهو هل أن عنوان الصلاة لوحظ على نحو المشيرية أو لوحظ على نحو الموضوعية؟ فإن لوحظ عنوان الصلاة على نحو المشيرية لمجموع الأجزاء والشرائط، فمقتضى إطلاقه العكس، لأنّه يقول: أقم هذا المجموع من الأجزاء والشرائط فلا يسقط الأمر إلاّ بإقامة هذا المجموع وحينئذ فمقتضى ذلك أن لا يكون امتثال الناقص مسقطاً للأمر. وأما إذا قلنا بأن عنوان الصلاة لوحظ على نحو الموضوعية يعني أقم ما يصدق عليه صلاة، أو ائت بما يصدق عليه صلاة. نعم، بناء على هذا المبنى يقال بأنه ما دام متعلق الأمر ما يصدق عليه أنه صلاة فمتى أتى بالفرائض مع السنن أو بدونها مع بعض السنن أو بدونها فقد تحقق مصداق الصلاة، وأما ما ورد في بعض السنن من لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب، أو لا صلاة لمن لم يقم صلبه في الصلاة، فليس المقصود منه نفي الماهية وإنما المقصود منه نفي هذه المرتبة بمعنى أن المرتبة التامة من الصلاة لا تتحقق إلاّ مع فاتحة الكتاب أو مع إقامة الصلب.

**هو يقول من الأول:** وجهي في بيان الصحة هو الأمر بالمركب، سواء صح الجمع العرفي بين أدلة الأجزاء والشرائط وبين حديث (**لا تعاد**) أو ما صح الجمع العرفي؛ لأنّه سيأتي من عندنا أن هذا ليس جمع عرفي، ليس الجمع بين دليل حديث (**لا تعاد**) وأدلة الأجزاء والشرائط بحمل أدلة الأجزاء والشرائط على ما لم يأت بالمركب الناقص هذا ليس جمعا عرفيا وسيأتي بيان ذلك، **صاحب هذا الوجه يقول:** تم هذا الجمع العرفي أو لم يتم أنا عندي جمع آخر وهو التمسك بإطلاق الأمر بالمركب (**أقم الصلاة**).

**الوجه الثالث:** ما ذكره السيد الإمام(قدّه) في بحث الخلل: من أنّه لولا دعوى الانصراف لكان ظاهر قوله: (**لا تنقض السنة الفريضة**) هو الشمول حتى لحال الإخلال العمدي؛ **والسر في ذلك:** ما ذكرناه سابقا من النكتة وهي أن ظاهر (**لا تنقض السنة الفريضة**) أن من أخل بالسنة بما هي سنة، فإن ذلك لا يوجب نقض الفريضة، وهذا هو مقتضى أصالة الموضوعية في العناوين، أن الملاك في سقوط الأمر أن يكون الإخلال بالسنة، فالإخلال بالسنة بما هي بالسنة مسقط للأمر، فإذا استظهرنا من الدليل ذلك وهو الظاهر بمقتضى أصالة الموضوعية في العناوين، فمقتضاه هو أنه لا فرق بين العمد وغير العمد؛ لأنَّ النكتة أن يخل بالسنة بما هي سنة، فلو قيدتم ذلك فيكون من أخل بالسنة حال العذر، إذن لم يكن للسنة موضوعية، فمقتضى الموضوعية للسنة أن المدار في سقوط الأمر على ذلك على الإخلال بالسنة من حيث هي سنة وهذا يمتد لحال العمد وحال العذر معا، وإلا لو خصصناه بحال العذر فلا موضوعية للإخلال بالسنة بما هي سنة بل للسنة عن عذر لا للسنة من حيث هي وهذا مناف لأصالة الموضوعية.

**هو يقول**: ظاهر الدليل والسنة و(**لا تنقض السنة الفريضة**): أن المناط في سقوط الأمر الإخلال بالسنة بما هي سنة بعد لا تذهبوا إلى الفرائض لا علاقة لنا به، ظاهر الدليل الإخلال بالسنة من حيث هي سنة، هذا المعنى إنما يتم إذا عممنا لحال العمد وحال.... هذا ما أفاده (قده).

**ولكن يلاحظ** **على ما أفيد في هذا الوجه:**

أنّه إذا قلنا لنحن وحديث (**لا تعاد**) مع غض النظر فهناك **قرينتان**: 1-**قرينة لفظية**. 2-**وقرينة سياقية**، تدلان على أن مثل هذه الكبرى وهي: (**لا تنقض السنة الفريضة**) لا شمول فيها لحال الإخلال العمدي.

**أما اللفظية فإن قوله: (لا تنقض السنة الفريضة)**، إنّما يشمل حال العمد إذا كان هناك تعدد في الأمر أو كان الإتيان بالناقص مانعا من استيفاء ملاك الأمر بالصلاة ولا يتصور أن يصح العمل مع الإخلال العمدي إلاّ بأحد هذين الوجهين، فإن من أتى بالناقص مع مطلوبية التام منه لا يتصور منه أن ما أتى به مسقط للأمر إلاّ بأحد هذين الوجهين أن يكون هناك تعدد في الأمر وقد امتثل أمراً وعصى أمراً آخر. أو أن الأمر واحد ولكن متى ما أتى بالناقص امتنع استيفاء ملاك التام، وهذه العبارة وهي: (**لا تنقض السنة الفريضة**)، نافية لكلا الاحتمالين. **أما الاحتمال الأول وهو احتمال تعدد الأمر**، فإنه لو كان هناك أمر بالفرائض وأمر للسنن، فعدم ضائرية أحدهما بالآخر بالبداهة لأنَّ أساساً الأمر متعدد فلا يحتاج أصلاً إلى البيان فلا حاجة هناك إلى أن يقال: (**لا تنقض السنة الفريضة**)، لأنَّ عنوان السنة وعنوان الفريضة لا موضوعية له بل الموضوعية لتعدد الأمر، فحيث إن هناك أمراً بالفرائض وأن هناك أمراً بالسنن، فمن الطبيعي أن يكون عصيان أحدهما غير ضائر لامتثال الآخر، سواء كان الجميع من باب السنن أو الجميع من باب بالفرائض أو مختلفين، فلا يبقى أية موضوعية لعنوان السنة والفريضة وهذا خلاف الظاهر فإن ظاهر قوله: (**لا تنقض السنة الفريضة**)، أن عدم ضائرية الإخلال بالسنة بسقوط الأمر بلحاظ أنها سنة لا بلحاظ أن لها أمراً يخصها.

**وأما الاحتمال الثاني:** وهو دعوى أنه إن أتى بالناقص امتنع عليه استيفاء ملاك التام فإنه أيضاً منفي بظاهر ذلك لأنَّ ظاهره أن من أتى بالسنة لم يخل بالملاك فملاك الصلاة باق ببقاء الفرائض لا أنه امتنع عليه استيفاء الملاك فإن من امتنع عليه استيفاء الملاك لا يقال له: (**لا تنقض السنة الفريضة**)، بل يقال له: إن السنة إذا حصلت امتنع عليك إدراك الفريضة، لا أن السنة إذا لم تحصل منك فيكفيك حصول الفرائض، إذا هذا اللسان وهو قوله: (**لا تنقض السنة الفريضة**)، ظاهر عرفا في أنه حقق الملاك المطلوب من الأمر فلأجله سقط الأمر لا أنه امتنع عليه استيفاء الملاك بالإخلال بالسنة.

**فالنتيجة:** مقتضى هذه القرينة الاسنادية يعني -لا تنقض السنة الفريضة- هو: عدم شمول (**لا تنقض السنة الفريضة**) لحال الإخلال العمدي، فإنّ الشمول فرع هذه الوجهين وكلاهما منفيان بظاهر هذه الفقرة.

**وهناك ظهور سياقي**، وهو قوله في صدر الرواية: (**لا تعاد الصلاة إلاّ من خمسة**)، فإنَّ ظاهر الاستثناء أن هناك أمراً واحدا بمركب مشتمل على خمسة وغيرها، وأن الإخلال بغير الخمسة غير ضائر بامتثال بالصلاة بخلاف الإخلال بها، فدعوى شمول: (**لا تنقض السنة الفريضة**)، لفرض الإخلال العمدي -طبعا هذا لا يشمل كلا الوجهين هذه القرينية السياقية- بوجه تعدد الأمر مناف للقرينة السياقية.

**وأما ما ذكره(قدّه):** من أن مقتضى الموضوعية بين الفريضة والسنة: شمول هذه الكبرى لحال الإخلال العمدي.

**فيرد عليه ما أفاده جمع من الأعلام**: من أنّ غاية ما تقتضيه أصالة الموضوعية أن للسنة مدخلية، لا أنها تمام الموضوع في ذلك، فمقتضى أنّ لها دخلا: أن الإخلال بها عن عذر غير مفسد، بينما الإخلال بالفريضة مفسد على كل حال.

**هذا تمام الكلام في المطلب الأول** وهي الوجوه التي طرحت لإثبات شمول (**لا تعاد**) لفرض الإخلال العمدي.

**المطلب الثاني:** وهي الوجوه المذكورة لبيان عدم شمول (**لا تعاد**)، لفرض الإخلال العمدي وهي **تسعة وجوه**:

**الوجه الأول:** دعوى أنّ مقتضى قرينة الامتنان وهي ورود (**لا تعاد**)، مورد الامتنان اختصاصها بفرض الإخلال عن عذر، ولا شمول فيها لفرض الإخلال العمدي، وهذه الدعوى لابُّد لنا من تحليلها والتأمل فيها كما ذكر ذلك في بحث الأصول في (**حديث الرفع)، وبيان ذلك:** هل أنّ مصب الامتنان في عالم الامتثال؟ أو أنّ مصب الامتنان في عالم الجعل؟.

**فإن كان المنظور إليه في قرينية الامتنان مقام الجعل**، بمعنى: أنّ في هذا الجعل وهو صحة الصلاة مع الإخلال بالسنة امتنانا، فلعل الامتنان في تقيد السنة بما إذا لم تأت بالفرد الناقص، أي أن جزئية السنة ليست جزئية مطلقة، وإنما هي جزئية مقيدة بما إذا لم تأت بالناقص، **فمثلا**: فاتحة الكتاب جزء من الصلاة ما لم تأت بالمركب الناقص، وفي هذا التقيد امتنان، إذن فما دام الملحوظ الامتنان بالنظر لمقام الجعل، فمن أين صح لكم أن تقولوا: بأنّ الامتنان في مقام الجعل مختص بفرض الإخلال عن عذر، بل قولوا لعل الامتنان بالتقيد وهو أن المولى قيد جزئية السنة بما إذا لم يأت بالفرد الناقص وفي هذا التقييد امتنان، ومقتضى الشمول لفرد الإخلال العمدي أيضاً.

**وإن كان المنظور الامتنان بلحاظ مقام الامتثال، بمعنى**: أننا لو قلنا أنّ المطلوب من المكلف الصلاة التامة فإن أخل بها وأتى بالفرد الناقص فالشارع... وإلا الجعل لم يتغير، الجعل باق، يعني أن جزئية كل سنة جزئية مطلقة، وما أتى به ليس امتثالا أصلاً، مع ذلك الشاعر الشريف يقول: بأنه ما أتى به وإن لم يكن امتثالاً، بل كان عبثاً وخللاً مع ذلك أنا امتن عليه بسقوط الأمر، فهو ناظر لمقام الامتثال، فهنا يتجلى الامتنان -كتحليل لكلامه- فيقال: إذن تصحيح عمله مع عدم سقوط العقوبة عنه خلاف الامتنان، بأن يقول الشارع سقط: الأمر لكن يستحق العقوبة؛ لأنّه لم يأت بالمركب التام، فبما أن (**لا تعاد**) واردة مورد الامتنان فلا معنى للامتنان بإسقاط الأمر مع بقاء استحقاق العقوبة، فإما أن تقولوا برفع اليد عن استحقاق العقوبة وهذا خلف صدور المعصية منه بترك امتثال الأمر بالمركب التام، وإما أن تقولوا برفع اليد عن شمولها لفرض الإخلال العمدي وهو المتعين.

**إذن مقتضى ورود (لا تعاد)** **مورد الامتنان** عدم شمولها لحال الإخلال العمدي، إذ لا معنى للامتنان مع إبقاء استحقاق العقوبة.

**ولكن قد يقال:** إنّ في هذا الحكم الوضعي وهو سقوط الأمر في نفسه امتنانا حيث تترتب عليه آثار وضعية أخرى كما في المترتبين، كما لو افترضنا أن الأمر بصلاة الظهر قد سقط صح منه الإتيان بصلاة العصر وإن كان مستحقا للعقوبة، كما أنه لا يجب على ولده الأكبر القضاء عنه، فيكفي في تحقق الامتنان ترتب اثر على هذا الحكم الوضعي ألا وهو سقوط الأمر، وإن لم يكن امتنانا شاملا من جميع الجهات، فإنه لا يستفاد من: (**لا تعاد**)، أنه من أخل فإنه محفوف بالامتنان من قرنه إلى قدمه.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\029.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**ما زال الكلام في عرض الوجوه التي استند إليها لإثبات عدم شمول قاعدة (لا تعاد) لفرض الإخلال العمدي:**

**الوجه الثاني:** أن يقال: إن ظاهر قوله(ع) في صحيحة زرارة: (**ولا تنقض السنة الفريضة**): أنّ السنة ثابتة في حقه ولكن إخلاله بها لا يوجب نقض الفريضة، لا أنّها ليست سنة في حقه، فإنّ هذا التعبير ظاهر في أن من أخل بما هو سنة في حقه فإن إخلاله بالسنة لا يوجب نقض الفريضة، فإذا كان ظاهر ذيل الصحيحة أن الذي أخل به سنة في حقه، فمقتضى هذا الظاهر: أنّ المقتضي للإعادة موجود، لأنّه إذا كان ما أخل به سنة في حقه فمقتضى كونه سنة في حقه أن يعيد الصلاة من اجل تدارك السنة، فالرواية بنفسها ظاهرة في أن المقتضي للإعادة موجود وهو كون ما أخل به سنة في حقه، غاية الأمر أن الشارع تدخل امتنانا فرفع عنه الأمر، وإلا فالمقتضي للإعادة وهو كون ما أخل به سنة في حقه موجود، وبناء على هذا فلا شمول في الصحيحة لفرض الإخلال العمدي؛ لأنّه لو كان الإخلال العمدي غير ضائر من أول الأمر فلا مقتضي للإعادة في حقه، لأنّه من أول الأمر يجوز له أن يأت بالصلاة ناقصة، فمن يجوز له من أول الأمر أن يأت بالصلاة ناقصة إذن لا مقتضي للإعادة في حقه أصلاً، فمن الأصل يقال: أنت مخير بين أن تأت بالصلاة تامة أو ناقصة، لأنك حتى لو أتيت بها ناقصة فيسقط أمرها، فلا مقتضي لثبوت الإعادة في حق المرتكب للخلل عمدا كي يمن الشارع عليه بإسقاط الأمر مع قيام المقتضي، فإذا سلمنا في رتبة سابقة أن ظاهر: (**لا تعاد**) هو سقوط الأمر لمن كان المقتضي للإعادة ثابتا في حقه، وحيث لا مقتضي للإعادة في حق متعمد للإخلال فالرواية غير شاملة له. هذا هو الوجه الثاني في عدم شمول (**لا تعاد**) لمن أخل عمدا.

**ويلاحظ على ذلك:** أنه ما هو المقتضي لثبوت الإعادة في حق من أخل؟، هل المقتضي إنما أخل به سنة بالفعل في حقه؟، أو أنّ المقتضي أنّ ما أخل به سنة في الجملة وإن لم تكن سنة بالفعل في حقه؟.

**فإن كان المدعى أن ظاهر الرواية أن ما أخل بل سنة في حقه بالفعل،** ومع ذلك لا أثر لإخلاله، فإنّ هذا يوجب لغوية جعل السنة في حقه، كما سيأتي بيانه في بعض الوجوه الآتية؛ إذ لا وجه لاعتبار **الفاتحة** سنة بالفعل في حقه، ومع ذلك إذا أخل بها فلا أثر لإخلاله، فإنّ هذا خلف كونها سنة بالفعل حين الإخلال.

**وإذا قلتم: لا، المدعى أن ما كان سنة في الجملة**، فإن أخل به عن عذر فإنّه لا شيء عليه؛ فمن الواضح حينئذٍ أن ما كان سنة في الجملة ليس مقتضيا للإعادة، إذ لعله من أول الأمر قد تقيدت سنيته بعدم الإخلال عن عذر فمن أول الأمر المولى عندما جعل الفاتحة جزءا جعلها جزءا في حق من يجهل، أو جعلها جزءا في حق من ينسى، فجزئية الفاتحة من أول الأمر متقيدة بعدم الجهل أو النسيان، **وحينئذٍ**: فلا مقتضي في حقه للإعادة، **أي**: من كانت جزئية الفاتحة مقيدة من أول الأمر بعدم الجهل أو النسيان، ففي فرض الجهل والنسيان لا جزئية لها فلا مقتضي للإعادة، فيدور الأمر حينئذٍ بين فرضين كلاهما باطل: وهو: **إما أن نحمل لفظ السنة في الرواية على السنة بالفعل**، (**ولا تنقض السنة الفريضة**)، أي: ولا ينقض الإخلال بما هو سنة بالفعل، حينئذٍ الإخلال بالفريضة، وهذا لغو، أو يحمل السنة في الرواية على السنة في الجملة، والسنة في الجملة ليست مقتضيا للإعادة، إذ لعل هذه السنة من حين جعلها محدودة بعدم الجهل أو النسيان أو الاضطرار أو الإكراه، وما أشبه ذلك من الأعذار، فإذا أخل في فرض العذر فهي ليست سنة في حقه، وإذا لم تكن سنة في حقه فلا مقتضي للإعادة، فهذه النكتة المطروحة لبيان عدم شمول حديث (**لا تعاد**) لفرض الإخلال العمدي غير تام.

**الوجه الثالث:** أن يقال كما في كلمات بعض المحققين وهو الشيخ مرتضى الحائري في كتابه الخلل: أن الحديث -أي حديث (لا تعاد)- منصرف عن فرض الإخلال العمدي لأنَّ تحقق الإخلال العمدي منعدم خارجا، أصلاً لا يوجد في الخارج إخلال عمدي؛ **والسر في ذلك**: أنّ المكلف إما بانٍ على الامتثال، أو ليس بانياً على الامتثال.

**فإن كان بانيا على الامتثال**: فلا يتصور ممن بنى على الامتثال الإخلال العمدي.

**وإما إذا لم يكن بانٍ على الامتثال:** فهو من أول الأمر غير شارع في الامتثال، لا أنّه امتثل وأخل بالامتثال عمدا، فوجود إخلال عمدي معدوم خارجا، ومع انعدام هذا الفرد، فحديث (**لا تعاد**) منصرف لفرض الإخلال غير العمد.

ومن الواضح أنّ ما ذكره مبني على أنّ ما في الخارج مؤثر على ظهور اللفظ، وقد تكرر مراراً في الأصول أنّ الندر أو العدم ليست من المناشئ العرفية للانصراف، فإطلاق المطلق يشمل الفرد وإن كان نادراً أو معدوماً، فإن المستهجن حمل المطلق على الفرد النادر أو المعدوم لا شموله له، فمن هذه الناحية أصلاً لا، كلامه في شمول الإطلاق في هذا الفرد المعدوم لو وجد على نحو جدلي وجد، أن شخص دخل في الصلاة بعد ما دخل في الصلاة فترك التشهد مثلا.

**الوجه الرابع:** أن يقال: بأن لسان (**لا تعاد**) إنما يصح المخاطبة به لمن كان في نفسه داع للإعادة، فمن كان في نفسه داع للإعادة يخاطبه الشارع امتنانا بأنه ليس عليك إعادة، وأما من لم يكن في نفسه داع للإعادة فهو خارج تخصصا عن خطاب (**لا تعاد**)، والممتثل إذا أخل بجزء أو شرط عن عذر جهل أو نسيان أو اضطرار ثم التفت أو ارتفع العذر، ففي نفسه داع للإعادة لأنّه بانٍ على إتمام الامتثال، فحيث إنّ في نفسه داعياً للإعادة صح خطابه بـ(**لا تعاد**)، وأما المخل عمداً فهو لا يتوفر على داع للإعادة من الأصل، لأنّه ليس بانياً على تتميم الامتثال كي يكون في نفسه داع للإعادة فيخاطب امتنانا بـ(**لا تعاد**)، **إذن:** فمن أخل عمداً خارج موضوعاً عن خطاب (**لا تعاد**).

**وهذا الوجه محل تأمل؛** **والسر في ذلك:** أن لسان (**لا تعاد**)، ليس إلاّ إرشاد لسقوط الأمر وعدم سقوطه، فإذا قال المولى: من زاد في صلاته فإن عليه الإعادة، فإنّ قوله: فإن عليه الإعادة، ليس حكما تكليفيا ولا خطابا مولويا، وإنّما هو مجرد إرشاد إلى مانعية الزيادة، أن الزيادة مانعة في الصلاة، كما أن قوله: (**لا تعاد**)، إرشاد، فكما أن قوله إرشاد إلى البطلان، فإن قوله: (**لا تعاد**) إرشاد إلى الصحة، وإذا كان الخطاب إرشاديا لا مولويا، فلا تجري أصالة الاحتراز في خصوصيات الخطاب بحيث يقال: حيث عبر بـ(**لا تعاد**)، وإنّما يصح التعبير في ذلك في حق من كان له داع للإعادة، فلا شمول في هذا التعبير لمن ليس له داع للإعادة، فإنّ الأخذ بخصوصيات الخطاب لو كان الخطاب مولوياً يراد امتثاله، وأمّا إذا كان مجرد إرشاد إلى مدلول معين وهو صحة الصلاة أو فسادها، فلا تأتي أصالة الاحتراز في خصوصيات الخطاب فهو مجرد بيان عرفي للصحة أو عدم الصحة.

**الوجه الخامس:** أن يقال: بأن لسان (**لا تعاد**) إنما هو يتصور في حق من مضى في العمل، فبما أن لسان (**لا تعاد**) إنّما يصح توجيهه لمن مضى على الخلل فيقال له: اعد أو لا تعد، لذلك فموضوع (**لا تعاد**)، من تحقق منه المضي على الخلل، وهذا يعني أنه اخذ في صحة الصلاة المضي على الخلل، فبما أن لسان (**لا تعاد**)، إنّما يصح في حق من مضى على الخلل أي صدر منه الخلل ثم التفت إليه فأراد التدارك فقيل له: (**لا تعاد**)، **إذن مقتضى ذلك**: أنّ يتشكل مدلول التزامي وهو أنّه أخذ في صحة الصلاة المضي على الخلل، **وبناء على ذلك**: فلا تشمل الرواية من أخل عمداً؛ لأنَّ من أخل عمداً فصحة صلاته ثابتة من أول الأمر، فأننا إذا بنينا بأنّ من أخل عمداً فإن إخلاله غير ضائر في صحة صلاته، فهذا يعني أن صحة صلاته غير منوطة بمضيه على الخلل، بل هو من أول الأمر يقال: صليت ناقصة أو تامة فصلاتك صحيحة، فلم يؤخذ في صحة صلاته مضيه على الخلل، فلو كانت الرواية شاملة لمن أخل عمدا لاستخدم فيها تعبير يشمل من كانت صلاته صحيحة من أول الأمر سواء مضى على الخلل أو لم يمض، لكن حيث إن الرواية استخدمت تعبيراً لا يصح خطابه، إلاّ في حق من مضى على الخلل، **استفيد من ذلك**: أنه يعتبر في صحة الصلاة المضي على الخلل، وهذا المضي حيث لا يتصور في حق العامد، **إذن فالنتيجة**: لا شمول في هذه الصحيحة للعامد.

متى يقال: (**لا تعاد**) غير واحد صدر منه الخلل فلما صدر منه الخلل أراد أن يعيد فقيل له: (**لا تعاد الصلاة**)، فبعد ما دخل في العمل وأتى بالخلل والتفت في نفسه للخلل فإذا قال: إنه مطالب للإعادة فيقال له: لا تعد، إنما يصح التعبير بـ(**لا تعاد**) لمن مضى على الخلل يعني صدر منه الخلل، حيث إن (**لا تعاد**) إنّما يصح الخطاب بها في هذا المورد، **إذن**: هذه قرينة على أنّه أخذ في الصحة المضي على الخلل فلو أردنا أن نعممها للعامد، العامد إذا يقول: صلاته صحيحة فمن أول الأمر جئت بصلات تامة أو ناقصة، أنت من أول الأمر مقبول منك. بينما تعبير (**لا تعاد**) لا يستفاد منه صحة قبل المضي على الخلل، وإنما غاية ما يستفاد منه صحة بعد المضي على الخلل.

**والجواب عن هذا الوجه** هو الجواب السابق وهو أنه إذا بنينا على أن (**لا تعاد**) إرشاد إلى الصحة فلا تجري أصالة الاحتراز في خصوصيات العبارة.

**الوجه السادس:** ما في كلمات الميرزا النائيني(قدّه) وذكرها سيدنا الخوئي(قدّه) من أن لسان (**لا تعاد**) إنّما يصح توجيهه لمن يصح توجيه اعد إليه فتقابل (**لا تعاد**) مع (أعد) تقابل الملكة والعدم، فلا يصح أن يخطاب المكلف بـ(**لا تعاد**) إلاّ إذا صح خطابه بـ(أعد)، ولا يصح خطابه بـ(أعد) إلاّ إذا التفت للخلل بعد وقوعه، كما لو أوقع الخلل جاهلا أو ناسيا أو مضطرا ثم رفع الاضطرار، وإلا فمن كان حين الخلل ملتفا إلى أنه خلل ومع ذلك أتى به فهذا لا يصح خطابه باعد بل يخاطب بالأمر الأول نفسه، فيقال له: مازلت لم تمتثل أمري، لا انك عليك الإعادة، فهناك فرق بين من التفت إلى الخلل بعد وقوعه وبين من الفت للخلل حين إيقاعه، فمن التفت للخلل بعد وقوعه صح خطاب باعد فيصح خطابه بلا تعد، ومن كان حين الخلل ملتفتا إلى أنه خلل ومع ذلك أتى به فهذا ليس مخاطبا بـ(أعد) بل مخاطب بنفس الأمر وهو قوله: أقم الصلاة، إذن فالمخل عمدا خارجا تخصصا عن مفاد (**لا تعاد**).

**والجواب عن ذلك** مضافاً لما ذكرنا من أن (**لا تعاد**) إرشاد إلى الصحة إننا لو سلمنا بما أفيد، وهو أنّه حتى الأوامر الإرشادية لا يلاحظ مدلولها الالتزامي، بل تراعى الخصوصيات المذكورة في المدلول المطابقي وإن لم تكن مراداً جديا للمتكلم؛لأنَّ مراده الجدي المدلول الالتزامي وهو الإرشاد إلى الصحة، وأمّا المدلول المطابقي (أعد) أو (**لا تعد**) فليس مراداً جديا للمولى، فلو سلمنا أنّ أصالة الاحتراز لدى العقلاء تجري حتى في الخطاب الإرشادي بلحاظ مدلوله المخاطبي وإن لم يكن مرادا جديا للمولى، مع ذلك نقول: المدار في صحيحة (**لا تعاد**) على الكبرى المذكورة في الذيل، لا على الصغرى المذكورة في الصدر، فمع ما ذكر في صدر الرواية وهو (**لا تعاد الصلاة**) ما هو إلاّ تطبيق للكبرى المذكورة في ذيل الرواية على الصلاة والكبرى المذكورة في ذيل الرواية هي قوله: (**لا تنقض السنة الفريضة** **والتشهد سنة والقراءة سنة ولا تنقض السنة الفريضة**)، فبما أنّ ظاهر الرواية أنّ الكبرى ما ذكر في الذيل وما في الصدر مجرد تطبيق فالمفروض أن ما ذكر في الذيل عام لمن يصح خطابه بـ(**أعد**) ولمن لا يصح خطابه **بـ(أعد**)، فمقتضى عموم الكبرى المذكورة في الذيل شمول (**لا تعاد**) حتى للمُخل عمداً أو العمدي.

**الوجه السابع:** ما أشار إليه المحقق الشيخ مرتضى الحائري ابن المحقق الشيخ عبد الكريم: من أنّ (**لا تعاد**) وارد في مورد الإمضاء للمرتكز العقلائي، وما قام عليه المرتكز العقلائي أن من أخل بالامتثال عن عذر من جهل أو نسيان أو اضطرار، فهو مرفوع إلاّ، فجاء الشارع امضي المرتكز العقلائي وقيّده إلّا في الخمسة فقال: (**لا تعاد الصلاة إلاّ في الخمسة**)، فبما أنّ ظاهر حديث (**لا تعاد**) أنّه إمضاء للمرتكز العقلائي محدود بعدم الإخلال بالخمسة فلا بد أن نرجع لما عليه المرتكز العقلائي وإذا رجعنا لما عليه المرتكز العقلائي فإننا نجد أنه لا يرى المعذورية في فرض الإخلال العمدي، ففرض الإخلال العمدي خارج عن موضوع الصحيحة.

**وهذا المدعى عهدته على من ادعاه** فإننا لا نجد في الرواية قرينة سياقية أو لفظية على ورودها مورد الإمضاء للمرتكز العقلائي، بل ظاهرها أنها بيان ابتدائي من قبل الشارع وهو أن المركبات الاعتبارية الصادرة منه يكون الإخلال بها على قسمين إخلال ضائر وإخلال غير ضائر، فالإخلال بالسنة غير ضائر والإخلال بالفريضة ضائر.

**الوجه الثامن:** أن يقال كما مضى بيانه في مناقشة ما أفاده السيد الإمام (قده) في بحث الخلل من أن ظاهر الذيل وهو قوله: لا تنقض السنة الفريضة أن الأمر واحد بمعنى أن ما خوطب به المكلف أمر واحد بمركب من سنن وفرائض وإخلاله بسنن هذا المركب غير موجب لنقض فرائضه فهذا هو الظاهر من قوله: لا تنقض السنة الفريضة وإلا لو كان هناك أمران مستقلان لم تكن هناك حاجة لبيان أن الإخلال بالسنة لا تنقض الفريضة، فمن الواضح أن الإخلال بأمر لا يوجب عدم امتثال أمر آخر، فنفس قوله: لا تنقض السنة الفريضة، ظاهر في وحدة الأمر في مركب أخل بسننه، والإخلال بسننه لا يوجب نقض فرائضه وإن لم نستفد هذا من الذيل فانه يستفاده من الصدر حيث إن قوله: (**لا تعاد الصلاة إلاّ من خمسة**) ظاهر في أن المورد وجود أمر مركب من خمسة وغيرها والإخلال بغير الخمسة غير ضائر، بخلاف الإخلال بالخمسة، فإذا استظهرنا من الرواية ذيلا أو صدرا أو كليهما أن موردها الأمر بالمركب فلا محالة حينئذ يتشكل من هذا الظهور مدلول التزامي وهو عدم الشمول لفرض العمد لأنّه إذا كان مورد الرواية من أمر بمركب فأخل بسننه لم يكن إخلاله بسننه ضائر فهي منصرفة عن مورد الإخلال العمدي؛ **والسر في هذا الانصراف**: أن شمولها لفرض الإخلال العمدي موجب للغوية التشريع فلا يمكن الجمع بين تشريع جزئية الفاتحة وإعطاء الخيار بيد المكلف أن شاء أتى بها وإن لم يشأ لم يأت بها، فإن ذلك يعني إناطة التكليف باختيار المكلف موجب للغوية التكليف؛ إذ الغرض المصحح للتكليف أن يكون هو الباعث والمحرك لاختيار المكلف، فلو كان التكليف منوطا باختياره وإرادته لم يكن باعثا ولا محركا، فالتكليف حينئذ لغو، إذن لا يمكن التحفظ على الجزئية من جهة المستفادة من صحيحة زرارة، وشمول الرواية للإخلال العمدي لأنَّ مرجع ذلك إلى إناطة الجزئية باختيار المكلف أو فقل في عبارة أخرى أو بوجه آخر: أن ذلك موجب لنقض الغرض، فإنه لا محالة يكون تشريع الجزئية منظورا به الوصول إلى غرض، فإذا كان الأمر راجعا لاختيار المكلف فإناطة الجزئية باختياره نقض لغرض المولى من تشريع هذه الجزئية عرفا.

**فتحصل** أنه وإن أمكن عقلا (**فعقلا ممكن**) أن يؤمر المكلف بمركب ثم يقال له: لو أخللت به حتى عمدا فإن الأمر يسقط عنك، إلاّ أن هذا موجب للغوية العرفية ونقض الغرض بحسب المنظور العرفي ويكفينا أن اللغوية العرفية أو محذور نقض الغرض بحسب النظر العرفي في تحقيق الانصراف أي انصراف الرواية عن فرض الإخلال العمدي، فإذا لم يتم هذا الوجه وهو وجه لا باس به تصل النوبة إلى أنه (**لا تعاد**) في نفسها ظاهرة وشاملة للإخلال العمدي، فهل هناك قرينة -لأننا كنا نبحث عن القرائن الداخلية- فهل هناك قرينة خارجية توجب عدم شمولها للإخلال العمدي أو لا؟ وهذا ما نبحث عنه في الدرس الآتي.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\030.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ذكرنا فيما سبق أنه على فرض ظهور حديث (**لا تعاد**) في الشمول لفرض الإخلال العمدي فهل هناك قرينة خارجية على عدم الشمول أم لا؟.

**فربما يقال:** بأن القرينة الخارجية موجودة وهي صحيح زرارة وموثق منصور بن حازم، فصحيح (**لا تعاد**) الذي هو صحيحة زرارة الأولى حيث قال فيها: (**لا تعاد الصلاة إلاّ من خمسة: القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود، ثم قال: والتشهد سنة، والقراءة سنة، ولا تنقض السنة الفريضة**).

فيدّعى: أن مقتضى عموم ما ذكر في الذيل وهو (**لا تنقض السنة الفريضة**) شموله لفرض الإخلال العمدي، وفي مقابل ذلك صحيحة زرارة الثانية التي قال فيها: (**إن الله تعالى فرض من الصلاة الركوع والسجود، والقراءة سنة، فمن ترك القراءة متعمدا أعاد الصلاة، وإن نسي فلا شيء عليه**)، فظاهرها التفصيل بين فرض العمد وغيره.

**وموثق منصور بن حازم قال:** (**إني صليت المكتوبة فنسيت أن أقرأ في صلاتي كلها، قال(ع): أليس قد أتممت الركوع والسجود، قلت: بلى، قال: تمت صلاتك إذا كان ذلك نسيانا**).

ومقتضاها: التفصيل أيضاً، بين فرض النسيان وغيره، فحينئذٍ قد يقال بحسب القاعدة الأصولية: إذا كان لسان المطلق والمقيد مثبتين فلا موجب لحمل المطلق على المقيد فإذا قال: (أكرم العالم)، وقال: (أكرم العالم العادل)، فلا موجب لحمل المطلق على المقيد؛ لأنَّ اللسانين كلاهما مثبت، ففي المقام يقال أيضاً كذلك، فإنّ بين قوله: (**لا تنقض السنة الفريضة**)، وقوله: (**تمت صلاتك إذا كان ذلك نسيانا**)، كلاهما مثبت، فلا موجب لحمل المطلق على المقيد، بأن نفصّل بين فرض العمد فنقول بالإخلال وعدمه، فلا نقول به.

**ولكن الصحيح هو حمل المطلق على المقيد لنكتتين:**

**النكتة الأولى:** هي أن قوله في موثقة ابن حازم: (**تمت صلاتك إذا كان ذلك نسيانا**)، فإنّ مقتضى مفهوم الشرط بناء على القول به، أو مقتضى احترازية القيد، بناء على عدم القوم بمفهوم الشرط كما هو المختار، فإنه سواء بنينا على مفهوم الشرط أو لم نبن فمقتضى احترازية القيد: أن يقع التهافت بين المطلق والمقيد، فإذا وقع التنافي بين المطلق والمقيد لأجل احترازية القيد؛ إذ لو لم يكن للقيد دخل لكان ذكره لغوا، فمقتضى الاحترازية: وقوع التنافي بينهما، ومقتضى التنافي حمل المطلق على المقيد.

**النكتة الثانية:** أنّ ظاهر الروايتين أنّ الملاك واحد، ففي قوله: (**لا تنقض السنة الفريضة**)، ظاهرة أن الملاك في سقوط الأمر أن المتروك سنة، فمتى ما كان المتروك سنة فالأمر يسقط، كما أنّ ظاهر التعليل في موثقة منصور أو صحيحة زرارة الثانية: (**والقراءة سنة، ثم قال: وإن نسي فلا شيء عليه**. أو قوله: **أليس قد أتممت الركوع والسجود؟ قلت: بلى، قال: قد تمت صلاتك إذا كان نسيانا**)، ظاهر في أن العلّة والملاك في سقوط الأمر حال النسيان أن المتروك سنة، فملاك المطلق هو عين ملاك المقيد، ولا يعقل أن يكون الملاك للمطلق والمقيد واحدا؛ لأنَّ لازم ذلك لغوية القيد فما دام الملاك سببا لتحقق المطلق إذن فلا معنى لأنَّ يكون سببا لتحقق المقيد، فلأجل أنه لا يعقل أن يكون الملاك للمطلق والمقيد واحدا، فالملاك في سقوط الأمر حتى في حال العمد أن المتروك سنة، والملاك في سقوط الأمر حال النسيان بما هو نسيان أيضاً كون المتروك سنة، فأصبح الملاك للمطلق والمقيد واحدا وهو غير معقول، إذن فنتيجة ذلك يقع التنافي بين المطلق والمقيد فيحمل المطلق على المقيد، فالسر في حمل المطلق على المقيد مع أنهما مثبتان تنافيهما والسر في تنافيهما إما احترازية القيد في قوله: إذا كان ذلك نسيانا، أو وحدة الملاك للمطلق والمقيد ولا يعقل أن يكون الملاك واحدا، ومقتضى حمل المطلق على المقيد التفصيل بين فرض العمد وغيره فنقول: الإخلال بالسنة عن عمد مبطل، والإخلال بالسنة عن غير عمد ليس مبطلا.

**ولكن أورد على هذا الوجه بإيرادين:**

**الإيراد الأول:** أن لسان التعليل يأبى عن التقييد فإذا قال المولى: أن الظن لا يغني من الحق شيئا وقال: الظن الخبري يغني، فإنه وإن كان قول الثاني اخص من الأول إلاّ أنهما يتعارضان عرفا ولا يحمل المطلق على المقيد لأنَّ قوله: (**إنّ الظن لا يغني من الحق شيئاً**)، لسان يأبى التقييد عرفا، فإذا كان اللسان يأبى التقييد عرفا فليس من العرف أن يحمل على قوله الظن الخبري يغني من الحق، ففي المقام كذلك، أن ظاهر قوله: (**ولا تنقض السنة الفريضة**) هو التعليل وهو أن السنة بما هي سنة لا يوجب الإخلال بها نقض الفريضة، وهذا اللسان لا يجتمع مع أن يقال: أنّ الإخلال بالسنة حال العمد يوجب نقض الفريضة، فلسان التعليل يأبى التقييد، وبالتالي فحمل المطلق على المقيد ليس جمعا عرفيا ما دام لسان المطلق لسان التعليل ولسان التعليل يأبى التقييد.

**والجواب عن هذا الإيراد:**

**أولاً**: لا شاهد على ظهور قوله في الذيل: لا تنقض السنة الفريضة أنّه تعليل، بل هو إخبار عن عدم الارتباط بين السنن والفرائض، فكأنّه يقول: إن الفرائض في حال الإخلال بالسنن لا ارتباط بينهما، بمعنى أن معنى الفرائض ليست مقيدة بشرط شيء وهو شرط لحوق السنن بها مطلقا، بل هي أي الفرائض بالنسبة إلى السنن في حال الإخلال على نحو اللابشرط، فمعنى قوله: لا تنقض السنة الفريضة، مجرد بيان لعدم الارتباط بين الفرائض والسنن في حال الإخلال وليس تعليلا فإذا كان بيانا لعدم الارتباط فلا مانع من تقييده وتخصيصه، بأن يقال: أن مفاد الحديثين الآخرين وهما صحيح زرارة الثاني وموثق منصور بن حازم أن عدم الارتباط بين الفرائض والسنن إنما هو في فرض أن يكون الإخلال لا عن عمد وإلا فالارتباط موجود.

**وثانياً**: على فرض أنه تعليل فما اشتهر من أنّ لسان التعليل يأبى عن التقييد عرفا ببيان أن المطلق تارة يكون تعليلا كما إذا قال: (**إن الله لم يحرم الخمر لاسمها، وإنما حرمها لعاقبتها**). فهذا لسان تعليل أو كان اللسان لسان الحصر، بأن قال: (**لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب أربع خصال**). أو كان اللسان لسان السالبة الكلية، كما إذا قال: (**إنّ الظن لا يغني من الحق شيئا**). فهذه الألسنة الثلاثة اشتهر في الفقه أنها تأبى التقييد عرفا، والمقصود بقولهم: إنّ هذا اللسان يأبى التقييد عرفا أنه إذا ورد دليل منفصل ظاهر في التقييد، فدار الأمر بين ظهور التعليل أو الحصر أو السالبة الكلية في العموم، وبين ظهور الدليل المنفصل في التقييد، فأيهما يقدم؟!. **فهنا يأتي الكلام**: أن ليس ظهور الدليل المنفصل في التقييد أقوى من ظهور التعليل أو الحصر أو السالبة الكلية في العموم، وهذا معنى إنّ اللسان عرفا يأبى عن التقييد، فمرجع قولهم: (**إن اللسان يأبى عن التقييد**)، إلى أنّ ظهور الدليل المنفصل في التقييد ليس أقوى من ظهور ما سبقه في العموم فلماذا يقيد به؟. ولكن لو كان الدليل المنفصل صريحا في التقييد وليس ظاهرا، فلا محال يرفع اليد عن ظهور التعليل أو الحصر أو السالبة الكلية في العموم بمقتضى قرينية النص على الظاهر، ولا يقال في المقام: بأن اللسان عرفا يأبى عن التقييد، وهذا هو محل الكلام فإننا إذا لاحظنا النسبة بين صحيحة زرارة الأولى وهي قوله: (**لا تنقض السنة الفريضة**)، فهي ظاهرة في العموم، وإذا نظرنا إلى صحيحته الثانية حيث قال: (**فمن ترك القراءة متعمدا أعاد الصلاة وإن نسي فلا شيء عليه**)، فهي صريحة في بطلان الصلاة حال الإخلال العمدي، ومقتضى قرينية النص على الظاهر تقييد قوله: (**لا تنقض السنة الفريضة بغير حال العمد**). هذا بالنسبة للإيراد الأول وجوابه.

**الإيراد الثاني:** أن يقال: لا تعارض أصلاً بين قوله: (**لا تنقض السنة الفريضة**) في صحيحة زرارة الأولى، وبين قوله (**تمت صلاتك إذا كان ذلك نسيانا**) حتى يحمل المطلق على المقيد؛ **والسر في عدم التعارض:** أنّ الأول ناظر لسقوط الأمر. والثاني ناظر لتمامية الصلاة؛ وفرق بين عنوان سقوط الأمر وبين عنوان تمامية الصلاة، فهو في صحيحة زرارة الأولى يقول: إن الإخلال بالسنة مسقط للأمر وفي موثق منصور بن حازم، يقول: إن الإتيان بالفرائض متمم للصلاة، فأيّ تعارض بينهما حتى يحمل المطلق على المقيد؟! فإن سقوط الأمر غير كون الصلاة تامة، إذ قد يسقط الأمر والعصيان أو قد يسقط الأمر بفوت الموضوع، أو قد يسقط الأمر بامتناع استيفاء الملاك؛ فمجرد قوله: في صحيحة زرارة الأولى: إنّ الإخلال بالسنة مسقط للأمر ولو لأجل ولعل الصلاة غير تامة فلعل سقوط الأمر لأجل أنه متى ما اخل بالسنة عجز عن استيفاء الملاك فيسقط الأمر، بينما قوله في موثقة بن حازم: (**أليس قد أتممت الركوع والسجود، قلت: بلى، قال: قد تمت صلاتك**)، أي متى ما أتيت بالفرائض إذ لا خصوصية للركوع والسجود فصلاتك تامة، بمعنى أنها واجدة لملاكها، فمفاد الأول غير مفاد الثاني فأي موجب لحمل المطلق على المقيد؟.

**والجواب عن ذلك** أن ظاهر السؤال في موثقة منصور بن حازم حيث قال: إني صليت المكتوبة فنسيت أن اقرأ في صلاتي كلها، ظاهر السؤال أنه يسأل عن سقوط الأمر وعدمه إذ ما هو المهم بالنسبة للمكلف هل أنّ الأمر باق أم لا؟ وليس مهما له أن الصلاة واجدة لملاكها التام أم ليست واجدة، إنّما المهم هل أنّ الأمر باق أم سقط؟، فمصب السؤال هو هل أنّ الأمر باقٍ فلابّد من الإعادة أم أن الأمر قد سقط؟، **ومقتضى أصالة التطابق بين الجواب والسؤال**: فإنّ أصالة التطابق من الظهورات السياقية التي هي حجة، فمقتضى أصالة التطابق بين الجواب والسؤال أنّ معنى الجواب هو سقوط الأمر، فقوله: (**قد تمت صلاتك**) يعني كأنه قال: لا شيء عليك وسقط الأمر عنك، قد تمت صلاتك إذا كان ذلك نسيانا فحينئذ يكون مفاد موثقة منصور هو مفاد صحيحة زرارة في أن كليهما ناظر لسقوط الأمر، فإذا كان كلاهما ناظرا أو كلتاهما ناظرتين لسقوط الأمر. فحينئذٍ يقع التعارض لأنّه لا يمكن أن يكون الملاك للمطلق والمقيد واحدا كما سبق بيانه.

**فتحصل من ذلك:** أنّه يحمل الإطلاق في صحيحة زرارة الأولى على التقييد في صحيحة زرارة الثانية وموثقة منصور بن حازم فلابّد من التفصيل بين فرض الإخلال العمدي وغيره، هذا تمام الكلام في البحث في هذه الجهة.

**الجهة الأخيرة في هذا المطلب:** هل يمكن الجمع بين قول أن ترك الجزء لا يضر بالصحة، وبين استحقاق العقوبة، فيقال: إن تركت جزءا أو شرطا عمدا فصلاتك صحيحة لكن تستحق العقوبة، هل يمكن الجمع بين الأمرين.

**والبحث تارة يلاحظ الثبوت وتارة بلحاظ مقام الإثبات.**

**فإن كان البحث في مقام الثبوت**: وهو أنّه هل يعقل ثبوتا أن يكون ترك السنة غير ضائر وفي نفس الوقت موجب لاستحقاق العقوبة، فهو غير ضائر بالصحة لكنه موجب لاستحقاق العقوبة، فقد أفاد بعض الأجلة أنه لا يمكن الجمع بينهما بأن يقال: ترك الجزء غير ضائر لكنه موجب لاستحقاق العقوبة؛ والسر في ذلك أن مناط استحقاق العقوبة لا محالة إما مخالفة الأمر النفسي، أو مخالفة الأمر الضمني، وإلا كيف يستحق عقوبة، فإن كان المناط في استحقاق العقوبة مخالفة الأمر النفسي فمن الواضح أن ترك الجزء ليس متعلقا لأمر نفسي، وإنما الجزء إما متعلق لأمر غيري أو أمر ضمني وإلا الجزء ليس متعلقا للأمر النفسي الاستقلالي كي يكون تركه عصيانه لذلك الأمر النفسي الاستقلالي فيكون موجب لاستحقاق العقوبة، وإما أن يكون ترك الجزء مخالفة لأمر ضمني والأمر الضمني إما من الأكاذيب والأباطيل كما عبر وإما حكم وضعي، فإما أن يقال: بأن الأمر بالمركب الصلاتي ينحل لقطع ويتقسط أقساط فلكل جزء حصة من الأمر فهذا من الخيال إذ من الواضح أن الأمر بالمركب الصلاتي أمر واحد وإنما العرف يقولون كما يعبر السيد الأستاذ(دام ظله): لما كانت علقة الأمر بالمتعلق علقة الوجود بالماهية اكتسب الأمر من متعلقه الكثرة واكتسب المتعلق من أمره الوحدة وهذا اكتساب مجرد اعتباري عرفي فالعرف يقول: هذه الصلاة التي هي مقولات متعدد واحدة لوحدة الأمر، ويقال: هذا الأمر الذي تعلق بمركب كثير، كثير بكثرة متعلقه وكلاهما اعتبار عرفي وإلا ففي الواقع لا يوجد إلاّ أمر واحد بمركب، فالأمر الضمني من الأباطيل، فإذا كان أمراً باطلا فلا يكون موجبا لاستحقاق العقوبة، وإما أن يقال: إن الأمر الضمني هو عبارة عن التقيد بالمعنى الحرفي فمعنى الأمر الضمني بالقراءة أن الركوع متقيد بكون القراءة قبله فمرجع الأمر الضمني إلى التقيد بالمعنى الحرفي والتقيد حكم وضعي وليس حكما تكليفيا والحكم الوضعي ليس منشئا لاستحقاق العقوبة.

**فتحصل من ذلك** إنّ ترك السنة جزءاً أو شرطاً لا يعقل من جهة غير ضائر ومن جهة موجب لاستحقاق العقوبة، هذا الأمر من الأباطيل.

**ولكن يلاحظ على ما أفاده** أنّ هناك فرقا بين قولنا: ترك السنة غير ضائر بسقوط الأمر، وقولنا: ترك السنة غير ضائر بتحقق الامتثال من هذه الجهة، فبالنسبة للأول: الأمر معقول ثبوتاً، بأن يكون ترك السنة غير ضائر بسقوط الأمر ولكنه في نفس الوقت موجب لاستحقاق العقوبة؛ والسر في ذلك أنه قد يكون ترك السنة مانعا من استيفاء الملاك، فلأجل كونه مانعا من استيفاء الملاك سقط الأمر من جهة لعدم القدرة من استيفاء ملاكه، وأوجب استحقاق العقوبة من جهة لأنّه تفويت لملاك المولى، فمن ترك السنة اسقط الأمر وفي نفس الوقت فوت الملاك على المولى فأسقط الأمر من جهة وأوجب استحقاق العقوبة من جهة أخرى، فمع المعقول ثبوتا أن يكون ترك السنة من جهة مسقطا للأمر ومن جهة أخرى موجبا لاستحقاق العقوبة لتفويته الملاك، وأما إذا قصد المقولة الثانية وهو أنه لا يمكن الجمع بين أن يكون ترك السنة امتثال وموجب لاستحقاق العقوبة فإذا كان امتثالا للأمر فكيف يكون موجبا لاستحقاق العقوبة على هذا الأمر، هذا أمر غير معقول، فهنا يتم ما أفاده، لا يعقل الجمع بين أن يكون ترك السنة جزءا أو شرطا من جهة امتثال، ومن جهة هو نفسه موجب لاستحقاق العقوبة على هذا الامتثال، هذا غير معقول بلا إشكال فلأجل عدم المعقولية بالنحو الثاني يقول: إنه يقع التهافت إثباتاً فلا يمكن في دليل واحد بيان المطلبين بأن يكون مفاد الدليل تحقق الامتثال بترك الجزء وهو نفسه مفاده استحقاقه العقوبة لترك الجزء، إذ ما داما متنافيين فلا يتكفل لهما دليل واحد، ولأجل ذلك وقع البحث إثباتاً هل أن الأدلة ظاهرة في عدم الشمول لفرض العمد، فحينئذ يكون المكلف مستحقا للعقوبة على العمد، أم بالعكس، أن الأدلة ظاهرة في الشمول لفرض العمد، فلا يكون المكلف مستحقا للعقوبة على العمد إذ لا يمكن الجمع بينهما، وهذا ما يأتي البحث عنه إن شاء الله غداً.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\031.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**ذكرنا فيما سبق**: أنه بناءً على التنافي بين كون ترك الجزء غير ضائر بالامتثال، وبين استحقاق العقوبة على تركه، **فمقتضى ذلك**: أنه لا يمكن أن يتكفل دليل واحد بعدم ضائرية ترك السنة وفي نفس الوقت يدل هذا الدليل على استحقاق العقوبة على ترك السنة؛ **ولأجل ذلك**: وقع البحث بينهم في أنه هل نستدل بما يحكم به العقل من استحقاق العقوبة على التقصير على عدم شمول (**لا تعاد**) لفرض العمد، أم نستدل بالعكس وهو أن مقتضى شمول (**لا تعاد**) لفرض العمد عدم استحقاق العقوبة في فرض العمد.

**فهناك اتجاهان:**

**الاتجاه الأول:** الذي يقول: حكم العقل باستحقاق العقوبة على التقصير هو الذي جعلنا نضيق مدلول (**لا تعاد**) فنقول: بأنه لا شمول فيه لفرض العمد واتجاه يقول: لا، انظر **لـ(لا تعاد)** أولاً، مقتضى شمول (**لا تعاد**) لفرض العمد أن لا استحقاق للعقوبة في فرض العمد فبالنسبة إلى الاتجاه الأول أفيد في تقريبه أنه لما كان خطاب (**لا تعاد الصلاة إلاّ من خمسة**) محفوفا بالمرتكزات العقلية والعقلائية، ومن هذه المرتكزات أن المقصر مستحق للعقوبة، فمقتضى احتفاف (**لا تعاد**) بهذا المرتكز: هو أن المقصر مستحق للعقوبة عدم شمول (لا تعاد) لفرض العمد فهي من الأصل منصرفة عن فرض العمد، لأنّه لو شملت لفرض العمد لدلت على عدم استحقاق العقوبة وهذا يتنافى مع احتفافها بالمرتكز القائم على أن المقصر مستحق للعقوبة فلا محال مقتضى قرينية هذا المرتكز انصراف (**لا تعاد**) عن الشمول لفرض العمد.

**الاتجاه الثاني:** القائل بأنّ هذا الاستدلال خطأ. **والسر في ذلك**:

أن قيام المرتكز على الكبرى لا يثبت الصغرى فما قام عليه المرتكز أن المقصر مستحق للعقوبة، هذا صحيح، لكن هل من أخل في جزء أو شرط في صلاته مقصر فيكون مستحقا للعقوبة أم لا؟ هذا أول الكلام، فما قام عليه المرتكز هو الكبرى أن المقصر مستحق للعقوبة، ونحن نسلم أن الخطاب (**لا تعاد**) محفوف بهذا المرتكز من حين صدوره نحن نسلم بذلك ولكننا نتأمل بالصغرى هل أن من اخل بجزء أو شرط عمدا حال صلاته مقصر فيكون مستحق للعقوبة فتنصرف (**لا تعاد**) عن الشمول له أم لا؟.

**بيان ذلك:** أننا إذا جعلنا المنطلق هو (**لا تعاد**) نفسها لا أن المنطلق هو حكم العقل باستحقاق المقصر للعقوبة، فأننا قلنا: هذا الحكم حكم على الكبرى وليس على الصغرى، فلأجل تنقيح الصغرى لابّد من جعل المنطلق هو (**لا تعاد**) نفسه، هل أن **(لا تعاد)** في نفسه شاملا للعامد أم ليس شاملا للعامد؟ فإذا قلنا بأن مقتضى إطلاق **(لا تعاد)** -في نفسه طبعا- أنه شامل للعامد، وإن مفاد (**لا تنقض السنة الفريضة**) أن الإخلال بما هي سنة لا يوجب نقض الفريضة عمدا أو غير عمد. **فحينئذٍ**: الذي استظهرناه من حديث **(لا تعاد)** كما سبق بيانه: أن حديث **(لا تعاد)** ناظر للمركب من الفرائض والسنن أي أن هناك أمراً واحد بالمركب المشتمل على الفرائض والسنن وإن الإخلال بسننه غير ضائر بفرائضه، هذا الذي استظهرناه من مفاد **(لا تعاد)**، فلو شمل هذا المفاد -فرض العمد- أي بعد فرض أنّ الأمر واحد وأنّ الإخلال بسننه لا يوجب نقض فرائضه، فلو سلّمنا أن هذا المفاد يشمل فرض العمد، فشموله لفرض العمد بأحد نحوين: إما أن يكون بنحو التصرف في مقام الامتثال أو يكون بنحو التصرف في مقام الجعل، فإذا بطل الأول تعين الثاني. **بيان ذلك:**

**تارة يدعى أن مفاد (لا تعاد) التصرف في مقام الامتثال مع غض النظر عن مقام الجعل**، بمعنى أنّ ما جعل هو الارتباطية بين الفرائض والسنن، فالفرائض بالنسبة للسنن قد أخذت بنحو بشرط شيء هذا في مقام الجعل فلا تصرف للمولى في مقام الجعل، المجعول هو المركب الارتباطي، ولكن لو أن المكلف في مقام الامتثال اخل بالسنن وقد أتى بالفرائض فالشارع امتنانا وتسهيلا بلحاظ مقام الامتثال اسقط الأمر، مع أن المأمول به المركب الارتباطي والشارع لم يتدخل في مرحلة الجعل، غايته أنه يقول: نعم المجعول هو المركب الارتباطي ولكن لو اخل بجزء أو شرط سنتي عمدا فالأمر ساقط، فيقال: إن هذا النحو غير معقول، إذ لا يعقل التدخل في مقام الامتثال إطلاقا؛ فما لم يرجع التدخل إلى مرحلة الجعل فإن التدخل في مقام الامتثال غير معقول؛ **والسر في ذلك**:

أنّ مقام الامتثال انعكاس لمرحلة الجعل فلا يصدق عنوان الامتثال حتى يكون متوافقا مع ما هو المجعول وبالتالي فالمجعول إما أن الفرائض أخذت على نحو اللابشرط بالنسبة للسنن أو أخذت على نحو بشرط شيء، فإن أخذت على نحو اللابشرط فليس هناك أي إخلال في مرحلة الامتثال كي يقال بأن المكلف حيث اخل بالسنن تدخل الشارع، لا حاجة لتدخل الشارع لأنَّ الفرائض من الأول أخذت على نحو اللابشرط، وإن أخذت الفرائض بالنسبة إلى السنن على نحو بشرط شيء يعني على نحو المركب الارتباطي فلا محال لا يسقط الأمر بالإتيان بالفرائض وحدها لأنَّ المفروض أن الأمر كان في المركب الارتباطي فلا يسقط بغير امتثاله، وحينئذ لا معنى لتدخل الشارع في مقام الامتثال بسقوط الأمر إلاّ أن يرجع إلى أنه إلاّ أن الفرائض أخذت بنحو لابشرط وهو خلف، فالتدخل في مرحلة الامتثال غير معقول، فلو كان التدخل في مرحلة الامتثال معقولا لقلنا بأن شمول **(لا تعاد)** لفرض العمد لا يعني أنه لا يستحق العقوبة، **فـ(لا تعاد)** تشمل فرض العمد لأنَّ مؤداها سقوط الأمر لأجل تدخل الشارع في مقام الامتثال وإلا فالمجعول لم يأت به ومع ذلك فهو مستحق للعقوبة لأنّه لم يأت بما هو المجعول فلا مانع من شمول **(لا تعاد)** لفرض العمد مع القول باستحقاقه العقوبة.

**أما إذا قلنا بأن التصرف في مقام الامتثال غير معقول إلاّ بتشريع جديد واستئناف بتشريع جديد**، إذن: فلا محال **(لا تعاد)** حاكمة على الأدلة الأولية، مبرزة لحدود مقام الجعل، وإن الفريضة من أول الأمر أخذت على نحو اللابشرط من حيث السنة. **والنتيجة**: أنّ مقتضى إطلاق **(لا تعاد)** شمولها لفرض العمد، ومقتضى شمولها لفرض العمد حكومتها على أدلة الأجزاء والشرائط ومبينتها أن هذه الأجزاء والشرائط المندرجة تحت السنة من الأول وفي مقام الجعل ليست مرتبطة بالفرائض، لو أتى المكلف بالامتثال الناقص، **ومقتضى ذلك**: أنّ من ترك الجزء عمدا فلا يستحق العقوبة؛ لأنّه توافق مع ما هو الجعل فلماذا يستحق العقوبة؟!. **إذن**: الاستدلال بحكم العقل على استحقاق العقوبة بالنسبة للمقصر لا يصلح قرينة على انصراف **(لا تعاد)** لفرض العمد، إذ ما دامت **(لا تعاد)** بإطلاقها شاملة لفرض العمد ومفادها هو الحكومة على الأدلة الأولية، **إذن مقتضى (لا تعاد)**: أنّ العامد ليس مقصرا كي يكون مستحقا للعقوبة بل أتى بما هو المجعول في حقه، فلا طريق إلاّ ما ذكرناه سابقا من الوجوه التي على أثرها اخترنا الوجه الثامن، ادعينا انصراف **(لا تعاد)** عن فرض العمد وإلا لو لقلنا بشمولها لفرض العمد فإن مقتضى شمولها عدم العقاب لا أن مقتضى حكم العقل باستحقاق العقاب على المقصر على شمولها، يعني هذا الاستدلال المعاكس غير صناعي غير فني.

**هذا تمام الكلام** في فرض الإخلال بالجزء أو الشرط عمداً، بمعنى: كون الإخلال بالنقيصة بأن ترك الجزء أو الشرط، ويقع الكلام فعلا بالإخلال بالزيادة عمدا، لا بالإخلال بالنقيصة عمدا، فنتعرض لكلام سيدنا الخوئي(قدّه) في هذا المقام:

**فقد أفاد**(قدّه): **أنّ الزيادة إمّا في جزء ركني أو جزء غير ركني**. **فإن كانت الزيادة في جزء ركني**: فهو مبطل للصلاة. من أي باب؟!، إمّا استنادا لحديث **(لا تعاد)** بناء على شموله للزيادة والنقيصة، فيقال مفاد قوله: **(لا تعاد الصلاة إلاّ من خمسة)**: أنّ الإخلال بغير الخمسة نقصاً أو زيادة غير ضائر، والإضرار بالخمسة نقصاً أو زيادة ضائر، فهي بنفسها تدل على مبطلية الزيادة الركنية.

**الوجه الثاني:** لو افترضنا أنّ **(لا تعاد)** لا تشمل فرض الزيادة، أو تختص بفرض النقيصة، أو لا إطلاق لها لفرض الزيادة كما يرى السيد الإمام، فيلجأ إلى هذه الصحيحة وهو قوله(ع): (**لا يعيد الصلاة من سجدة ويعيدها من ركعة**)، بناءً على أنّ هذه الصحيحة عامة، **أي**: لا يعيد الصلاة من إخلال بسجدة، سواء كان الإخلال نقصاً أو زيادة، ويعيدها من إخلالها بركعة سواء كانت زيادة أو نقيصة، **بل ادعى بعضهم**: أنّها أصلاً واردة في الزيادة ولا تشمل النقيصة.

**الوجه الثالث:** على فرض أن هذه الرواية مجملة من هذه الجهة، ولم نحرز شمولها للزيادة أو احتملنا خصوصية لزيادة الركعات وقلنا أنّه لا يتعدى من زيادة الركعة إلى زيادة أي ركن ولو كان تكبيرة الإحرام مثلاً، لاحتمال خصوصية في الركعة، فتصل النوبة إلى موثقة أبي بصير، قال: قال أبو عبد الله(ع): (**من زاد في صلاته فإن عليه الإعادة**)، فإنّ القدر المتيقن من هذه الرواية الزيادة في الأركان، هذا القدر المتيقن منها، هذا هو القسم الأول.

**القسم الثاني:** ما إذا كانت الزيادة العمدية في غير الأركان، كما لو زاد تشهداً عمداً أو زاد سجدة عمداً، وقد استدل على مبطلية الزيادة العمدية في غير الأركان **بوجوه:**

**الوجه الأول:** الاستدلال بتوقيفية العبادة بأن يقال: إنّ مقتضى توقيفية العبادة أنّ المكلف مرهون بالكيفية المنصوصة، فخروجه عن الكيفية المنصوصة خلف توقيفية العبادة، فيكون مفسداً لعمله.

**وقد أشكل سيدنا(قدّه) بأن هذه مصادرة واضحة**؛ إذ إنّ هذه الكيفية المنصوصة إن أُخذت لابشرط من حيث الزيادة فلا ضائرية فيها، وإن أخذت بشرط لا كانت الزيادة نقصاً. لكن هذا أول الكلام، فمبطلية الزيادة حينئذٍ لا لأجل نكتة توقيفية العبادة بل لأجل أن الكيفية أخذت بنحو بشرط لا.

كل عمل أُخِذَ بشرط لا عبادة أو غير عبادة فالإتيان بالزيادة يكون مبطلا له؛ فما علاقة بشرط لا بتوقيفية العبادة بينهما عمومية من وجه، الكلام أنّ المستدل يستدل بتوقيفية العبادة فما علاقتها بهذا، نقول له: هذه الكيفية المنصوصة إما أنها لابشرط فالزيادة غير ضائرة، وإما الزيادة بشرط لا، إذن العلة بالبطلان كونها بشرط لا، لا من باب توقيفية العبادة.

**الوجه الثاني:** إنّ الزيادة العمدية تشريع محرم فيكون مبطلاً. **ويلاحظ عليه ما سبق**:

قلنا إنّ التشريع عبارة عن القصد؛ ومبغوضية القصد لا تسري إلى العمل الخارجي كي يكون مبغوضا ومانعا من المقربية، وعلى فرض سرايته فهنا أفاد سيدنا(قدّه) بأنّ التشريع وإن كان محرماً ومنطبقاً على نفس الجزء الذي شرع به إلاّ أن حرمته لا تسري لبقية الأجزاء، فمبغوضية هذه الزيادة لا تعني مبغوضية المركب كي يكون مانعا من مقربيته، نعم لو أتى من الأول فمن الأول قصد أن يأت بهذا المركب المشتمل على الزيادة بقصد الأمر، بحيث لو لم يكن مأموراً بالمرّكب المشتمل على هذه الزيادة لما امتثل، فالعمل حينئذٍ العمل باطل، لأنَّ ما أمر به لم يقصد وما قصده لم يؤمر به، ولكن هذا ليس وجها للبطلان من جهة الزيادة، بل من جهة عدم حصول الامتثال، وهذا الوجه الثاني أيضاً باطل.

**الوجه الثالث:** أن يقال: إن مقتضى **قاعدة الاشتغال**: عدم الاجتزاء للعمل المشتمل على الزيادة، وهنا أورد سيدنا(قدّه): بأنّ المقام ليس من موارد **قاعدة الاشتغال**، بل من موارد **أصالة البراءة**؛ لأنَّ الزائد عمداً إذا شك في العبادة هل أخذت بشرط لا عن هذه الزيادة أم لا؟!.. فالجاري في حقه **أصالة البراءة** عن الشرطية؛ **ومقتضى ذلك**: عدم ضائرية الزيادة. فيقول سيّدنا(قدّه): هذه الوجوه كلها ساقطة، والعمدة إنّما هي الروايات الواردة في هذا المقام:

**الرواية الأولى:** صحيحة زرارة وبكير بن أعين عن أبي جعفر(ع) قال: (**إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلاته استقبالا**-يعني استأنفها- **إذا كان قد استيقن يقينا** -يعني استيقن أنه زاد-).

**ووجه الاستدلال بهذه الرواية:** أنّ ظاهر قوله (**إذا استيقن أنه زاد**): أنّ الزيادة وقعت سهواً، **بمعنى**: أنّه أوقع الزيادة سهواً، ثم التفت إلى أنه قد زاد، فإذا كان مفاد الصحيحة أن من زاد سهوا بطلت صلاته، فبالأولوية تدل على مبطلية الزيادة العمدية، بهذا هو وجه الاستدلال.

**و أورد السيد(قدّه) على الاستدلال بهذه الرواية إيرادين**: إيراداً يتعلق بالمتن، وإيراداً يتعلق بالدلالة.

**الإيراد الأول: الذي يتعلق بالمتن،** فقال: هذه الرواية رواها الشيخ في التهذيب كما ذكرناها إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها، ومقتضاها شمولها للزيادة في الأركان وغير الأركان، ولكن الكليني في الكافي رواها في موضع كما ذكرناها وفي موضع آخر بزيادة (**إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة ركعة**) فموردها زيادة الركعة، ولا شمول فيها لزيادة الجزء غير الركني (**إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتد بها**)، وهكذا تابعه صاحب الوسائل يعني تابع الكافين ففي مورد باب الخلل ذرها بدون زيادة، وفي باب الركوع ذكرها مع هذه الزيادة لأنَّ صاحب الكافي ذكرها مع الزيادة، ثم يقول سيدنا(قدّه): ومن المستبعد أن تكونا روايتين مستقلتين مع اتحادهما سندا ومتنا، بل المطمئن به أنهما رواية واحدة مرددة بين المشتمل على الزيادة وغير المشتمل، فلم يعلم ما هو الصادر من المعصوم هل الذي صدر من المعصوم الذي زاد ركعة أو الذي صدر عن المعصوم أنه مطلق الزيادة، فمن الجائز أن يكون الصادر ما هو المشتمل على لفظ الركعة، فلا تدل حينئذ على البطلان بزيادة ركن كالسجدتين فضلا عن زيادة غير الركن، أنها واردة في الركعة فلعل لزيادة الركعة خصوصية فلا تشمل زيادة الأركان فضلا عن زيادة غيرها، ولو أريد بالركعة الركوع، بأن يكون المقصود من زاد في صلاته ركعة، يعني من زاد في صلاته ركوعا؛ لإطلاقها عليه كثيراً في لسان الأخبار يطلق ركعة ويراد الركوع، فمع ذلك لا تدل على البطلان في مطلق الركن؛ إذ لعل للركوع خصوصية فلو زاد تكبيرة إحرام مثلا أو زاد سجدتين لو افترضنا أنه زاد ركنا غير الركوع فلا دلالة على شمول الرواية له فضلا عن زيادة غير الركن هذه هي المناقشة المتنية.

**السيد الخوئي يقول:** **روايتين**: **رواية اشتملت على زيادة وهي كلمة (من زاد ركعة)**. **ورواية لم تشتمل عليها**. والسيد الخوئي حكم بالتعارض، حكم بأنّ الخبرين متعارضان، **ونتيجة هذا التعارض**: أننا لم نحرز ما هو الصادر من المعصوم(ع)، فلا يصح الاستدلال بهذه الرواية.

**فهنا تقولون ثلاث إخبارات**: 1- إخبار الكليني في باب الخلل. 2- وإخباره في باب الركوع، 3-وإخبار الشيخ إخبار الكليني في باب الركوع معارض بإخبارين إخباره وإخبار الشيخ.

**فهنا قد يقال: بترجيح رواية الكليني في باب الركوع على روايته في باب الخلل**؛ ورواية الشيخ في التهذيب من باب أصالة عدم الزيادة، فإنّه إذا دار الأمر بين أصالة عدم النقيصة وأصالة عدم الزيادة كان المقدم أصالة عدم الزيادة، ولكنها غير تامة؛ **والسر في ذلك**: ما ذكرناه مراراً من أن مورد هذه القاعدة ما إذا انحصر منشأ التصرف في الغفلة، فإذا أحرزنا أن الراوي غافل لا محالة، لكن إما غفل فأنقص أو غفل فزاد، فهنا يقال: أصالة عدم الغفلة من ناحية الزيادة مقدم على أصالة عدم الغفلة في النقيصة، فإن من طبع الإنسان إذا غفل أن ينقص لا أن يزيد، فبمقتضى هذا الطبع هناك ارتكاز عقلائي أنه لو كان الراوي غافلا أو الكليني غافلا لكن دار أمره إما أن الغفلة قادته إلى النقص أو أن الغفلة قادته إلى الزيادة، فأصالة عدم الغفلة من ناحية الزيادة هي مقدم، أما إذا لم يحرز أن المنشأ هي الغفلة فلعل خطاه من الناسخ أو لعل الكليني اعتمد على اصلين، فالأصل الذي ورده في باب الخلل، يختلف عن الأصل الذي ورده في باب الركوع، فاعتمد على هذا في باب واعتمد على هذا في باب كما صنع صاحب الوسائل فإنه اعتمد في رواية في باب الخلل واعتمد على الرواية الأخرى في باب بالركوع، فما لم نحرز أن منشأ التصرف هو الغفلة، فليس المورد من موارد صغريات تقديم أصالة عدم الغفلة من ناحية الزيادة على أصالة عدم الغفلة من ناحية النقيصة.

**نأتي إلى المبنى الثاني:** الذي أشار إليه السيد(حفظه الله)، وقد يقال: بأنّ التعارض يستحكم بين خبري الكليني ويسلم خبر الشيخ عن المعارض، وتكون النتيجة: عدم الزيادة، وهذا ما ذكرناه في بحث تعارض الأدلة وطبقناه في الفقه عدة مرات، وهو أنّه: إذا كان المناط في الحجية هو الإخبار، فهنا يتم مبنى السيد الخوئي؛ لأنَّ الإخبارات ثلاثة: **إخباران من الكليني وإخبار من الشيخ،** فيتعارض إخبار الكليني في باب الركوع مع إخبارين، وإن كان احد الإخبارين من فإن مناط الحجية هو الإخبار والإخبارات ثلاثة.

**وأما إذا قلنا بأن المرتكز العقلائي لا يرى للإخبار موضوعية**، إذ لا يرى للكاشف موضوعية والمدار عنده على المنكشف -أي المعلومة الحسية التي للشيخ- فإن الشيخ له معلومة حسية في هذا المورد وهي: **إمّا الزيادة أو عدمها**؛ وللكليني حسية في هذا المورد: **إمّا الزيادة أو عدمها**، فما دام بناء المرتكز العقلائي على ملاحظة المنكشف لا الكاشف، ولا موضوعية للإخبار، **إذن**: فالمعلومة الحسية التي للكليني لم تصل ألينا؛ إذ لا نعلم ما هي المعلومة الحسية هل هي اشتمال الخبر مع الزيادة؟ أم عدم اشتماله عليها؟!، فحيث إن الحجية علينا ما هو معلوم عند الكليني وليس الحجة علينا ما اخبر به الكليني، **إذن فبالنتيجة**: حيث لم نحرز ما هو المعلوم حسّاً لدى الكليني في المقام نتيجة تعارض خبريه فيسقط خبراه بالتعارض ويسلم إخبار الشيخ؛ **وتكون النتيجة**: أنّ المتن مطلق من هذه الجهة:(**من استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة فعليه الإعادة**).

وأما المناقشة الدلالية فيأتي الكلام عنها إن شاء الله.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ما زال الكلام فيما استدل به الأعلام ومنهم صاحب المستمسك وسيدنا الخوئي (قدس سرهما) بالروايات الدالة على أن الزيادة العمدية للأجزاء غير الركنية مبطل للصلاة، وذكرنا أن الرواية الأولى هي صحيحة زرارة وبكير: إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد به، واستقبل صلاته استقبالا إذا كان قد استيقن يقينا.

وذكرنا أنه نوقش في المتن والدلالة ووصل الكلام إلى مناقشة الدلالة، وهي ما ذكره سيدنا الخوئي (قدّس سرّه) بقوله: لو سلمنا أنهما روايتان أو أن الصادر عنه (عليه السلام) ما كان خالياً عن تلك الزيادة، لكن الإطلاق غير مراد لتقييده (يعني إطلاق هذه الصحيحة التي قرأناها ) بما دل على عدم قادحية الزيادة في غير الركن سهوا، من حديث لا تعاد وغيره، فيختص مورد الصحيحة لا محالة بالأركان أو خصوص الركعة، فلا دلالة فيها على الإعادة في الجزء غير الركني كي يستفاد منها حكم صورة العمد بالأولوية القطعية.

**وبيان مراده:** أن وجه الاستدلال بالرواية كان هو أن مفاد الرواية أن الزيادة السهوية في الأركان أو غيرها مبطل للصلاة، فإذا دلت على أن الزيادة السهوية مبطل للصلاة، فقد دلت على مبطلية الزيادة العمدية بالأولوية، هذا محصل الاستدلال.

**فأشكل سيدنا** (قدّس سرّه) على الاستدلال بأنه أساساً هذه الرواية لا تشمل زيادة غير الأركان بلحاظ ما ورد في حديث لا تعاد وغيره من أن الزيادة السهوية في غير الأركان غير مبطلة، فإذا كانت الزيادة السهوية في غير الأركان خارجة عن مورد الرواية فكيف يستدل بها على مبطلية الزيادة العمدية بالأولوية؟

**وهنا جوابان:**

**الجواب الأول:** ما ذكره صاحب المستمسك (قدّس سرّه) من أنه لا شاهد على اختصاص الصحيحة بالزيادة السهوية، بل لفظ الوارد فيها شامل للزيادة العمدية، حيث قال: إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد به، والاستيقان أعم من السهو؛ إذ المقصود من الاستيقان ما قابل الشك، بقرينة قوله في الذيل: إذا كان قد استيقن يقينا، فمقصوده أن الزيادة تارة تكون محل شك فلا عبرة بها، وتارة تكون متيقنة فتكون مبطلة، وأما أن الزيادة وقعت سهوا ثم التفت إليها، فهذا مما لا ظهور للرواية فيه، فمجرد التعبير بقوله: إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة، أعم من أن الزيادة وقعت منه سهوا أو عمدا، المهم أنه ليس شاكا في الزيادة، وإنما هو متيقن بها، فمقتضى كون الزيادة يقينية إبطالها للصلاة.

لو أننا حملنا (إذا استيقن ) على خصوص العمدية ربما يقال: لا معنى له، نحن ندعي شموله كلمة إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة مطلق يشمل ما إذا وقعت منه الزيادة سهوا أو وقعت منه عمدا، فخروج الزيادة السهوية بمقيد كحديث لا تعاد وغيره لا يمنع من صحة الاستدلال بهذه الرواية من باب الإطلاق لا من باب الأولوية، من باب أنها مطلقة ومقتضى إطلاقها شمولها للزيادة العمدية في غير الأركان.

ليس الكلام في اختصاص بالمتعمد، بل الكلام في إطلاقه وشموله للمتعمد. رجعتم إلى الاختصاص تريدون أن تستظهروا من لفظ استيقن المتعمد يقول: لا يتحمل اللفظ، كلامنا في الإطلاق، إذا كان المراد بالاستيقان في الصحيحة ما قابل الشك، الذيل يقول: إذا كان قد استيقن يقينا، يعني إذا كانت الزيادة مقطوع بها، هذا مقابل إذا شك فيها.

فكأنه قال: إن لم تكن الزيادة مشكوكة فهي مبطلة.

هذا الجواب الأول على السيد الخوئي.

**الإشكال الثاني**: بأنه قد يقال: بأن لهذه الصحيحة مدلولان: مدلول مطابقي ومدلول التزامي، فالمدلول المطابقي أن من زاد في صلاته سهوا (طبعا على استظهار السيد الخوئي) ركنا أو غير ركن بطلت صلاته، هذا المدلول المطابقي.

المدلول الالتزامي أنه إن زاد في صلاته عمدا بطلت صلاته بالأولوية، جاء مقيد للمدلول المطابقي، فأخرج منه الزيادة السهوية لغير الأركان، فهل ورود المقيد للمدلول المطابقي يوجب تقييد المدلول الالتزامي أم يبقى على إطلاقه؟ فالمشكل يقول: لماذا لا نتمسك بإطلاق المدلول الالتزامي، لأنَّ المقيد إنما ورد على خصوص المدلول المطابقي وهو من زاد سهوا بطلت صلاته، فتقيد هذا المفاد بما إذا لم تكن الزيادة ركنية، ويبقى المدلول الالتزامي على إطلاقه وهو أن من زاد عمدا بطلت صلاته سواء كان ركني أو غير ركن.

**لكن سيدنا** (قدّس سرّه) أفاد أنه تقرر عندنا في الأصول تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الوجود والحجية، فإذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحجية، فلا حجية للمدلول الالتزامي، والمفروض هنا أن إطلاق الدلالة المطابقية قد سقط عن الحجية، فيسقط بتبعه إطلاق المدلول الالتزامي، وقد ذكرنا في هذا البحث في الأصول كلاما للمحقق النائيني (قدّس سرّه) وأشار إليه أيضاً السيد الصدر (قدّس سرّه) بأن هذا الذي قيل (من تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الوجود والحجية) إنما يتم إذا لم يكن المدلول الالتزامي بمثابة خبر آخر للجملة، وأما إذا كان المدلول الالتزامي بمثابة خبر آخر للجملة، فكأن المتكلم اخبر بخبرين المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي، فسقوط المدلول المطابقي عن الحجية لا يستلزم سقوط المدلول الالتزامي عن الحجية، لأنّه بمثابة خبر آخر، فتجري فيه أصالة عدم الغفلة والخطأ كما تجري في المدلول المطابقي، وهناك ذكرنا كيف نتصور لأنَّ الأعلام لم يبحثوا هذه النقطة كيف يكون المدلول الالتزامي خبرا آخر فذكرنا هناك تنقيح لهذه النقطة، وهي إنما يكون المدلول الالتزامي بمثابة خبر آخر وراء المدلول المطابقي إذا توفرت له ثلاثة أمور:

**الأمر الأول:** أن يكون المدلول الالتزامي من اللزوم البين بالمعنى الأخص، والسر في ذلك أن الإشكال المطروح في بحث المداليل الالتزامي وقد ذكروه في بحث مفهوم الشرط ومفهوم الوصف، أن المتكلم ليس في مقام البيان من جهة المدلول الالتزامي، وإنما هو في مقام البيان من جهة المدلول المطابقي، وقلنا: إن هذا إنما يتم إذا لم يكن المدلول الالتزامي لازما بينا بالمعنى الأخص، فإن كونه واضحا يرشد إلى أن المتكلم في مقام بيانه كما هو في مقام بيان مدلوله المطابقي، فمتى ما كان المدلول الالتزامي بينا بالمعنى الأخص فالمتكلم في مقام بيانه كما هو في مقام بيان المدلول المطابقي نظير مفهوم الغاية حيث عد أنه أوضح المفاهيم كما إذا قال: صم، أتموا الصيام إلى الليل فإن ظاهره أن الأمر ينتفي بدخول الليل، وهذا من أوضح المفاهيم فهو لازم بين بالمعنى الأخص.

**الأمر الثاني:** أنه إنما يكون المدلول الالتزامي بمثابة ظهور آخر إذا كان قابلا للإفادة استقلالا عن المدلول المطابقي.

بيان ذلك: هناك مداليل ليست إلاّ لوازم فلا تستقل بالإفادة عن المدلول المطابقي، نظير مورد علاقة المعلول بالعلة، ونظير مورد علاقة الضدين، مثلا، إذا قال المتكلم: اشتعلت النار في الثوب، فالمدلول الالتزامي هو الاحتراق إلاّ أن الاحتراق ملزوم لاشتعال النار بمعنى أن علقته باشتعال النار علقة المعلول بالعلة، فإذا كانت علقة المعلول بالعلة فحتى لو كان المتكلم في مقام بيانه فهو بيانه كمعلول للمدلول المطابقي وليس في مقام بيانه مطلقا لذلك متى ما سقط المدلول المطابقي عن الحجية فالحصة من المدلول الالتزامي المترتبة على هذا المدلول المطابقي تسقط عن الحجية، وكذلك في فرض علاقة التضاد، كما ذكروا ذلك في بحث هي أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فقالوا (أول من قال المحقق الكركي ): إن الأمر بالشيء إن لم يقتض النهي عن ضده فلا أقل يقتضي عدم الأمر بضده، فالأمر بالضد يقتضي عدم الأمر بضده، فهذا مقتضى التضاد أن لا يجتمعا في الأمر، وبناء على ذلك متى ما أمر المتكلم بشيء كان اللازم البين بالمعنى الأخص له عدم الأمر بضده، إلاّ أن ذلك يسقط عن الحجية بسقوط المدلول المطابقي عن الحجية فلو انكشف لنا بأن هذا المدلول المطابقي ليس بحجة، فعدم الأمر بالضد يسقط عن الحجية لأنّه ملازم للأول مترتب عليه إذ لو لا الأمر بضده لما كان لهذا العدم تحقق وهو انعدام الأمر بضده، فحينئذ إذا كان المدلول الالتزامي مترتبا على المدلول المطابقي بحيث لا يكون يستقل عنه بالإفادة، فأي دليل يقوم على سقوط المدلول المطابقي عن الحجية يوجب سقوط المدلول الالتزامي عن الحجية، أما إذا كان قابلا للاستقلال بالإفادة، كما إذا كان أمراً ثابتا بالأولوية فإذا قال: ولا تقل لهما أف، واستفدنا منها حرمة الضرب، فليست حرمة الضرب هي مسببة عن حرمة قول (أف)، بل هي حكم لأنَّ الحرمة انحلالية، بل هي حكم آخر فهي أمر قابل بالاستقلال بالإفادة لا أنه لا تقرر له إلاّ مترتبا على الأول.

**والأمر الثالث وهو المهم:** أنه تارة يسقط المدلول المطابقي عن الحجية لقيام قرينة على أنه ليس بحجة بعد لا مفر، إذا قامت قرينة على أن هذا المدلول المطابقي ليس بحجة سقط المدلول الالتزامي عن الحجة حتى لو كان مستقلا بالإفادة لأنّه لا طريق لنا لتحصيل حجيته إلاّ المدلول المطابقي والمدلول المطابقي قامت قرينة على أنه ليس مرادا للمتكلم، وأما إذا لم تقم قرينة، وإنما سقط عن الحجية للتعارض، فالمدلول المطابقي في نفسه حجة إنما سقط عن الحجة الفعلة لوجود المعارض له، فسقوطه عن الحجية الفعلية لوجود المعارض له لا يوجب سقوط المدلول الالتزامي عن الحجية إذا كان لازما بينا بالمعنى الأخص أي أن المتكلم كان في مقام بيانه، وكان قابلا للاستقلال بالإفادة فهو بمثابة خبر آخر تجري فيه أصالة عدم الغفلة والخطأ كما تجري في المدلول المطابقي أيضاً، وحينئذ لا موجب لسقوط المدلول الالتزامي عن الحجية، فما ذكره سيدنا (قدّس سرّه) من تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الوجود والحجية ليس على إطلاقه، لكن هل أن الضابط الذي ذكرنا ينطبق على محل الكلام؟ وهو أن المدلول المطابقي لصحيحة زرارة وبكير أن من زاد في صلاته سهوا (بناء على استظهار السيد الخوئي ) بطلت صلاته، ومقتضى إطلاق المدلول المطابقي إطلاق المدلول الالتزامي وهو أن الزيادة العمدية مبطلة للركن وغير الركن، وهما كما ترى، أولاً المدلول الالتزامي لازم بين بالمعنى الأخص لأنَّ مناط ثبوته هو مفهوم الأولوية، وهو إن كانت الزيادة السهوية مبطلة فمن باب أولى في الزيادة العمدية.

**وثانيا:** أنه قابل للاستقلال بالإفادة بأن يقول المولى: الزيادة السهوية مبطلة والزيادة العمدية مبطلة أيضاً، إنما الكلام في العنصر الثالث: وهو أنه جاءنا مقيد للمدلول المطابقي وكان مقتضى هذا المقيد أن الزيادة السهوية المبطلة لا تشمل غير الركن فهل هذا يوجب سقوط إطلاق المدلول الالتزامي عن الحجية أم لا؟

المدلول الالتزامي تابع للمدلول المطابقي فرع وجود ظهور للمدلول المطابقي وألا لو لم يكن ظهور فلا بحث.

قال بأنه هنا يسقط المدلول الالتزامي عن الحجية؛ لأنَّ نسبة المقيد نسبة القرينة لذي القرينة فبعد قيام القرينة على أن هذا الإطلاق غير مراد للمولى فإذا انكشف أنه غير مراد للمولى فلا يكون كاشفا عن إطلاق المدلول الالتزامي.

فظهر عدم تمامية الاستدلال بهذه الصحيحة.

**الرواية الثانية:** ما رواه الشيخ بإسناده عن عبد الله بن محمد عن أبي الحسن (عليه السلام) والظاهر أنه الرضا بقرينة كون الراوي من طبقة أصحاب الرضا (عليه السلام) قال: الطواف المفروض إذا زدت عليه مثل الصلاة المفروضة إذا زدت عليه، فعليك الإعادة وكذلك السعي، فإن تشبيه الطواف بالصلاة من حيث مبطلية الزيادة دال على أن مبطلية الزيادة للصلاة أمر مفروغ عنه، ومقتضى إطلاقه شموله للزيادة العمدية والسهوية، وللأركان وغير الأركان.

ثم أشكل سيدنا (قدّس سرّه) بأنه لا إشكال في السند كما أشكل به البعض حيث إن عبد الله بن محمد مردد بين الحجال والحضيني وكلاهما ثقة، إنما الكلام في الدلالة. قال: لا يبعد ظهورها في زيادة الركعة، لا كل زيادة حتى لو كان زيادة تشهد أو زيادة سجدة؛ لأنها في مورد التشبيه بالطواف حيث إن مفاد الرواية تشبيه الطواف بالصلاة وحيث إن الزيادة المعقولة في الطواف هي زيادة الشوط، فمقتضى احتفاف السياق بما يصلح للقرينية عليه عدم إطلاق الزيادة في قوله: وكذلك الصلاة المفروضة أو مثل الصلاة المفروضة لما يشمل زيادة غير الركعة، خصوصا (تأييداً للسيد الخوئي ) أنه قال: إذا زدت عليها ولم يقل إذا زدت فيها، حيث قال: الطواف المفروض إذا زدت عليه (يعني أتيت بأشواط زيادة ) مثل الصلاة المفروضة إذا زدت عليها، فإن ظاهر التعبير بعليها زيادة ركعة في الصلاة لا أنه زيادة في الصلاة بتشهد أو سجدة، فعليك الإعادة وكذلك السعي.

الطواف المفروض إذا زدت عليه مثل الصلاة المفروضة إذا زدت عليها، لو قال: الطواف المفروض إذا زدت مثل الصلاة المفروضة إذا زدت، فلا بأس، لكن الطواف المفروض إذا زدت عليه مثل الصلاة المفروضة إذا زدت عليها.

نحن نقول: احتف السياق بما يصلح للقرينة، واحتفاف السياق بما يصلح للقرينية مانع من الإطلاق، فلا نتحرز الإطلاق.

الشوط ركن، الزيادة شوطا في الطواف مبطل للطواف وإن كانت الزيادة سهوا.

ولو سلمنا بشمول هذه الرواية بزيادة الأجزاء والأبعاض فهي لا تصلح لأنَّ تكون قاعدة عامة؛ لأنّه ليس في مقام البيان من جهة المشبه به وهو مبطلية الزيادة في الصلاة، وإنما هو مقام البيان من جهة المشبه فمبطلية الزيادة في الصلاة ذكره لأنّه مفروغ عنه، لا أنه مقام بيانه، وإذا لم يكن في مقام بيانه فلا ينعقد له إطلاق، فلو شككنا في أنه مطلق يشمل السهو أم لا؟ لم نتمسك به، ولو شككنا أنه مطلق يشمل مثلا الزيادة بقصد الجزئية أو لا بقصد الجزية، لم يصح التمسك به، فهي دليل على أصل مبطلية الزيادة، لا أكثر من ذلك.

يأتي الكلام في بقية الروايات يوم السبت إن شاء الله.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\033.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ما زال الكلام في مبطلية الزيادة العمدية وإن كانت زيادة في جزء غير ركني، والروايات التي استدل بها الأعلام على مبطلية الزيادة، فمن هذه الروايات ما رواه الصدوق في الخصال بإسناده عن الأعمش عن جعفر بن محمد (عليه السلام) في حديث شرائع الدين، قال: (والتقصير في ثمانية فراسخ وهو بريدان، وإذا قصرّت أفطرت، ومن لم يُقصر في السفر لم تجز صلاته) لأنّه قد زاد في فرض الله.

**ووجه الاستدلال** بهذه الرواية الكبرى المذكورة في الذيل (لأنّه زاد في فرض الله) فيُدّعى أنّ ظاهر السياق كون هذه الكبرى تعليلاً ومقتضى عموم التعليل أنّ من زاد في فرض الله بطلت صلاته، فيشمل هذا التعليل ما لو زاد جزءاً غير ركني.

**ولكنّ سيّدنا (قدّس سرّه)** أشكل عليها بضعف السند لاشتماله على بعض المجاهيل، نقول: ومضافاً لضعف السند، قد يُناقش في دلالتها بأنّ المنصرف منها من زاد ركعة، حيث إنّه يتكلم عمّن أتم في موضع التقصير، فقال: (ومن لم يُقصّر في السفر لم تجز صلاته لأنه قد زاد في فرض الله)، فيُقال بأنّ مقتضى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية عليه، عدم إحراز إطلاق هذا التعليل لما إذا زاد تشهدا أو سجدة، أي زاد ركناً غير عمدي، فالقدر المتيقن منه زيادة ركعة.

**ومن هذه الروايات** رواية زرارة عن أحدهما (عليهما السلام) قال: (لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم، يعني لا تقرأ سورة من سور العزائم فإن السجود زيادة في المكتوبة. ومقتضى عموم التعليل حيث قال: إن السجود زيادة في المكتوبة أنه حتى لو كان السجود لا بقصد الجزئية من الصلاة وحتى لو كان السجود لا بقصد الصلاتية بل كان بقصد سجود التلاوة أي أنه قصدا سجودا أجنبيا عن مركب الصلاة مع ذلك فإن إحداثه أثناء الصلاة زيادة، ومقتضى ذلك أنه إذا زاد جزءا في الصلاة نفسها فهو زيادة مطلقة؛ إذ ما دام السجود غير الصلاة زيادة فالسجود الصلاة أوضح منه في الزيادة.

**ولكن الفقيه الهمداني** (قدّس سرّه) أشكل على الاستدلال بهذه الرواية على مبطلية الزيادة، فأفاد بما نحن نقوم بتقريبه، بأنه لا ريب أن الزيادة في الأمور أو في المركبات الاعتبارية متقومة بقصد الجزئية إذ لا يصدق على أي عمل أنه زيادة في الصلاة ما لم يقصد أنه جزء من الصلاة فالزيادة في الأمور والمركبات الاعتبارية متقومة بقصد الجزئية وحينئذ نرى أن الإمام (عليه السلام) طبق عنوان الزيادة على ما ليس من مواردها لأنّه طبقها على سجود التلاوة مع أن سجود التلاوة لم يقصد به الجزئية من الصلاة المكتوبة مع ذلك طبق الإمام عليه عنوان الزيادة، فحيث إن التطبيق مشكل لأنَّ سجود التلاوة ليس زيادة في الصلاة جزما بلحاظ أنه ليس مقصودا به الجزئية، فإما أن نرفع اليد عن التطبيق أو نرفع اليد عن مفهوم الزيادة، أو ندعي أن المذكور هو حكم تعبدي وعلى جميع المحتملات لا يتم الاستدلال بهذه الرواية على أن زيادة الجزء غير الركني مبطل، والوجه في ذلك: فإن قلنا بأننا نلتزم بعموم التعليل وهو أن السجود زيادة في المكتوبة ونرفع اليد عن التطبيق فنقول: أن تطبيق هذه الكبرى على هذا المورد ألا وهو سجود التلاوة هذا تطبيق غير حجة؛ لأننا نقطع بأن سجود التلاوة ليس زيادة إلاّ أن عموم التعليل يبقى على حجيته فيقال بأن هذا مستهجن فإن إخراج المورد عن تحت الوارد مستهجن ومقتضى الاستهجان حيث إن المقدر من الوارد هو مورده، فإخراج المورد عن تحت الوارد يعني إخراج ما هو القدر المتيقن من مدلوله من تحته وهذا أمر مستهجن ومقتضى الاستهجان إجمال هذا الوارد. هذا المحتمل الأول.

**المحتمل الثاني**: أن يقال بأن المراد بالزيادة غير ما هو مفهومها فصحيح أن الزيادة في المركبات الاعتبارية متقومة بقصد الجزئية لكن المراد بالزيادة في هذه الرواية ليس هو هذا المفهوم العرفي وهو الإتيان بالعمل بقصد الجزئية، بل المراد من الزيادة مطلق الإضافة، فقوله أن السجود زيادة في المكتوبة يعني أن السجود إضافة خارجة عن حقيقة الصلاة، فإذا كان المبنى هو المحتمل الثاني وهو التصرف في عنوان الزيادة، لا التصرف في التطبيق وإنما التصرف في مفهوم الزيادة، فمقتضى ذلك عدم استفادة البطلان منها، لأنَّ موضوع البطلان الزيادة بمفهومها العرفي، وأما الزيادة بمعنى آخر وهو مطلق الإلحاق والإضافة فلا دليل على مبطليتها ومانعيتها، وإما أن يقال بالمحتمل الثالث وهو أن هذه الكبرى المذكورة في الذيل حكم تعبدي محض فكان الشارع يقول: بأني اعتبر سجود التلاوة زيادة وإن لم يكن من الزيادة في شيء فإذا كان اعتبار الزيادة لسجود التلاوة حكما تعبديا فيقتصر فيه على مورده وهو أن سجود التلاوة زيادة تعبدية، فلا يصح الاستدلال بهذا الذيل على مبطلية مطلق الزيادة، فالنتيجة أنه لما كان تطبيق الزيادة على سجود التلاوة مقطوع البطلان فلا يخلو الأمر إما أن نخرج المورد وهو مستهجن واستهجانه يوجب الإجمال، وإما أن نتصرف في عنوان الزيادة ولا دليل على مبطلية غير الزيادة بمعناها العرفي، وأما أن نقتصر على المورد لأنّه حكم تعبدي، هذا ما يمكن تقريب كلام الفقيه الهمداني (قدّس سرّه) به.

**وأجاب سيدنا (قدّس سرّه)** بأنه نحن نسلم مع الفقيه الهمداني بأن الزيادة متقومة بقصد الجزئية (الزيادة في المركبات الاعتبارية) أو لأقل كما هو في مبنانا نحن بقصد الصلاتية فالزيادة في المركبات الاعتبارية متقومة بالقصد إما قصد الجزئية أو قصد الصلاتية على اختلاف المباني، نسلم مع الفقيه الهمداني ذلك، ونسلم أن الإمام (عليه السلام) يعني نقول بالمحتمل الثالث وهو أن الإمام (عليه السلام) طبق عنوان الزيادة على سجود التلاوة تطبيقا تعبديا، نسلم بذلك، ولكن إذا انطبق عنوان الزيادة على سجود التلاوة انطبق على سجود الصلاة بالأولوية وإذا انطبق على السجود الصلاتي بالأولوية، انطبق على الركوع الصلاتي أيضاً بالأولوية، فنحن نسلم معه بأصل المبنى ونختار الشق الثالث من الشقوق التي طرحها وهي أن الإمام (عليه السلام) طبق عنوان الزيادة على سجود التلاوة تطبيقا تعبديا كل ذلك نسلم به، ولكن إذا كان سجود التلاوة زيادة فمن باب أولى أن يكون السجود الصلاتي زيادة، وإذا كان السجود الصلاتي زيادة فمن باب أولى أن يكون الركوع الصلاتي زيادة، ولا أقل من أنه لا يحتمل الفرق بين السجود والركوع.

**فالنتيجة المستحصلة** أنه متى ما كرر السجود أو كرر الركوع ولو لا بقصد الجزئية ولو لا بقصد الصلاتي كان زيادة، فإذا كان زيادة بمقتضى التعبد اندرج تحت الكبريات من زاد في صلاته فعليه الإعادة وأمثال ذلك، بل وإن لم يكن عندنا دليل من الخارج على مبطلية مطلق الزيادة، لكن نفس هذا التعليل هو دال بالدلالة الالتزامية على المبطلية وإلا لا معنى لأنَّ يطبق عنوان الزيادة على سجود التلاوة لو لم تكن الزيادة مبطلة وضائرة بالصلاة، فنفس هذه الرواية بمدلولها الالتزامي تدل على مبطلية الزيادة.

**نعم،** لا يمكن التعدي عما كان سجودا وركوعا، فلو زاد تشهدا أو زاد جلسة استراحة فلا يستفاد من هذه الرواية مبطليتها، هذا على مبنى من يرى أن الزيادة عنوان قصدي كما هو المختار، وأما على مبنى من لا يرى الزيادة عنوانا قصديا كالسيد الأستاذ (دام ظله)، حيث يقول بأن تكرار ما هو من أجزاء الصلاة زيادة وإن لم يقصد به الجزئية ولا الصلاتية فهو زيادة عرفا من كرر السجود كان زيادة من كرر جلسة الاستراحة كان زيادة، تكرار ما كان من أجزاء الصلاة زيادة وإن لم يقصد به الصلاة، والإتيان بما ليس من الصلاة كالقفزة والتصفيق ليس زيادة وإن قصد به الصلاة، فعلى هذا المبنى يكون الاستدلال بهذه الرواية على طبق القاعدة أصلاً فإن قوله (عليه السلام) فإن السجود زيادة في المكتوبة كأنه إرشاد إلى أمر ارتكازي عرفي وهو أن مطلق التكرار زيادة وإن لم يقصد به الصلاتية فما علل به الإمام هو المطابق أصلاً لما عليه المرتكز العرفي.

إذ محت الصورة الصلاتية كما لو قفز مترين مثلا فمن باب محوها لصورة الصلاة وإذا لم تمح الصورة الصلاتية كما لو كانت بمقدار ثلاثين سنت فليست ضائرة، أو يرجع إلى مبطلية التشريع كما لو أضافها إلى الصلاة مشرعا كانت مبطلة من باب التشريع بناء على مبطلية التشريع، لا من باب مبطلية الزيادة.

ثم يقول سيدنا (قدّس سرّه): لكن الذي يهون الخطب أن القاسم بن عروة لم يوثق.

هل يعقل أن يقول الشارع: لا اقبل سجود التلاوة ولكن اقبل سجدة من سجداته يسجد سجود التلاوة فهو مبطل

يقولون: التعليل يعمم ويخصص مقتضى أن ما علل به هو الزيادة أن المناط هو الزيادة لا أن المناط أنها مأمور بها.

كلامنا على أنه إذا كان تعليلا شرعيا يقول السيد الخوئي بأن التعليل لا ينحصر صحته بالإرشاد إلى مرتكز عرفي أو متشرعي، بل يمكن أن يكون المصحح للتعليل الإرشاد إلى كبرى شرعية أفيدت بنفس التعليل هذا يصح، كما إذا قال مثلا: لا تضحك في صلاتك فإن الضحك قاطع، وأراد بذلك مبطلية القاطع ممكن.

ممكن أن يقول في خطاب واحد: أن السجود التلاوتي زيادة تعبدية والزيادة مبطلة ولو كانت تعبدية.

إذا نحن بنينا على أن المفهوم العرفي للزيادة هو الزيادة بقصد الجزئية أو بقصد الصلاتية، فوجود خلاف ذلك في بعض الروايات لا يسلخ المفهوم العرفي عن كونه مفهوما عرفيا.

صحيح المثال وارد في أمر أجنبي عن الصلاة ولكن بما أن المورد لا يخصص الوارد والمفروض أن التعليل عام نتمسك بعموم التعليل.

**بقي في المقام روايتان** كما يقول السيد الخوئي: أحداهما صحيحة علي بن جعفر التي يرويها صاحب الوسائل بطريق صحيح قال: سألته عن الرجل يقرأ في الفريضة سورة النجم أيركع بها أو يسجد، ثم يقوم فيقرا بغيرها؟ قال يسجد، يعني بعد أن يقرا سورة النجم يسجد ثم يقوم فيقرا بفاتحة الكتاب ويركع، وذلك يعني السجود الذي حصل وذلك زيادة في الفريضة، ولا يعود يقرا في الفريضة بسجدة يعني ولا يعودن إلى قراءة سورة من سور العزائم، ووجه الاستدلال بها على المبطلية قال السيد الخوئي: فإن قوله (عليه السلام): ثم يقوم فيقرا بفاتحة الكتاب ويركع، كناية عن البطلان، وإلا فلا خلل في نفس الفاتحة، الفاتحة التي أتى بها ما كان فيها خلل فلماذا يعيدها مرة ثانية، ثم يقوم فيقرا بفاتحة الكتاب هذه كناية عن أن الصلاة بطلت أي يقرا، وإلا فلا خلل في نفس الفاتحة كي تحتاج إلى الإعادة، وعلل الإمام (عليه السلام) البطلان بأن السجود زيادة في الفريضة، وهو ظاهر في أن مطلق الزيادة وإن لم تكن ركنية مبطلة، والإشكال في تطبيق الزيادة على سجود التلاوة مر الكلام في الرواية السابقة.

هل يحتمل أن الرواية هنا ناظرة إلى حكم تكليفي محض ولا علاقة لها بالبطلان، فكأن الإمام يقول (عليه السلام) بأن قراءة سورة من سور العزائم في الصلاة مبغوض تكليفا والسر في مبغوضيته أنه يحوجك إلى سجدة، لا أن الصلاة تبطل بتلك السجدة وهذا ما يستشم ويستشعر من قوله في الذيل: ولا يعود يقرا في الفريضة بسجدة فإن هذا أمر مبغوض، وأما أمره بإعادة الفاتحة، فهذا ليس دليلا على البطلان إذ لعل الفصل بين الفاتحة والسورة بالسجود أوجب الأمر بإعادة الفاتحة فما دام يحتمل أنه أمر تكليفي فما هو الشاهد على البطلان في الرواية أي فما هو الشاهد على المبطلية أي مبطلية سجود التلاوة؟ وإلا لو أراد لقال: ثم يقوم فيستأنف، أو يقول: ثم يقوم فيكبر ويقرا، أما أن يقول: ثم يقوم فيقرا فاتحة الكتاب، فلا شاهد فيه على مبطلية الصلاة.

خصوصا وأنه في السؤال قال هكذا: سألته عن الرجل يقرأ في الفريضة سورة النجم أيركع بها أو ( نفس السائل طرح الفرض ) أيركع بها أو يسجد ثم يقوم فيقرا بغيرها أي أن السائل طرح نفس الفرض أنه لا يكتفي بها بل يسجد ثم يقوم ويستمر في صلاته، فأجابه الإمام: نعم، يسجد ثم يقوم فيقرا بفاتحة الكتاب، فبملاحظة أن السائل تعرض لنفس هذا الفرض يكون ذلك مما يحتمل قرينيته على أن المنظور في الجواب أن الصلاة صحيحة إنما عليه أن يقرا فاتحة الكتاب من جديد.

ما هي القرينة على أن الرواية تفيد المبطلية؟ نعم، افترض أن الإمام يريد أن يشير إلى ما عليه العامة أن العامة لا يتورعون عن قراءة سورة من سور السجدة، لكن هذا مبغوض تكليفا، ما الدليل على مبطليه للصلاة؟ ما الشاهد في نفس الرواية على أن ذلك مبطل للصلاة؟

ويركع وذلك زيادة في الفريضة هذا سر المبغوضية، ولا يعود يقرا في الفريضة بسجدة، يعني تقولون من نفس الرواية نستفاد مبطلية الصلاة فإذا يتعارض ذلك مع قوله ثم يقوم فيقرا فاتحة الكتاب حيث لم يقل ثم يستأنف حيث لم يقل: ثم يقوم فيكبر، لو كان يريد الاستئناف لقال: يكبر، قوله: يقرا بفاتحة الكتاب، لعله لأنّه فصل بينهما بسجدة فيستأنف بفاتحة الكتاب.

**إن قوله:** يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب هذا كناية عن الاستئناف، نحن نقول هذا ليس كناية عن الاستئناف، ما دام يحتمل أن الأمر بتكرار الفاتحة لأجل أنه فصل بأمر أجنبي ما دام هذا الاحتمال وارداً لا يكون الأمر بقراءة فاتحة الكتاب كناية عن الاستئناف، فانتم تحتاجون إلى دليل آخر من الرواية يدل على مبطلية الصلاة، الشيخ جعفر كاشف الغطاء يقول: أن الشاهد من الرواية على أن الإتيان بسجدة التلاوة مبطل قوله: وذلك زيادة في الفريضة، أقول: إنما يتم الاستدلال بهذه الفقرة على المبطلية لو كانت مبطلية الزيادة ثابتة بالارتكاز أو بأدلة أخرى، أما لو اقتصرنا على هذه الرواية فلعله غاية ما تدل على مبغوضية زيادة سجدة التلاوة في الصلاة.

ولكن يمكن أن يقال بأن ظاهر سياق هذه الرواية أن الإمام عندما قال له: وذلك زيادة في الفريضة، أنه يريد تخليص صلاته من محذور الزيادة، فلو لم يكن في الزيادة محذور وضعي لما كان هناك مبرر لذكر هذه الجملة.

**الرواية الأخيرة هي العمدة**، موثقة أبي بصير، قال: قال ابو عبد الله (عليه السلام): من زاد في صلاته فعليه الاعادة، ومقتضى إطلاقها عمومها حتى للزيادة العمدية في غير الأركان ولكن المحقق الهمداني (قدّس سرّه) أشكل على ذلك بأن هذه الرواية لو خلينا وإطلاقها لتم الاستدلال وهو أن مقتضى إطلاقها شمولها للزيادة عمدا أو سهوا ولزيادة الأركان وغير الأركان، ولكن بعد ورود (لا تعاد) الذي فصل بين الأركان وغيرها وأفاد بأن الزيادة السهوية (لغير الأركان أو لما يشمل الأركان ) خارجة لأنها غير مضرة، فحينئذ إما أن نحمل موثقة أبي بصير من زاد في صلاته فعليه الإعادة، على الزيادة العمدية، وهو حمل على الفرد النادر، لأنّه من كان متصديا للامتثال عادة لا يزيد في صلاته عمدا فحملها على الزيادة العمدية حمل على الفرد النادر، وأما أن نحملها على زيادة الركعات والأركان عمدا وسهوا، وحينئذ لا يصح الاستدلال بها على مبطلية الزيادة العمدية في غير الأركان، فنحن بين خيارين: إما أن نخرج الزيادة السهوية عنها مطلقا فيلزم من ذلك حملها على الفرد النادر، أو نحملها على النظر الركعات أو الأركان فتكون الزيادة في غير الأركان خارجة عنها تخصصا فلا يصح الاستدلال بها.

**وأجاب سيدنا** (قدّس سرّه) عن هذا الإشكال بأنه (مع غض النظر عن إشكال الحمل الفرد النادر فلنلتزم بالشق الثاني وهو أن نقول) بأن الرواية مطلقة فالرواية شاملة للزيادة العمدية والسهوية ولزيادة الأركان وغير الأركان، خرج منها الزيادة السهوية في غير الأركان، وخروج الزيادة السهوية في غير الأركان لا يوجب حملها على الفرد النادر ما دام قد بقي تحتها الزيادة العمدية والسهوية للأركان، والزيادة العمدية لغير الأركان، وجواب سيدنا (قدّس سرّه) إنما يتم لو ادعى المحقق الهمداني خروج الزيادة السهوية لغير الأركان فقط، وأما لو ادعى المحقق الهمداني أن الزيادة السهوية خارجة مطلقا للأركان ولغير الأركان بمقتضى حديث (لا تعاد)، فحينئذ لا محال إشكال الحمل على الفرد النادر باق، لأنّه سواء حصرتم الرواية بالأركان أو عممتموها لغير الأركان بالنتيجة موردها الزيادة العمدية وحملها على الزيادة العمدية حمل على الفرد النادر، فما هو الجواب؟ يأتي غدا تفصيل الكلام.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\034.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ما زال الكلام في الاستدلال بموثقة أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام): (من زاد في صلاته فعليه الإعادة)، على كون الزيادة العمدية مبطلة للصلاة سواء كانت في الأركان أم في غيرها، وقد وقع البحث في مقامين:

**المقام الأول:** في شمول هذه الموثقة للزيادة في أفعال الصلاة.

**والمقام الثاني:** في النسبة بين حديث (لا تعاد) وهذه الموثقة، فكلامنا فعلاً في المقام الأول ألا وهو هل أن قوله (عليه السلام): (من زاد في صلاته فعليه الإعادة)، هل يشمل زيادة غير الأركان أم لا؟

**وهنا مطلبان:**

**المطلب الأول:** ما ذكره المحقق الحائري الشيخ عبد الكريم (قدّس سرّه) من عدم شمول هذه الموثقة بزيادة غير الأركان، والوجه في ذلك أن ظاهر قوله: (من زاد في صلاته) أي من جعل صلاته زائدة، وظاهر زيادة الصلاة زيادتها من حيث الصلاتية، وزيادة الصلاة من حيث الصلاتية إنما تتصور بزيادة صلاة على هذه الصلاة الذي هو أقل مراتبه أن يزيد ركعة على الصلاة، وأما إضافة تشهد أو سجدة واحدة أو ركوع فهذا ليس زيادة للصلاة من حيث الصلاتية، نظير ما إذا قيل: إن الصدقة تزيد في العمر فإنه لا يراد بالزيادة في العمر أن يحصل في عمره على مناصب أو على أموال، وإنما المراد بالزيادة أن يمتد عمره بأيام أخرى، فزيادة العمر باتساع مساحته في جهة العمرية، أو كما يقال مثلاً: إن التجارة تزيد في المال، فإنه ليس المقصود بزيادة المال أن التجارة تعطي الإنسان خبرة في التعامل بالأموال أو أن التجارة مثلاً تعطي الإنسان راحة، وإنما المقصود بزيادة المال الزيادة في فيه المالية بمعنى أنه يكبر حجمه وتتسع مساحته وهكذا، فظاهر زيادة لاشيء زيادته في هذه الماهية وزيادته في هذه الماهية هو في اتساعه وامتداده، فعندما يقول (عليه السلام): (من زاد في صلاته)، يعني من زاد فيها بالصلاتية نفسها، وزيادتها بالصلاتية إنما هو بسعة هذه الصلاة وامتدادها بحيث تتلبس بصلاة زائدة ولو بزيادة ركعة، فهذه الموثقة منصرفة أساساً عن زيادة أو إضافة جزء، كإضافة ركوع أو سجود أو تشهد أو ما شاكل ذلك.

**ولكن ما أفاده (قدّس سرّه) محل تأمل**؛ والسر في ذلك: أن الزيادة أن المنصرف العرفي من الزيادة في الصلاة هو أنه لم يأت بالصلاة على النهج المأمور به، فإذا أضاف للنهج المأمور به ما ليس فيه فقد زاد في صلاته، فالمنصرف العرفي من متعلق النهي أو من متعلق البطلان وهو قوله (عليه السلام): (من زاد في صلاته فعليه الإعادة)، يعني من أضاف إلى النهج المأمور به في الصلاة ما ليس منه، لا أنه زاد الصلاة في جهة الصلاتية فان هذا مما لا يختص به ما هو المستفاد من الموثق، وعلى فرض التسليم بأن الزيادة الصلاتية هي عبارة عن السعة في الصلاة، فان هذا ربما يأتي هذا المعنى لو قال (عليه السلام): من زاد صلاته، وأما إذا قال: (من زاد في صلاته)، فالمستفاد عرفا أنه أضاف إليها ما ليس منها، لا أنه أزادها بمعنى أنه أزاد عليها صلاة أخرى.

وأما ما ذكره من الأمثلة أن الصدقة تزيد في العمر وان التجارة تزيد في المال مثلاً وان صلاة الليل تزيد في الرزق وأشباه ذلك من الأمثلة فإنه إنما يكون المنصرف عرفا من هذه الأمثلة للزيادة بمعنى السعة؛ لأنّه لا معنى زيادة إلاّ ذلك، فهذه الأمثلة سنخ من الأمور لا يتعقل فيها زيادة إلاّ بالسعة والامتداد، وأما إذا كان محل الكلام من الأمور ذات نهج مقرر، بحيث يشك في أن العمل هل طابق النهج المقرر أم لا؟ فيتصور الزيادة فيه بمعنى أن يضيف إلى ما هو النهج المقرر ما ليس منه، فإذا كلف الولد من قبل أبيه بعمل معين فأقحم في العمل ما ليس منه، قيل: إنه زاد فيه عرفاً، وإذا أمر مثلاً بشرح لمسالة معينة فأقحم فيه ما ليس منه فقيل بأنه زاد فيه، فكل ما هو من هذا السنخ، يعني مما كان له نهج مقرر رسم له فإن تحقق الزيادة فيه عرفا بأن يضيف إليه ما ليس منه، ولا ينصرف النهي عن الزيادة فيه إلى اتساع الحجم كما أفيد في صلاة المحقق الحائري (قدّس سرّه).

**المطلب الثاني:** هل أن قوله: (من زاد في صلاته فعليه الإعادة)، حيث دل على مانعية الزيادة فهل أن الزيادة عنوان انطباقي أو عنوان قصدي أم يفصل بين موارده، فهنا ثلاثة مسالك:

**المسلك الأول:** أن عنوان الزيادة عنوان انطباقي، والمقصود به أن كل من أضاف إلى الصلاة المأمور بها حيث الامتثال ما ليس منها فقد زاد في صلاته قصد الزيادة أم لم يقصد، فلو فرضنا أن شخصا غفل أثناء الصلاة عن أنه في الصلاة أو اعتقد أنه خرج من الصلاة فلأجل غفلته أو اعتقاده أنه خرج من الصلاة أتى بتشهد، فإنه يقال: زاد في صلاته، وإن كانت الزيادة غير عمدية، ليس الكلام الآن عن العمد والسهو، الكلام الآن عن أصل العنوان فإنه يقال: زاد في صلاته، بمعنى أضاف إليها ما ليس منها بلحاظ أن الزيادة عنوان انطباقي لا قصدي، وقد ذهب إليه بعض الأعلام (قدست أسرارهم).

**المسلك الثاني:** أن الزيادة عنوان قصدي بلحاظ أننا ليس بحثنا في الزيادة في المركبات الحقيقية كالبيت أو معجون الطماطم أو ما أشبه ذلك، وإنما بحثنا في الزيادة في المركبات الاعتبارية، وبما أن المركب الاعتباري ماهية قصدية فإن الصلاة ماهية قصدية، وإلا لولا القصد لم تأتلف هذه المقولات المتباينة ليصدق عليها عنوان الصلاة فالركوع من مقولة (الوضع) والكلام من مقولة (الفعل) والجلوس مثلاً من مقولة (الأين) وأشباه ذلك، فإن ائتلاف هذه المقولات مصداقا لعنوان الصلاة متقوم بالقصد، فلأجل ذلك ماهية الصلاة ماهية قصدية، فكما أن كون الفعل صلاة منوط بقصد أن يكون من الصلاة، فكذلك كون الفعل زيادة في الصلاة لا في غيرها، منوط بقصد أن يكون من الصلاة، فالزيادة عنوان قصدي، فلا يصدق أنه زاد في صلاته حتى يكون قاصدا لإلحاق ذالك بالصلاة، فلو فرضنا أن شخصا غفل أو اعتقد عدم كونه في الصلاة فأتى بتشهد أو بتسليم أو بسجدة فلا يقال: إنه زاد في صلاته لأنّه لم يقصد به الصلاتية، وهذا المسلك القائل بأن عنوان الزيادة قصدي أيضاً هو مسلكان أو مبنيان:

**المبنى الأول:** مبنى السيد الإمام (قدّس سرّه) من أن الزيادة عنوان قصدي بمعنى أن يقصد بالزائد الجزئية أو يقصد به الزيادة، بأحد نحوين، فإما أن يأتي بتشهد ثاني في الركعة الثالثة مثلاً بقصد أنه جزء من الصلاة فهذه زيادة، أو يأتي به بقصد الزيادة، كان يأتي يكون ملتفا إلى أن ما هو الجزء إنما هو بتشهد واحد ولكنه أتى بتشهد آخر لزيادة التقرب فقصد به الزيادة فيقال حينئذ: إنه زاد في صلاته، فعنوان زاد في صلاته عنوان قصد وهو منصرف إلى ما إذا أتى بما ليس من الصلاة بقصد الجزئية أو أتى بقصد الزيادة، فعليه كل ما لم يقصد به الجزئية أو الزيادة حتى لو كان ركوعا حتى لو كان سجودا فإنه ليس زيادة في الصلاة وإن كان زيادة على الصلاة لكنه ليس زيادة فيها. هذا هو المبنى الأول.

**المبنى الثاني**: ما اخترناه وذكرنا سابقاً من أن الزيادة تشمل قصد الظرفية وإن لم يقصد الجزئية ولم يقصد الزيادة، فلو أتى بعمل ملتفتا إلى أنه ليس جزءاً من الصلاة ولم يأت به بقصد الزيادة في الصلاة، وإنما قصد أن تكون الصلاة ظرفا لهذا العمل فقال: بدل أن آتي بسجدة الشكر بعد الصلاة آتي بها الآن، فمتى ما أتى بالعمل بقصد الجزئية أو بقصد الزيادة أو بقصد الظرفية صدق عليه أنه زاد في صلاته، فالزيادة عنوان قصدي لما يتسع لهذه المقاصد. هذا المسلك الثاني.

**المسلك الثالث هو التفصيل وهنا تفصيلان:**

التفصيل الأول ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) في الفوائد وتبعه عليه (أنا ما كنت ادري أن السيد الأستاذ متبع النائيني كنت انسبه سابقا له ثم رايته عند النائيني) وتبعه السيد الأستاذ (دام ظله) من أن الزيادة في بعض الموارد عنوان انطباقي وفي بعض الموارد عنوان قصدي، فبالنسبة للمكرر... (عفوا هذا مبنى الهمداني).

**المبنى الأول:** بان الزيادة فيما هو المكرر عنوان انطباقي فتكرار السجود أو تكرار الركوع أو تكرار التشهد زيادة قصد أم لم يقصد، بل حتى لو قصد عنوانا أجنبياً، كما لو أتى بالسجود بقصد سجود التلاوة، أو أتى بالسجود بقصد سجدة الشكر، ولم يلتفت إلى الصلاتية، فإن تكرار ما هو من أجزاء الصلاة زيادة عرفا وإن لم يقصد به الجزئية أو الزيادة أو الظرفية التكرار الزيادة، وأما إذا لم يكن من أجزاء الصلاة كما لو كتف في الصلاة، أو كما لو أمم في الصلاة، فقال: آمين، أو كما لو صفق في الصلاة، فلو أتى بها بقصد الجزئية فهي زيادة، وإلا فلا، فالزيادة في موارد عنوان انطباقي وهو ما إذا كان تكرار لما هو الجزء، وفي موارد عنوان قصدي وهو ما لم يكن من الأجزاء.

**المبنى الثاني:** ما ذهب إليه المحقق النائيني (قدّس سرّه) وتبعه السيد الأستاذ (دام ظله) من أن المكرر زيادة قصد أو لم يقصد، وما ليس من أجزاء الصلاة ليس زيادة وان قصد به الجزئية، فحتى لو قفز بقصد الجزئية أو تكتف بقصد الجزئية أو لبس عمامة بقصد الجزئية من الصلاة، فإن كل ذلك ليس زيادة، لا يكون مصداقا للزيادة، قد يكون مضرا بعنوان آخر، ولكن بعنوان الزيادة ليس زيادة، وهذان المبنيان الذين ذكرناهما كما ترى من حيث ما ذكرناه سابقا أن المركبات الاعتبارية كما لا ينتسب الفعل إليها إلاّ بالقصد لا تصدق الزيادة فيها عرفا إلاّ بالقصد. ويمكن أن نلحق هذا المبنى بالمبنى الأول المسلك الأول وهو أن الزيادة عنوان انطباقي.

**المبنى الثالث:** ما ذهب إليه سيدنا (قدّس سرّه) من التفصيل بين الركوع والسجود على حدة وغيرها، ففي الركوع والسجود بالذات تصدق الزيادة وإن لم يقصد الجزئية للصلاة وذلك لرواية القاسم بن عروة: (لا تقرا في الصلاة بشيء من العزائم؛ فإن السجود زيادة في المكتوبة)، حيث دلت على أن سجود التلاوة مع كونه أجنبياً عن الصلاة دلت على أنه زيادة فمن باب أولى أن يكون الركوع الصلاتي المكرر زيادة، فبالنسبة للركوع والسجود قصد بهما الجزئية أم لم يقصد هما زيادة لا بالمفهوم العرفي، بل بمقتضى التوسعة التعبدية التي دلت عليها موثقة القاسم بن عروة.

وما ليس ركوعاً أو سجوداً سواء كان من أجزاء الصلاة كالتشهد، كجلسة الاستراحة، أم لم يكن من أجزاء الصلاة كالتكتّف والتصفيق، فكل ما ليس ركوعاً أو سجوداً إنما يكون زيادة في الصلاة إذا قصد به الجزئية.

**وقد ذكرنا فيما سبق تأملاً في هذا المطلب** وهو الاستدلال برواية القاسم بن عروة على التوسعة التعبدية في عنوان الزيادة، فإنه مضافا لضعف سندها عنده (قدّس سرّه) أنه إذا كان المراد بـ(ال) في قوله: (فإن السجود زيادة في المكتوبة)، طبيعي السجود فحينئذ يصح الاستدلال بها على التوسعة التعبدية، أما لو أريد بـ(ال) (ال) العهدية يعني السجود المعهود ألا وهو سجود التلاوة فإنه قال: فإن سجود التلاوة زيادة في الصلاة أو زيادة في المكتوبة، فحينئذ إن لم نحتمل خصوصية لسجود التلاوة فيصح التعميم حينئذ كما هو منظور استدلاله (قدّس سرّه)، وأما إذا احتملنا الخصوصية لسجود التلاوة بأن قلنا لعل الشارع حكم بالزيادة على سجود التلاوة مع أنه ليس بزيادة لكونه أجنبياً عن الصلاة، فلكونه أجنبياً قال بأن زيادته زيادة تعبدية، وإلا ليس هو زيادة، فمع احتمال ذلك لا يصح التعميم ،كما ذكره بعض الإخوان أمس، وبالنتيجة الاستدلال بهذه الرواية متوقف على ظهورها إما في (ال) الاستغراقية أو الجنسية، وإما بدعوى إلغاء العرف لخصوصية سجود التلاوة، وكلاهما محل تأمل وتنظّر، فهذا التفصيل المفاد في كلامه (قدّس سرّه الشريف) غير تام.

**فتلخص من ذلك** أن الصحيح أن المنصرف عرفا من قوله: (من زاد في صلاته فعليه الإعادة) من أتى بالعمل سواء كان من سنخ الصلاة أو لم يكن من سنخها بقصد الجزئية أو الزيادة أو الظرفية. وأما ما ليس كذلك كما لو غفل واعتقد الخروج من الصلاة فأتى بعمل من أجزاء الصلاة أو من غير أجزاء الصلاة، فضائريته تحتاج إلى دليل آخر غير هذه الأدلة الدالة على مانعية الزيادة.

هذا تمام الكلام في المقام الأول وهو شمول هذه الموثقة لزيادة الأجزاء غير الركنية عمدا.

**ثم يقع الكلام في المقام الثاني** ألا وهو النسبة بين (لا تعاد) وبين من زاد، فهل أن (لا تعاد) حاكم على موثقة أبي بصير، أم أن (لا تعاد) معارض لموثقة أبي بصير؟ فإن هذا يحتاج إلى بحث حيث ذهب الأعلام إلى الحكومة وذهب السيد الإمام إلى المعارضة وان هناك معارضة بين لسان (لا تعاد) ولسان (فعليه الإعادة) فقال بأن الحكومة فرع كون اللسان لسان المسالمة، وأما إذا لم يكن اللسان لسان المسالمة، بل كان لسان المصادمة، فالحكومة غير عرفية، وبين لسان: لا تعاد إلاّ من كذا، ولسان: من زاد أعاد، فاللسان لسان مصادمة لا مسالمة، فكيف يكون (لا تعاد) حاكماً على موثقة أبي بصير وأمثاله؟!

وهذا الكلام له جذر في كلام المحقق الأصفهاني لا يسع الوقت لذكره.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\051.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

كان الكلام في بيان ما هو مقتضى الأصل اللفظي فيما إذا صلى المضطر جالسا ثم ارتفع اضطراره والوقت ما زال باقيا، بناء على أن الأمر الاضطراري مطلق يشمل الاضطرار غير المستوعب وبناء على أن الأمر الاختياري أيضاً مطلقا يشمل من صلى صلاة اضطرارية ثم تجددت له القدرة وذكرنا أن هناك عدة وجوه لإثبات أن مقتضى الأصل اللفظي هو الإجزاء ومر الكلام في الوجه الأول وهو دعوى الإطلاق المقامي لدليل الأمر الاضطراري.

**الوجه الثاني:** ما ذكره المحقق الأصفهاني (قدس سره) ويبتني على مقدمات:

**المقدمة الأولى:** أن الملاك في الصلاة الاضطرارية يتصور على أربعة صور تعرض لها صاحب الكفاية (قدس سره) في بحث الإجزاء:

**الأولى:** أن تكون الصلاة الاضطراري وافية بتمام الملاك للصلاة الاختيارية.

**الثانية:** أن تكون الصلاة الاضطرارية وافية بمعظم الملاك والباقي منه ملاك راجح وليس ملاكا لازم.

**الصورة الثالث:** أن تكون الصلاة الاضطرارية وافية بمعظم الملاك والباقي منه وإن كان لازما لكنه لا يمكن تحصيله فبمجرد أن يأتي بالصلاة الاضطرارية يتعذر عليه تحصيل باقي الملاك ولو صلى بعده صلاة اختيارية.

**الصورة الرابعة:** أن تكون الصلاة الاضطرارية وافية بمعظم الملاك لكن الباقي منه مقدار لازم ويمكن تحصيله.

**فعلى الصور الثلاث الأولى** تكون مقتضى القاعدة الإجزاء لأنه إذا كانت الصلاة الاضطرارية وافية بكل الملاك أو بأغلبه والباقي مستحب أو بأغلبه والباقي لا يمكن تحصيله فلا محالة يسقط الأمر بالصلاة الاضطرارية، بينما على الصورة الرابعة لو كان الباقي من الملاك مقدارا لازما يمكن تحصيله فمقتضى القاعدة عدم الإجزاء إذا تجددت له القدرة بعد أن صلى صلاة اضطرارية، هذه هي المقدمة الأولى.

**المقدمة الثانية في كلامه:** قال: يتعين علينا أن نحمل الأمر الاضطراري وهو قوله المريض يصلي جالسا على الصور الثلاث الأولى دن الصورة الرابعة؛ والسر في ذلك: أننا لو حملناه على الصورة الرابعة لورد علينا إما محذور عدم المعقولة وإما محذور مخالفة الظاهر، بيان ذلك: هنا فرضان: لأننا إما أن نتصور أن الملاك للصلاة واحد له مراتب فمرتبة منه حصلت بالصلاة الاضطرارية ومرتبة منه ما زالت باقية ويمكن تحصيلها أو نفترض أن الملك متعدد فهناك ملاك في الجامع وهناك ملاك في الصلاة الاختيارية فان اخترنا الفرض الأول يعني أن الملاك واحد ذو مراتب، فمرتبة في الجامع بين الصلاة جالسا حال الاضطرار أو الصلاة قائما حال الاختيار لأنه حتى المريض لعله لم يصلي صلاته الاضطرارية وانتظر إلى أن تجددت قدرته فيشمله الخطاب فمعناه أن المريض مخاطب بالجامع بين أن يصلي جالسا حال اضطراره أو يصلي قائما حال اختياره فهناك مرتبة قائمة بالجامع وقد حصلها من صلى الصلاة الاضطرارية وبقيت مرتبة وهذه المرتبة إنما هي في خصوصية القيام لأن القيام هو الخصوصية المفقودة في الصلاة الاضطرارية إذن فما بقي من الملاك إنما هو في خصوصية القيام لا في الصلاة قائما، بل في القيام نفسه إذ هو الخصوصية التي اضطر إلى تركها، فبناء على ذلك إذا تجددت القدرة فحينئذ سوف يكون مأمورا بالقيام؛ لأن المرتبة التي لم يحصلها هي ما كانت في القيام فما هو المأمور به لبا وواقعا هو القيام فامر بالصلاة قائما - لأنه سيعيد سيصلي قائما حتى يستدرك القيام - إما أن يكون أمراً نفسيا وإما أن يكون أمراً غيريا فإن كان أمراً نفسيا فهو غير معقول لأنه بلا ملاك إذ الملاك في القيام لا في الصلاة قائما وإما أن يكون غيريا أي أن المأمور به النفسي هو القيام والصلاة قائما مقدمة لذلك المأمور النفسي فيلزم أن يكون الأمر في الصلاة أمراً غيريا وهو خلاف الظاهر.

إذن لو قلنا بأن الأمر الاضطراري محمول على الفرض الرابع وهو ما إذا أتى بمرتبة من الملاك وبقيت مرتبة لكان لازم ذلك أن يكون الأمر بالصلاة قائما بعد تجدد القدرة إما غير معقول وإما خلاف الظاهر، والفرض الثاني أن يقال بتعدد الملاك أي أن هناك ملاكا قائما بالجامع بين الصلاة جالسا حال اضطراره أو الصلاة قائما حال اختياره وملاك قائم في القيام أو في الصلاة قائما لا يفرق، يقول: فإذا ادعي أن هناك تعدد ملاك فهذا بعيد بحسب المرتكز المتشرعي فان المتطابق مع المرتكز المتشرعي أن الملاك في الصلاة واحد لا أن هناك ملاكات فهناك ملاك في الجامع وهناك ملاك في الفرد فان هذا مستبعد بحسب المرتكز.

**فتحصل: المقدمة الثالثة،** أن الأمر الاضطراري أن حمل على الصورة الأولى أو الثانية أو الثالثة كان مفيدا للإجزاء ولا يمكن حمله على الصورة الرابعة إذ يلزم من حمله عليها إما محذور عدم المعقولية أو محذور مخالفة الظاهر أو محذور منافاة المرتكز المتشرعي إذن مقتضى الأمر الاضطراري هو الإجزاء.

هذا ما أفاده المحقق الأصفهاني المحقق الفعال.

**ولكن يمكن الملاحظة عليه** بأنه من المحتمل أن يكون في الجامع اقتضاء للملاك التام وخصوصية القيام تكون شرطا في فعليته، بيان ذلك: أن في الجامع بين الصلاة جالسا حال اضطراره والصلاة قائما حال اختياره اقتضاء لتحصيل الملاك التام والشرط في فعلية ذلك الملاك التام هو خصوصية القيام فإذا افترضنا أنه صلى جالسا ثم تجددت قدرته فالآن لو صلى قائما لكانت الصلاة قائما ذات اقتضاء لتحصيل الملاك التام وخصوصية القيام فيها شرط في فعلية ذلك الملاك التام فصح أن يؤمر بالصلاة قائما بعد أن صلى جالسا أمراً نفسيا لا أمراً غيريا فهو مأمور بالصلاة قائما أمراً نفسيا لأن في الصلاة قائما اقتضاء لتحصيل الملاك التام وحيث إنها مشتملة على الخصوصية التي تحول الاقتضاء إلى الفعلية صح الأمر النفسي بالصلاة قائما فلا معنى لأن يقال: إن الأمر النفسي بالصلاة قائما غير معقول لأنها فاقدة للملاك إذ ما دامت الصلاة قائما ذات اقتضاء لتحصيل الملاك التام واشتمالها على خصوصية القيام يوجب تحول الملاك من الاقتضاء إلى الفعلية فهذا كاف في صحة الأمر النفسي، ولا معنى للأمر الغيري إذ ما هو المأمور به هو مجموع المقتضي والشرط لا خصوص الشرط كي يكون الأمر بالصلاة قائما أمراً غيريا.

هناك عندهم ملاك في الجامع بين هذا وهذا بين الصلاة جالسا والصلاة قائما هذا الملاك استوفاه وهناك ملاك اقتضائي في الصلاة قائما يصبح فعليا بخصوصية القيام، ألمْ نقل: إن الملاك ذو مرتبتين مرتبة قد منه قد استوفاها وأما الاقتضاء للملاك التام فهو قابل للتحصيل إذا وجدت معه الشرط الملاك مرتبتان مرتبة استوفاها بالصلاة جالسا بقيت المرتبة اللزومية هذه المرتبة الباقي اللزومية تحتاج إلى مقتض وشرط فالمقتضي لها الصلاة قائما والشرط هو خصوصية القيام وهذا مصحح للأمر النفسي هذا ما ذكره الأصفهاني.

**الوجه الثاني:** ما ذكره المحقق العراقي (قدس سره) في مقالات الأصول، قال: الأمر الاضطراري للصلاة جالسا إما أن يحمل على الصورة الأولى أو يحمل على الصورة الثانية وفي كلتا الصورتين يقتضي الإجزاء لأن الصورة الأولى تعني وفاء الصلاة الاضطرارية بتمام الملاك والصورة الثانية وفاءه بالمعظم مع كون الباقي مستحبا، لكن لو حملنا الأمر الاضطراري على الصورتين الأوليين للزم من ذلك أن يكون الأمر الاضطراري أمراً تخييريا لأنه مخير بين أن ينتظر فيصلي الصلاة الاختيارية وبين أن يبادر فيصلي صلاة اضطرارية وكلاهما وافيا بالملاك فمقتضى ذلك أن يكون الأمر الاضطراري أمراً تخييريا وهذا خلاف الأمر الاضطراري المريض يصلي جالسا هو الأمر التعييني فإذا لا نصير إلى هذا الاحتمال.

وإذا حملنا الأمر الاضطراري على الفرض الرابع أن يكون وافيا بدرجة وتبقى درجة لزومية، يقول أيضاً إذا حملناه على الفرض الرابع فإنه وإن كان منافيا للإجزاء لكن الأمر التعييني به بلا مبرر؛ لأنه على أية حال سيحتاج إلى امتثال الأمر الاختياري فأمره تعيينا بالصلاة جالسا بلا مبرر ما دام على أية حال سيحتاج إلى امتثال الأمر الاختياري إذن فبإمكانه أن ينتظر إلى أن يرتفع اضطراره فيصلي اختيارا فلا مبرر للأمر التعييني بالصلاة جالسا يعني بالفرد الاضطراري وهذا مناف لظاهر الأمر الاضطراري في كونه أمراً تعيينا.

**فيتعين حمل الأمر الاضطراري على الفرض الثالث** وهو ما إذا كانت الصلاة الاضطرارية وافية بمعظم الملاك والباقي وإن كان لازما لكن يتعذر تحصيله بعد الصلاة الاضطرارية فبمجرد أن يتأتي بالصلاة الاضطرارية يسقط الأمر الاختياري لأنه لا يمكن تحصيل ملاكه.

**فان قلت:** فما هو الوجه في كون الأمر بالصلاة الاضطرارية تعيينا مع كونه مفوتا لمقدار من الملاك بحيث لا يمكن تحصيله.

**فقال:** هنا يوجد أمران تعيينيان الأمر الاختياري تعييني لأنه هو المحصل للملاك التام، والأمر الاضطراري أيضاً تعييني لأن الفرد الاضطراري محظور عقلا حيث إنه بالإتيان به ستفوت مرتبة من الملاك فكان محظورا عقلا فإذا كان محظورا عقلا لأجل ذلك أمر الشارع به تعيينا لرفع الحظر العقلي فهو أمر لا بداعي البعث بل بداعي رفع الحظر العقلي، فان ما أمر بالفرد الاضطراري تعيينا لا لكونه محصلا للملاك التام بل هو مفوت إنما الداعي للأمر التعييني به أن يرفع الحظر العقلي.

**ويلاحظ على ما أفيد** أنه كما أن حمل الأمر الاضطراري على كونه أمراً تعيينا خلاف الظاهر كذلك حمل الأمر على أنه ليس بداعي البعث والمحركية وإنما بداعي رفع الحظر العقلي أردأ من الأول في مخالفة الظاهر مضافا إلى أنه يكفي في الحظر العقلي الترخيص ولا حاجة للأمر التعييني فلا مناسبة بين التعيين وبين الداعي له وهو مجرد رفع الحظر العقلي فما أفيد غير تام.

**الوجه الثالث:** ما ذكره العراقي أيضاً ولكن لم يرتضه وإنما أشكل عليه حيث قال: لما كان الأمر الاضطراري ظاهرا في تعيين مصداق الطبيعة المأمور بها إذ المريض يتساءل ما هو المصداق المأمور به في هذا الفرض في فرض مرضي فيأتيه الأمر الاضطراري ليقول له: إن المصداق المأمور به أنت في هذا الفرض هو الصلاة جالسا فظاهر سياق الأمر الاضطراري تعيين مصداق الطبيعة المأمور بها فبما أن هذا هو ظاهر سياق الأمر الاضطراري فمقتضى إطلاقه أن ما أتى به مصداق للطبيعة المأمور بها بتمام مراتبها وإلا لعين أنه مصداق للطبيعة بلحاظ مرتبة دون مرتبة فمقتضى إطلاقه أنه مصداق للطبيعة المأمور بها بتمام مراتبها ولازم ذلك أي والمدلول الالتزامي لذلك وفاء الفرد الاضطراري بالملاك إذ لو لم يكن وافيا بالملاك لما كان مصداق للطبيعة المأمور بها بتمام مرابتها.

إذن فالنتيجة هي الإجزاء.

**لكن العراقي أشكل** على هذا الوجه أولا بالحكومة ثم بتقدم أحد الظهورين على الآخر ثم بالمعارضة وكل منهما تنزلي.

**فادعى أولا** أن إطلاق الأمر الاختياري حاكم على إطلاق الأمر الاضطراري - يعني عكس الذي أثبتوه والقائلين بالإجزاء - بيان ذلك: أن الأمر الاختياري ظاهر في أن الجزء الذي اخل به وهو القيام دخيل بالملاك فان ظاهر الأمر بالصلاة قائما أن القيام دخيل في الملاك بحيث لا يتحقق ملاك الصلاة إلا به إذا قوي فليقم، فمقتضى ظهوره في أن الجزء الذي اخل به دخيل في الملاك أنه ليس مضطرا فإذن لسان إطلاق الدليل الاختياري لسان الحكومة ورفع الموضوع فالأمر الاضطراري يقول: من كان مضطرا فليصلي جالسا لكن الأمر الاختياري يقول: أنت لست مضطرا لأن القيام دخيل في الملاك وأنت لم تأت بالملاك بعد فلسان إطلاق الدليل الاختياري حاكم على إطلاق الدليل الاضطراري لأنه رافع لموضوعه، هذه الدعوى الأولى للعراقي.

**الدعوى الثانية:** قال: وإن لم تتم الحكومة فظهور الأمر الاختياري مقدم على ظهور الأمر الاضطراري لأن شمول الأمر الاضطراري لمن تجددت قدرته بالإطلاق بينما ظهور الأمر الاختياري في أن القيام دخيل في الملاك على كل حال بالظهور الوضعي وعند التعارض يكون الظهور الوضعي هو المقدم فيقدم ظهور الأمر الاختياري على ظهور الأمر الاضطراري.

**فإن لم تقبل بذلك فيحصل تعارض** بين إطلاق الأمر الاختياري وإطلاق الأمر الاضطراري، فان مقتضى إطلاق الأمر الاضطراري أن من صلى جالسا أجزأته ولو تجددت قدرته ومقتضى إطلاق الأمر الاختياري لأنه يلزم الصلاة قائما حتى لو صلى جالسا فيتعارض الإطلاقان، وبعبارة علمية له - للعراقي - أن مفاد الأمر الأمرُ الاختياري أن الملاك لا زال باقيا لم تحصله لأن القيام دخيل فيالملاك إذن فالملاك لا زال باقيا لم تحصله فيجب عليك أن تحفظ قدرتك حتى تأت بالملاك التام، وهذا يتعارض مع الأمر الاضطراري الذي يقول لك: بادر وصلي جالسا إذ لا يمكن الجمع بين من يقول: بادر وصلي جالسا وبين من يقول: إن الملاك التام لا يمكن تحصيله إلا بالقيام فيجب عليك أن تتحفظ على قدرتك إلى أن تأت بالقيام وهما متعارضان ومقتضى التعارض التساقط وحينئذ مقتضى قاعدة الاشتغال أن يأت بالصلاة الاختيارية.

**ولكن يرد على هذه الدعاوى:**

**أولا:** بأن دعوى الحكومة غير تامة لأنه إنما يعتبر الدليل حاكما إذا كان ناظرا للدليل المحكوم والمقوم للنظر أن يتصرف في دليل الموضوع أو محموله ولا يوجد تصرف في البين فلو قال المولى: ليس للصائم أن يفطر ثم قال: من افطر فعليه الكفارة فهل الأول حاكم على الثاني وأي علاقة بين النهي التكليفي عن الإفطار وبين أنه لو افطر للزمته الكفارة فكذلك في المقام غاية ما يستفاد من الأمر الاختياري النهي عن تفويت الملاك وانه يجب عليك أن تتحفظ على قدرتك إلى أن تأتي بالقيام المحصل للملاك التام ولكن لو اضطررت فأتيت بالصلاة جالسا فإذن لا يوجد حكومة بين الدليلين فهذا الدليل مفاده مفاد تكليفي وهو صل قائما وليس لك أن تعجز نفسك عن الصلاة قياما وذلك الدليل يقول: من اضطر فليصل جالسا فلا يوجد حكومة من الأول على الثاني لأن الأول لا يرفع موضوع الثاني.

**وثانيا:** قد يدعى أن الحكومة بالعكس وهو حكومة إطلاق الأمر الاضطراري على إطلاق الأمر الاختياري فيقال بما أن الأمر الاضطراري ناظر لحكم لصلاة بالعنوان الثانوي فهو ناظر للأدلة الأولية وحاكم عليها بمقتضى كونه بيانا لحكم الصلاة بالعنوان الثانوي ومع حكومته عليه فلا يلحظ أن الظهور وضعي أو إطلاقي فان الحاكم قرينة شخصية على المحكوم وإن كانت الحكومة بالإطلاق بينما المحكوم ظهوره ظهور وضعي فالظهور الوضعي إنما يقدم على الظهور الإطلاقي إن لم يكن الظهور الإطلاقي ناظرا إليه حاكما عليه وإلا لكان المقدم هو العكس.

**وثالثا:** أنه أفاد (قدس سره) أن دليل الأمر الاختياري ظاهرا ظهورا وضعيا في دخل القيام في الملاك وهذا صحيح لا كلام فيه ولكن هذا ليس محل بحثنا وإنما محل بحثنا الشمول ظهوره في أن القيام دخيل في الملاك حتى بعد أن صلى الصلاة الاضطرارية وشمول ظهوره لهذا الفرد إنما هو بالإطلاق لا بالظهور الوضعي فرجع الأمر للإطلاقين.

**الوجه الأخير ما ذكره الميرزا النائيني قال:** قام الإجماع على عدم وجوب صلاتين في وقت واحد من سنخ واحد بمعنى أن تجب الظهر مرتين في وقت واحد، فمقتضى هذا الإجماع أنه أن الأمر الاضطراري كاشف عن وفاء الصلاة الاضطرارية بالملاك وأنها مجزئة إذ لو فرض أن فرد الاضطراري ليس وافيا بالملاك وانه ما زال جزء من الملاك ملزم يمكن تحصيله فلازم ذلك وجوب صلاتين عليه من سنخ واحد في وقت واحد وهو مخالف للإجماع.

**ولكن يلاحظ عليه** أن غاية ما يستفاد من النصوص وهو أن المكلف خوطب بسبعة عشر ركعة في اليوم الواحد وقام الإجماع أيضاً على ذلك أنه لا يرد أمران تعيينيان على صلاة في وقت واحد ولكن هذا ليس المدعى إذ ربما يقول قائل: إنه مأمور أمراً تخييرا بمعنى أن المكلف المريض أمر بالجامع بين أن يصلي جالسا أو ينتظر فيصل قائما فلا يوجد أمران تعيينيان بصلاة واحدة في وقت واحد كي يكون منافيا للإجماع بل هذا المصلي أمر بالجامع فإذا أتى بأحد فردي الجامع فقد حقق الملاك القائم بالجامع وبقي مقدار ملزم من الملاك يمكن تحصيله بالفرد الاختياري فيلزمه تحصيله بمقتضى إطلاق الأمر الاختياري.

فما أفيد غير تام.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\052.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ذكرنا فيما سبق أن الأمر الاضطراري كقوله: المريض يصلي جالسا هل يشمل الاضطرار غير المستوعب كما لو كان مريضا في جزء من الوقت فقط فاخترنا فيما سبق أن الأوامر الاضطرارية منصرفة للاضطرار المستوعب ومقتضى ذلك عدم إجزاء من صلى صلاة اضطرارية ثم ارتفع اضطراره أثناء الوقت إذ لا أمر بهذه الصلاة ولكن بناء على أن الأمر الاضطراري مطلق يشمل الاضطرار المستوعب وغيره فهل أن الأمر الاختياري مطلق أيضاً أم لا، لانا إذا قلنا: إن الأمر الاضطراري مطلق يشمل من اضطر للصلاة جالسا طول الوقت أو بعض الوقت فنقول هل الأمر بالصلاة الاختيارية وهي الصلاة عن قيام مطلق يعني يشمل من صلى جالسا ثم ارتفع اضطراره فإن قلنا بأنه لا يشمل أي أن قوله: إذا قوي فليقم هذه الجملة لا تشمل من صلى جالسا لمرض وان ارتفع مرضه وحينئذ لا محال نقول بالإجزاء وأما إذا افترضنا أن الأمر الاضطراري مطلق.

**فهنا إطلاقان:**

**إطلاق الأمر الاضطراري** الذي يشمل من صلى جالساً ولو بعض من الوقت ومقتضى إطلاقه صحة هذه الصلاة.

**وإطلاق الأمر الاختياري** الذي يقول: صل عن قيام ومقتضى إطلاقه انه عليه أن يعيد الصلاة ما دام قد قدر على القيام، فيقع التعارض بين إطلاق الأمر الاضطراري الذي يقتضي الإجزاء، وإطلاق الأمر الاختياري الذي يقتضي الإعادة، فهل هناك وجه لتقييد إطلاق الأمر الاختياري بإطلاق الأمر الاضطراري حتى تصل النتيجة إلى الإجزاء؟

**ذكرنا فيما سبق وجوها** عن العراقي والنائيني والأصفهاني ووصل الكلام إلى من بعدهم فنقول:

**الوجه الرابع:** ما ذكره سيدنا الخوئي (قدس سره) ومحصل كلامه في أمرين:

**الأمر الأول:** أن المحتملات في الأمر الاضطراري كما سبق بيانها أربعة لأن الأمر الاضطراري إما مستوف لتمام ملاك المأمور به ومقتضاه الإجزاء أو مستوف لمعظمه مع كون الباقي من الملاك ندبياً لا لزومياً ومقتضاه الإجزاء أيضاً أو مستوف لبعض الملاك ولكن بمجرد الإتيان بالأمر الاضطراري يتعذر استيفاء بقية الملاك فمقتضاه الإجزاء أيضاً أو انه مستوف لبعض الملاك ولكن الباقي لزومي يمكن استيفاؤه فاحتمال الإجزاء فقط في المحتمل الرابع.

هذا هو الأمر الأول.

**الأمر الثاني:** أفاد (قدس سره) أنه عندنا برهان عقلي على أن الأمر الاضطراري لا يكون من المحتمل الرابع أصلاً، أي لا يتصور أن يكون الأمر الاضطراري مستوفيا لبعض الملاك والباقي لزومي يمكن استيفاؤه هذا أمر غير معقول فإذا كان المحتمل الرابع غير معقول فيتعين المحتملات الثلاثة والنتيجة انه متى ما كان عندنا أمر اضطراري فهو مساوق للإجزاء لأن احتمال عدم الإجزاء لا يكون إلا بالمحتمل الرابع والمحتمل الرابع غير معقول في نفسه.

**والسر في ذلك:** أنه لو كان الأمر الاضطراري بالكيفية الرابعة لكانت النتيجة التخيير بين الأقل والأكثر والتخيير بين الأقل والأكثر غير معقول وبيان ذلك: أنه إذا افترضنا أن هناك ملاكا استوفي بعضه بالأمر الاضطراري وبقي بعضه لا يستوفى إلا بالفرد الاختياري فمعناه أن المولى اصدر أمراً بالجامع وهو أن المكلف مخير بين أن ينتظر إلى أن يرتفع الاضطرار ويأتي بالفرد الاختياري وهذا هو الأقل أو يأتي بالفرد الاضطراري ثم يعقبه بالفرد الاختياري وهذا هو الأكثر فلو كان مبنى الأمر الاضطراري على الأمر الرابع لكان مقتضاه التخيير بين الأقل والأكثر بأن يقول المولى للمكلف أنت مكلف بين أن تأتي ببعض الملاك في الفرد الاضطراري وبعضه بالفرد الاختياري أو تنتظر إلى أن يرتفع الاضطرار فتاتي بتمام الملاك بالفرد الاختياري والتخيير بين الأقل والأكثر غير معقول لم؟ لأن لازمه أن لا يكون الأكثر مصداقا للواجب فمثلا لو قال المولى: أنت مخير بين أن تكرم زيدا أو تكرم زيدا وأخاه فيقال بأنه ما دام أكرام زيدا على أية حال محققا للملاك إذا فما زاد عليه لا دخل له في الملاك ولا دخل له في مسقطية الأمر فالتخيير بين الأقل والأكثر مع أن الأقل محقق للملاك ومسقط للأمر مستلزم لكون الأكثر لغوا فلا معنى لكونه مصداقا للمأمور به وفي المقام كذلك لأنه إذا قلنا: ما دام الفرد الاختياري وافيا وكافيا فلا معنى لإقحام الفرد الاضطراري بأن يقال: أنت مخير بين الفرد الاختياري أو الفرد الاختياري والاضطراري، فمقتضى ذلك حيث إن الأمر الاضطراري لو كان بالمحتمل الرابع لكان من باب التخيير بين الأقل والأكثر وهو غير معقول إذن فالأمر الاضطراري لا يشمل الفرض الرابع، ويختص بالفروض المساوقة للإجزاء تم كلامه رفع مقامه.

**وأشكل السيد الشهيد** (أعلى الله مقامه) على أستاذه بإشكلات:

**الإشكال الأول:** قال: لا ينحصر حمل الأمر الاضطراري على الفرض الرابع بأن نقحمه في مسالة التخيير بين الأقل والأكثر بل يمكن لنا تصوير الفرض الرابع من دون أن ندخل في مسالة التخيير بين الأقل والأكثر وذلك بتصوير أمرين:

**الأمر الأول:** الأمر بالجامع بين الفرد الاضطراري والاختياري.

**والأمر الثاني:** الأمر بخصوص الأمر الاختياري.

فيقول المولى للمكلف أنت مخاطب بأمرين أمر بالجامع بين اضطراري أو اختياري فإذا أردت أن تمتثل الأمر بالجامع فأنت مخير بين أن تأتي بالأمر الاضطراري وهو امتثال للجامع أو تأتي بالأمر الاختياري وهو امتثال للجامع. وأمر بخصوص الأمر الفرد الاختياري لمن ارتفع اضطراره أثناء الوقت فيأتي بالأمر الاختياري.

**والسر في جعل أمرين:** أن للمولى مرتبتين من الملاك: مرتبة تتحقق بالأمر بالجامع بين الاضطراري والاختياري، ومرتبة لا تتحقق إلا بالفرد الاختياري، فمقتضى تعدد المرتبتين أن يصدر أمرين، فإن انتظر المكلف وأتى بالفرد الاختياري فقد امتثل الأمرين معاً: الأمر بالجامع، والأمر بخصوص الاختياري، وإن أتى بالأمر بالفرد الاضطراري، فقد امتثل الأمر بالجامع، وبقي عليه الأمر الخاص بالفرد الاختياري.

**فتوصلنا إلى نفس الفرض الرابع وهو:** أن من أتى بالفرد الاضطراري فقد تحصل على بعض الملاك وبقي بعض لزومي يمكن استيفاؤه بالفرد الاختياري، فقد توصلنا إلى هذا الفرض عبر تعدد الأمر لا عبر التخيير بين الأقل والأكثر الذي هو ممتنع.

**فإن قلت:** أن الأمر بالجامع لغو لأنه ما دام الفرد الاختياري لابد منه على كل حال وهو واف بالملاكين والمرتبتين فالمكلف إما آت به فلا يحتاج الفرد الاضطراري لأنه واف بالجامع أيضاً وإما غير آت به فلا ينفعه ذلك في الوصول إلى ملاكات المولى وتحقيقها فالأمر بالجامع لا محالة لغو.

**قلت:** لا إشكال ولا ريب في تعدد الأمر فإن تعدد الأمر ضروري قطعا لأن المكلف لو كان مضطرا اضطرارا مستوعبا الم يكن مأمورا بالفرد الاضطراري؟ فلو فرضنا أن المكلف مريض طول الوقت أليست صلاته حينئذ مأمورا بها إذن لا إشكال في وجود أمر بالفرد الاضطراري وهذا الأمر كاشف عن وفاء الفرد الاضطراري لبعض الملاك فوجود أمر بالاضطرار مما لا كلام فيه كما أن الفرد الاختياري لا إشكال في وجود أمر به لأنه هو الوافي بتمام الملاك فتعدد الأمر أمر مقطوع به إنما الكلام في كيفية الأمرين، هل أن الأمرين هما أمر بالفرد الاضطراري وأمر بالفرد الاختياري أو هما أمر بالجامع بين الاختياري والاضطراري وأمر بخصوص الاختياري فهذا اختلاف في كيفية الأمرين وإلا وجود الأمرين أمر مقطوع به لا بد منه، وحيث قد بنينا على الإطلاق فيهما أي أن الأمر الاضطراري مطلق يشمل الاضطرار غير المستوعب والأمر الاختياري مطلق يشمل من صلى جالسا ثم ارتفع اضطراره فمقتضى إطلاق الأمرين أن نقول أن هناك أمراً بالجامع لوجود ملاك في الجامع وهناك أمر بخصوص الفرد الاختياري لأن فيه الملاك التام فتحصل من هذه المناقشة كلها أن وجود أمر اضطراري مطلق لا يعني الإجزاء إذ يحتمل أن الفرد الاضطراري استوفى بعض الملاك وبقي بعض لزومي يمكن استيفاؤه وتصوير هذا المحتمل عن طريق تعدد الأمر.

**الإشكال الثاني الذي ذكره السيد الشهيد (قدس سره):** قال بأنه يمكن لنا أيضاً أن نذهب إلى مسالة التخيير بين الأقل والأكثر في المقام بإرجاعه إلى التخيير بين المتباينين، فقد أفاد سيدنا (قدس سره) هو بنفسه انه لا مانع بأن يقول المولى: أنت مأمور في الركعة الثالثة بالجامع بين تسبيحة واحدة وثلاث فيكون الجامع بين فردين فرد بشرط لا يعني تسبيحة واحدة وفرد بشرط شيء يعني بشرط أن تضم إليها تسبيحتين أخريين فإذا رجع التخيير إلى التخيير بين البشرط لا وبشرط شيء كان تخييرا معقولا لأنه تخيير بين المتباينين فكذلك الأمر في المقام إذ يمكن أن يقال: إنه يمكن تصوير الفرد الرابع بالتخيير بين المتباينين ولا موجب لأن نصوره بالتخير بين الأقل والأكثر كي يقال بأنه ممتنع فنقول بأن المولى خاطب المكلف بأنك مأمور بالفرد الاختياري إما بشرط شيء يعني بشر أن تضم إليه الفرد الاضطراري قبله أو بشرط لا أي لا تضم إليه الفرد الاضطراري قبله فأنت مأمور بالفرد الاختياري على كل حال إما بشرط عدم سبقه أو بشرط سبقه فإن أتيت به بشرط سبقه فقد حققت بعض الملاك بالاضطراري وبعضه بالاختياري وان أتيت به بشرط عدم سبقه فقد حققت تمام الملاك بالفرد الاختياري فتوصلنا إلى الفرض الرابع عن طريق التخيير لكن ليس بين الأقل والأكثر بل بين المتباينين.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\053.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ذكرنا فيما سبق أن (قدس سره) أشكل بأن الفرض الرابع من فروض الأمر الاضطراري وهو أن يكون الفرد الاضطراري وافيا ببعض الملاك مع بقاء بعض لزومي يمكن استيفاؤه أشكل على هذا الفرض بأنه وإن كان فرضا محتملا ثبوتا ولكن صياغته الجعلية الاعتبارية لا تكون إلا بنحو التخيير بين الأقل والأكثر بأن يقول المولى للعبد: أنت مأمور بالجامع بين الأقل وهو أن تنتظر إلى أن يزول الاضطرار فتأتي بالفرد الاختياري أو الأكثر وهو أن تأتي بالفرد الاضطراري أول الوقت ثم تأتي بالفرد الاختياري آخر الوقت والتخيير بين الأقل والأكثر غير معقول فالنتيجة أن الفرض الرابع من فروض الأمر الاضطراري غير معقول جعلا فتتعين الفروض السابقة ومقتضاه هو الإجزاء.

**وقد أشكل السيد الشهيد** (قدس سره) عليه بأن هناك فروض للأمر الاضطراري في مرحلة الجعل لا يرد عليها هذا الإشكال ونحن في مقام الدفاع عن رأي سيدنا (قدس سره) نقول: بأن الفرض الرابع وهو كون الفرد الاضطراري وافيا ببعض الملاك مع كون البعض الباقي لزومياً ويمكن استيفاؤه لا توجد له صياغة اعتبارية في عالم الجعل لان الصياغات المحتملة كلها غير تامة، وكل احتمال ثبوتي ليست له صياغة اعتبارية صحيحة فهو ملغا عقلائيا اما أن الصياغات غير تامة فالصياغات المحتملة أربع:

**الصياغة الأولى:** ما ذكره سيدنا (قدس سره) من أن مرجع ذلك إلى الأمر بالجامع بين الأقل والأكثر والتخيير بين الأقل والأكثر غير معقول سبق الحديث فيه حتى السيد الصدر سلم أنه لو كان المقام من باب التخيير بين الأقل والأكثر لكان غير معقول إنما هو اقترح صياغات أخرى.

**الصياغة الثانية**: ما ذكره السيد الشهيد من تعدد الأمر حيث إن هناك أمرين أمرا بالجامع بين الفرد الاختياري والفرد الاضطراري وأمرا بخصوص الأمر الاختياري فهل هذه الصياغة تامة أم لا؟

**هنا إشكالات ثلاثة على هذه الصياغة:**

**الإشكال الأول:** ما يقتنص من كلام سيدنا (قدس سره) في بحث اجتماع الأمر والنهي وغيره من أنه لا يعقل ورود أمرين على طبيعة احدهما أمر بالطبيعة والآخر أمر بالحصة؛ والسر في ذلك مثلا إذا أمر المولى بالصلاة وأمر بالصلاة جماعة أو أمر بالصلاة في المسجد فهناك أمران أمر بالطبيعي وأمر بالحصة فهل الأمر بالطبيعي مطلق يشمل من أتى بالحصة بقصد أمرها أم ليس مطلقا؟ فإن قلتم بأن الأمر بالصلاة مطلق يشمل حتى من يأتي بالصلاة جماعة بقصد أمرها فلازم ذلك محركية ما هو متحرك فإن من يأتي بالصلاة جماعة بقصد أمرها لا معنى لتحريكه بالصلاة نفسها فيلزم من شمول الأمر بالطبيعي لمن يأتي بالحصة بقصد أمرها تحريك من هو متحرك وهذا من قبيل تحصيل الحاصل، وان قلتم بأنه لا يشمل إذن فلم يجتمع أمران في عرض واحد بل كان الأمر بالجامع طوليا أي إن لم يأت بالحصة بقصد أمرها فهو مأمور بالطبيعي فلا يتصور أمران في عرض واحد أمر بالطبيعي وأمر بالحصة لان الأمر بالطبيعي إما مطلق بفرض الإتيان بالحصة بقصد أمرها أو غير مطلق لازم إطلاقه تحصيل الحاصل ويلزم أن يكون متقيدا فلم وهذا خلف.

هذا ما أفاده (قدس سره).

**ولكن يلاحظ على هذا الإيراد** أن صحة الأمر منوطة بوجدان المقتضي وفقدان المانع والمقتضي لأي أمر مطابقته لعالم الملاك فمتى ما كان الأمر مطابقا لعالم الملاك فالمقتضي لصحته موجود والمفروض هنا أن تعدد الأمر أي وجود أمر بالطبيعي وأمر بالحصة مطابق لعالم الملاك إذ المفترض أن هناك مطلوبين أي أن طبيعي في نفسه مطلوب والحصة مطلوبة فهناك غرض في الطبيعي وغرض في التقييد والتحصص فمع وجود مطلوبين وغرضين فالمقتضي لتعدد الأمر أمر بالطبيعي وأمر بالحصة حاصل، وأما المانع فهو مسألة اللغوية أي أن شمول الأمر لفرض الإتيان بالحصة بقصد أمرها لغو ولكن لا لغوية في البين، فإن هذا الإشكال في جميع الموارد مطروح وجواه سيال ومعروف حيث أشكل على وجوب مقدمة الواجب شرعا بأن هذا الوجوب لغو لأنها واجبة عقلا وأشكل على الأمر بالأمر بأنه لغو بأن المحركية الأولى حاصلة وأجيب عنه في سائر الموارد بأنه يكفي في رفع اللغوية المحركية الفرضية أو المحركية التأكيدية، إما أنه محرك لمن لم يحركه الأمر الآخر فهذا كاف في عدم لغويته أنه محرك لمن يحركه الأمر الآخر، أو أنه يكفي في لغوية تأكيد تلك المحركية حيث إنه يبادر نحو الحصة عن مجموع أمرين فالنتيجة أن المقتض لتعدد الأمر موجود والمانع مفقود.

هذا هو الإشكال الأول.

**الإشكال الثاني:** لازم تعدد الأمر تعدد العقوبة وهو مما يقطع بعدمه فانه إذا قيل: إن هذا المكلف مأمور بأمرين: أمر بالجامع بين الفرد الاضطراري والاختياري وأمر بالفرد الاختياري فلو لم يصل أصلاً لا في حال اضطراره ولا في حال اضطراره لزم تعدد العقوبة لمخالفته لأمرين أمرا بالجامع وأمرا بالفرد، بينما من كان مختارا من أول الوقت إلى آخره لو لم يصل أصلاً لم يكن مستحقا إلا لعقوبة واحدة وهذا منبه على عدم قبوله ارتكازا أن من كان مختارا منذ أول الوقت فترك الصلاة بالمرة لم يعاقب إلا عقوبة واحدا ومن كان مضطرا في أوله مختارا في آخره لو ترك الصلاة لاستحق عقوبتين فلازم مدعى تعدد الأمر تعدد العقوبة.

**والجواب عن هذا الإشكال**: أننا ذكرنا في عدة مرات أن المناط في التعدد تعدد فوت الملاك والغرض فإذا فات غرضان لزوميان على المولى فإن ذلك موجب لتعدد العقوبة، وأما مخالفة أمر أو أمرين فهذا لا أثر له، والمفروض في المقام أن من يدع تعدد الأمر لا يدع تعدد الأغراض، وإنما يقول: هناك غرض واحد ذو مرتبتين: مرتبة في الجامع، مرتبة في الحصة، فلو ترك بالمرة لكان قد فوت على المولى غرضا واحداً، فلم يكن بذلك مستحقاً إلا عقوبة واحدة وإلا فما يقول الفقهاء فيمن كان واجدا للماء في أول الوقت لكنه لم يبادر للصلاة لظنه استمرار الطهارة المائية ففقد الماء آخر الوقت؟ أليس مأموراً بأمرين أمر بالصلاة عن وضوء حيث كان واجداً وقادراً، وأمر الآن بالصلاة عن تيمم، فهل لو ترك هذا المكلف الصلاة رأساً يستحق عقوبتين أم عقوبة واحدة؟ لا ريب أن المرتكز أنه لا يستحق إلا عقوبة واحدة.

هذا الشخص كان واجدا للماء خوطب إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا صار فاقدا للماء خوطب فلم تجدوا ماء فتيمموا فهذا أمر واحدا صلوا وتيمموا وليس أمران. فالأمر بالصلاة عن وضوء نفسي والأمر بالصلاة عن تيمم نفسي.

فالنتيجة أن هذا الإيراد وهو إشكال تعدد العقوبة غير وارد.

**الإشكال الثالث:** بأن يقال: صحيح أن ما ذكره سيدنا (قدس سره) صاغه كإشكال عقلي وهو ليس واردا كإشكال عقلي كما ذكره السيد الصدر ولكن يمن صيغته كإشكال عقلائي وهو ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله) في غير مورد من أنه ليس من العقلاء إصدار أمرين أمر بالجامع وأمر بالحصة لا أنه ليس عقليا كما ذكره سيدنا (قدس سره) وبيان ذلك تارة يكون الجامع طبيعيا كالأمر بالصلاة والأمر بالصلاة جماعة وهذا عقلائي ولا كلام فيه وتارة يكون الجامع انتزاعيا كان يقول: أكرم زيدا أو عمرا وأكرم زيدا فأمره أمران أمر بالجامع بين زيد وبكر وأمر بإكرام زيد، فهنا إذا قال له: اطبخ قيمة أو سبزيا وقال له: اطبخ قيمة، هنا يقال: ما هو الغرض من الأمر بالجامع؟ ما هو الغرض العقلائي؟ لا يوجد غرض عقلائي بالأمر بالجامع إلا تمكين المكلف من فرص إدراك بعض الملاك إن لم يدرك تمام الملاك وهذا الغرض العقلائي يتصور فإن تمام ملاك المولى في أن يشبع بطنه بالسبزي ولكن إن لم يحصل هذا الملاك لم يتمكن المكلف من تحقيق هذا الملاك فالمولى يعطيه فرصة لإدراك بعض الملاك بأن يأت بالقيمة، فحيث إن الغرض العقلائي من الأمر بالجامع بعد الأمر بالفرد تمكين المكلف من فرصة تحقيق بعض الملاك للمولى فلازم هذا الغرض العقلائي أن يكون الأمر بالجامع أمرا طوليا لا أمرا عرضيا بأن يقول له: اطبخ سبزيا فإن لم تطبخ اطبخ احدهما وهذا هو الذي ينطبق على محل الكلام فإن غرض المولى التام في الصلاة الاختيارية ولكن إذا لم يأت المكلف بالصلاة الاختيارية فليأتي بجامع الصلاة ليحقق بعض الغرض، واما أن يقوم المولى بإصدار أمرين في عرض واحد بالنسبة لعامة المكلفين بأن يكون كل مكلف مخاطب بأمرين أمر بالجامع بين الفرد الاضطرار والاختياري وأمر بخصوص الاختياري هذا غير عقلائي ما دام غرض المولى من الأمر بالجامع تمكين المكلف فإذن مقتضى هذا الغرض أن يخص الأمر بالجامع بالمكلف الذي لم يتمكن من الفرد الاختياري.

**إذن فإشكال سيدنا** (قدس سره) على تعدد الأمر أمر بالجامع وأمر بالحصة إذا كان الجامع جامعا انتزاعيا يمكن ارجاعه إلى استهجان عقلائي.

هذا بالنسبة إلى الصياغة الثانية.

**الصياغة الثالثة**: أن يقال: إنه يمكن أن يقال: إن المصحح للأمر الاضطراري مع عدم وفائه بتمام الملاك أن المصحح له إدراك فضيلة أول الوقت فيمكن تخريج هذا الفرض الرابع وهو أن الفرد الاضطراري وفى ببعض الملاك وبقي بعضه ملزم يمكن استيفاؤه بأن يقال: هناك أمران: أمر بالفرد الاضطراري ولكنه أمر ندبي من أجل استيفاء مصلحة أول الوقت، وأمر وجوبي وهو الأمر بالفرد الاختياري عند ارتفاع الاضطرار لأجل تدارك تمام الملاك فلا ينحصر تخريج الفرض الرابع بالأمر بالجامع على نحو التخيير بين الأقل والأكثر بل يمكن تصور فرض آخر صياغة أخرى لهذا الفرض الرابع.

**ولكن يلاحظ على هذا التصوير** أنه خلاف الظاهر فهو وجه لا بأس به، لكنه خلاف ظاهر الأوامر الاضطرارية؛ فإن ظاهر قوله: المريض يصلي جالساً أو إن لم يجد ماء تيمم ظاهره تطبيق ذلك الأمر اللزومي على الفرد لا أنه مجرد أمر استحبابي ندبي لأجل مصلحة أول الوقت خصوصا وانه قد يرتفع الاضطرار بعد دقيقتين من الوقت مما تبقى معه فضيلة أول الوقت فالأمر بالفرد الاضطراري ليس أمرا ندبياً بحسب ظاهر الخطابات بل هو إرشاد إلى أن امتثال الأمر بالصلاة في هذا الفرض متعين بهذه الكيفية وهذه الصورة المريض يصلي جالسا.

فهذه الصياغة الثالثة أيضاً غير تامة لمخالفتها لمقام الظاهر.

يأتي الكلام عن الصياغة الرابعة إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\054.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**الصياغة الرابعة** أن يكون المأمور به الفرد الاختياري على نحو التخيير بين البشرط شيء والبشرط لا بأن يقول المولى للمكلف: أنت مأمور بالصلاة الاختيارية مخيرا بين صلاة اختيارية مسبوقة بصلاة اضطرارية أو بصلاة اختيارية غير مسبوقة بصلاة اضطرارية، المأمور به الصلاة الاختيارية على كل حال لكن المكلف مخير في شرطها إما أن يأتي بها مسبوقة بالاضطرارية أو يأتي بها غير مسبوقة بالاضطرارية.

فهل هذه الصياغة صحيحة أم لا؟

**هنا إشكالان على هذه الصياغة:**

**الإشكال الأول:** أن الأمر بالجامع في مورد تحققه قهرا لغو؛ بيان ذلك: تارة يكون هناك شق ثالث غير الشرطين وتارة لا يكون فإن كان هناك شق ثالث غير البشرط شيء والبشرط لا فالأمر بالجامع بين هذين الشرطين معقول كان يقول المولى: أنت مأمور في الركعة الثالثة بتسبيحة مخير بها بين تسبيحة بشرط ثلاث أو تسبيحة واحدة فيوجد هنا شق ثالث لا هو تسبيحة واحدة ولا هو تسبيحات ثلاث، بأن يأتي بتسبيحتين فحيث يوجد شق ثالث خارج عن البشرط شيء وهو الثلاث والبشرط لا وهو الوحدة حينئذ يكون الأمر بالجامع أمرا معقولا أنت مأمور بتسبيحة بشرط الوحدة وبشرط الثلاث هنا يكون الأمر بالجامع بين الوحدة والثلاث أمرا معقولا لأنه يمكن أن يتخلف عنه بشق ثالث.

أما إذا افترضنا أنه لا يوجد شق ثالث والأمر منحصر بين البشرط شيء والبشرط لا أنت مأمور بعتق رقبة مشروطة بالإيمان أو بعدم الإيمان فهنا لا يوجد شق ثالث خارج عن شرطية الإيمان وعدم الإيمان حتى يحققه المكلف فحيث لا يوجد شق ثالث وراء البشرط شيء والبشرط لا إذن فالجامع متحقق قهرا لأنه بالنتيجة إما أن يأتي بالرقبة غير مؤمنة أو رقبة مؤمنة على أية حال الجامع بين الإيمان وعدمه متحقق قهرا فإذا كان الجامع بينهما متحقق قهرا فالأمر به لغو لأنه متحقق قهرا، فكذلك الأمر في المقام فانه إذا قال المولى للمكلف: أنت مأمور بصلاة اختيارية إما بشرط سبقها بالاضطرارية أو بشرط عدم سبقها وفي النتيجة لا محالة إما أن المكلف سيأتي بالاضطرارية أو لا يأتي على أية حال الجامع بين سبقها بالاضطرارية أو عدم سبقها متحقق قهرا فلا معنى للأمر به مع تحققه قهرا.

**والجواب عن هذا الإشكال:** بأنه التكليف بالفرد الاختياري مشروطا بجامع متحقق قهرا واجد للمقتضي فاقد للمانع، أما وجدانه للمقتضي فلما ذكرناه أمس أن المقتض لصحة أي تكليف مطابقته مع وعاء الملاك، فلو افترضنا المولى رأى ملاكه بنحوين فانه إن كانت الصلاة الاختيارية مسبوقة بالاضطرارية فلكل منهما تأثير ببعض الملاك وإن كانت الصلاة الاختيارية غير مسبوقة بالاضطرارية فهي علة تامة لحصول الملاك فمع كون الملاك بنحو هذين النحوين لا يصح التأخر عنه والتغافل عنه وكان التكليف بهذه الصياغة وهو انك مأمور بالفرد الاختياري مسبوقا أو غير مسبوق تكليفا مطابقا لواقع الملاك فهو تكليف واجد للمقتضي وأما أنه واجد [يبدو سبق لسان والصحيح فاقد] للمانع - نأتي لنتعرف على كلمات السيد الإمام (قدس سره) – فلان المانع من صحة أي تكليف أن لا اثر له فإذا لم يكن له اثر فهذا التكليف وإن كان مطابق للملاك لكن ما دام ليس له اثر عملي فليس بصحيح فهل التكليف بهذا النحو له اثر عملي أم لا؟ نقول نعم له اثر عملي وهو صحة أن تأتي بالصلاة الاضطرارية بقصد الأمر؛ لأنه إذا كان التكليف بالجامع بين الفرد الاختياري مسبوقا بالاضطراري أو الفرد الاختياري وحده إذن الفرد الاختياري مسبوقا بالاضطراري مصداق للجامع فإذا كان مصداقا للجامع صح أن يأت بالصلاة الاضطرارية بقصد الأمر، وهذا له اثر أيضاً باعتبار صحة الائتمام بمن صلى صلاة اضطرارية متعقبة بصلاة اختيارية فلو فرضنا أن هذا الإمام مبتلى في أول الوقت بعذر يقتضي أن يصل بتيمم ونفسه في آخر الوقت سيأتي بالصلاة الاضطرارية وهي الصلاة مع التيمم سيأتي بها ملحوقة بالصلاة الاختيارية لأنه في آخر الوقت سيجد الماء ويتمكن من استعماله، وقد قلنا بأن الصلاة الاختيارية مسبوقة بالاضطرارية مصداق للجامع المأمور به فيصح لهذا الإمام أن يأتي بالصلاة بقصد الأمر فإذا أتى بالصلاة الاضطرارية بقصد الأمر صح الائتمام به إذ يعتبر في الائتمام أن تكون الصلاة فريضة وهذه فريضة، فما دام لهذه الصياغة اثر اعملي وهي صحة أن يأت بالفرد الاضطراري بقصد الأمر ويترتب عليه صحة الائتمام به إذن فهذه الصياغة واجدة للمقتضي فاقدة للمانع.

**وبهذا التوجيه يمكن أن يوجه فتويان للسيد الإمام** (قدس سره) وهذان الفتويان موجودة عند غيره أيضاً:

**الفتوى الأولى**: أنه يقول: الغسلة الثانية لليد اليسرى في الوضوء ليست مستحبة لكنها مشروعة فإذا غسل اليد اليسرى غسلة ثانية لم يضر بذلك صحة وضوئه وان لم تكن مستحبة، فقد قال البعض: بأن الغسلة الثانية مستحبة في الوضوء وهذا واضح وقال بعض بأنها غير مشروعة من الأساس فلا يصح المسح ببلها وإما أنها غير مستحبة لكنها مشروعة فيمكن توجيه بما ذكرنا وهو أن يكون المأمور به الغسلة إما بشرط لا أو بشرط شيء فالمأمور به الغسلة مع الجامع بين الشرطين البشرط شيء يعني الثانية والبشرط لا يعني الوحدة فإذا أتى بالغسلة مع غسلة بعدها فقد أتى بأحد مصداقي الجامع وهو الغسلة بشرط شيء هذا احد المصداقين فإذا أتى بأحد المصداقين صح له أن يأت بالغسلة الثانية بقصد الأمر وحينئذ يصح المسح ببلها.

ذكرنا ثلاثة أقوال أن الغسلة الثانية بعنوان أنها ثانية مأمور بها هذا قول.

أن الغسلة الثانية غير مشروعة أصلا هذا قول.

وقول ثالث أنا لا أقول بأن الغسلة الثانية مأمور بها بنفسها أنا أقول المأمور به الغسلة إما بشرط غسلة معها أو بشرط الوحدة فإذا أتى بضم غسلة ثانية معها كانت الغسلة الثانية مصداقا للجامع فإذا كانت مصداقا للجامع صح الإتيان بها بقصد الأمر.

**وهناك فتوى أخرى** وهي غسل اليد اليسرى ارتماسا حيث ورد الإشكال أنه إذا أراد أن يغسل اليد اليسرى ارتماسا فإما أن يغسل الغسل بالرمس أو يقصد الغسل بالإخراج فإن قصد الغسل بالرمس كانت اليد تحت الماء بعد الغسل موردا لماء أجنبي فلا يصح المسح ببله، وان قصد الغسل بالإخراج كان هذا غسلا بقائيا وظاهر الأمر بالغسل الغسل الحدوثي لا الغسل البقائي هذا إشكال طرحه السيد الخوئي في غسل رمس اليد اليسرى.

**وأجيب عنه الجواب الأول:** أنه لا مانع من أن يقصد الغسل بالرمس ويعد إخراج اليد بعد ذلك غسلا بماء الوضوء ولا يعد بنظر العرف ماء جديدا.

**والجواب الثاني:** لا مانع من أن يقصد الغسل بالإخراج ونقول بأن ظاهر الأمر بالغسل مطلوبية فعلية الغسل اعم من أن يكون حدوثيا أو بقائيا.

**والجواب الثالث:** أن يكون المأمور به الغسلة المستقلة بأن يغسل اليد غسلة مستقلة والغسلة المستقلة إنما تتحقق بانفصال الماء عن اليد وانفصال الماء عن اليد إنما يتحقق بإخراج اليد من الماء فإذا أخرج يده من الماء صدق أنه غسلها غسلة مستقلة.

ويمكن توجيه ذلك بما ذكرنا أنه أمر بغسل حدوثي مشروط بالبقاء أو مشروط بعدمه فإذا أتى بغسل حدوثي مع ضميمة البقاء كان مصداقا لما هو الجامع المأمور به.

**فتلخص من هذا الأمر:** أن يقال: إن التكليف بالفرد بضميمة الجامع بين البشرط شيء والبشرط لا صياغة صحيحة.

هذا هو الإشكال الأول.

**الإشكال الثاني:** أن هذه الصيغة غير عقلائية والسر في ذلك أنها فاقدة للمحركية فهي وإن كانت مطابقة لعالم الملاك ولها اثر عملي كما يقال لكن لا محركية لهذا الأمر نحو الجامع إنما المحركية لأصل الصلاة فالمولى أمر عبده بالصلاة الاختيارية صح ولكن أمره بالصلاة الاختيارية مشروطة بالجامع مع كون هذا الجامع متحقق قهرا إذن لا محركية لهذا الأمر نحو الجامع وإن كان محركا نحو أصل العمل ألا وهو أصل الصلاة، وهذا وإن كان ممكنا عقلا بأن يأمرك المولى بعتق رقبة الأعم من رقبة مؤمنة أو غير مؤمنة إلا أن جعل ذلك شرطا فيما هو المأمور به مع عدم محركية نحو هذا الشرط غير عقلائي.

**وبناء على هذا فهذا التصوير وهذه الصياغة غير تامة أيضاً**.

**والنتيجة تمامية ما ذكره سيدنا الخوئي** (قدس سره) وهو أن الفرض الرابع من فروض الأمر الاضطراري وإن كان محتملا ثبوتا ولكن لا توجد له صياغة اعتبارية صحيحة.

بقي عندنا وجه أخير من وجوه تصحيح الصلاة الاضطرارية ما ذكره السيد البروجردي (قدس سره) في تهذيب الأصول ومحصله أمران:

**الأمر الأول:** أن لا يوجد عندنا أوامر متعددة بل أمر واحد بطبيعي الصلاة غاية ما في الباب أن هذا الأمر الواحد بطبيعي الصلاة له مصاديق متعددة من مصاديقها صلاة الغريق والخائف والمسافر والمضطر والمختار، فليس هناك أمر في حق المضطر بصلاة وأمر بحق المريض بصلاة بل ليس هناك إلا أمر واحد بطبيعي الصلاة وهذا الطبيعي له مصاديق متعددة من مصاديقه الصلاة جالسا عند المرض الصلاة ايمائا عند الغرق الصلاة قصرا عند السفر بحيث يكون عند السفر والغرق والمرض قيد في الواجب وليس في الوجوب، نظير أن يقول: أنت مأمور بطبيعي الصلاة ولها مصداقان: فرادا وجماعة، فإن تقيدها بالجماعة قيد في المأمور به وليس قيد في الأمر وليس هناك أوامر متعددة وبالتالي فإذا أتى بالصلاة المضطر إليها حال المرض فقد أتى بما هو مصداق للجامع فسقط الأمر بالجامع.

**المقدمة الثانية: إن قلت:** لعل في الفرد الاختياري بعد ارتفاع الاضطرار ملاكا لم يتحقق بالفرد الاضطراري لعله صلى صلاة اضطرارية ثم ارتفع الاضطرار والوقت باق فيوجد ملاك في الفرد الاختياري لم يتحقق في الفرد الاضطراري فلابد من استيفائه وإتيان الفرد الاختياري.

**قلت:** لا شغل لنا في الملاكات وإنما المناط على الأوامر وإذا كان المناط على الأوامر فمقتضى وحدة الأمر - حيث ليس عندنا أوامر متعددة – بالطبيعي وصدق عنوان صلاة المضطر على من صلى أول الوقت اضطرارا هو الإجزاء واستكشاف أن الملاك وهو ملاك الطبيعي المأمور به قد تحقق واستوفي بالفرد الاضطراري.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\055.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

كان الكلام فيما إذا اضطر المكلف للصلاة جالسا مثلا ثم ارتفع اضطراره أثناء الوقت فهل تصح صلاته الاضطرارية أم انه مطالب بإعادتها بصلاة اختيارية وهذا ما بحث عنه في الأصول بعنوان هل يجزي الأمر الاضطراري عن الأمر الاختياري أم لا فقلنا بأن الكلام تارة فيما هو مقتضى الأصل اللفظي وتارة فيما هو مقتضى الأصل العملي وكان البحث سابقا عما هو مقتضى الأصل اللفظي حيث ذكرنا أن هناك وجوها أفيدت لبيان أن مقتضى الأصل هو الإجزاء ووصلنا إلى الوجه الأخير منها ألا وهو ما ذهب إليه السيد البروجردي (قدس سره) من أن هناك أمرا واحدا بطبيعي الصلاة، غاية ما في الأمر أن لهذا الطبيعي مصاديق، منها صلاة الغريق وصلاة الخائف وصلاة المضطر وصلاة المختار، فإذا أتى بصلاة المضطر فقد امتثل الأمر بطبيعي الصلاة ومقتضى ذلك إجزاء عمله.

**ويلاحظ على ما أفيد** أن الأعلام ومنهم السيد البروجردي (قدس سره) ذهبوا إلى أمرين:

**أحدهما:** انه ليس للمكلف أن يوقع نفسه في الاضطرار مثلا لو كان المكلف واجدا للماء في أول الوقت فليس له أن يتلف الماء لتكون وظيفته التيمم، ولو كان قادرا على الصلاة قائما في أول الوقت فليس له أن يعجز نفسه بإبرة أو نحو ذلك ليصلي جالسا ومع ذلك لو عصى فاتلف الماء أو عجز نفسه عن القيام فإن صلاته عن تيمم أو الصلاة جالسا صحيحة، فجمعوا بين أمرين: احدهما أن ليس له تعجزي النفس عن الصلاة الاختيارية، والآخر انه لو عجز نفسه لكانت صلاته هي الصلاة الاضطرارية، وهذا مما لا يمكن إلا بفرض تعدد الأمر إذ ما لم يفرض تعدد الأمر فانه لا يمكن الجمع بين هذين الفتويين بأن نقول ليس له أن يعجز نفسه لكن ولو عجز نفسه لكانت صلاته الاضطرارية صحيحة؛ والسر في ذلك: أن الصلاة الاضطرارية كالصلاة جالسا مثلا إما أنها مصداق حقيقي لما هو المأمور به وهو طبيعي الصلاة بحسب مسلكه (قدس سره) أو لا.

**فإذا كانت الصلاة الاضطرارية** من المضطر مصداقا حقيقيا لما هو المأمور به ألا وهو طبيعي الصلاة فإن مقتضى ذلك له أن يعجز نفسه إلا انه ينتقل من مصداق إلى مصداق آخر كما إذا انتقل من السفر إلى الحضر أو دخل البحر وهو لا يعرف السباحة فأصبح موضوعا لصلاة الغريق، فمقتضى كون الصلاة الاضطرارية مصداقا حقيقيا لطبيعي الصلاة أن له أن يعجز نفسه عن القيام فيدخل تحت مصداق آخر أو يتلف الماء المنحصر فيدخل تحت مصداق آخر وهو الصلاة بتيمم، وأما إذا قلتم بأنه ليس له أن يعجز نفسه، إذن معناه انه مأمور بالصلاة الاختيارية بأمر آخر غير الأمر بطبيعي الصلاة فهو مأمور بالصلاة الاختيارية لا بشرط، لأجل ذلك لا يجوز له أن يعجز نفسه لان المدار في فعلية الأمر بالصلاة الاختيارية القدرة على نحو صرف الوجود وهو قادر على صرف وجود الصلاة الاختيارية فبما انه قادر فليس له أن يعجز نفسه عن الصلاة الاختيارية، لكن لو عجز نفسه فهناك أمر ترتبي للصلاة الاضطراري وهذا معناه تعدد الأمر لا أن هناك أمرا واحدا بطبيعي الصلاة وهذا عين الإشكال الذي أورده سيدنا الخوئي (قدس سره) في صلاة القضاء واختار على أساسه بأن المكلف مأمور بالجامع بين صلاة القصر والتمام لا أن هناك أمرين أمرا للحاضر وأمرا للمسافر، فإن المشهور بين الفقهاء أن المكلف إذا دخل عليه وقت الزوال فهو مأمور بأمرين أمر بصلاة التمام إن كان حاضرا وأمرا بصلاة القصر إن كان مسافرا فهناك أمران مترتبان على موضوعين إن كان حاضرا فيصلي تماما و إن كان مسافرا يصلي قصرا فقد اعدم موضوعا واوجد موضوعا آخر لكن سيدنا (قدس سره) مع انه اختار هذا المسلك المشهور في فتاواه إلا انه في بحثه الاستدلالي في صلاة القضاء أشكل عليه وقال: إذا كان مأمورا أمرا فعليا بأن يصلي تماما كما لو فرضنا بأنه دخل عليه الوقت وهو حاضر فأصبح الأمر بالتمام أمرا فعليا في حقه مقتضى فعليته في حقه أن ليس له أن يسافر لان السفر تعجيز عن امتثال الأمر الفعلي إذ فرضتم أن الأمر فعلي فمقتضى فعلية الأمر بالتمام عليه لكونه حاضرا أن ليس له أن يسافر بينما بالاتفاق له أن يسافر فلا تجتمع فعلية الأمر مع جواز إعدام الموضوع فإن إعدام جواز الموضوع يعني تعجيز النفس عن امتثال الأمر الفعلي وحيث إن جواز السفر معلوم بالضرورة فهذا يعني أن المكلف ليس مكلف بأمرين بل مأمور بأمر واحد وهو أنه مأمور بطبيعي الصلاة تماما في حال الحضر بحيث تكون كلمة في حال الحضر قيدا في الصحة في المأمور به وليس قيدا في الوجوب وقصرا في حال السفر إذن أنا مأمور بالطبيعي ومخير في التطبيق بين فردين بين أن أصل تماما حال الحاضر أو قصرا حال السفر فهنا يجوز له ذلك؟

**أما لو افترضتم** بأنه مأمور بأمرين واحد الأمرين فعلي في حقه وهو أمره بالتمام لفعلية الحضر أيعقل أن يجوز له السفر فواضح انه تعجزي للنفس عن امتثال الأمر، فهذه النكتة التي في ذهنه الشريف وهي عدم إمكان الجمع بين فعلية الأمر وجواز التعجيز نتمسك بها في المقام فنقول: إذا كان المكلف - على طبق مسلك السيد البروجردي ومن قال بقوله - إذا كان المكلف مأمور بطبيعي الصلاة وصلاة الاضطراري كصلاة الاختياري ما هما إلا مصداقان للطبيعي إذن له أن يبدل مصداقا مكان مصداق فله أن يعجز نفسه إذا دخل عليه الوقت لكنه له أن يعجز نفسه بإراقة الماء فيتحول إلى مصداق آخر أو يضرب نفسه إبرة فيعجز نفسه عن القيام فيتحول إلى مصداق آخر وإلا بمجرد أن تقولوا لا يجوز له، إذن معناه انه مأمور بأمر فعلي بالصلاة الاختيارية ولأجل ذلك لا يجوز أن يعجز نفسه ومتى ما كان مأمورا أمرا فعليا بالصلاة الاختيارية إذن فانتفى مسلك وحدة الأمر بل أصبح مسلك تعدد الأمر.

**فتلخص مما ذكرنا** أن مقتضى الأصل اللفظي أي إطلاق الأمر الاضطراري الذي يشمل بإطلاقه الاضطرار المستوعب وغير المستوعب إذا سلمنا بهذا الإطلاق أن مقتضى هذا الإطلاق صحة صلاته الاضطرارية بناء على النكتة التي أفاد سيدنا الخوئي (قدس سره) أو بناء على الإطلاق المقامي.

**إلا أن يقال:** إنه حتى على مسلك سيدنا الخوئي (قدس سره) ما دام الفرض الرابع من فروض الأمر الاضطراري وهو أن تكون الصلاة الاضطرارية واجدة لبعض الملاك مع بقاء بعض لزومي يمكن استيفاؤه هذا محتمل عقلا وإن لم يكن له صياغة عقلائية في مقام الجعل والاعتبار إلا انه محتمل ثبوتا وإذا كان محتملا ثبوتا و إن كان بحسب مقام الجعل مما لا صحة لجعله إذن فحينئذ نفس هذا الاحتمال الثبوتي مانع عقلائي من إحراز الإطلاق، إذ لا دليل عندنا لصحة الصلاة الاضطرارية إلا إطلاق الأمر فهل التمسك بالإطلاق هنا عقلائي مع احتمال أن الفرد الاضطراري إنما أمر به لأجل وجدانه لبعض الملاك وإلا فالبعض الآخر لزومي ويمكن استيفائه.

**هل المرتكز العقلائي** هنا يرى حجية الإطلاق مع ورود هذا الاحتمال ثبوتا؟

**لا يوجد إطلاق لحاظي** في مقام العجز كما ذكروه في اخذ قصد الأمر في متعلق الأمر فإذا لم يعقل اخذ قصد الأمر في متعلق الأمر هل يمكن نفي اعتباره بالإطلاق، لا يمكن لان الإطلاق النافي للقيد ما كان إطلاقا اختياريا إطلاقا لحاظيا أما إطلاق يفرض نفسه على المولى؟!

**ثم يقع الكلام** حول البحث عما هو مقتضى الأصل العملي وهنا يتصور صور ثلاث:

**الصورة الأولى:** أن يكون التردد بين الوفاء وعدم الوفاء مع إمكان الاستيفاء بأن نقول: الفرد الاضطراري إما واف بتمام الملاك أو غير واف مع إمكان الاستيفاء فيتردد الأمر بين وفائه أو عدم وفائه مع إمكان الاستيفاء، وهذه الصورة لها فرضان:

**الفرض الأول:** أن نحرز أن الأمر يشمل الفرد الاضطراري بإطلاقه لكن نشك في إجزائه أو عدم إجزائه ففي مثل هذا الفرض نقول إذن إذا أحرزتم بأن الأمر شمل هذا الفرد الاضطراري لكننا لا ندري هل هو واف بتمام الملاك فلم يخاطب بأمر بعد زوال اضطراره أو واف ببعض الملاك فخوطب بأمر تعييني بالفرد الاختياري بعد زوال اضطراره، وبناء على ذلك ما ذا يحصل؟ نقول لا محالة المكلف مأمور بالجامع بين الفرد الاضطراري والفرد الاختياري وقد أتى بالفرد الاضطراري يعني أتى بما هو مصداق للجامع لكن لا ندر انه بعد زوال اضطراره هل هو مأمور بأمر تعييني بالفرد الاختياري أم لا فتجري البراءة عن أمر تعييني بعد زوال الاضطرار بالفرد الاختياري.

**هذا طبعا إن لم نقل بمقالة السيد الخوئي** وإلا فعلى مبنى السيد الخوئي بأن الفرض الرابع ممتنع جعلا لا تصل النوبة إلى الأصل العملي إنما تصل النوبة إلى الأصل العملي بناء على أن الفرض الرابع ممكن جعلا لذلك نبحث عما هو الأصل العملي.

**لكن السيد الإمام** (قدس سره) كما في تهذيب الأصول قال بأن المقام من باب منجزية العلم الإجمالي في التدريجيات والسر في ذلك أن المكلف يعلم إجمالا أول الوقت بأنه إما مأمور بالفرد الاضطراري الآن لأنه مريض أو مأمور بالفرد الاختياري بعد زوال اضطراره وبما أن العلم الإجمالي في التدريجيات منجز مقتضى منجزية العلم الإجمالي أن يأت بالفرد الاختياري بعد زوال الاضطرار.

**فإذن هناك تصويران** تصوير أن المقام من باب الشك البدوي أي أن هذا المكلف يقول: أنا مأمور بجامع بين الفرد الاضطراري والفرد الاختياري وقد أتيت بمصداق الجامع واشك بعد زوال الاضطرار في أمر تعيين بالفرد الاختيار فاجري البراءة، والتصوير الآخر يقول: لا، أنت تعلم من البداية بعلم إجمالي بأنك إما مأمور بفرد اضطراري أو مأمور بالفرد الاختياري بعد زوال الاضطرار أو قل بعبارة أخرى أنت تعلم علم إجماليا بأنك إما مأمور بالجامع بينهما أو مأمور بالفرد الاختياري بعد زوال الاضطرار ومقتضى منجزية العلم الإجمالي في التدريجيات أن تأت بالفرد الاختياري وإن أتيت بالفرد الاضطراري قبله.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\056.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

إذا أتى المكلف بالصلاة الاضطرارية ثم زال اضطراره وتمكن من الصلاة الاختيارية فشك في إجزاء صلاته السابقة أم لا، فهنا ما هو مقتضى الأصل العملي؟

ذكرنا أن للمسألة صورا:

**الصورة الأولى:** أنه يدور الأمر بين كون العمل وافيا بتمام الملاك فيكون مجزيا أو انه ليس وافيا إلا ببعض الملاك والبعض الباقي بعض لزومي يمكن استيفاؤه، فهذه الصورة أيضاً لها فرضان:

**الفرض الأول:** أن نحرز الأمر بالفرد الاضطراري ولكن نحتمل أن الشارع إنما أمره بالفرد الاضطراري لا لأجل انه واف بتمام الملاك بل لأجل وفائه ببعض الملاك فالفعل الاضطراري مأمور به لكن هل هو مجز أم ليس بمجزيا وهذا هو محل البحث، فإذا أحرزنا انه مأمور به فمعنى ذلك أننا أحرزنا أن هذا المكلف مأمور بالجامع إذ لا يتصور أن يكون المكلف مأمورا بخصوص الفرد الاضطراري مع انه قد يتمكن من الفرد الاختياري فينتظر ثم يأتي بالفرد الاختياري إذن معنى أن المكلف مأمور بالفرد الاضطراري يعني انه مأمور بالجامع بين الفرد الاضطراري والفرد الاختياري فالمكلف يحرز انه مأمور بالجامع وهو قد أتى بأحد مصداقي الجامع حيث إنه صلى الصلاة الاضطرارية إنما بعد أن زال الاضطرار وتمكن من الصلاة الاختيارية يشك هل انه مأمور – مضافا إلى الأمر بالجامع الذي امتثله – أمر تعييني بالصلاة الاختيارية أم لا؟ فهو شك في حدوث تكليف تعييني بالصلاة الاختيارية ومع الشك في ذلك الجاري هو أصل البراءة فمقتضى البراءة عن أمر تعييني بالصلاة الاختيارية هو إجزاء صلاته التي صلاها بأنها أحد مصداقي الجامع المأمور به.

**الفرض الثاني:** أن لا نحرز انه مأمور بالجامع أصلا – بل نحتمل انه ليس مأمور بشيء – فحينئذ ما هو مقتضى الأصل العملي؟ فهنا مسالك ثلاثة:

**المسلك الأول:** ما ذهب إليه السيد البروجردي (قدس سره) من أن جميع المكلفين مأمورون بأمر واحد وهو الأمر بطبيعي الصلاة وهذا الطبيعي له مصاديق متعددة منها صلاة الغريق وصلاة الخائف وصلاة المسافر وصلاة المضطر وصلاة المختار، فالمكلف لا يشك في انه مأمور بطبيعي الصلاة وإنما كل شكه متمحض في أن الصلاة الاضطرارية التي صلاها ثم زال الاضطرار هل هي مصداق لصلاة المضطر أم لا؟ فهو يدري أن المولى أمره بطبيعي الصلاة وان من مصاديق هذا الطبيعي صلاة المضطر لكن هل صلاة المضطر تختص بالاضطرار المستوعب لأخر الوقت أم أن صلاة المضطر تشمل من اضطر في بعض الوقت فهو لا يشك في الأمر ولا في متعلقه وإنما يشك في أن الصلاة التي صلاها جالسا هي هل مصداق شرعي لصلاة المضطر فيسقط الأمر لأنه أتى بطبيعي الصلاة أم لا؟

**فعلى هذا المسلك** الشريف أفيد بأن الجاري حينئذ أصالة الاشتغال وليس الجاري أصالة البراءة لأن هذا المكلف قاطع بأنه أمر بطبيعي الصلاة وشاك في امتثاله، فإن كانت الصلاة التي أتاها جالسا مصادقا لهذا الطبيعي سقط الأمر وإلا فالأمر ما زال باقيا. فالجاري في حقه أصالة الاشتغال فعليه أن يعيد الصلاة بالفرد الاختياري بعد زوال الاضطرار.

**ولكن نفس المبنى يتضمن تهافتا** في حد ذاته مع غمض النظر عن النتيجة التي توصل إليها وهي جريان أصالة الاشتغال والسر في ذلك انه عندما يشك في أن الصلاة الاضطرارية التي صلاها هل هي مصداق لطبيعي الصلاة أم لا فهذا شك في الجعل الشرعي لا محالة لأنه لا يمكن أن تكون الصلاة الاضطرارية مصداقا تكوينيا قهريا ما لم يتدخل الاعتبار الشرعي فلا يعقل كون كيفية من الصلاة مصداقا للطبيعي إلا بأمر الشارع بهذا الكيفية لا تكون حينئذ مصداقا للطبيعي فإذا توقف كونها مصداقا للطبيعي على الأمر بها أصبحت النتيجة القول بتعدد الأمر والمفروض أن هذا المسلك يصر على أن الأمر واحد، فكيف يجمع بين الأمرين بان يقال: لا يوجد إلا أمر واحد بطبيعي الصلاة وبين القول إن كون الصلاة الاضطرارية مصداقا لهذا الطبيعي محتاج إلى أمر بها إذ لو لا الأمر بها فكيف تصبح مصداقا لطبيعي الصلاة المأمور بها إذن فاحتجنا لا محالة إلى تعدد الأمر إذ لا يمكن الجمع بين الأمرين وهو أن الأمر واحد بطبيعي الصلاة وان صلاة المضطر إليها مصداق لهذا الطبيعي فهي إما مصداق قهري فالإجزاء حتمي مع انه يقول بعدم الإجزاء وإما مصداق جعلي يعني يتوقف على وجود أمر فهذا لجوء إلى تعدد الأمر وهو مناف لدعوى وحدة الأمر.

فعلى هذا المسلك النتيجة التي ذكرها صحيحة ولكن نفس المسلك فيه مشكلة.

**المسلك الثاني:** ما ذهب إليه المشهور من أن هناك أمراً تعييني في حق المختار في الصلاة الاختيارية وأمر تعييني في حق المضطر بالصلاة الاضطرارية ولكن هذا المكلف يقول: أنا الآن صرت صورة برزخية هناك أمر تعييني بالصلاة الاختيارية لمن كان مختارا هناك أمر تعييني بالصلاة الاضطرارية لمن كان مضطرا لكني أنا الآن واجد لصورة ثالثة فانا في بعض الوقت مضطر وفي بعض الوقت مختار، فإذا شك فما هو مقتضى الأصل العملي في حقه؟ فهنا يقول هذا المكلف: إن كانت الصلاة التي أتيت بها وافية بتمام الملاك إذن فانا مأمور بالجامع بين الفرد الاختياري لو انتظرت إلى آخر الوقت أو الفرد الاضطراري لو بادرت لأنه مجزي إذن في النتيجة على فرض الإجزاء أنا مأمور بالجامع وعلى فرض عدم الإجزاء فانا مأمور أمراً تعيينيا بالفرد الاختياري ففي حقي يكون الشك من دوران الأمر بين التعيين والتخيير؛ لأنه إن كانت الصلاة الاضطرارية مجزية فانا كنت مخير بين الفرد الاضطراري في أول الوقت أو الفرد الاختياري آخر الوقت وإن لم تكن مجزية فقد تعين علي الفرد الاختياري في آخر الوقت فالشك في حقي دوران بين التعيين والتخيير وحيث إن المبنى الصحيح في دوران الأمر بين التعيين والتخيير في التكليف هو البراءة عن التعيين وفاقا لسيدنا (قدس سره) تجري البراءة عن أمر تعييني بالصلاة الاختيارية ومقتضى هذه البراءة إجزاء ما أتى به.

**لكن السيد الإمام (قدّس سرّه)** هنا كما نقل عنه في تهذيب الأصول هو أن المورد من موارد العلم الإجمالي في التدريجيات فقد أفاد بأنه من علم بأنه سيزول اضطراره بعد ساعة فقد علم إجمالا بأنه إما مكلف الآن بالصلاة الاضطرارية أو مكلف بعد زوال الاضطرار بالصلاة الاختيارية فهذا من قبيل العلم الإجمالي في التدريجيات كما لو علمت المرأة بان الحمرة الموجودة عندها هي الحيض أم التي ستأتي بعد عشرة أيام فالحيض إما الدم الفعلي أو الذي سيأتي بعد عشرة أيام فهذا من العلم الإجمالي في التدريجيات مقتضى العلم الإجمالي في التدريجيات اجتناب وطئ المرأة في كلتا الحالتين، فالمقام كذلك حيث يعلم بأنه إما مكلف بالجامع الذي يشمل الفرد الاضطراري أول الوقت أو مكلف بعد زوال الاضطرار بخصوص الفرد الاختياري مقتضى منجزية العلم الإجمالي أن يأتي بالفرد الاختياري لا محالة صلى الصلاة الاضطرارية أم لم يصل.

**ويلاحظ على ذلك أنه** على فرض زوال الاضطرار أثناء الوقت فتكليفه بالفرد الاختياري ليس تكليفا بعد زوال الاضطرار بل هو تكليف من أول الأمر لأن المكلف منذ دخول الزوال مكلف بطبيعي الصلاة بين الحدين فما دام سيقدر على فرد من هذا الطبيعي ولو آخر الوقت يكون مكلفا به من أول الوقت فهو من أول الوقت مكلف بطبيعي الصلاة الاختيارية ما دام قادرا على فرد من هذا الطبيعي أثناء الوقت إذ يكفي في القدرة على الطبيعي أن يقدر على فرد من أفراده فيصدق على هذا المكلف منذ الزوال انه قادر على الطبيعي فبما انه قادر على الطبيعي من أول الوقت إذن هو مكلف بطبيعي الصلاة الاختياري من أول الأمر، فليست المسالة من باب التدريجيات في شيء وإنما هي من باب الدفعيات لا من باب التدريجيات، وبالتالي إذا شك المكلف في أن الصلاة الاضطرارية هل هي تجزيه أم لا تجزيه كان هذا المورد من دوران الأمر بين التعيين والتخيير من أول الأمر حيث يكون من أول الأمر إن كانت تجزي فانا مكلف بالجامع من الآن وإن كانت لا تجزي فانا مكلف بطبيعي الصلاة الاختيارية التي سأقدر على فرد منه بعد ذلك لكنه الآن التكليف به فعلي فالمسالة من دوران الأمر بين التعيين والتخيير وليست من باب العلم الإجمالي بالتدريجيات كي يقال: بناء على منجيزته فمقتضى ذلك الإتيان بالفرد الاختياري.

**المسلك الثالث:** ما ذهب إليه السيد الشهيد (قدس سره) من أن جميع المكلفين مخاطبون بالجامع بين الصلاة الاضطرارية لو حصل اضطرار والصلاة الاختيارية فالمكلف الآن يحرز انه مأمور بالجامع لأن هذا أمر في حق جميع المكلفين ولكن يقول: على فرض عدم إجزاء صلاتي لأنها ليست مستوفية لتمام الملاك إذن فلا محالة سوف أكون مأمورا إضافة إلى الأمر بالجامع بأمر تعييني بالصلاة الاختيارية فانا اشك في أمر تعييني بالصلاة الاختيارية بعد زوال الاضطرار ومقتضى البراءة عنه إجزاء ما أتى به من الصلاة الاضطرارية.

**فتحصل أنه في هذه الصورة** وهي صورة دوران الأمر بين كون الصلاة الاضطرارية مستوفية لتمام الملاك أو مستوفية لبعضه والبعض الباقي لزومي يمكن استيفاؤه إما أن يحرز المكلف أصل الأمر بالجامع فيجري البراءة عن الأمر التعييني فمقتضى عمله الإجزاء أو لا يحرز أصل الأمر وإذا لم يحرز أصل الأمر فهناك مسالك ثلاثة على مسلك منها وهو مسلك السيد البروجردي يكون مقتضى الأصل العملي هو الاشتغال وعلى مسلكين آخرين يكون مقتضى الأصل العملي هو البراءة والإجزاء، ويأتي الكلام في الصورة الثانية إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\057.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

كان الكلام في بيان ما هو مقتضى الأصل العملي فيمن أتى بالفعل الاضطراري ثم ارتفع الاضطرار أثناء الوقت كما لو افترضنا أن المريض صلى جالسا ثم زال مرضه أثناء الوقت وأصبح قادرا على القيام فما هو مقتضى الأصل العملي في حقه؟ هل هو البراءة عن وجوب إعادة الصلاة أم هو قاعدة الاشتغال بحيث عليه أن يعيد الصلاة قائما؟

**وذكرنا فيما سبق أن في المسالة صورا:**

**الصورة الأولى:** أن يدور الأمر بين وفاء الفعل الاضطراري بتمام الملاك فيكون مجزيا عن الصلاة المأمور بها أو وفائه ببعض الملاك مع إمكان استيفاء البعض الباقي في الصلاة الاختيارية فإذا شك المكلف هل أن صلاته الاضطرارية وفت بتمام الملاك أم أنها لم تف إلا ببعضه ويمكنه أن يستوفي البعض الآخر من الصلاة الاختيارية، فإذا دار الأمر بين هذين المحتملين فهو من صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخير ؛ لأنه إن كان فعله الاضطراري وهو الصلاة جالسا وافيا بتمام الملاك إذن فهو من الأول ليس مكلفا بخصص الفعل الاختياري بل من الأول هو مكلف بالجامع فإنه سواء أتى بالفعل الاضطراري وهو الصلاة جالسا أو انتظر إلى أن يزول اضطراره ثم أتى بالاختياري على كل حال حقق الملاك فبناء على هذا المحتمل وهو أن الفعل الاضطراري كالاختياري في الوفاء بالملاك إذن فهو مكلف بالجامع بينهما ومقتضى تكليفه بالجامع انه مخير في مقام العمل بين أن يأت بالفعل الاضطراري أو ينتظر إلى أن يزول اضطراره ثم يأتي بالفعل الاختياري، وأما إذا كان الفعل الاضطراري غير واف أتى به أم لم يأت به لابد أن يأت بالاختياري بعده فمقتضى ذلك أنه مأمور تعيينا بالفعل الاختياري فمع الشك بينهما إذن فالمسالة من دوران الأمر بين التعيين والتخيير هل انه مخير بين الفعل الاضطراري والاختياري لكونه مأمورا بالجامع أم يتعين عليه خصوص الفعل الاختياري؟

**وعلى المختار في الأصول** وفاقا لسيدنا (قدّس سرّه) أنه إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في التكليف فمقتضى الأصل البراءة عن التعيين إذ بعد ما أتى بالفعل الاضطراري يشك هل انه مأمور بالفعل الاختياري تعيينا أم لا فيجري البراءة عن هذا الأمر التعييني ونتيجة جريان البراءة إجزاء ما أتى به من الفعل الاضطراري.

**ولكن إن قلت** - وقد طرح هذا الاحتمال صاحب الكفاية (قدّس سرّه) في بحث الإجزاء – إن هناك أصلا حاكما على أصالة البراءة ألا وهو استصحاب الوجوب التعييني على نحو الاستصحاب التعليقي، لأن هذا المكلف في أول الوقت قبل أن يأت بالفعل الاضطراري هذا المكلف قبل أن يأت بالفعل الاضطراري كان يعلم انه لو زال اضطراره قبل أن يأت بالفعل الاضطراري لوجب عليه الاختياري تعيينا، فهو يقول: أنا وان كنت مريضا الآن ولي أن آتي بالصلاة جالسا لكني أعلم أنه لو ارتفع مرضي قبل أن آتي بالصلاة جالسا لكان اللازم علي تعيينا هو الصلاة قائما الصلاة الاختيارية فهو يعلم بوجوب الصلاة الاختيارية عليه لو زال اضطراره قبل مزاولة الفعل الاضطراري فهذا الوجوب المعلق على زوال اضطراره قبل أن يأت بالفعل الاضطراري يستصحبه فيشك انه بعدما أتى بالفعل الاضطراري الآن هل أن ذلك الوجوب التعيين في الصلاة الاختياري الذي علم به معقل لازال باقيا في حقه أم لا؟ فيستصحب بقاء الوجوب التعيين في حقه ومقتضى استصحاب بقاءه أن لا أثر لجريان البراءة عن وجوب الصلاة الاختيارية تعيينا ما دام هناك أصل حاكم على البراءة.

**والجواب عن هذا الإشكال** وهو أن أصالة البراءة محكومة بالاستصحاب التعليقي انه: الأمر يختلف باختلاف المباني - وقد سبق أن بينا أن هناك مسالك ثلاثة في الدرس السابق – فتارة نقول بأن المكلف مخاطب ابتداء بالجامع بين الفعل الاضطراري والفعل الاختياري وتارة نقول لا بأن المكلف إن كان مختارا فهو مختارا بالفعل الاختياري فقط وإن كان مضطرا اضطرارا مستوعبا فهو مخاطب بالفعل الاضطراري فقط وإن كان برزخا بينهما بأن كان مضطرا أول الوقت مختارا آخر الوقت فهذا هو محل الشك هل انه منضم إلى الثاني أو منضم إلى الأول، فإن اخترنا أن المكلف مخاطب ابتداء بالجامع بين الفعل الاضطراري والفعل الاختياري وليس مخاطبا بالفعل الاختياري وحده إذن فبالنتيجة ليس له أن يستصحب الوجوب التعييني لأنه أصلا ليس مخاطب بالوجوب التعييني هو مخاطب الجامع ابتداء بين الفعل الاضطراري والفعل الاختياري وأما الوجوب التعييني للصلاة الاختيارية فهو مجرد حكم علقي وليس حكما شرعيا، بمعنى لو افترضنا أن هذا المكلف ما صلى جالسا وانتظر إلى أن ارتفع عذره وبعد أن ارتفع عذره تعين عليه أن يصلي قائما لا انه يجب عليه شرعا الصلاة قائما الذي يجب عليه شرعا هو الجامع لكن لأنه انحصر فرد الجامع بعد زوال الاضطرار بالصلاة الاختيارية تعينت عليه الصلاة الاختيارية عقلا فالمكلف أساسا لا يعلم بوجوب الصلاة الاختيارية عليه تعيينا لا من أول الأمر ولا بعد ارتفاع عذره فكيف يستصحب الوجوب التعيين للصلاة الاختيارية على نحو الاستصحاب التعليقي وهو لم يثبت في حقه أصلا بل الثابت في حقه وجوب الجامع فإن زال اضطراره تعين مصداق الجامع بالصلاة الاختيارية وإلا لم تجب عليه الصلاة الاختيارية من أول الأمر.

**وأما إذا أنكرنا هذا المبنى** وقلنا بأن هذا المكلف لا يمكن أمره بالجامع بين الفعل الاضطراري والفعل الاختياري إذ لو كان مأمور بالجامع لصح له أن يعجز نفسه فينقل نفسه من فرد إلى فرد إذ ما دام مكلفا بالجامع بين الصلاة الاختيارية والصلاة الاضطرارية إذن يجوز له ابتداء أن يتلف الماء الذي لا ماء غيره فينتقل إلى الصلاة الاضطرارية أو يضرب نفسه إبرة تعجزه عن القيام فينقل نفسه من صلاة اختيارية إلى الصلاة الاضطرارية والحال أنهم اتفقوا على عدم جواز التعجيز عن الصلاة الاختيارية بعد دخول الوقت إذن فليس مخاطبا بالجامع وإنما هو مخاطب بأمرين أمر بالصلاة الاختيارية إن كان مختارا ولو في جزء من الوقت بين الحدين وأمر بالصلاة الاضطرارية إن كان اضطراره مستوعبا فإذا شك هذا المكلف هل انه مأمور في الواقع وفي علم الله بخصوص الصلاة الاختيارية وان ما أتى به كان لغوا وعبثا أو انه مأمور في علم الله بالجامع بينهما بناء على إجزاء الفعل الاضطراري عن الفعل الاختياري فهذا من دوران الأمر بين التعيين والتخيير ولكن هل يجري الاستصحاب التعليقي في حقه أم لا؟

**وهنا ذكرنا في بحث الاستصحاب التعليقي ما طرحه المحقق النائيني** (قدّس سرّه) من انه بناء على جريان الاستصحاب التعليقي فهناك فرق بين قضيتين بين أن يقول: العنب يحرم إذا على وبين أن يقول: العنب المغلي حرام، فإنه إذا قال: العنب يحرم شربه إذا على فإن موضوع الحرمة ذات العنب والغليان شرط في تنجيزية الحرمة لا في أصل ثبوتها إذن فقبل الغليان كان للحرمة وجود بوجود موضوعها ألا وهو العنب إلا انه وجود معلق مشروط، فبجرد أن يوجد العنب خارجا ويكون في محل ابتلائه ثبت له حرمة الشرب لكن هذا الثبوت يبقى ثبوتا تعليقيا بحيث لا يصبح تنجيزيا إلا بتحقق الغليان خارجا فهنا في مثل هذا الفرد إذا تحول العنب إلى زبيب وشك أن تلك الحرمة التعليقية ما زالت باقية أم لا؟ فبناء على أن الزبيبية صورة من صور المادة وان موضوع الحرمة مادة العنبية لا العنبية العرفية وان الزبيبية حالة من حالاتها وطور من أطوارها فيصح له استصحاب تلك الحرمة التعليقية لما بعد تحول العنب إلى الزبيب فإذا استصحب الحرمة التعليقية ثم على هذا الزبيب أصبحت تلك الحرمة فعلية بفعلية شرطها ألا وهو الغليان.

**وأما إذا قال المولى:** العنب المغلي حرام فالموضوع مركب من جزأين العنبية والغليان فلا ثبوت للحرمة قبل الغليان أصلا لا تنجيزا ولا تعليقا فإن الحكم لا يوجد بوجود أحد جزئي موضوعه وهذا القضية (اللوية) أن يقول: لو - الآن وجد أحد الجزأين وهو أنه صار بين أيدينا عنب – غلى هذا العنب لكان حراما هذه القضية (اللوية) مجرد تحليل عقلي ليس إلا وليست قضية شرعية كي يقال بأن الحرمة ثبتت بثبوت أحد جزئي الموضوع فبناء على الصياغة الثانية وهي العنب المغلي حرام لم تثبت الحرمة قبل الغليان لا ثبوتا تنجيزيا ولا ثبوتا تعليقيا فلو تحول العنب إلى زبيب ثم على لا يصح استصحاب الحرمة لعدم اليقين بها سابقا.

**وهذا الذي ذكره الميرزا نأتي به في المقام فقول**: الوجوب التعييني بصلاة الظهر اختيارا في حق هذا المكلف الذي صلى الصلاة الاضطرارية هل أن موضوعه ذات المكلف وزوال الاضطرار مجرد شرط فكأنه قال: المكلف مخاطب بالصلاة الاختيارية إن زال اضطراره فزوال الاضطرار مجرد شرط إذن الوجوب التعيين للصلاة الاختيارية ثبتت من أول الوقت ثبوتا تعليقيا فبعد زوال الاضطرار يصح استصحابه ومقتضى استصحابه حكومته على أصالة البراءة عن التعيين بالصلاة الاختيارية.

وأما - كما هو الظاهر - إذا قلنا بأن الموضوع مركب من جزأين المكلف الذي زال اضطراره تجب عليه الصلاة الاختيارية فقبل زوال الاضطرار لم يكن لوجوب الصلاة الاختيارية ثبوت لا تنجيزا ولا تعليقا كي يستصحبه بعد زوال الاضطرار.

**فالصحيح عدم جريان الاستصحاب التعليقي** ليترتب عليه حكومته على أصالة البراءة والسر في عدم جريانه أن وجوب الصلاة الاختيارية لم يثبت فعليته في حق هذا المكلف الخاص وهو من كان مضطرا أول الوقت لا ثبوتا تعليقيا ولا ثبوتا تنجيزيا.

**فتلخص بذلك أن الصحيح في مثل هذا الفرض إجراء البراءة** عن تعين الصلاة الاختيارية في حقه ومقتضى إجراء البراءة إجزاء ما أتى به من الصلاة الاضطرارية.

هذا تمام الكلام في الصورة الأولى ويأتي الكلام في الصورة الثانية إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\058.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**ذكرنا فيما سبق**: أنّ من صلّى الصلاة الاضطرارية في أول الوقت كما لو صلى المريض جالساً في أول الوقت ثم زال اضطراره ومرضه وأصبح قادراً على الصلاة قائماً، فهل مقتضى الأصل العملي صحة صلاته التي صلاها وإجزائها فلا يجب عليه الإعادة؟! أم أنّ مقتضى الأصل العملي هو الإعادة؟.

**وذكرنا أنّ لهذه المسألة صورا:**

**الصورة الأولى:** أنّ يدور الأمر بين وفاء الصلاة التي صلاها بتمام الملاك وعدم وفائها، بمعنى: أنّه إن كانت صلاته مسقطة للأمر فقد وفت بتمام الملاك، وإن لم تف بتمام الملاك فالأمر ما زال باقيا، وقد سبق بيان الحكم في هذه الصورة.

**الصورة الثانية:** أنّ العمل الذي أتى به ليس وافيا بتمام الملاك جزما، إنما يشك هل انه مسقط للأمر من باب الامتناع أم لا؟ أي أن صلاته التي صلاها جالسا ليست وافية بتمام الملاك هذا أمر مقطوع به، لكن هل الأمر سقط بها من باب التعدد، أي انه بعد أن صلاها فلا يمكنه الآن استيفاء باقي الملاك فسقوط الأمر لا لأجل أن الصلاة التي صلاها وفت بتمام الملاك، وإنّما سقوط الأمر لو حصل – هو يشك في سقوط الأمر – فهو من باب تعذر استيفاء الملاك التام بعد الإتيان بهذه الصلاة جالسا نظير من شرب الماء ساخنا والملاك التام في أن يشرب الماء باردا لكنه بعد أن شرب الماء ساخنا ارتفع العطش فلا يمكنه استيفاء الملاك التام بالماء البارد، وهنا في مثل هذه الصورة التي يجزم المكلف فيها بأن صلاته الاضطرارية لم تف بتمام الملاك لكنه يحتمل أن الأمر قد سقط لأجل تعذر استيفاء الملاك، فهنا يقال: بأنه الصلاة الاضطرارية التي صلاها يحتمل الأمر بها، إما من باب أنها وافية ببعض الملاك فكونها وافية ببعض الملاك مصحح للأمر بها فهي مأمور بها أو أنها مأمور بها بالأمر الترتبي بمعنى أن ما هو المأمور به بالأمر الأول هو الصلاة الوافية بتمام الملاك إلا وهي الصلاة الاختيارية فإن لم يأت بهذه الصلاة الاختيارية ولو لاعتقاده أنه سيبقى مريضا إلى آخر الوقت فهو مأمور أمرا ترتبيا بالصلاة الاضطرارية فهو يحتمل انه مأمور بالصلاة الاضطرارية إما بأمر ترتبي أو لأن الصلاة وافية ببعض الملاك ومع ذلك يشك في انه هل سقط الأمر عنه لتعذر استيفاء الملاك بعد أن أتى بالصلاة الاضطرارية أم لا؟.

فهنا اتفق الأعلام على أن مقتضى الأصل العملي هو الإعادة لكنهم اختلفوا في التوجيه والتخريج، فهنا **توجيهان**:

**التوجيه الأول:** ما ذكره المحقق العراقي(قدّه) في نهاية الأفكار وتبعه سيدنا الخوئي(قدّه) من أن المورد من موارد الشك في القدرة والشك في القدرة مجرى لقاعدة الاشتغال لا لأصالة البراءة، **بيان ذلك:**

أنه لا شك أن المكلف مأمور باستيفاء الملاك التام ولكنه لا يدري انه بعد أن صلى الصلاة الاضطرارية هل تعذر عليه استيفاء الملاك التام فهو عاجز الآن عن استيفاء الملاك التام ولأجل عجزه سقط الأمر أم انه ما زال قادرا على استيفاء الملاك فمع شك في انه عاجز عن الاستيفاء أو قادر على الاستيفاء فالمورد من موارد الشك في القدرة، ومورد الشك في القدرة مجرى لأصالة الاشتغال مثلاً إذا كان لدى المكلف ميت وقد انحصر الدفن به ولكن نتيجة نزول الثلج وتحول الأرض إلى ارض مثلجة يشك انه قادر على الحفر ودفن الميت أم ليس بقادر؟ فبما انه يشك في قدرته على دفن الميت وعدمه فلا يمكنه أن يتوسل بأصالة البراءة ويقول الأصل البراءة عن التكليف بدفن الميت لأنني اشك في قدرتي وعدمه بل يجري في حقه أصالة الاشتغال فعليه أن يتصدى لدفن الميت إلى أن يعجز ويحرز انه عاجز فاحتمال عدم القدرة ليس معذرا له بل لابد له أن يتصدى.

وهذا البحث، وهو: أن مورد الشك في القدرة مجرى الصلاة الاشتغال، يبحثه العلماء في خاتمة بحث البراءة في شرائط جريان البراءة، هل تجري البراءة في مورد العسر والحرج مثلا؟ وهل تجري البراءة في مورد الشك في القدرة؟ وهكذا.

**فهناك فصلّوا بين القدرة الشرعية والقدرة العقلية:** **فتارة تكون القدرة دخيلة في الملاك**، بحيث لا ملا بدونها. **وتارة تكون القدرة في استيفاء الملاك لا في أصل الملاك**، فمثلاً إذا قال: (صم إذا كنت قادرا) **{وعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ}** ، فالنصوص دلّت على أن الصوم مشروط شرعا بالقدرة عليه، فالقدرة على الصوم دخيلة في ملاك الصوم، بحيث أصلا لا ملاك للصوم في حال المرض، أصلا صوم المريض ليس محبوباً لأنّه فاقد للملاك، فالقدرة على الصوم دخيلة في ملاك الصوم فلا ملاك للصوم في فرض المرض والعجز، فهنا في هذا القسم من القدرة، وهو القدرة الشرعية القدرة الدخيلة في الملاك، ولذلك أخذها المولى في خطابه، هنا إذا شك المكلف في القدرة قال: أنا لا ادري هل أنني قادر على صوم رمضان أم لا؟ بمجرد أن يشك في القدرة يجري البراءة؛ لأنّ المفروض أن القدرة دخيلة في أصل الملاك، فشكه في القدرة مساوق لشكه في أن الصوم ذو ملاك أو ليس ذو ملاك فيجري البراءة عن التكلف بالصوم ولا إشكال في ذلك.

**إنما الكلام كل الكلام في القسم الثاني وهو القدرة العقلية:** يعني: ما كانت دخيلة في التكليف عقلا، بمعنى أن الملاك لا يرتبط بالقدرة، كون الفعل ذا ملاك شامل حتى لفرض العجز إنما القدرة دخيلة في استيفاء الملاك، كالقدرة على دفن الميت كالقدرة على الصلاة قائما وأمثال ذلك، فهنا إذا شك في القدرة فهل هو مجرى للبراءة أم هو مجرى للاشتغال كما إذا شك المكلف هل يقدر على الصلاة قائما أم لا يقدر؟، شك المكلف هل يقدر على دفن الميت أم غير قادر؟.

**فعلى مسلك السيد الإمام (قدّه)**: الذي لا يرى شرطية القدرة لا شرعا ولا عقلا. بل يقول: أن التكاليف القانونية – كقوله: (تجب الصلاة على كل بالغ عاقل) مطلقة، ولا تختص بالقادر، فالقدرة ليست شرطا في التكليف أصلا لا شرعا ولا عقلا، إنما إحراز العجز معذر، يعني إذا أحرز انه عاجز كان إحراز العجز معذرا وإلا فالتكليف لم يتقيد بالقدرة، **فبناءً على مسلكه**: جريان قاعد الاشتغال، أساسا القدرة ليست شرطا في التكليف كي يقال الشك في القدرة مساوق للشك في التكليف أصلا هي ليست شرط حتى يكون الشك فيها شك في التكليف، إحراز العجز معذر لا أن القدرة شرط، فهو يرى أن التكاليف القانونية مطلقة، **مثلاً**: إذا قال المشرع: (ينبغي للمكلف أن يستهل) هذا يشمل الأعمى – على مبناه – فعلى مبناه التكاليف القانونية لا تختص بالقادر فالأمر بالاستهلال إذا كان أمرا قانونيا يشمل الأعمى، غاية ما في الباب أنّه إذا أحرز المكلف أنّه أعمى كان إحرازه للعمى معذرا له أمام الله، وإلا فالتكليف بإطلاقه وعمومه شامل للأعمى. **وأمّا هذه الآيات:** **{لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا}** يقول: هذه إرشاد إلى المعذرية ليس إلا، هذه لا تدل على أن القدرة شرط في التكليف، وكذا قوله تعالى: **{لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آَتَاهَا}** فهو مجرد إرشاد إلى أنّه لو أحرز العجز كان الإحراز معذراً.

**وأما على مبنى سيدنا**(قدّه): الذي يرى أنّ القدرة شرط في التكليف عقلاً، فالتكليف مقيد عقلاً بالقدرة بلحاظ أنّ تكليف العاجز لغو لا أثر له؛ **إذن**: فالتكليف متقيد عقلا بالقدرة فإذا شك في القدرة فهو شك في التكليف فيكون الشك في القدرة مساوق للشك في التكليف؛ وقد صرّح في (المحاضرات) في الجزء الثاني (ص246) بجريان البراءة عند الشك في القدرة ولم يفصل بين القدرة العقلية والقدرة الشرعية، قال بما أن الشك في القدرة شك في التكليف فهو مجرى للبراءة.

**ولكن الأعلام ذهبوا إلى عدم جريان البراءة؛** **والسر في ذلك**: قيام المرتكز العقلائي على أن احتمال العجز ليس معذرا فيمكن أن تجري البراءة في حال الجهل أما في حال الشك في القدرة فلا، احتمال العجز ليس معذرا، واحتمال المرتكز العقلائي على أن احتمال العجز ليس معذرا بلحاظ أن القدرة عادة لا تكون دخيلة في الملاك وإنما هي دخيلة في استيفاء الملاك فهذا المرتكز العقلائي بمثابة القرينة المتصلة بأدلة البراءة الموجبة لانصرافها عن موارد الشك في القدرة.

**فلو كنا نحن وأدلة البراءة** وغمضنا النظر عن المرتكز العقلائي لقلنا بجريان البراءة لأن الشك في القدرة شك في التكليف باعتبار أن القدرة شرط في التكليف عقلا فمقتضى القاعدة أن تجري البراءة لكن قيام المرتكز العقلائي على أن احتمال العجز ليس معذرا لأنّ القدرة عادة دخيلة في الاستيفاء لا في أصل الملاك أصبح هذا المرتكز العقلائي بمثابة القرينة المتصلة بأدلة البراءة الموجب لانصرافها عن موارد الشك في القدرة.

**فبناءً على هذا في محل كلامنا:** إذا شك المكلف أنّه قادر على دفن الميت أم لا؟، فمقتضى قاعدة الاشتغال: أن يتصدى لدفن الميت؛ إذا شك أنّه قادر على الصلاة قائما أم لا؟ فمقتضى قاعدة الاشتغال: أن يتصدى للصلاة قائماً؛ إذا صلى المريض الصلاة جالسا ثم زال مرضه وتجددت قدرته وشك في أنّ الأمر بالصلاة الاختيارية وهو الصلاة قائماً هل سقط لأنّه أصبح عاجزاً عن استيفاء الملاك التام أم لم يسقط وهو ما زال قادراً على استيفائه؟ فمقتضى قاعدة الاشتغال: أن يأت بالصلاة قائما واحتمال العجز عن استيفاء الملاك التام ليس معذرا؛ هذا كلام العراقي وسيدنا الخوئي في مثل هذا المقام.

**فنقول**: بناءً على ما قُرّر في المحاضرات: من أن الشك في القدرة مجرى للبراءة لا معنى هنا لإجراء قاعدة الاشتغال، لأنّ هذا المورد من موارد الشك في القدرة.

**التوجيه الثاني:** الذي يقول بأنّ المقام ليس من موارد الشك في القدرة، وذلك: لأنّ موارد الشك في القدرة ما إذا علم المأمور به وشك في القدرة عليه، كما إذا علم أنّه مأمور بالدفن وشك في قدرته عليه، أمّا إذا شك في أصل المأمور به أن المأمور به هل هو هذا أم هو هذا؟!، فإن كان المأمور به الأول كان قادرا عليه، وإن كان المأمور به الثاني فليس قادرا عليه، فهذا ليس من موارد الشك في القدرة، **بيان ذلك:** أن هذا المكلف قبل أن يصل الصلاة الاضطرارية فقد دخل عليه الوقت وهو مريض ولكنه في علم الله سوف يزول مرضه وسوف يصبح قادرا على الصلاة الاختيارية في آخر الوقت إذن في النتيجة هذا المكلف في علم الله خوطب بالصلاة الاختيارية لأنه قادر عليها فما دام قادرا على صرف الوجود وهو صرف وجود الصلاة الاختيارية بين الحدين فهو مخاطب بها، إنما يشك هل انه خوطب بالصلاة الاختيارية بشرط عدم سبق الاختيارية أو لا بشرط، فإنّه إن كانت الصلاة الاضطرارية مانعية ومعجزة عن الصلاة الاختيارية إذن هو خوطب بالصلاة الاختيارية بشرط عدم السبق، وإن لم تكن الصلاة الاضطرارية مانعا إذن فهو خوطب بالصلاة الاختيارية على نحو لا بشرط فهو قد أمر بالصلاة الاختيارية جزما لأنّه قادر عليها إذ ما دام قادر على صرف الوجود فهو قادر على الصلاة الاختيارية بين الحدين لكن لا يدري خوطب بها بشرط لا يعني بشرط أن لا يصلي الصلاة الاضطرارية قبلها لأنه متى ما صلى الصلاة الاضطرارية قبلها تعذر عليه الإتيان بها أو خوطب بها لا بشرط لأنه لا اثر لها، هل هذا من موارد الشك في القدرة؟ إنما هو من موارد الشك في حدود ما هو المأمور به هل أن المأمور به الصلاة الاختيارية بشرط لا عن السبق الاضطرارية أو لا بشرط عن سبقها إن كانت بشرط لا إذن هو غير قادر إن كانت لا بشرط فهو الآن قادر فالمأمور به مردد بين ما هو مقطوع القدرة وبين ما هو مقطوع عدم القدرة لا أن المأمور به معلوم ويشك محضا بالقدرة عليه إذن مورد الشك في القدرة الذي جرى المرتكز العقلائي على عدم معذرية احتمال العجز ما إذا علمت حدود المأمور به وكان الشك متمحضا بالقدرة عليه أما إذا كان أصل المأمور به معلوم الحدود بل دار الأمر بين كونه بشرط لا أو لا بشرط فهذا ليس من موارد الشك في القدرة حتى يأت فيه هذا البحث ومع ذلك في المقام لا تجري أصالة البراءة؛ **والسر في ذلك**: انه من موارد الشك في الامتثال لأنه يقطع بأنه خوطب بالصلاة الاختيارية قطعا إن كانت الصلاة الاختيارية مشروطا بشرط لا يعني بشرط عدم سبق الاضطرارية فهي ليست صحيحة في حقه وإن كانت لا بشرط فالصلاة صحيحة في حقه إذن الأمر بالصلاة الاختيارية معلوم والشك إنما هو في امتثاله وإجراء البراءة عن الشرطية لا يفيده إلا في المبادرة لا في الإجزاء فلو قال قائل بما انه يشك هل أن المأمور به لا بشرط أو بشرط لا فليجري البراءة نقول جريان البراءة عن البشرط لا أثره جواز المبادرة للصلاة الاضطرارية لا أن أثره إجزاء الصلاة الاضطرارية عن الصلاة الاختيارية.

**إذن فنتيجة البحث: عدم جريان البراءة في المقام**. لأنّ المورد من موارد الشك في الامتثال وجريان البراءة عن الشرطية لا يثبت تحقق الامتثال لا أنّه من موارد الشك في القدرة.

**الصورة الثالثة والأخيرة:** إذا احتمل الأمرين احتمل أن صلاته الاضطرارية وفت بتمام الملاك واحتمل بأنّ صلاته الاضطرارية عجزت عن استيفاء الملاك، فهو يحتمل الأمرين ويحتمل عدمهما ففي مثل هذه الصورة يكون حكمه حكم الصورة الأولى، وهو يقول: إن كانت صلاتي الاضطرارية وافية بتمام الملاك، فأنا لم أكن مكلفا بالصلاة الاختيارية بل مكلف بالجامع بين الصلاة الاضطرارية أو انتظر واصلي الصلاة الاختيارية لأن كلا منهما واف بتمام الملاك وان لم تكن صلاتي الاضطرارية وافية بتمام الملاك فانا مكلف بالصلاة الاختيارية إذن يدور الأمر في حقي بين التخيير والتعيين إن كانت صلاتي الاضطرارية وافية بتمام الملاك في علم الله فانا في علم الله مخاطب بالجامع بين الاختياري والاضطراري يعني مخير بينهما وإن كانت صلاتي الاضطرارية في علم الله لا تفي بالملاك فانا مكلف ابتداء وتعيينا بالصلاة الاختيارية ففي حقي يدور الأمر بين التعيين والتخيير ومقتضى البراءة عن التعيين في التكليف هو إجزاء صلاته الاضطرارية. تم الكلام في هذا البحث.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\059.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

تنبيه يتعلق ببعض الآثار المترتبة على فرض الاضطرار وهنا أثران:

**الأثر الأول:** هل يجوز للمكلف أن يوقع نفسه في الاضطرار سواء كان اضطرارا مستوعبا أم لا؟ مثلاً هل يجوز للمكلف بعد دخول الوقت وفعلية وجوب الصلاة عن طهارة مائية أن يتلف الماء المنحصر فيكون مضطرا للتيمم أو يجوز له بعد فعلية الوجوب أن يعجز نفسه عن القيام للصلاة بضرب إبرة أو نحوها، أو لا يجوز ذلك؟

والنتيجة تتبع ما ذكرناه سابقا وهو هل أن الصلاة الاضطرارية وافية بالملاك أم ليست وافية؟ فإذا قلنا بأن الصلاة الاضطرارية كالصلاة بتيمم أو الصلاة جلوسا وافية بالملاك فحينئذ يجوز له إيقاع نفسه في الاضطرار ما دامت الصلاة عن اضطرار وافية بالملاك، وأما إذا قلنا بأن الصلاة الاضطرارية مفوتة للملاك بمعنى انه متى صلى عن جلوس لم يتمكن من استيفاء ملاك الصلاة عن قيام، ومتى ما صلى بتيمم لم يتمكن من استيفاء ملاك الصلاة بالطهارة المائية فالصلاة الاضطرارية متى حصلت منه كانت مفوتة للملاك التام وهو الملاك في الصلاة الاختيارية، فبناء على هذا المحتمل لا يجوز له إيقاع نفسه في الاضطرار فإن إتلاف الماء أو تعجيز النفس عن القيام تفويت للملاك التام في الصلاة الاختيارية، وتفويت الملاك قبيح باعتبار أن مقتضى حق المولوية للمولى الحقيقي رعاية تكاليفه وملاكاته وأغراضه فليس للمكلف تفويت ملاك ملزم بتعجيز نفسه عن استيفائه وذلك بإيقاع نفسه في الاضطرار، إذن فجواز الإيقاع يبتني على كون الصلاة الاضطرارية مفوتة للملاك أم لا؟ فإن كانت مفوتة للملاك لم يجز إيقاع النفس في الاضطرار وإن لم تكن مفوتة للملاك بحيث لو أتى بها أدرك تمام الملاك أو أدرك بعضا مع إمكان استيفاء البعض الباقي فهنا يجوز له إيقاع نفسه في الاضطرار.

وأما لو شك المكلف بأن الصلاة الاضطرارية مفوتة للملاك الملزم أم ليست مفوتة فحينئذ يجوز له أن يوقع نفسه في الاضطرار بمقتضى أصالة البراءة ،هذا هو الأثر الأول.

**الأثر الثاني:** لنفترض أن المكلف مضطر فعلا لا أنه أوقع نفسه في الاضطرار بل دخل عليه الوقت وهو عاجز عن القيام للصلاة أو دخل عليه الوقت مع كونه ليس واجدا للماء ،فهل يجوز له البدار تكليفا للصلاة الاضطرارية أم لا يجوز له البدار للصلاة الاضطرارية؟ فهنا فرضان:

**الفرض الأول:** أن لا يعلم بارتفاع اضطراره أثناء الوقت فهو يحتمل بقاء الاضطرار إلى آخر الوقت فحينئذ يمكن -باستصحاب الاضطرار على نحو الاستصحاب الاستقبالي- إثبات انه مضطر لتمام الوقت فيجوز له البدار بناء على صحة الاستصحاب الاستقبالي في موارد عدم القدرة ،وهذا قد سبق الإشكال فيه من المحقق العراقي (قدّس سرّه).

**الفرض الثاني:** أن يكون ملتفا إلى انه سوف يزول اضطراره بعد ساعة أو ساعتين فهل يجوز له البدار للصلاة الاضطرارية مع التفاته إلى انه سيزول اضطراره أثناء الوقت وانه سوف يصبح قادرا على الصلاة الاختيارية ؟

فالبحث حينئذ تارة في الجواز التكليفي وتارة في الجواز الوضعي.

أما بالنسبة إلى الجواز التكليفي فهو منوط بما ذكرنا قبل قليل بمعنى :إن كانت الصلاة الاضطرارية مفوتة للملاك بحيث متى صلى عن جلوس عجز عن استيفاء الملاك ومتى صلى عن تيمم عجز عن استيفاء الملاك التام إذن لا يجوز له البدار تكليفا لأن البدار يعني تفويت الملاك الملزم وتفويته قبيح فلا يجوز له عقلاً البدار في مثل هذا الفرض.

وأما إذا كانت الصلاة الاضطرارية غير مفوتة للملاك إما أنها وافية أصلا بتمام الملاك أو لا أقل وافية ببعضه مع إمكان استيفاء البعض الآخر ،فهنا يجوز له البدار بلا إشكال ،ومع الشك في ذلك فإن كان هناك دليل لفظي دال على جواز الصلاة جالسا إذا اضطر لذلك وكان مقتضى إطلاقه شموله للاضطرار غير المستوعب فمقتضى اطلاق هذا الدليل جواز البدار، وإن لم يكن هناك دليل يدل بإطلاقه على جواز البدار فمع الشك تجري البراءة - كما ذكرنا أمس - عن حرمة البدار فيجوز له ذلك.

وأما بالنسبة إلى الجواز الوضعي -وهذا هو المهم- أي انه لو بادر فصلى وكانت صلاته مفوتة للملاك كما لو فرضنا أن هذا المكلف لا يجوز له البدار تكليفا لكنه بادر وصلى الصلاة الاضطرارية وكانت الصلاة الاضطرارية في علم الله تعالى مفوتة للملاك فهل صلاته صحيحة أم لا؟ وهذا ما نسميه بالجواز الوضعي.

**فقد أفيد في بعض الكلمات** بأن الصلاة فاسدة مع انه إذا صلى فلا يمكنه أن يصلي الصلاة الاختيارية لأنه بصلاته الاضطرارية يتعذر عليه استيفاء الملاك بالصلاة الاختيارية ولا يمكنه بعد ذلك أن يصلي الصلاة الاختيارية بل صدورها يكون لغوا.

ذهب جمع من الأعلام إلى أن هذه الصلاة فاسدة، وذلك لأحد وجوه ثلاثة:

**الوجه الأول:** أن يقال -كما في كلمات السيد الإمام (قدّس سرّه)-: إن كانت الصلاة الاضطرارية مفوتة للملاك فهي مبعدة عن المولى لأن العمل المفوت لملاكات المولى وأغراضه مبعد عنه فإذا كانت الصلاة الاضطرارية مفوتة للملاك كانت مبعدة ،والمبعد لا يصلح أن يكون مقربا فالصلاة فاقدة للعبادية والمقربية فهي فاسدة .

**ولكن يلاحظ على ذلك**: أن المفوت للملاك المتصف بالمبعدية هو الإرادة أي إرادة عدم الصلاة الاختيارية لا الصلاة الاضطرارية فإن هذا نظير من نذر أن يصل صلاة الظهر جماعة فصلاها فرادى فإن حنث النذر ليس بالصلاة فرادى بل بإرادة عدم الصلاة جماعة ولذلك لو لم يصل أصلا لكان حانثا أيضاً كما لو لم يصل أصلا حتى فات الوقت، فالحنث لا يتحقق بكون الصلاة فرادى بل بإرادة المجانبة عن الصلاة جماعة وبالتالي ليس التفويت مستندا إلى الصلاة فرادى بل مستند إلى إرادة عدم الجماعة ،والكلام في المقام كذلك فإن المكلف إذا التفت إلى أن الملاك الملزم في الصلاة الاختيارية وأنه بإمكانه أن ينتظر حتى يزول اضطراره فيصلي الصلاة الاختيارية لكنه أراد عدم ذلك فصلى الاضطرارية فإن من الواضح حينئذ أن تفويت الملاك الملزم مستند لاختياره وإرادته للترك لا لنفس الصلاة الاضطرارية كي يقال لها انها مبعد والمبعد لا يقع مقربا.

**الوجه الثاني:** انه إن كانت الصلاة الاضطرارية موجبة لفوت ملاك الصلاة الاختيارية فلا محالة سوف تكون الصلاة الاختيارية المأمور بها هي الصلاة المشروطة بعدم سبق الاضطرارية فالمأمور به من أول الأمر هو صلاة اختيارية مشروطة بترك الاضطرارية وبناء على ذلك سوف يكون هناك أمر ضمني بترك الاضطرارية لأن المأمور به مشروط بترك الاضطرارية وكل شرط فهو متعلق لأمر ضمني ،مثلا إذا كانت الصلاة مأموراً بها بالطهارة فالطهارة مأمور بها أمرا ضمنيا كذلك إذا كانت الصلاة الاختيارية مشروطة بترك الاضطرارية إذن ترك الاضطرارية مأمور به بالأمر الضمني وبما أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فالأمر بالترك يقتضي النهي عن الفعل إذن فالصلاة الاضطرارية منهي عنها والمنهي عنه لا يقع مقربا فالصلاة الاضطرارية فاسدة.

**وإن لم تؤمن بهذا المبنى** وهو إنكار الملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده فلا اقل الأمر بالشيء يقتضي عدم الأمر بضده ونتيجة ذلك أن الصلاة الاضطرارية ليست مأمورا بها وإذا لم يكن مأمورا بها لم يحرز كونها مقربة لا بالأمر لانتفائه ولا بالملاك لأن الكاشف عن وجود الملاك هو الأمر فإذا سقط الأمر بها فلا كاشف عن وجود الملاك فلم يحرز كون الصلاة الاضطرارية مقربة.

**وأشكل على هذا الوجه:**

**الإشكال الأول:** لو سلمنا بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام - لا الخاص لأن بين الترك والفعل مضادة عامة متى يقولون ضد خاص يعني إذا أمر بالإزالة هل الأمر بالإزالة نهي عن الصلاة هذا يسمى الضد الخاص وأما إذا أمر بالفعل فكان نهيا عن الترك أو أمر بالترك فكان نهيا عن الفعل فهذا يسمى الضد العام – إلا أن النهي نهي غيري والنهي الغيري لا يقتضي الفساد فإن النهي عن العبادة إنما يقتضي الفساد إذا كان نهيا نفسيا أي نهيا ناشئا عن حزازة في نفس العبادة وأما إذا كان نهيا غيريا أي ليس ناشئا عن حزازة في نفس العبادة وإنما عن رعاية ملاك آخر فهذا لا يمنع من المقربية إذ العبادة ما زالت محبوبة وإنما نهى عنها لا لحزازة فيها بل لتقديم ملاك آخر عليها إذن فالنهي الغيري لا يقتضي الفساد.

نعم إذا قلنا بأن الأمر بالشيء يقتضي عدم الأمر بضده العام فالصلاة الاضطرارية ليست مأمور بها وإذا لم تكن مأمورا بها ولم نحرز بقرينة خارجية وجدانها للملاك فحينئذ لا يحرز كونها مقربة.

**الإشكال الثاني:** لا يعقل أن تكون الصلاة الاضطرارية منهيا عنها؛ والسر في ذلك أن النهي والأمر تكليف والتكليف فرع القدرة على متعلقه وبمجرد أن ينهى الشارع عن الصلاة الاضطرارية تصبح فاسدة وإذا كانت فاسدة لم تكن مفوتة للملاك فإن المفوتة للملاك الصلاة الاضطرارية الصحيحة وإلا كيف يفوت الملاك بصلاة فاسدة، فبالنهي عنها تكون فاسدة والفاسد لا يكون مفوت للملاك فهو غير قادر أصلا على الصلاة الاضطرارية المفوتة للملاك وما كان غير قادر عليه فلا يصح تكليفه باجتنابه والنهي عنه، إذن فلا وجه لدعوى أن الصلاة الاضطرارية منهي عنها فإن النهي عن الفعل فرع القدرة عليه والمكلف غير قادر على الصلاة الاضطرارية المفوتة عن الملاك.

**والجواب عن ذلك:** أن المناط في التكليف أمرا أو نهيا أن يكون مقدورا عليه لولا التكليف لا أن المناط أن يكون مقدورا عليه ولو بعد التكليف فالمهم أن لا يتعلق التكليف بفعل أو ترك إلا إذا كان مقدورا في نفسه ومع غمض النظر عن التكليف وإن كان هذا المتعلق بالتكليف سوف يصبح غير مقدور هذا لا يمنع من التكليف به فإن كثيرا من المحرمات بالنهي عنها تمتنع وهذا لا يشكل مانعا من صحة النهي عنها فحينئذ نقول: يصح للمولى أن ينهى عن الصلاة الاضطرارية بلحاظ أن الصلاة الاضطرارية الصحيحة المفوتة للملاك مقدورة في نفسها لولا هذا النهي فلما كانت مقدورة في نفسها لولا هذا النهي كان هذا كافيا في صحة النهي عنها وان كانت ببركة هذا النهي أصبحت ممتنعة فلا يتمكن المكلف بعد تعلق النهي أن يأتي بصلاة اضطرارية صحيحة بحيث تكون مفوتة للملاك.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\060.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

كان الكلام في أن الفرد الاضطراري كالصلاة الاضطرارية في أول الوقت هل يمكن أن تكون موردا للمبغوضية المستلزمة للفساد أم لا؟ فهل يمكن أن تكون الصلاة جالسا في أول الوقت بالنسبة للمريض أمراً مبغوضاً وان مبغوضيته مستلزمة لفساده في حقه فتكون صلاة فاسدة ، أم أن هذا مما لا يمكن؟

فهنا ذكر جمع من الأصوليين أن الصلاة الاضطرارية بناء على كونها مفوتة لملاك الصلاة الاختيارية بمعنى انه لو صلى الصلاة الاضطرارية لم يمكنه بعد ذلك تحصيل ملاك الصلاة الاختيارية، بينما لو انتظر إلى أن يزول مرضه في الوقت أمكنه تحصيل ملاك الصلاة الاختيارية فالصلاة الاضطرارية سبب موجب لتفويت ملاك الصلاة الاختيارية، فبناء على هذا المحتمل هل تتصف الصلاة الاضطرارية بالمبغوضية لأنها مفوتة لملاك لزومي للمولى؟ وعلى إثر اتصافها بالمبغوضية تقع فاسدة بلحاظ أن مبغوضية العمل مانع من صلاحيته للمقربية فتقع الصلاة فاسدة، أم لا يمكن ذلك؟

**فهنا ذكر وجهان لمنع اتصافها بالمبغوضية المستلزمة للفساد:**

**الوجه الأول:** -ما ذكره العراقي وغيره- من: أن هذه المبغوضية مما يلزم من وجوده عدمه، وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال، فمن المحال أن تتصف هذه الصلاة بالمبغوضية المؤدية للفساد، (بيان ذلك): أن الصلاة الاضطرارية المفوتة للملاك هي الصلاة الصحيحة إذ لا يعقل أن تكون الصلاة الاضطرارية مفوتة لملاك الصلاة الاختيارية وهي في حد ذاتها صلاة فاسدة، فإنما يكون لها اثر بحيث يتعذر على المكلف استيفاء ملاك الصلاة الاختيارية إذا كانت الصلاة صحيحة فمفوتيتها للملاك فرع صحتها، فإذا كان كذلك فلو اتصفت بالمبغوضية والمبغوض موجب للفساد والفساد لا يمكن أن يكون مفوتا لملاك الصلاة الاختيارية فلازم عدم مفوتيتها لملاك الصلاة الاختيارية عدم مبغوضيتها؛ لأنها إنما تكون مبغوضة إذا كانت مفوتة وإذا لم تكن مفوتة فليست بمبغوضة فالمبغوضية فرع كونها مفوتة للملاك وكونها مفوتة للملاك فرع صحتها وصحتها فرع عدم مبغوضيتها فلزم من مبغوضيتها عدم مبغوضيتها وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال، إذن فمن المحال ومن الممتنع أن تتصف الصلاة الاضطرارية في أول الوقت بكونها مبغوضة، فضلا عن أن تقع فاسدة .

**قد يقال** : بأن هذه النكتة -وهي ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال- نكتة فلسفية لا ربط لها بالفقه .

**ولكن يجاب عليه** :بأنه قد استند إلى هذه النكتة جمع من الفقهاء في عدة موارد في الفقه ونذكر بعض الأمثلة:

**المثال الأول:** لو نذر المكلف أن يأتي بالصلاة جماعة فأتى بها فرادى، فبناء على أن حنث النذر يتحقق بالصلاة فرادى يقال: حَنثَ نذره بالصلاة فرادى، حيث إنه بصلاته فرادى قد اسقط الأمر بالظهر فكان بصلاته فرادى حانثا للنذر، إذن فقد يقال: إن الصلاة فرادى قد اتصفت بالمبغوضية لأن الحنث مبغوض واتصافها بالمبغوضية يعني فسادها.

**فيُرد على ذلك:** لا يعقل أن تتصف صلاة الفرادى بالمبغوضية فإن هذا مما يلزم من وجوده عدمه فإن اتصاف صلاة الفرادى بالمبغوضية فرع كونها حنثا وكونها حنثا فرع صحتها وإلا لو كانت فاسدة لم تكن حنثا وصحتها فرع عدم مبغوضيتها إذ لا تجتمع المبغوضية مع الصحة فلزم من مبغوضيتها عدم مبغوضيتها وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال،فمن المحال أن تتصف صلاة الفرادى بكونها مبغوضة.

**المثال الثاني:** – كما في العروة – اذا نذر أن يصوم هذا اليوم أو يصلي فيه تماما فسافر بغرض ترك الواجب، أي أنه نذر أن يصلي اليوم تماما أو يصوم فسافر من اجل أن يتخلص من هذا الواجب وهو الصلاة تماما أو الصوم، فإذا سافر بهذا الغرض وهو ترك الواجب أصبح سفرَ معصية وسفرُ المعصية حكمه التمام فعليه أن يصلي تماما، فهو سافر من اجل أن لا يصلي تماما ولكن بسفره خوطب بالصلاة تماما . إذن فيلزم من إيجاب التمام عليه لكون سفره سفر معصية عدم وجوب التمام عليه، لأنّه بوجوب التمام عليه وفى بالنذر وإذا كان قد وفى بالنذر إذن فلم يتحقق سفر المعصية وحيث لم يتحقق سفر المعصية فلا يجب عليه التمام إنما يجب عليه القصر لكونه مسافرا فلزم من وجوب التمام عليه عدم وجوب التمام عليه، وما يلزم من وجوده عدمه محال إذن من المحال أن يخاطب هذا المكلف بوجوب التمام.

والسيد الخوئي بعد هذا المثال قال: ونظيره - يعني نظير هذا المثال – ما إذا قصد بالسفر أن يصلي تماما تشريعا فقال: أنا أسافر لغرض واحد وهو أن أصلي في السفر تماما تشريعا، مع أن حكم المسافر القصر لكنه أراد أن يصلي في السفر تماما تشريعا منه، فإذا قصد بسفره أن يصلي تماما تشريعا أصبح سفره (سفرا قُصِدَ به المعصية) والسفر المقصود به المعصية حكمه التمام فيجب عليه التمام فإذا وجب عليه التمام لم يتمكن من أن يصلي تماما تشريعا بل صارت صلاته التمام شرعا لا تشريعا لأنّه مأمور بهذه التمام فإذا أتى بها فقد أتى بما هو شرعي في حقه لا بما هو تشريع فلزم من إيجاب التمام عليه عدم وجوب التمام لأنّه بايجاب التمام عليه خرج عن كون هذا السفر سفر معصية فإذا خرج عن ذلك فحكمه القصر. وليس غرضنا الإشكال لأننا في جلسة القواعد أشكلنا على هذا الكلام وغرضنا في هذا البحث هو التمثيل فراجعوا في جلسة القواعد الإشكال الذي ذكرناه هناك.

**فالغرض هنا** أن نقول: بأن هذه النكتة الفلسفية وهي أن ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال قد تدخلت في بعض الفروع الفقهية كما ذكرنا ومن مواردها محل كلامنا وهو أن اتصاف الصلاة الاضطرارية بالمبغوضية محال؛ لأن اتصافها بالمبغوضية فرع كونها مفوتة للملاك وفرع كونها مفوتة للملاك فرع صحتها وصحتها فرع عدم مبغوضيتها فلزم من المبغوضية عدمها فاتصافها بالمبغوضية محال. هذا كلام المحقق المدقق العراقي (قدّس سرّه) .

**الاشكال الأول :وأشكل السيد الشهيد (قدّس سرّه) في أصوله** على كلام المحقق العراقي: بأن المحذور الوارد في المقام ليس هو محذور ما يلزم من وجوده عدمه بل المحذور الوارد في المقام عدم القدرة على إيجاد المبغوض لا عدم المبغوضية وفرق بين المحذورين، فما يترتب على اتصاف الصلاة الاضطرارية بالمبغوضية عدم القدرة على إيجادها لا أن الذي يترتب على اتصافها بالمبغوضية عدم اتصافها بالمبغوضية كي يقال: يلزم من وجوده عدمه.

**بيان ذلك**: أنه إذا تعلقت المبغوضية بالصلاة الاضطرارية لكونها مفوتة للملاك فلم يتمكن المكلف من إيجاد هذه الصلاة الاضطرارية، إذ يعتبر في صحة العبادة قصد القربة ولا يتمكن المكلف من قصد القربة مع كون الصلاة مبغوضة، فالمحذور المترتب هو عدم قدرة المكلف على الإتيان بها إذ بمجرد أن يلتفت المكلف بأن هذه الصلاة الاضطرارية مفوتة للملاك إذن فهو ملتفت إلى أنها مبغوضة ومع الالتفات إلى مبغوضيتها لا يتمكن من الإتيان بها إذ يشترط في صحة العبادة قصد القربة ولا يتأتى منه قصد القربة مع التفاته للمبغوضية هذا هو المحذور، فالمحذور هو العجز وعدم القدرة على إيجاد المبغوض لا أن المحذور عدم اتصافها بالمبغوضية، إذن فلا يلزم من اتصافها بالمبغوضية عدم اتصافها بل تبقى متصفة بالمبغوضية غاية ما في الأمر المكلف غير قادر على إيجادها خارجا .

**يرد على هذه الملاحظة**: أنه يعتبر في صحة العبادة الحسن الفاعلي والحسن الفعلي، فالحسن الفاعلي بتمشي قصد القربة بأن يكون المكلف قادرا على قصد القربة، والحسن الفعلي بأن تكون العبادة في حد ذاتها مع غمض النظر عن قصد القربة محبوبة أو لا اقل غير مبغوضة فلا يكفي في صحة العبادة مجرد تمشي قصد القربة وإنما يعتبر مضافا إلى تأتّي وتمشي قصد القربة أن يكون العمل بحد ذاته قابلا للتقرب محبوبا في نفسه أو غير مبغوض، فبناء على ذلك إذا كانت الصلاة الاضطرارية مبغوضة لكونها مفوتة للملاك وردَ إشكال عليها اسبق من إشكال عدم القدرة على قصد القربة وذلك الإشكال الذي يرد هو إشكال عدم إمكان اجتماع المبغوضية وعدمها في مورد واحد، لذلك لابد من بيان الإشكال الثاني على الاتصاف بالمبغوضية.

**الاشكال الثاني**: أنه بعد أن اتصفت هذه الصلاة الاضطرارية بالمبغوضية لكونها مفوتة للملاك فلا يعقل في ظرف اتصافها بالمبغوضية أن تتصف بعدم المبغوضية والحال ان لكل منهما-أي المبغوضية وعدمها- سببا يقتضي الاتصاف بها فمقتضى كونها مفوتة للملاك أن تتصف بالمبغوضية ، ومقتضى كونها صحيحة -اذ لا يمكن ان تكون مفوتة للملاك الا أن تكون صحيحة- ان تتصف بعدم المبغوضية على الأقل ، فلا يعقل اجتماع هذين الاتصافين في هذه الصلاة وهذا هو لب الاشكال ، لا أن لب الاشكال ان المكلف اذا التفت الى أنها مبغوضة لم يمكنه قصد القرية ، بل الاشكال أسبق رتبة من ذلك وهو أن الصلاة فيها سبب يقتضي المبغوضية وفيها ايضا سبب يقتضي عدم المبغوضية ، فالسبب الذي يقتضي المبغوضية كونها مفوتة للملاك ، والسبب الذي يقتضي عدم المبغوضية وهو ان تفويتها للملاك فرع صحتها ، وصحتها مساوقة لعدم المبغوضية ،فلا يمكن اجتماع هذين الوصفين في هذه الصلاة .

اذن فما أجاب به السيد (قدس سره) عن الاشكال بأن اتصاف هذه الصلاة بالمبغوضية لا يؤدي الى محذور عقلي-وهو ما يلزم من وجوده عدمه- بل يؤدي الى محذور خارجي وهو عجز المكلف عن الاتيان بها ، ولكنا نقول : انه يؤدي الى محذور عقلي حيث ان هذه الصلاة كما هي واجدة لما يقتضي الاتصاف بالمبغوضية فهي ايضا واجدة لما يقتضي الاتصاف بعدم المبغوضية ، فلا يمكن اجتماعهما فيها .

**فتلخص بذلك** : أن الصحيح عدم معقولية اتصاف الصلاة الاضطراية بالمبغوضية المؤدية الى الفساد ، فلابد من اما أن نمنع اتصافها بالمبغوضية أو نمنع الملازمة بين المبغوضية والفساد ، والا فاتصافها للمبغوضية المؤدية للفساد الاشكال فيه مستحكم .

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\061.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

كان البحث في فرض الإخلال بشرط أو جزء إخلالاً اضطراريا وقسمنا الإخلال إلى **أربع صور:**

**الصورة الأولى:** الاضطرار المستوعب ومر بيان حكمها.

**والصورة الثانية:** الاضطرار غير المستوعب مع البناء على أنه إذا ارتفع الاضطرار يكون مشمولا لخطاب الصلاة الاختيارية.

**والصورة الثالثة:** أن يحدث اضطرار في أول الوقت لكنه استصحب بقاء الاضطرار إلى آخر الوقت ولأجل ذلك بادر للعمل ثم انكشف خطأ استصحابه.

**والصورة الرابعة:** أن يتخيل أنه مضطر فيصلي جالسا ثم ينكشف أنه قادر على الصلاة قائما.

وفي هاتين الصورتين الأخيرتين، أي من اعتمد على الاستصحاب الاستقبالي فأتى بالصلاة الاضطرارية ثم انكشف خطأ استصحابه، أو من تخيل أنه مضطر ثم انكشف أنه ليس بمضطر أصلا ،يكون اجزاء ما أتى به من الصلاة - في هذين الفرضين الأخيرين والصورتين الأخيرتين – من باب إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي لا من باب إجزاء الأمر الاضطراري عن الأمر الاختياري، فلذلك لم نتعرض لحكم هاتين الصورتين فإنه سيتبين حكمهما من خلال بحثنا في فرض الإخلال عن جهل.

لذلك نحن الآن ندخل في بحث جديد فقد مضى البحث عن الإخلال عن الاضطرار والآن ندخل في بحث الإخلال عن جهل، إذا اخل بشرط أو جزء زيادة كان الإخلال أو نقيصة، وكان الإخلال عن جهل سواء كان عن جهل قصوري أو تقصيري وسواء كان الإخلال في ركن أو غير ركن، فهذا البحث بسائر تفاصيله هو الذي نتعرض له في الأيام القادمة.

**فالبحث حينئذ في عدة جهات:**

**الجهة الأولى:** التمسك بحديث الرفع لإثبات الإجزاء من فقرة (ما لا يعلمون) بأن يقال: من أخل بشرط كالإخلال بشرط الاطمئنان أو بجزء كالإخلال بالسورة، أو أخل بركن كما لو أخل بشرطية القيام قبل الركوع وسواء كان إخلاله عن جهل بسيط أو جهل مركب، فقد بنى بعض الأكابر ومنهم السيد الإمام (قدّس سرّه) على صحة عمله تمسكا بفقرة (ما لا يعلمون) من حديث الرفع. والكلام فعلا في هذا البحث.

**والبحث في التمسك بحديث الرفع لإثبات الإجزاء في عدة مطالب:**

**المطلب الأول:** -وهذا قد سبق بحثه- أنه هل أن رفع الجزئية أو الشرطية بحديث الرفع يثبت الأمر بالباقي أم لا فإذا افترضنا أنه لم يأتِ بالسورة جهلا فرفعت جزئية السورة بحديث الرفع من خلال فقرة (ما لا يعلمون) فهل يعني ذلك أن هناك أمرا بباقي أجزاء العمل كي يكون ذلك الأمر هو المصحح للعمل؟

**فإن مدرسة النائيني ومنهم سيدنا** (قدّس سرّه) ذهبت إلى رفع الجزئية أو الشرطية لا يثبت أمرا بالباقي؛ والسر في ذلك أن الجزئية والشرطية من العناوين الانتزاعية ولا يمكن رفع الأمر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه، و منشأ انتزاعه هو الأمر بالمركب فرفع الجزئية والشرطية إنما يكون برفع أصل الأمر بالمركب وإذا ارتفع أصل الأمر بالمركب فثبوت أمرٍ بفاقد ذلك الجزء أو الشرط يحتاج إلى دليل خاص.

ولكن السيد الإمام (قدّس سرّه) أفاد في تهذيب الأصول بحسب ما قرر من بحثه أن الأدلة ثلاثة:

**القسم الأول من الأدلة:** هو المطلقات كـ(أقم الصلاة لدلوك الشمس).

**والقسم الثاني من الأدلة:** أدلة الجزئية والشرطية كأن يقول: لا صلاة لمن لم يقم صلبه في الصلاة، لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، هذا القسم الثاني من الأدلة المتعرض لتفاصيل الأجزاء والشرائط.

**والقسم الثالث من الأدلة:** هي الأدلة الحاكمة التي تضيق دائرة الجزئية أو الشرطية، وحديث الرفع من القسم الثالث فإن حديث الرفع يقول: (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) ومقتضى حكومته تضييق القسم الثاني من الأدلة وهو ما دل على جزئية الفاتحة بغير صورة الجهل، أو يقيد دليل: (لا صلاة لمن لم يقم صلبه في الصلاة) بغير صورة الجهل، وبعد حكومة حديث الرفع على القسم الثاني من الأدلة فصحة صلاة من ترك السورة وصحة صلاة من اخل بالقيام في الصلاة بالأمر الأول وهو ما دل على الأمر بالصلاة على نحو اللابشرط كقوله: أقم الصلاة لدلوك الشمس، فالمصحح لصلاته القسم الأول من الأدلة بعد حكومة القسم الثالث على القسم الثاني.

**وذكرنا فيما سبق مناقشة هذا البيان** وهذا التصوير وهو: أنه لو كان القسم الثالث دليلا خاصا بهذا المركب كأن يقول: لا يجب عليك قراءة السورة إن كنت في حاجة وهنا يتم كلامه، حيث إن القسم الثالث مقيد للقسم الثاني ويثبت صحة العمل الفاقد لهذا القيد بالقسم الأول، وأما اذا افترضنا بأن القسم الثالث لا ربط له بالمقام بل هو اعم منه من وجه كحديث الرفع الذي لم يرد في خصوص باب الصلاة (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) كسائر الأدلة العامة، فإذا كان القسم الثالث من الأدلة العامة التي تشمل المركبات والتكاليف الاستقلالية ومثلا الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية وما أشبه ذلك بحيث يكون بينها وبين القسم الثاني من الأدلة وبينها وبين القسم الأول من الأدلة العموم من وجه، فهنا لا موجب ولا مرجح لحكومة القسم الثالث على القسم الثاني دون القسم الأول فلماذا لا يكون القسم الثالث حاكما على القسم الأول من الأدلة، فإن ورود القسم الثالث مورد الامتنان يجعله متساوي النسبة مع القسم الثاني والقسم الأول إذ كما يتحقق الامتنان برفع الجزئية مع بقاء أصل الأمر بالمركب تحصل الامتنان برفع أصل الأمر بالمركب من هذا الجزء أو الشرط المجهول، إذن فصرف حكومة القسم الثالث إلى القسم الثاني إنما يصح عرفا لو كان القسم الثالث ناظرا للقسم الثاني كما لو ورد في هذا الباب وأما إذا لم يرد في هذا الباب فصرفه إلى القسم الثاني دون القسم الأول مع إطلاقه وتساوي نسبة الامتنان إلى كليهما بلا مرجح عرفي، فحينئذ ما أفاده من المحاولة لجعل ضم دليل الرفع – بحسب تعبيره – إلى أدلة الصلاة من قبيل ضم الاستثناء إلى المستثنى منه ليس عرفيا.

**المطلب الثاني :** - وهو عصب البحث- هل أن حديث الرفع مفاده الرفع الظاهري أي مجرد رفع وجوب الاحتياط عند الشك أم أن مفاد حديث الرفع رفع الفعلية؟ ومن الواضح أنه إذا كان مفاده الرفع الظاهري كما هو رأي سيدنا الخوئي فلا يترتب عليه صحة العمل؛ لأن المرفوع عند الجهل بوجوب السورة أو عند الجهل بوجوب الاطمئنان عدم ايجاب الاحتياط فإذا انكشف له بعد ذلك أنه يجب عليه السورة أو يجب عليه القيام المتصل بالركوع وجب عليه القضاء أو الإعادة لأن الرفع مجرد رفع ظاهري. بخلاف ما إذا قلنا بأن المرفوع هو الفعلية بمعنى أن جزئية السورة المجهولة أصلا لا فعلية لها بحق الجاهل فلم يخاطب بالسورة خطابا فعليا إذن فقد امتثل ما خوطب به وبالتالي صح عمله، فالاستدلال بحديث الرفع على الإجزاء والصحة الواقعية مبني على أن الرفع رفع للفعلية لا أنه رفع ظاهري.

**فإذا رجعنا لسيد المنتقى** (قدّس سرّه) فقد صرح بشكل واضح أنه يرى أن مفاد حديث الرفعِ الرفع الواقعي بمعنى أن الفعلية مرفوعة لوجود المقتضي وفقد المانع أما المقتضي فلأن سياق حديث الرفع هو الرفع الواقعي حيث إن الرفع في فقرة (ما اضطروا إليه) وفي فقرة (ما استكرهوا عليه) وفي فقرة (الخطأ) وفي فقرة (النسيان) الرفع الواقعي فمقتضى السياق أن يكون الرفع في فقرة (ما لا يعلمون) رفعا واقعيا أيضاً، وأما فقد المانع فليس المانع إلا ما ادعاه السيد الخوئي في مصباح الأصول من وجود الأخبار المتواترة الدالة على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل وأجاب سيد المنتقى بأنه لا يوجد من هذه الأخبار عين ولا اثر.

**لذلك استقرب** أن مفاد حديث الرفع بالنسبة إلى الشبهات الحكمية رفع واقعي فعلى هذا المبنى واضح أنه يصح الاستدلال بحديث الرفع على صحة عمل هذا الجاهل مع البناء في المطلب السابق على ثبوت أمر بالباقي بعد رفع الجزئية المجهولة أو الشرطية المجهولة.

**ولكن المشكلة في تقريرات كلمات السيد الإمام** (قدّس سرّه) فإن الكلمات بظاهرها متهافتة - كلمات التقريرات – فإذا قرأنا تهذيب الأصول ج1 الطبعة القديمة طبع مؤسسة النشر الإسلامي 195قال: وأما البراءة الشرعية فإن الظاهر من قوله رفع عن أمتي تسعة هو رفع الحكم في الشبهات الحكمية حقيقة واختصاصه بالعالمين ولكن لما كان ذلك مستلزما للتصويب الباطل حمل لا محالة على رفعه ظاهرا بعد ثبوته واقعا ووجه الرفع هو الامتنان للأمة وتوسيع الأمر عليهم.

**ومن عباراته** في ج3 ص35. من تهذيب الأصول الطبعة الجديدة قال: وأما (ما لا يعلمون) فالرفع فيه لأجل إطلاق الأدلة وظهورها في شمول الحكم للعالم والجاهل فالرفع لأجل ثبوت الحكم حسب الإرادة الاستعمالية لكل عالم وجاهل وإن كان الجاهل خارجا حسب الإرادة الجدية - أي أن الحكم لا يشمله جدا وإن كان يشمله صورة واستعمالا – غير أن المناط في حسن الاستعمال على المراد الاستعمالي.

**نأتي إلى كتابه الخلل** -الذي كتبه بقلمه لا بتقرير-، حيث قال ص24: إن التصويب – حيث قال هناك: إن التصويب بالمعنى الذي ادعى قوم من مخالفينا معقول ولا يلزم منه الدور كما قيل لإمكان كون الحكم الجدي أو الفعلي تابعا لاجتهاد المجتهد فما في الكتاب والسنة أحكام إنشائية ويقتضي الأصل العقلائي الحمل على الجد إلا إذا دل الدليل على التخصيص والتقييد فلا مانع هناك من أن يكون حكم الله الواقعي تابعا لاجتهاد المجتهد وفي المقام يمكن أن تكون الجزئية والشرطية والمانعية مشتركة بين العالم والجاهل ومع تعلق العلم منها تصير جدية أو فعلية فلا إشكال عقلي في المقام واثبات الإجماع في المقام محل تأمل بعد استناد فتوى المعظم إلى الأمر العقلي الذي تشبث فيه كثير من المحققين.

**ويمكن أن يقال في الجمع بين كلماته** التي خطها بقلمه وبين ما قرر عنه بأن يقال: الحكم الواقعي الإنشائي ثابت ومشترك بين العالم والجاهل فلذلك لا تصويب وما يقال من استلزام التصويب فلا يرد لأننا نلتزم باشتراك الحكم الواقعي الإنشائي بين العالم والجاهل ولكن كون هذا الحكم جديا فعليا إنما هو في حق العالم دون الجاهل.

**وتقريب كلامه بوجوه ثلاثة** يمكن أن تستفاد من بحثه في كتاب الخلل حيث قال: ويدل على الصحة - الصحة يعني فرض الإخلال عن جهل – حديث الرفع لأن ضم دليل الرفع إلى دليل وجوب الصلاة ينتج أن المأمور به ما عدى المرفوع وعليه فالإتيان بالفاقد موجب للصحة ،وقد يستشكل في شموله للشبهة الحكمية – يعني تارة الشبهة موضوعية لا يدري ثوبه مما يؤكل أو مما لا يؤكل هذا يمكن أن يقال ليس فيه تصويب لأن المسالة مسألة شبهة موضوعية أما إذا كانت شبهة حكمية أصلا لا يدري أن القيام المتصل بالركوع شرط أو ليس بشرط فما أتى به – بلزوم المحال ضرورة أن اختصاص الحكم بالعالم به دور صريح، وفيه: - الآن يتعرض لوجوه ثلاثة نستفيد منها أنه من جهة لا يرى التصويب ويقول بأن الحكم الواقعي ثابت في حق الجاهل ومن جهة أخرى يقول بالصحة والإجزاء وان العمل الذي أتى به الجاهل فاقدا لجزء أو شرط صحيح واقعا.

**التقريب الأول:** قال: الرفع في حديث الرفع ليس رفعا حقيقيا إذ لا يعقل أن يكون العلم بالشيء شرطا في وجوده بمعنى أن وجود الحكم في عالم الجعل مشروط بالعلم به فإذا لم يعلم به أصلا لا وجود له وهذا غير معقول – أو يكون الجهل به مانعا من حدوثه لمحذور الخلف فإن العلم بالشيء والجهل به فرع أن يكون للشيء تقرر مع غمض النظر عن العلم والجهل به فلو كان تقرره بالعلم به ورد محذور الدور فالرفع لا محالة رفع مجازي لا رفع حقيقي والمصحح لهذا الرفع المجازي رفع تمام الآثار فالحكم لم يرتفع وإنما ارتفعت تمام آثاره ومن آثاره الأمر بالإعادة والقضاء فالحكم ثابت واقعا لكن لا اثر له ومن آثاره الإعادة والقضاء فهي قد ارتفعت بحديث الرفع ومقتضى ذلك عدم ورود محذور الدور لأن الحكم نفسه لم يرتفع بالجهل به ولا يرد محذور التصويب، فلا يلزم اختصاص الحكم بالعالم به، إذن الحكم – بناء على هذا التقريب – حكم إنشائي لكن لا اثر له.

**التقريب الثاني:** أن الحكم الواقعي في حق الجاهل ليس جديا ولا فعليا فالجدية بمعنى تعلق الإرادة على طبقه والفعلية بمعنى ترتب الآثار عليه كلاهما منوطان بالعلم فما يدل عليه حديث الرفع شرطية العلم في الجدية والفعلية فهل يوجد فرق بين التقريبين، ولذلك - هو يقول – فنحن لا ندعي خلو صفحة الواقع من الحكم وتبعيته لفتوى المجتهد كما يقول به المصوبون كما لا نقول بأن الحكم الواقعي ثابت لكنه يرتفع عند فتوى المجتهد على خلافه بل نقول إن هناك حكما ثابتا إلا أنه ليس جديا ولا فعليا في حق الجاهل به.

التقريب الثالث يأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\062.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ذكرنا فيما سبق أن استفادة الإجزاء والصحة الواقعية من حديث الرفع في مورد الإخلال بالشرط أو الجزء جهلا قد أشكل عليه بأن هذا تصويب لأنّه يودي إلى اختصاص الحكم بالعالم به واختصاص الحكم بالعالم به باطل عقلاً لكونه دورا وباطل شرعا لكونه تصويبا اجمع على بطلانه وذكرنا أن السيد الإمام (قدّس سرّه) في كتاب الخلل أفاد بأن هذا الإشكال غير وارد ويمكن أن يرجع كلامه في جواب هذا الإشكال إلى وجوه ثلاثة:

**الوجه الأول**: أن الحكم في مورد الجهل ثابت إلا انه لا أثر له، فما رفع بحديث الرفع هو رفع تمام الآثار لهذا الحكم المجهول وإن كان ثابتا واقعا ومن تلك الآثار الأمر بالإعادة أو القضاء، ولكن قد يورد على هذا المدعى بإيرادين:

**الإيراد الأول**: أن ثبوت الحكم واقعا مع عدم ترتب اثر له حال الجهل به مستلزم للغوية فعله، فهذا الجواب مبتلى بمحذور اللغوية فهو وان تفصى وتخلص من محذور الدور ومحذور التصويب إلا انه وقع هذا الجواب تحت محذور اللغوية.

**ولكن هذا الإيراد غير وارد وذلك بالنقض والحل**:

**أما النقض**: فلما تم التسالم عليه في عدة موارد من ثبوت الحكم مع أنه لا اثر له:

1-كما في مورد دوران الأمر بين المحذورين فإنه إذا دار الإلزام المحتمل بين الوجوب والحرمة فالمكلف بطبعه إما فاعل وإما تارك، فلا اثر للإلزام المحتمل في البين، مع ذلك التزموا بأن الحكم واقعا لم يرتفع لمجرد تردده بين المحذورين وإن لم يكن له أثر عملي حيث لا يمكن الاحتياط بالنسبة إليه.

2-ومن الموارد: ما إذا قامت الحجة الشرعية على خلاف الحكم الواقعي كما لو افترضنا أن الحكم الواقعي هو وجوب الجمعة ولكن قام خبر الثقة على حرمتها في عصر الغيبة، فإن مقتضى قيام خبر الثقة على حرمة الجمعة أن المكلف مضطر إلى الترك تعبدا بالأمارة القائمة على الحرمة مع أن الوجوب قد يكون ثابتا واقعا فثبوت الوجوب في هذه الموارد لا يترتب عليه اثر بعد قيام الأمارة على خلافه.

3-ومن الموارد التي وقع فيها الكلام – لا نقول متسالم عليها- :مورد الجهل المركب فمن قطع مثلاً بحرمة صلاة الجمعة في عصر الغيبة فإن وجوبها واقعا أو استحبابها واقعا مما لا اثر له في حق هذا المكلف وان ظهر من بعض كلمات السيد الخوئي (قدّس سرّه) بأن الحكم يرتفع واقعا في فرض القطع بخلافه إلا أن عند غيره من الأعلام الحكم ثابت واقعا وإن لم يمكن ردع المكلف عن العمل بقطعه.

إذن هناك عدة موارد ثبت فيها الحكم واقعا مع انه ليس له اثر عملي. هذا هو النقض.

**وأما الحل:** فتارة نفترض أن الإطلاق من باب عدم لحاظ القيد -كما هو مبنى السيد الصدر وغيره- من تفسير الإطلاق بأمر عدمي وهو عدم لحاظ القيد إذن فبناء على ذلك إطلاق الحكم لفرض الجهل لا يتصف باللغوية وإن لم يكن له اثر في فرض الجهل باعتبار أن الإطلاق ليس فعلا من أفعال المولى وإنما يتصف الشيء بكونه لغوا أو قبيحا إذا كان فعلا وأما إذا أرجعنا الإطلاق إلى انه ليس فعلا وإنما هو عدم لحاظ القيد فحينئذ لا معنى لاتصافه باللغوية والإشكال على أن إطلاق الحكم لفرض الجهل لغوا إذ ليس معنى إطلاق الحكم لفرض الجهل أن المولى لاحظ الشمول وإنما هو بمعنى لم يلاحظ قيد العلم.

وأما إذا فسرنا الإطلاق بأنه أمر لحاظي وفعل من أفعال المولى -كما ذهب إليه سيدنا (قدّس سرّه)- وهو أن معنى الإطلاق لحاظ الرفض أن يلحظ الماهية لا بشرط على نحو الإباء والرفض عن القيد، فحينئذ يقال: يكفي في عدم لغوية الحكم انه لو وصل لحرك، ففرق بين نسبة الحكم للجاهل ونسبة الحكم للعاجز ففي نسبة الحكم للعاجز يقال: نعم، هذا الحكم لو وصل لم يحرك لأنّه عاجز، بخلاف نسبة الحكم للجاهل فإنه يصح أن يقال: هذا الحكم لو وصل إليه لحركه، فهذه المحركية الاقتضائية بمعنى انه لو وصل لحرك أمر كاف في شمول الحكم لفرض الجهل وعدم لغويته.

إذن فالإيراد على كلام السيد وغيره ممن يدعي أن الحكم الواقعي إنشائي في حق الجاهل وإن لم يترتب عليه اثر الإشكال عليه بأنه لغو غير وارد.

**الإيراد الثاني**: إما أن يكون المدعى له (قدّس سرّه) أن الحكم المجهول لا اثر له أصلا وإما أن يدعي بأنه ينتفي عنه الأثر التكليفي من وجوب الإعادة أو وجوب القضاء دون الآثار الوضعية الأخرى، فإن كان المدعى بأن الحكم الواقعي لا اثر له - في فرض الجهل - تكليفا ووضعا بمعنى انه إذا جهل بنجاسة الخمر مثلاً فنجاسة الخمر مرفوعة برفع تمام آثارها بحيث حتّى لو لاقاها برطوبة فإنها لا تتنجس، لا أن المرفوع هو مجرد الخطاب التكليفي بل حتّى الآثار الوضعية ما دامت النجاسة مجهولة على نحو الشبهة الحكمية فلا اثر لها لا تكليفا ولا وضعا كما هو ظاهر كلامه في بحث البراءة حيث بنى على صحيحة البزنطي واستظهر منها أن حديث الرفع كما يرفع الأحكام التكليفية يرفع الأحكام الوضعية فإن كان يدعي هذا فهذا خلاف المتسالم عليه من أن من جهل بالنجاسة فإنه يتنجس ملاقي النجس المجهول.

وأما إذا كان المدعى أن المرفوع بحديث الرفع المؤاخذة ،الكفارة، وجوب الإعادة، وجوب القضاء وهذه الآثار التكليفية مثلاً ذات الثقل على المكلف لا أن المرفوع تمام الآثار، فهذا خلاف ما أفاد من أن المصحح لإسناد الرفع للعنوان رفع تمام الآثار وإلا لو كان المرفوع بعض الآثار فلا مصحح لإسناد الرفع لنفس الحكم حيث قال: (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) وظاهر الجملة أن المرفوع نفس الحكم بينما نفس الحكم ثابت إذن فلكي يصح – هكذا قال – إسناد الرفع إلى الحكم مع أن المرفوع هو الأثر لابد أن يكون المرفوع تمام الآثار فيقال: رفع تمام آثاره رفع له مجازا.

إذن الإشكال على هذا المسلك من هذه الجهة لا من جهة إشكال اللغوية وإلا فهذا المسلك في نفسه قد ذهب إليه الشيخ الأعظم في الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري حيث أفاد أن الحكم الواقعي في موارد الحكم الظاهري حكم انشائي محض.

**الوجه الثاني** الذي يمكن استفادته من كلامه: ما ذكره سيد المنتقى (قدّس سرّه) وغيره من أن المرفوع في حال الجهل هو الفعلية، وكما قال هو الجدية والفعلية، والمقصود برفع الفعلية ليس إلا تقييد موضوع الحكم بفرض العلم به وهذا معنى اخذ العلم في موضوع الحكم وسيأتي تحليل هذا المطلب بنحو أوضح بعد أن ننتهي من تحليل كلام السيد (قدّس سرّه).

هذا الوجه بهذا النحو صحيح ليس فيه إشكال.

**الوجه الثالث**: الذي يمكن أن يستفاد من كلامه في بحث الترتب وهو يبتني على مطلبين:

**المطلب الأول**: أن هناك فرقا بين التقييد والمسقطية وارتفاع اللزوم فهذه الموارد لا يصح الخلط بينها:

**المورد الأول**: التقييد كما تسالم الفقهاء على أن الحكم مقيد بالبلوغ فلا ثبوت للحكم في حق غير البالغ فهذا مرجعه إلى التقييد بمعنى أن الحكم من أول الأمر لا شمول له للصبي أن الوجوب من أول الأمر لم يشمل الصبي لا انه شامل إنشاءً ليس شاملا فعلا ،شامل صورة ليس شاملا جدا ، بل من الأول ليس شاملا للصبي هذا هو معنى التقييد وهذا ليس مدعى في المقام بمعنى أننا لا ندعي في فرض الجهل أن الحكم من أول الأمر لا يشمل فرض الجهل ففرض الجهل يختلف عن فرض غير البلوغ.

**المورد الثاني**: هو المسقطية بمعنى أن الحكم منجز لكن قام المكلف بعمل اوجب سقوط الأمر وإلا فقد كان الأمر فعليا منجزا في حقه، كما طرح ذلك صاحب الكفاية والمحقق الحائري وغيره في مفاد حديث (لا تعاد) أن المكلف في حديث (لا تعاد) لو افترضا أن المكلف اخل بشرط الاطمئنان نسيانا أو جهل قصوريا أو كما عممها السيد الاستاذ لموارد الاضطرار اخل بالاطمئنان عن اضطرارا ففي هذه الموارد التزم بعض الأعلام كصاحب الكفاية أن الأمر بالصلاة التامة فعلي منجز بحق هذا الشخص غاية ما في الباب أنه إذا أتى بالصلاة الناقصة فقد أحرز ملاكا مضادا لملاك الصلاة التامة ونتيجة أنه أحرز ملاكا مضادا لملاك الصلاة التامة سقط الأمر بالصلاة التامة لا لأنّه ليس فعليا بحقه بل لأنّه تعذر امتثاله بعد الإتيان بالصلاة الناقصة، وهذا أيضاً ليس مقصودا يعني المسقطية ليست مقصودة في المقام بأن يكون عمل الجاهل موجبا لتعذر امتثال الأمر وإنما المقصود شيء ثلاث لا التقييد ولا المسقطية إنما المقصود ارتفاع مرتبة اللزوم وهذا ما نبينه في المطلب الثاني.

**المطلب الثاني**: أن الحكم الشرعي والخطاب الشرعي له ثلاث مراتب: مرتبة الإنشاء ومرتبة القانونية ومرتبة اللزوم، أما مرتبة الإنشاء فهي عبارة عن الصياغة الجعلية حيث صاغ الجعل فقال: يجب على المكلف دفن الميت المسلم، فهذه الصياغة الجعلية هي مرتبة الإنشاء، وفي هذه الصياغة الحكم شامل للجاهل والعالم والعاجز والقادر،ولا فرق بين هذه الأنحاء .

**المرتبة الثانية**: مرتبة القانونية أي جعل الحكم على نحو القانون وضرب القاعدة ،كما تفعل الدول من خلال إيصال الحكم إلى وسائل الإعلام فإن جعل الحكم في معرض الوصول إلى المكلف هو عبارة عن مرحلة القانونية أن الحكم أصبح خطابا قانونيا يرجع إليه عند الشك، وفي هذه المرتبة يكون الحكم جديا وفعليا فهو مراد للمولى وهو فعلي بمعنى انه موطن للأثر فهو جدي أي مراد للمولى إرادة لزومية وهو فعلي بمعنى انه موضوع للأثر إلا انه مراد بما هو قانون وموطن للأثر بما هو قانون فمن حيث كونه قانونا مراد وفعلي، فهو في هذه المرتبة مطلق يشمل فرض الجهل والعلم والعجز والقدرة؛ والسر في ذلك – هكذا قال (قدّس سرّه) في باب الترتب – :أن المرتكز العقلائي في باب القوانين لا تلاحظ حالات المكلف وحالات العمل من كون المكلف عالم أو جاهل عاجز أو قادر في حرج أو غير حرج فإن المرتكز العقلائي في مقام ضرب القانون وإبرام القاعدة لا يلاحظ إلا طبيعي المكلف وطبيعي العمل فكأنه قال: (على طبيعي المكلف طبيعي دفن الميت المسلم) فالملحوظ طبيعي المكلف بالنسبة إلى طبيعي العمل من دون ملاحظة الأنحاء والحالات والملابسات المختلفة للموضوع والمتعلق فإن هذا غير ملحوظ، والنتيجة أن الحكم في مرتبة القانونية فعلي مطلق، وهذا يبتني على عدم القول بالانحلال حيث إن هناك اتجاهين لدى الأصوليين: اتجاها منكرا للانحلال -كما يقول به السيد الإمام والسيد الصدر قدس سرهما- واتجاه يقول بالانحلال -كما يقول به السيد الخوئي (قدّس سرّه)- بمعنى أن الملحوظ في مقام الجعل هو قصد إنشاء عدة تكاليف بعدد أفراد المكلفين نظير من يقول: سميت المولود في يوم الغدير عليا فإنه إذا قال: سميت المولود في يوم الغدير عليا ،ليس المقصود تسمية الطبيعي وإنما المقصود أن ينشئ بهذا الكلام تسميات بعدد من يولد في هذا اليوم فهو من باب الوضع العام والموضع له الخاص أي أن ما تصوره حال الوضع هو طبيعي المولود يوم الغدير لكن ما قصده من وراء هذا الطبيعي هو الأفراد وهو أن يضع اسما لكل فردٍ فرد من أفراد المولود يوم الغدير وهو اسم علي عليه السلام فكما في باب الوضع العام والموضوع له الخاص يراه المرتكز العقلائي وضعا انحلاليا كذلك في باب الخطابات القانونية فإن المولى إذا قال: يجب على المكلف دفن الميت المسلم، هذا القانون بحسب المرتكز العقلائي ينحل إلى تكاليف عديدة بعدد الموتى بعدد المكلفين، إذن على مبنى إنكار الانحلال فإن الخطاب القانوني فعلي في حق الجاهل وجدي بالنسبة إليه وإن لم يترتب اثر لأن المولى أصلا لم يلاحظ حالات الجهل والعلم، وأما على مبنى الانحلال فإن للعالم خطاب وللجاهل خطاب وللعاجز خطاب وللقادر خطاب وحيث إن تولد خطاب في حق الجاهل مع عدم ترتب أي اثر عملي عليه لغو إذن لا محالة الخطاب لم يشمل الجاهل.

**المرتبة الثالثة** مرتبة اللزوم بمعنى أن قوله: يعتبر في صحة الصلاة طهارة ساتر العورة وان لا يكون مما لا يؤكل لحمه ونحو ذلك هذا الشرط فعلي جدي في حق الجاهل لكن ليس لزوميا فهو فعلي جدي في حقه بمرتبة الرجحان لا بمرتبة اللزوم ولذلك يحسن الاحتياط من قبل الجاهل حسنا شرعيا وهذا ما ذهب إليه شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري فهو يقول: بأن الحكم الواقعي في موارد قيام الحكم الظاهري على خلافه ليس إنشائيا محضا كما يقول به الشيخ الأعظم بل فعلي مراد لكنه ليس على نحو اللزوم وإنما فعليته ومراديته على نحو الرجحان، إذن فالنتيجة أن المنوط بالعلم ليس أصل الحكم ولا قانونية الحكم وإنما المنوط بالعلم هو لزوم الحكم في حق المكلف واشتراط لزوم الحكم بالعلم به لا يستلزم الدور ولا يستلزم التصويب.

هذا هو التقريب الثالث المستفاد من كلماته ويأتي التعليق عليه إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\063.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

كان الكلام في أنه إذا استدللنا بحديث الرفع من جهة فقرة (ما لا يعلمون) وهي قوله (ص) (رفع عن أمتي تسعة.. وما لا يعلمون)، على أن من اخل بشرط أو جزء من الصلاة مثلاً وكان إخلاله عن جهل بالحكم كما لو اخل بالسورة لجهله بجزئيتها فإن صلاته صحيحة واقعا، فلو استدللنا بحديث الرفع على الصحة الواقعية لكان لازم ذلك تقييد الحكم بالعلم به حيث تكون جزئية السورة منوطة بالعلم بالجزئية وتقييد الحكم بالعلم به مشكل عقلاً وشرعا فهو من جهة دور باطل ومن جهة أخرى تصويب والتصويب باطل شرعا، وذكرنا أن السيد الإمام (قدّس سرّه) في كتاب الخلل وفي تقريراته في تهذيب الأصول أراد دفع هذا الإشكال وان الصحة الواقعية لا تعني أن الجعل أي جعل الجزئية منوط بالعلم به كي يلزم من ذلك الإشكال العقلي وهو الدور أو الإشكال الشرعي وهو التصويب وذكرنا أن لمدعاه عدة تقريبات وصل الكلام إلى **التقريب الثالث**:

وهو أن يدعى أن الحكم الواقعي كوجوب السورة مثلاً فعلي جدي في حق الجاهل إلا أنه ليس لزوميا فالفارق بين فرض العلم وفرض الجهل أن الأمر بالسورة في فرض العلم وفي فرض الجهل ندبي فالمنوط بالعلم ليس أصل الأمر و أصل الحكم إنما المنوط بالعلم هو مرتبة اللزوم وليس أصل الأمر و أصل الحكم كي يقال: إن لازم ذلك التصويب الباطل أو الدور أو ما أشبه ذلك.

**ولكن يلاحظ على هذا التقريب**: أنه ما هو المقصود باللزوم عندما نقول لزوم الحكم منوط بالعلم لا أصل الحكم وفعليته بل لزومه فهل المقصود به اللزوم العقلي أي حكم العقل بالمنجزية والمؤاخذة؟ أم المقصود به اللزوم الشرعي أي كون الحكم من سنخ الوجوب في مقابل كونه من سنخ الاستحباب؟

فإن كان المقصود به اللزوم العقلي فهذا مما لا يختلف فيه أحد لأنها عبارة أخرى عن دخل العلم في مرحلة التنجز والذي يقول به الكل أن جميع الأحكام إنما تكون متنجزة عقلاً في حق المكلف في فرض العلم بها فالعلم دخيل في مرحلة المنجزية وإلا فالحكم الواقعي بما هو وجوب وبما هو لزوم فعلي في حق الجاهل ولذلك لو أن المكلف جهل وجوب الصلاة فلم يصل حتى فات الوقت فإنه مأمور بالقضاء فالحكم الواقعي -بما هو وجوب- فعليٌ في حق الجاهل لا أنه مجرد حكم إنشائي غاية ما في الباب أن تنجزه عقلاً منوطة بالعلم فإناطة اللزوم العقلي بالعلم ليس مطلبا جديدا وهذا خارج عن محل البحث.

وأما إن كان المقصود باللزوم اللزوم الشرعي أي أن كون هذا الحكم وجوبا -في مقابل كونه ندبا- منوط بالعلم به وإلا إذا كان المكلف جاهلا به فالحكم فعلي في حقه لكنه فعلي على نحو الندب.

فهذا يبتني **أولا** على أن الوجوب مركب قابل للتبعيض والتجزئة بحسب حالات المكلف -كما ذهب إليه السيد الأستاذ دام ظله وغيره- من أن الوجوب عبارة عن طلب الفعل مع الوعيد على الترك فإذا كان المكلف جاهلا فعنصر الوعيد يرتفع ويبقى العنصر الأول إلا وهو طلب الفعل، فبناء على أن حقيقة الوجوب أنه أمر مركب فيعقل حينئذ التبعيض والتجزئة بالنسبة إلى الجاهل طلب مع وعد وبالنسبة إلى العالم طلب مع وعيد، فيكون وجوبا بلحاظ، وندبا بلحاظ فرض آخر.

أما إذا قلنا -كما هو الصحيح- بأن هذه الاعتبارات من وجوب وندب وتكليف ووضع بسائط وليست مركبات فهذا الحكم من أول الأمر -كوجوب الجمعة أو كحرمة العصير العنبي بعد غليانه قبل ذهاب ثلثيه- يشمل العالم والجاهل أو يختص بالعالم، وإذا شمل العالم والجاهل فهذا خلف ما فرضه من أن الوجوب لا يشمل الجاهل وأما أن يختص بالعامل فيرجع المحذور مرة أخرى أن الحكم قد اختص بالعلم به فأُخذ في أصل جعل هذا الحكم البسيط -من وجوب أو حرمة- العلم به وهذا دور وتصويب إلى آخر الأمور من هذه الإشكالات.

**مضافا إلى** أنه: إذا قلنا بأن اللزوم الشرعي بمعنى الوجوب في مقابل الندب اخذ فيه العلم حتّى بناء على التركيب حتّى بناء على أن الوجوب ينحل إلى عنصرين عنصر أصل الطلب وهذا فعلي مشترك بين العالم والجاهل وعنصر الوعيد وهذا يختص بالعالم بالنتيجة رجع الإشكال إلى أنه إناطة الوجوب بما هو وجوب بالعلم به دور وتصويب فإن لم يقع الدور والتصويب في أصل العلم لكن وقع الدور والتصويب في عنصر الحكم ونوعية الحكم الا وهو كون الحكم وجوبا في مقابل كونه ندبا فهذا فرار من الدور في أصل الحكم وابتلاء بالدور في نوع الحكم وصفة الحكم هذا ليس جوابا جوهريا وحلا حاسما للإشكال.

**والمتحصل مما ذكرناه أمران**:

**الأمر الأول**: أن ما أفاده من التقريب الثاني – الذي لم نشكل عليه – من أن المرتفع حال الجهل فعلية الحكم لا أصل الحكم قلنا بأن هذا التقريب صحيح ولكن بيان هذا التقريب قد اختلف باختلاف كلمات المحققين والأعلام نذكر كلماتهم هنا حتّى لا يصير خلط بين مدعى هذا ومدعى ذاك.

**المدعى الأول**: ما ذكره صاحب الكفاية (قدّس سرّه) في الكفاية من:أن المنوط بالعلم هو الفعلية بمعنى الإرادة أي أن الجعل القانوني كقوله (تجب صلاة الجمعة على المكلف) هذا ليس منوطا بالعلم فإذا نظرنا إلى الجعل القانوني والخطاب القانوني نفسه فليس مقيدا بفرض العلم حيث لم يؤخذ في موضوع هذا الخطاب العلم به، ولكن إذا نظرنا إلى فعلية هذا الخطاب فإن فعلية هذا الخطاب بانقداح الإرادة المولوية على طبقه وانقداح الإرادة المولوية على طبق هذا الخطاب خاصة بفرض العلم، إذن المنوط بالعلم فعلية الحكم لا جعله والمقصود بالفعلية انقداح الإرادة بمعنى أن إرادة المولى من العبد أن يأتي بصلاة الجمعة خاصة تلك الإرادة بفرض علم العبد ولذلك فالعمل المأخوذ إنما هو شرط في الفعلية لا شرط في الجعل والمقصود بالفعلية انقداح الإرادة هذا مدعى صاحب الكفاية.

**المدعى الثاني**: ما ذهب إليه جمع من الأعلام منهم سيد المنتقى (قدّس سرّه) والسيد الصدر (قدّس سرّه) من أن نفس الخطاب اخذ فيه العلم بالحكم لكن في موضوعه وبيان ذلك: أن هناك فرقا بين الجعل والمجعول فالجعل هو عبارة عن هذه الصياغة على نحو القضية الحقيقية (تجب صلاة الجمعة على المكلف) والمجعول عبارة عن فعلية هذا الخطاب بفعلية موضوعه فإذا جاء يوم الجمعة وحل الزوال وكان المكلف بالغا عاقلا وحضر خمسة (إذا حضر خمسة وفيهم من يخطب أمّهم) وتحقق الموضوع ففي فعلية الموضوع يصبح ذلك الخطاب فعليا، ففعلية الخطاب بفعلية الموضوع هو المسمى بالمجعول فالعلم اخذ في الموضوع فهو قيد في المجعول وليس قيدا في الجعل الذي هو القضية الحقيقية فهذا القضية الحقيقية إنما تصبح فعلية بفعلية موضوعها ومن قيود موضوعها العلم بتلك القضية الحقيقية فالعلم بالجعل قيد في المجعول.

**المدعى الثالث**: ما ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) وكذلك السيد الصدر (قدّس سرّه) من أن العلم بالإبراز اخذ في موضع فعلية المبرز فإذا قال (تجب صلاة الجمعة على من علم بذلك) فالمقصود به أن وجوب الجمعة الذي هو مبرز في هذا الخطاب – إنما يكون فعليا في حق من علم بهذا الخطاب وليس في حق من علم بالحكم كي يلزم الدور حيث إن العلم فرع وجود الحكم والحكم متفرع على العلم ،الحكم نفسه كمجعول اعتباري في وعاء عالم الاعتبار ليس منوطا وجوده في وعاء الاعتبار بالعلم، إنما فعليته في حق المكلف بمعنى كونه موضع الأثر فإن الفعلية بكلمات الميرزا النائيني والعراقي بمعنى فعلية الأثر إنما يكون هذا الحكم موضوعا للأثر إذا علم المكلف بهذا الخطاب الذي قلت فيه تجب صلاة الجمعة على من علم بذلك فاختلف المتوقف على المتوقف عليه.

**المدعى الرابع**: ما ذكره الشيخ مرتضى الحائري (قدّس سرّه) في كتابه الخلل قال: يمكن أن يقال: بأن الإرادة متقيدة بالعلم الحاصل اتفاقا أو الحاصل بنفس الخطاب وحصوله بنفس الخطاب وإن كان مستحيلا إلا أن استحالة الشرط لا تستلزم استحالة المشروط، بيان مقصوده: تارة يقول المولى وجوب صلاة الجمعة منوط بالعلم بهذا الوجوب إن حصل هذا العلم اتفاقا كما لو علم المكلف بوجوب الجمعة عن طريق الرؤيا أو الجن فلم يحصل له وجوب الجمعة من هذا الخطاب وإنما حصل له اتفاقا من طريق آخر فوجوب الجمعة في حق المكلف منوط بالعلم بهذا الوجوب اتفاقا يعني من طريق آخر لا من نفس هذا الخطاب كي يلزم الدور وهذا مما لا إشكال فيه حيث إن الوجوب معلق على العلم به لكن لا من نفس جعله وخطابه بل من طريق آخر، وتارة يقول المولى: إن الوجوب مقيد بالعلم به الحاصل ذلك العلم بهذه الملازمة المجعولة في الخطاب، بيان ذلك: أن مفاد الخطاب قضية تعليقية قال وجوب الجمعة معلق على العلم فهذه القضية شرطية تعليقية هذا الوجوب إنما يكون منجزا وفعليا في حق من علم بالقضية التعليقية لا في حق من علم بالوجوب الفعلي فلو كان الوجوب الفعلي مشروط بالعلم بالوجوب الفعلي للزوم الدور والخلف وغير ذلك من المحاذير ولكن نحن نقول: الوجوب الفعلي منوط بمن علم بالوجوب التعليقي أي بمن علم بهذه القضية الشرطية التعليقية وهذا لا محذور فيه، ويترقى ويقول: بل يمكن أن يقال: تجب صلاة الجمعة في حق من علم بهذا الوجوب الفعلي الناشئ عن نفس هذا الخطاب ولا إشكال فيه ،فإن قلتم بأن تحقق الشرط محال يعني لا يمكن للمكلف أن يعلم بالوجوب الفعلي في هذا الخطاب من نفس هذا الخطاب لأنّه يستلزم الدور، لا يمكن أن يعلم بالوجوب الفعلي المفاد بهذا الخطاب من نفس هذا الخطاب فإن الوجوب الفعلي في حقه فرع علمه وعلمه بالوجوب الفعلي فرع كون مفاد هذا الخطاب وجوبا فعليا ومن المستحيل أن يعلق الوجوب الفعلي من هذا الخطاب على علم المكلف بالوجوب الفعلي لا من طريق آخر بل من طريق هذا الخطاب يقول هذا محال يقول صحيح محال، الشرط محال ولكن بالاشتراط ليس محال نظير أن يقول (لو كان فيهما إلهة إلا الله لفسدتا) فإن وجود الشرط محال وهو تعدد الإلهة إلا أن القضية الشرطية ليست محالة فاستحالة الشرط لا تعني استحالة المشروط فالمولى يريد أن يقول بأن تحقق الشرط خارجا بأن يعلم المكلف بالوجوب الفعلي من هذا الخطاب عن طريق هذا الخطاب هذا شرط لم يتحقق خارجا هذا محال أما استحالة تحققه شيء واستحالة أن يجعل المولى خطابه بنحو الشرطية التعليقية شيء آخر فاستحالة الشرط لا تستلزم استحالة المشروط، فكأن المشكلة بنظر الشيخ الحائري (قدّس سرّه) أن نتخلص من محذور الدور في عالم الجعل وان وقعنا في محذور آخر.

**ويلاحظ على ما أفيد**: أنه أما ما فرضه من أنه يمكن أن يكون الحكم الفعلي منوط بالعلم بالقضية التعليقية القضية الشرطية وهذا لا إشكال فيه عند أحد ولكن ما أفاده من أنه يمكن أن يكون الحكم الفعلي منوطا بالعلم به عن طريق آخر غير الخطاب أو عن طريق الخطاب نفسه فهذا هو محل منع.

إما الفرض الأول: وهو أن يكون الحكم الفعلي منوطا بالعلم به لكن لا من نفس خطابه بل من طريق آخر فإنه إذا كان الشرط في الفعلية العلم بالوجوب الفعلي من طريق آخر فتعليق هذا الوجوب على العلم به لغو إذ لا يبقى لهذا التعليق أي ثمرة لأنّه بالنتيجة متى علم به صار فعليا متى لم يعلم به لم يصر فعليا علقت أم لم تعلق إذ لا ثمرة بالتعليق في هذا الخطاب ما دام المناط المحقق للفعلية العلم لا من طريق هذا الخطاب فالتعليق في نفس الخطاب لغو، لأنه لا يترتب على هذا التعليق أي أثر في حق المكلف إذ المناط والشرط للفعلية العلم به عن طريق آخر.

وأما الشق الثاني وهو أن يقال: إن فعلية الحكم منوطة بالعلم بالحكم الفعلي عن نفس هذا الخطاب فقد سلم بأن الشرط مستحيل لكن قال استحالة الشرط لا توجب استحالة المشروط، نقول: لكن توجب لغوية المشروط فإن التعليق على شرط لا يتحقق خارجا لغو ففرنا من محذور الدور ووقعنا في محذور اللغوية.

فلذلك الصحيح أن يقال بأن العلم بالحكم قيد في المجعول لا في الجعل أو أن العلم بالحكم قيد في فعلية الإرادة كما أفاد صاحب الكفاية ويأتي الكلام في الأمر الثاني إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\064.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**الأمر الثاني**: بعد بيان ما هو المقصود برفع الحكم الفعلي من خلال عرض الصور الفعلية يصل البحث إلى أنه ما هو المستظهر من فقرة (ما لا يعلمون) في حديث الرفع هل المستظهر منها رفع الحكم الفعلي أو المستظهر منها رفع الحكم الظاهري، فلأجل ذلك لابد من ذكر عدة مطالب في المقام.

**المطلب الأول:** أنه حتّى لو قلنا بإمكان اخذ العلم بالحكم في شخص الحكم مع ذلك فإن حمل حديث الرفع عليه خلاف الظاهر ،والسر في ذلك: أن لو كان رفع الحكم في حال الجهل عبارة عن عدم الحكم من الأصل كما هو معنى اخذ العلم بالحكم في شخص الحكم اذ معناه أن الحكم من الأول غير موجود في حال الجهل، فإن هذا المعنى خلاف ظاهر حديث الرفع حيث إن ظاهر قوله: (رفع عن أمتي.. وما لا يعلمون) أن ما لا يعلمون له ثبوت في نفسه مع غمض النظر عن العلم والجهل به، فظاهر قوله (ما لا يعلمون) أن (ما لم يعلم) له ثبوت وله تقرر واقعي في حد نفسه وإن كان مما لم يعلم لذلك لا ينسجم ظاهر هذه الفقرة مع دعوى أن الحكم في فرض الجهل به ليس موجودا في صفحة الواقع.

**المطلب الثاني:** أن يقال: بأن المرفوع بحديث الرفع هو الحكم الفعلي لا وجود الحكم في عالم الاعتبار كي يقال بأنه خلاف الظاهر وإنما المرفوع هو المجعول لا الجعل أي الحكم الفعلي.

**ولكن أشكل على ذلك** من قبل جمع من الأعلام منهم السيد الصدر (قدّس سرّه): بأن ظاهر قوله: (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) أن نفس الذي لم يعلم رفع فظاهر الفقرة اتحاد المجهول والمرفوع أي أن المرفوع هو نفس المجهول بينما إذا قلنا بأن الحكم المجهول ثابت كحكم إنشائي وإنما المرفوع فعليته لا أصل وجوده فلازم ذلك أن يكون المرفوع غير المجهول فالمجهول أصل الوجود، هل هناك حكم بحرمة شرب التتن هذا هو المجهول بينما المجهول ليس هو الحرمة وإنما فعلية الحرمة في حال الجاهل فلو فسرنا الحرمة برفع الفعلية -كما ذهب إليه سيد المنتقى (قدّس سرّه) وغيره- فلازم ذلك عدم اتحاد المرفوع والمجهول وهذا خلاف ظاهر الفقرة.

**ولكن قد يقال:** بما أن حديث الرفع في مقام بيان الوظيفة الفعلية عند الشك والمرتكز العقلائي يرى أن موطن الأثر هو الحكم الفعلي وليس الحكم الإنشائي فإنه لا قيمة لكون الحكم في عالم الإنشاء من دون أن تكون له فعلية بحيث يكون موطنا للآثار فحيث أن حديث الرفع في سياق بيان الوظيفة الفعلية والمرتكز العقلائي قائم على أن موطن الأثر هو الحكم الفعلي لا الحكم الإنشائي لذلك فالمرتكز العقلائي يرى أن الجهل بالحكم الإنشائي الذي لا فعلية له مما لا يعتد به فمثلا لو شككنا بأنه هل يجب رد السلام على ملائكة العرش أم لا؟ فالشك في هذا الحكم الذي نعلم بعدم فعليته بالنسبة إلينا لا قيمة له ولا يعتد به لدى المرتكز العقلائي أو نشك مثلاً في حجية فتوى الفقيه عند ظهور المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف فإن هذا شك في حكم إنشائي لا فعلية له فعلا.

فبما أن المرتكز العقلائي يرى أن موطن الأثر هو الحكم الفعلي فهو يرى أن موطن الأثر هو الشك في الحكم الفعلي والجهل بالحكم الفعلي واحتفاف حديث الرفع بهذا المرتكز العقلائي يوجب انصرافه إلى أن المرفوع في قوله: (رفع عن أمتي.. ما لا يعلمون) الحكم الفعلي لا الحكم الإنشائي فتأمل.

**المطلب الثالث:** حتّى لو أمكن حمل (ما لا يعلمون) على رفع الحكم الفعلي لكن ما هو ظاهره الأولي هل هو الرفع الواقعي بمعنى الرفع الفعلي أم أن ظاهرها الأولي أمر آخر غير ذلك؟

فهنا أفيد في عدة كلمات أن الظاهر الأولي في فقرة (ما لا يعلمون) في حديث الرفع غير ذلك، بيانه: أن المستفاد من سياق حديث الرفع (رفع عن أمتي ما لا يعلمون وما اضطروا إليه وما استكرهوا عليه) ثم قال: (والطيرة والوسوسة والتفكر في الخلق) أن المرفوع هو المؤاخذة سواء كانت مؤاخذة أخروية أو مؤاخذة دنيوية كوجوب الحد والتعزير والكفارة فالمرفوع هو المؤاخذة لا أن المرفوع هو الحكم كي نبحث أن الرفع واقعي أو ظاهري بل المرفوع هو المؤاخذة وبالتالي فحيث الرفع أجنبي عن محل الكلام البتة.

ولكن على فرض أن يقال: إن ظاهر حديث الرفع هو الحكم حيث اسند الرفع إلى نفس (ما لا يعلمون) حيث قال (رفع عن أمتي.. ما لا يعلمون) رفع عن أمتي ما اضطروا إليه فلا موجب لحمل الرفع على رفع المؤاخذة إلا أن هناك قرائن داخلية وخارجية على أن الرفع رفع ظاهري أي أن المرفوع في فرض الجهل وجوب الاحتياط لا أن المرفوع الحكم بمعنى رفع الحكم الفعلي.

**أما القرائن الداخلية فهي قرينتان:**

**القرينة الأولى**: هي أن ظاهر – وهذا ما ذكره المحقق العراقي وتبعه السيد الصدر (قدس سرهما) – قوله: (رفع عن أمتي.. ما لا يعلمون) أن هذا المجهول ثابت لولا حديث الرفع لولا قول النبي (رفع عن أمتي) لكان المجهول ثابتا وهذا إنما ينسجم إذا كان الرفع رفعا ظاهريا فيصح أن يقال: لولا امتنان النبي على أمته ورفعه لكان اللازم في حالة الجهل إيجاب الاحتياط فلولا رفع النبي لكان وجوب الاحتياط ثابتا أما لو فسرنا الرفع بالرفع الواقعي فلا يصح أن يقال لولا امتنان النبي ورفعه لكان الحكم الواقعي ثابتا إذ قد لا يكون هناك حكم في حالة الجهل فضلا عن أن يكون ثابتا فالذي يتصور ثبوته على كل حال كان هناك حكم أم لم يكن هو وجوب الاحتياط فيقال لعل المولى في حالة الجهل يرى وجوب الاحتياط كان هناك حكم في الواقع أم لم يكن فلأجل أن وجوب الاحتياط مما يتصور ثبوته على كل حال فيصح أن يقال: لولا تدخل النبي وامتنانه لكان وجوب الاحتياط ثابتا إما لو كان المنظور إليه الرفع الواقعي فإنه لا معنى لأن يقال: لولا تدخل النبي لكان الحكم الواقعي في حالة الجهل ثابتا فعله في حالة الجهل لا يوجد حكم واقعا أصلا لعل الحكم المشكوك أصلا لا وجود له في الواقع فلا يتصور له ثبوت على كل حال حتّى يصح هذا المفاد، إذن هذا المفاد إنما يصح بناء على كون الرفع رفعا ظاهريا وان المرفوع هو وجوب الاحتياط لا ما إذا كان الرفع رفعا واقعيا رفع الحكم الفعلي.

**والقرينة الأخرى**، على أنّ حديث الرفع ناظر للرفع الظاهري بمعنى رفع ايجاب الاحتياط لا إلى الرفع الواقعي، هو أنّه مقتضى السياق هو ذلك، فإذا كان هذا هو مقتضى السياق إذن فنقول بأنّ ظاهر سياق حديث الرفع هو الرفع الظاهري.

**وأمّا القرائن الخارجية:** حيث ذكر المحقق النائيني ِأنّ الاخبار متواترة على اشتراك الحكم بين العالم والجاهل، وتواتر الاخبار على الاشتراك قرينة خارجية على أنّ الرفع في حديث الرفع رفع ظاهري.

**وأُشكل عليه من قبل سيّد المنتقى (قده)** بأنّه لا يوجد في الاخبار عين ولا أثر على اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل، فكيف يقول بأنّ الاخبار متواترة والحال باننا ما وجدنا في الاخبار شيئاً من ذلك.

إلّا أنّه عند المراجعة-وقد ذكرها النائيني- فإنّ الاخبار على طوائف:

**الطائفة الاولى**: الظاهرة في ثبوت حكم واقعي مشترك بين العالم والجاهل.

**منها:** صحيحة ابي بصير الواردة في الجامعة، (وإن عندنا الجامعة طولها سبعون ذراعا باملاء رسول الله وخط علي (عليه السلام) فيها جميع ما يحتاجه الناس من حلال وحرام حتّى ارش الخدش إلى يوم القيامة).

**ومنها:** موثق سماعة، (كل شيء في كتاب الله وسنة نبيه؟ قال: بلى كل شيء في كتاب الله وسنة نبيه).

**ومنها:** صحيح حماد، (ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة).

إذ ربما يقال بأنّ هذه الطائفة غاية ما تدل على وجود حكم انشائي ولا تدل على وجود حكم فعلي مشترك بين العالم والجاهل، فهناك طائفة ثانية ظاهرة في الحكم الفعلي.

**الطائفة الثانية:** أدلة وجوب التعلم، فإنّ قوله في الصحيحة: (يُسأل العبد يوم القيامة، فيقال: ما عملت، فيقول: ما علمت، فيقال: هلا تعلمت حتى تعمل) فإن ظاهر الإيعاز إلى المؤاخذة أن هناك حكما فعليا مشتركا بين العالم والجاهل يُراد من الجاهل تعلمه، وإلا لا معنى لأمره بالتعلم إذا لم يكن هناك حكم فعلي في حقه أصلاً، أو لا معنى للمؤاخذة عليه إن لم يكن هناك حكم فعلي في حقه أصلا.

**الطائفة الثالثة:** أدلة الأمر بالاحتياط، فإنها تكشف عن حكم فعلي، إذ لو كان الحكم الواقعي غير فعلي بمعنى غير مراد من قبل المولى، فلا معنى للامر بالاحتياط من جهته، وكذلك أخبار التوقف (وإنّما الامور ثلاثة: امر بيّن رشده فيتبع، وأمر بيّن غيه فيجتنب، وأمر مشكل فيرد حكمه إلى الله و الى رسوله، .... ثم قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات).الوسائل:ج27ص157

إذن المجموع من هذه الأخبار وهي كثيرة، الاخبار الواردة في باب التعلم، وفي باب الاحتياط، وفي باب التوقف، والاخبار الدالة على وجود حكم في كل ما يحتاجه الناس، المجموع يشكل تواتراً، فيصح للمحقق النائيني أن يقول: إن الاخبار متواترة على اشتراك الحكم بين العالم والجاهل، وهذه الاخبار قرينة على أنّ الرفع في حديث الرفع رفع ظاهري، أي أنّ المرفوع ايجاب الاحتياط.

**ومن القرائن:** هو حديث الحل، فإنّه حتى لو فرضنا أنّ حديث الرفع مجمل أو يمكن حمله على رفع الحكم الواقعي بمعنى رفع الفعلية إلا أن حديث الحل واضح الدلالة على الرفع الظاهري (كل شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام) أو (حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه) فإنّ ظاهره وجود حرمة فعلية (حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه من قبل نفسك) فهذه قرينة على مفاد حديث الرفع إن كان مجملا بين المعنيين.

**فتلخص من كل ذلك:** أنّ الاتجاه القائل بحمل حديث الرفع على رفع الحكم الفعلي كاتجاه العلمين (السيد الإمام والسيّد الروحاني **(قدهما)**) مقابل باتجاه آخر وهو حمل الرفع على الرفع الظاهري بالقرائن التي ذكرناها.

**المطلب الرابع:** أنّه على فرض دلالة حديث الرفع على رفع الحكم الفعلي فإن مقتضى ظهور سياق حديث الرفع في كون المرفوع أمراً ثقيلاً، فإنّ ظاهر قوله: (رُفع عن امتي) من خلال تعدية الرفع بـ (عن) ينعقد ظهور في أنّ المرفوع أمرٌ ثقيل والأمر الثقيل إنما يُتصور في الاحكام التكليفية الالزامية ولا يُتصور في رفع الجزئية والشرطية، بما هي حكم وضعي، فإنّه ليس في رفعها ثقل ما لم يُرفع اصل الامر بالمركب.

**المطلب الخامس:** على فرض ظهور حديث الرفع في رفع الحكم الفعلي مطلقا تكليفيا كان او وضعيا، جزئية او وجوباً، فإنّ حديث الرفع لا محالة يُخصص بحديث لا تعاد، الذي دل على أنّ المرفوع هو السنن دون الفرائض، بينما مقتضى عموم حديث الرفع أنّ المرفوع كل مجهول سواء كان من الاركان أم من غيرها، فلو سلّمنا بذلك فلابد من تقييده بمفاد حديث (لا تُعاد) وسيأتي وجه الجمع بين حديث الرفع وحديث لا تُعاد عند التعرض لمفاد حديث (لا تُعاد) في الاستدلال به على رفع الحكم المجهول رفعا واقعيا.

هذا تمام الكلام في ما يرتبط بالاستدلال بحديث الرفع على رفع الحكم الفعلي.

**المطلب السادس:** هل أنّه خاصّ بالجاهل القاصر بناء على رفع الحكم الفعلي أم يشمل الجاهل المقصر؟

إذ قد يُقال: مقتضى اطلاق ما لا يعلمون شمولها للجاهل القاصر والجاهل المقصر، فالحكم الواقعي المجهول مرفوع فعليته سواء كان الجهل قصوريا ام تقصيرياً.

ولكن هناك قرائن على اختصاص الرفع بناء عليه بالرفع عن الجاهل القاصر دون المقصر.

**القرينة الأولى:** بما أنّ حديث الرفع وارد في مقام امضاء المرتكز العقلائي القائم على معذرية الجهل ومعذرية الاضطرار ومعذرية الاكراه واشباه ذلك، فبما أنّ حديث الرفع في سياق امضاء المرتكز العقلائي القائم على المعذرية فالمعذر بنظر المرتكز العقلائي الجهل المستقر لا الجهل الذي يمكن ازالته بالفحص، فلذلك يكون حديث الرفع ببركة وروده في هذا السياق منصرفا عن الشبهة قبل الفحص إلى الشبهة بعد الفحص، أو إلى الشبهة مع تعذر الفحص، فهو ناظر للجهل المستقر الذي لا يمكن رفعه، لا لكل جهل ولو كان جهلا بدويا يمكن رفعه.

**القرينة الثانية:** ما ذكره السيّد الامام في كتاب الخلل، من :أنّ ظاهر سياق حديث الرفع أنّه في مقام الارفاق للمكلف، ومقتضى كونه في مقام الارفاق أن لا يشمل ما يُوقعه المكلف بنفسه بسوء اختياره، فلا يشمل ما إذا اوقع المكلف نفسه في الاضطرار، أو اوقع المكلف نفسه في الاكراه، أو اوقع المكلف نفسه في الجهل وامثال ذلك، حيث إنّه في مقام الارفاق فمقتضى سياق الارفاق أن يختص بالعذر الحاصل اتفاقاً، لا العذر الذي أوقع المكلف نفسه فيه، فإنّه في هذه الموارد يبقى الحكم مبغوضاً وإن كان المكلف مضطرا للمخالفة، مثلاً لو أوقع المكلف نفسه في اكل الميتة اضطراراً بسوء اختياره، فإن مبغوضية أكل الميتة لا ترتفع في حقه وإن كان مضطراً عقلاً لأكلها، او أوقع نفسه بسوء اختياره في الإكراه على الزنا، فلو أوقع نفسه في الإكراه بسوء اختياره فإنّ هذا لا يرفع مبغوضية المعصية في حقه وإن كان مضطراً عقلاً في ذلك الوقت حفاظا على نفسه أن يرتكب المعصية، وكذلك في الجهل، فإن مقتضى الارفاق أن يكون الرافع الجهل الحاصل لا الجهل الذي يُبقيه المكلف بسوء اختياره.

**وأما القرينة الخارجية،** فهي أدلة التعلم، فإنّ ظاهر ادلة الأمر بالتعلم نظرها للجاهل المقصر؛ لأنّها واردة مورد المؤاخذة، وإنّما يُتصور المؤاخذة على ترك التعلم في حق المقصر، وإلّا فالجاهل القاصر بمعنى العاجز عن التعلم ممّا لا امر في حقه بالتعلّم؛ لأنه لا معنى لأمره بالتعلم مع عجزه عن ذلك، ولا معنى لمؤاخذته على ما جهل به مع عجزه عن التعلم، فمقتضى ادلة الامر بالتعلم اختصاص الرفع -بناء على كون الرفع رفعا للحكم الفعلي- بالجاهل القاصر دون المقصر، وإلّا فالمقصر مشمول لأدلة وجوب التعلم.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\065.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

كان الكلام في أن من اخل بجزء أو شرط من المركب كما لو اخل بجزء أو شرط من الصلاة وكان اخلاله عن جهل بالحكم فهل يمكن تصحيح صلاته أم لا ؟

**فقد افيد في وجوه التصحيح عدة أدلة** :

**الأول** : التمسك بحديث الرفع أي رفع عن أمتي ما لا يعلمون وهو ما ذهب إليه السيد الإمام (قدّس سرّه) وذكرنا أن الاستدلال بحديث الرفع لافادة صحة الصلاة واقعا مع الاخلال بجزء أو شرط منها جهلا إنما يتم بناء على تمامية امرين:

**الأمر الأول** : أن يكون مفاد حديث الرفع الرفع الواقعي بمعنى رفع الحكم الفعلي وهذا قد مر التأمل فيه .

**الأمر الثاني** : أن يكون مفاد حديث الرفع -ولو بضمه إلى الأدلة الاخرى- ثبوت الأمر بالباقي بعد رفع الجزئية أو الشرطية ، وهذا أيضاً مما سبق التامل فيه.

إذن فالاستدلال بحديث الرفع لإثبات الصحة الواقعية غير تام .

**الدليل الثاني** : الاستدلال على الصحة الواقعية بصحيحة عبد الصمد بن بشير الواردة في باب الحج عن أبي عبد الله عليه السلام : أن رجلا اعجميا دخل المسجد ـ (يعني البيت الحرام) ـ يلبي وعليه قميصه ـ (يعني لبس المخيط وهو محرم) ـ فقال اني كنت رجلا اعمل بيدي واجتمعت لي نفقة الحج ولم اسأل احدا عن شيء (يعني ما تعلمت احكام الحج) فافتوني هؤلاء (يقصد العامة) بعد ما راوني قد لبست المخيط فافتوني هؤلاء أن اشق قميصي وانزعه من قبل رجلي (حتّى لا يلزم تغطية الراس في رفع القميص) أن اشقه وانزعه من قبل رجلي وان حجي فاسد وان علي بدنة فقال لي: متى لبست قميصك ابعد ما لبيت أم قبل ؟ قال : قبل أن ألبي: (يعني فلم يلزم تغطي الراس وانا محرم) قال عليه السلام :فاخرجه من راسك فإنه ليس عليك بدنة وليس عليك الحج من قابل (يعني حجك ليس فاسدا الكلام الآن في الكبرى التي ذكرها الإمام عليه السلام) أي رجل ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه.

**وقد استفيد من هذه الكبرى امران** :

**الأمر الأول** : أن أي اخلال بجزء أو شرط من مركب من المركبات الشرعية إذا كان هذا الاخلال عن جهل فلا أثر له والعمل صحيح واقعا .

**الأمر الثاني** : استفيد من هذه الصحيحة شمول الجهل للجهل التقصيري بحيث لو بنينا -فيما سبق في حديث الرفع- على أن حديث الرفع لا يشمل الاخلال عن جهل تقصيري فإن المستفاد من صحيحة عبد الصمد بن بشير شمول الإجزاء والصحة الواقعية حتّى لفرض الاخلال عن جهل تقصيري.

**والوجه في استفادة الجهل التقصيري قرينتان:**

**القرينة الأولى** : قوله (فلم اسأل احدا) ومقتضى العادة أن الانسان إذا اقبل على عمل مأمور به أن يسأل عن احكامه .

**والقرينة الثانية**: أن ما وقع فيه هذا الاعجمي من الامور الواضحة جدا في الحج فإن حرمة المخيط للمحرم من اوضح الامور التي تنكشف لمن اراد أن يحج إذ لا محالة هذا الاعجمي لم يدخل مكة جزافا من دون أن يمر بأحد المواقيت فمن الطبيعي أنه سيدخل مكة عن طريق القوافل وهي إنما تدخل مرورا بأحد المواقيت فمن الواضح أنه إذا مر بأحد المواقيت سيرى الناس انهم قد نزعوا المخيط ولبسوا ثوبي الاحرام ومع ذلك لم يبال وبقي على قميصه حتّى مع مروره بالمواقيت و رؤيته المحرمين قد لبسوا ثوبي الاحرام، فإن هذا واضح على أن الجهل لم يكن جهلا قصوريا وإنما كان جهلا تقصيريا .

فهل يستفاد من هذه الرواية في قوله عليه السلام: (أي رجل ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه) هو ثبوت الصحة الواقعية لأي عمل كان الاخلال به عن جهل أم لا ؟

**فنقول**: هذا ليس ظاهرا من العبارة، والسر في ذلك:أن ظاهر العبارة أن من أتى بمحظور يترتب على ذلك المحظور أثر فإن الاثر لا يترتب عليه لو كان ارتكابه للمحظور عن جهل ،كمن جامع أو لبس المخيط أو نظر في المرآة أو تزين، والمفروض أن محظورات الاحرام يترتب على ارتكابها عمدا اثر وهو الكفارة ،فظاهر هذه الرواية أن الجزاء والعقوبة المترتبة على ارتكاب المحظور لا تترتب حال الجهل سواء كانت تلك العقوبة والجزاء ثبوت الكفارة أو كانت مثلاً أن يعيد الحج من قابل كعقوبة على ما فعل كما ورد في الجماع أن من جامع امراته وهو محرم ليس حجه فاسدا بمعنى عدم الصحة بل لابد من اعادة الحج عقوبة فقد تكون اعادة الحج من باب العقوبة ،إذن لا يستفاد من الرواية إلا أن من ارتكب أمراً -لا أن من ترك امرا - ذا أثر جزائي فإن ذلك الجزاء لا يترتب عليه إذا كان ارتكابه عن جهل، واما محل كلامنا فهو من ترك -لا من ارتكب- فأتى بالصلاة الناقصة لا بالصلاة التامة فمن ترك الصلاة التامة أو من ترك الصوم التام لجهل هل يشمله الأمر ويصح عمله أم لا؟ فهذا بحث آخر وهناك فرق بين الحيثيتين: بين من ارتبك امرا ذا أثر جزائي وبين من ترك مركبا فهل يشمله الأمر أم لا يشمله فاستفادة القضية الأولى من الرواية لا يعني استفادة القضية الثانية . نعم يمكن التمسك بهذه الرواية فيما لو أرتكب -عن جهل- في الصلاة ما يوجب سجود السهو أو القضاء فيقال : لاشيء عليه . **وبعبارة أخرى**:الرواية منصرفة الى ارتكاب المانع الذي له أثر جزائي ولا شمول فيها لترك الشرط أو الجزء وان كان الترك عن جهل.

**الدليل الثالث**: -وهو الاهم- ألا وهو التشبث بقاعدة لا تعاد وقد تمسك بها اغلب علمائنا أي التمسك بقاعدة لا تعاد لإثبات صحة الصلاة فيمن اخل بجزء أو شرط غير ركني عن جهل وهي صحيحة زرارة المروية في الفقيه عن أبي جعفر عليه السلام قال: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود ثم قال: القراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة) .

ويوجد كلام في أن الرواية بهذا المتن مما يوثق به أو لا يوثق به ،السيد الإمام في كتابه الخلل تعرض لبعض الاشكالات وولده السيد مصطفى أيضاً شرحه مفصلا ، فكأننا قد فرغنا عن أن الرواية بهذا المتن حجة ، والبحث في هذه الصحيحة من جهتين:

**الجهة الأولى** : هل أن هذه الصحيحة تشمل الجاهل القاصر أو تختص بالناسي والغافل كما ذهب إلى ذلك المحقق النائيني (قدّس سرّه) حيث إنه خص صحيح لا تعاد بالناسي والغافل بينما ذهب معظم الاعلام إلى شمولها للجاهل القاصر ، فالكلام ما هو وجه في عدم شمول هذه الصحيحة للجاهل القاصر، **هنا وجوه**:

**الوجه الأول**: ما ذكره المحقق الشيخ عبد الكريم الحائري في كتابه الصلاة ونقله عنه تلامذته أيضاً من أنه: لو قلنا بصحة الصلاة واقعا لمن ترك جزءا أو شرطا غير ركني كما لو فرضنا أنه ترك السورة عن جهل فالقول بصحة صلاته واقعا لازمه أحد امرين وكلاهما باطل:

**الأمر الأول** : اختصاص الجزئية بالعالم به لأنّكم إذا قلتم بأنه مع تركه للسورة عن جهل مع ذلك صلاته صحيحة واقعا إذن معنى ذلك أن جزئية السورة خاصة بالعالم وهذا محال .

**والامر الثاني:** أن يقال بالمسقطية بمعنى أن الصلاة الناقصة -وهي الصلاة الخالية عن السورة- وإن لم تكن مأمورا بها إلا انها مسقطة لما هو المأمور به ، يقول وهذا يتنافى مع لسان الصحيحة حيث قال (لا تنقض السنة الفريضة) فهذا التعبير وهو (لا تنقض السنة الفريضة) ظاهر في أن الاخلال بالسنة غير ضائر في صحة الفريضة فالفريضة باقية صحيحة وهذا لا ينسجم مع دعوى المسقطية لأنه إذا كان ما أتى به من العمل الناقص ليس مأمورا به وإنما لما أتى به سقط الأمر شبيه بفوات الموضوع مثلا فهذا لا ينسجم مع ما يقال أن ما اخل به لا أثر له وان صلاته صحيحة لصحة الفرائض المشتملة عليها إذن فدعوى المسقطية منفية اثباتا ودعوى اختصاص الجزئية بالعالم بها منفية ثبوتا.

**ويلاحظ على استدلاله النقض والحل**:

**اما النقض**: فبما ورد في الجهر والاخفات فقد ورد في صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام (في رجل جهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه واخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه فقال : أي فعل ذلك متعمدا فقد نقض صلاته وعليه الإعادة فإن فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته) ، فإنه يقال: حينئذ أن ظاهر هذه الرواية أن الجهر في الصلاة الاخفاتية عن جهل غير ضائر وان الصلاة صحيح واقعا لأنه قال قد تمت صلاته مع أن إشكال الشيخ عبد الكريم ياتي وهو أن صحة صلاته مع أنه جهر فيما لا ينبغي له الجهر فيه اما أن يقتضي اختصاص وجوب الجهر بالعالم به وهو ممتنع أو أن تكون الصلاة عن جهر فيما لا ينبغي الجهر فيه مسقطة وهذا مخالف للسان (وقد تمت صلاته) فنفس اشكاله الذي اشكله هناك ياتي هنا فما هو الجواب، هذا هو النقض.

**والحل** : وهو اختيار الشق الأول وهو أن نقول اختصاص الجزئية التي اخل بها بفرض العلم وذلك بتخريجين لا يرد على أي منهما أنه دور أو خلف ليكون امرا محالا .

**اما التخريج الأول**: وهو ما سبق بيانه من أنه لا مانع من اخذ العلم بالجعل في المجعول فيقال: من علم بالقضية الحقيقية وهي وجوب الجهر في صلاة المغرب كان وجوب الجهر فعليا في حقه فالعلم بالجعل اخذ في المجعول وهذا لا يلزم منه الدور ولا خلف ولا تصويب ومن علم بجزئية السورة على نحو القضية الحقيقية كانت جزئية السورة فعلية في حقه وإلا ليست فعلية في حقه، سواء تمكنا من اخذ العلم بالجعل في المجعول بالجعل الأول أو بمتمم الجعل كما ذهب إليه المحقق النائيني (قدّس سرّه) في مسألة اخذ قصد الأمر في متعلق الأمر حيث قال بأن هذا غير ممكن في الجعل الأول لكنه ممكن في الجعل الثاني وسماه متمم الجعل.

**التخريج الثاني** : أن يقال أن المكلف مخاطب بأمرين : الأمر الأول الأمر بالجامع بين الصلاة التامة والصلاة الناقصة عند الاخلال بغير الركن منها عن نسيان أو جهل قصوري، انت مأمور بالجامع فلو كنت ناسيا أو جاهلا واتيت بصلاة ناقصة فقد امتثلت الأمر بالجامع لانك مأمور بالجامع بين الصلاة التامة والصلاة الناقصة حال الاخلال بشيء غير ركني عن نسيان أو جهل قصوري . وهناك أمر ثاني بالصلاة التامة لمن لم يمتثل الأمر بالجامع لأنه لو افترضنا أن المكلف أتى بصلاة ناقصة عن جهل قصوري أو نسيان ثم ارتفع العذر فأصبح عالما أو اصبح ذاكرا فهل يعيد الصلاة أم لا ؟ نقول هناك أمر بالصلاة التامة لمن لم يمتثل الأمر بالجامع اما من امتثل الأمر بالجامع فليس مامورا بالصلاة التامة لماذا نفترض امرين؛ لأنه لو اكتفينا بالامر الثاني وهو الأمر بالصلاة التامة ولم نقيده بمن لم يمتثل الأمر بالجامع للزم من ذلك أن كل من صلى فأخل بشيء في صلاته ثم تذكر وعلم أن يعيد صلاته وهذا مناف لصحيحة لا تعاد فلذلك قلنا لابد من أمر بالجامع ، وإنما قلنا بثبوت هذين الامرين لكي نحافظ على ظاهر حديث لا تعاد حيث إن ظاهره في قوله (لا تنقض السنة الفريضة) أن السنة مأمور بها ومع ذلك اخل بها فظاهر أن لا تنقض السنة الفريضة أن السنة مأمور بها ومع ذلك اخلاله لا يضر بالفريضة . كيف يتم ؟ لا يتم إلا بجعل امرين فنقول أن السنة مأمور بها بالامر الثاني وهو الصلاة التامة ومع ذلك اخلالها غير ضائر بالصحة لامتثاله الأمر بالجامع ، فمن اجل التخلص عن المحذور الثبوتي الذي قال به الشيخ الحائري وهو اختصاص الحكم بالعلم به والتخلص من المحذور الاثباتي وهو عدم انسجام ذلك مع ظاهر لا تعاد أن نفترض امرين : أمر بالصلاة التامة لمن لم يمثل الأمر بالجامع وامر بالجامع ، وبهذا التخريج يندفع هذا الوجه الذي افاده الشيخ عبد الكريم في أن صحيح لا تعاد لا تشمل الاخلال عن جهل قصوري.

**الوجه الثاني**: ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) ويتألف من مقدمتين:

**المقدمة الأولى** :أن ظاهر لسان لا تعاد نفي الإعادة في مورد لولا هذا النفي لكان المكلف مخاطبا بالاعادة يعني بعنوان الإعادة ليس مخاطبا بالعمل بل مخاطب بالاعادة ظاهر قوله لا تعاد الصلاة إلا من خمسة نفي الخطاب بالاعادة في مورد لو لا النفي لكان المكلف مخاطبا بالاعادة .

**المقدمة الثانية** : متى يكون المكلف محلا للخطاب بالاعادة فينفى بلا تعاد ومتى لا يكون ذلك ؟ فنقول: المكلف اما جاهل أو ناسي فإن كان جاهلا فترك السورة جهلا ثم تذكر أثناء الوقت فهو ليس مخاطبا بالاعادة بل مخاطب بنفس الأمر الأول وهو (اقم الصلاة) لأن الحكم الواقعي مشترك بين العالم والجاهل ومقتضى اشتراكه بين العالم والجاهل أن الأمر الأول ما زال باقيا وان اخل المكلف بالصلاة عن جهل فالجاهل بعد تعلمه ليس مخاطبا بالاعادة بل مخاطب بنفس الأمر الأول إذن فالجاهل خارج موضوعا وتخصصا عن موضوع حديث لا تعاد فإن موضوعها من يخاطب بالاعادة لولا هذا النفي والمورد الثاني من كان ناسيا .

فحيث أن الناسي -أي من ترك السورة عن نسيان- لا يمكن أن يخاطب بالامر الواقعي لأن الناسي لا يعقل انبعاثه عن الأمر الواقعي فحيث لا يمكن انبعاث الناسي عن الأمر الواقعي فالتكليف الواقعي بالصلاة المشتملة على السورة المنسية قد ارتفع عن الناسي في حال النسيان فإذا تذكر لم يخاطب بالامر الأول لأنه ارتفع عنه حال نسيانه وإنما خوطب بالاعادة، فجاء لا تعاد لنفي خطابه بالاعادة ،فنتيجة هذا التحليل الذي ذكره الميرزا النائيني (قدّس سرّه) اختصاص حديث لا تعاد بالناسي لأنها ظاهرة في أن موضوعها من يصح خطابه بالاعادة لولا النفي، ومن يصح خطابه بالاعادة لولا النفي هو الناسي لا الجاهل هل هذا الكلام تام أم غير تام؟

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\066.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ما زال الكلام في أن صحيح (لا تعاد) هل يشمل الجاهل القاصر أم لا؟ وذكرنا أن الوجه الثاني لعدم شمول لا تعاد للجاهل القاصر ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) من أن لسان (لا تعاد) إنما يصح في مورد يتوقع فيه الأمر بالإعادة وما يتوقع فيه الأمر بالإعادة هو في حق الناسي وأما الجاهل فإنه بعد علمه مخاطب بنفس الأمر الأول لا بالأمر بالإعادة كما هو مقتضى قاعدة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل فلأجل ذلك ذهب الميرزا النائيني إلى أن (لا تعاد) إنما تدل على الصحة في فرض الإخلال بجزء أو شرط غير ركني حال النسيان ولا تشمل حال الجهل.

**وقد أجيب عن كلام المحقق (قدّس سرّه) بعدة أجوبة**:

**الجواب الأول**: ما ذكره المحقق العراقي في نهاية الأفكار ج3 : أن عنوان الإعادة هو العمل بعد العمل فبما أن تكرار العمل بقصد امتثال الأمر مصداق عرفا للإعادة حيث يقال عرفا: أعاد صلاته، سواء كانت صلاته الأولى الناقصة عن نسيان أو جهل أو غفلة فإنه متى كرر الصلاة الثانية بقصد امتثال الأمر قيل أنه أعاد صلاته فبما أن التكرار الخاص إعادة إذن فلا ينحصر الأمر بالإعادة بالناسي بل يشمل حتّى الجاهل فأنتم - يعني المحقق النائيني - ذكرتم أن النكتة في اختصاص حديث (لا تعاد) بالناسي وعدم شموله للجاهل أن صدر (لا تعاد) نفي للإعادة وإنما يصح نفي الإعادة في مورد يتوقع فيه طلب الإعادة وهذا نحن نسلم فيه معكم ولكنكم خصصتم مورد طلب الإعادة للناسي ونحن نقول لا،بل كل مورد بعد ارتفاع العذر من نسيان أو جهل أو اضطرار ونحو ذلك ويبقى الأمر بالامتثال ما زال موجودا فلا محالة سوف يكون المطلوب هو التكرار والتكرار إعادة ، فما دام يصدق على كل تكرار مأمور به أنه إعادة إذن فهذه النكتة المذكورة في كلام الميرزا النائيني لا توجب اختصاص لا تعاد بالناسي.

**ولكن هذا الجواب** غير نافع -كما التفت إليه السيد الإمام (قدّس سرّه)- والوجه في ذلك: أن مدعى النائيني هو أن نفي الإعادة في حديث لا تعاد إنما يصح في مورد يؤمر بالإعادة يعني بعنوان الإعادة والمورد الذي يؤمر فيه بعنوان الإعادة هو فقط الناسي لا أنه في كل مورد يصدق عليه أنه إعادة هذا ليس محل البحث بل ان دعوى النائيني هي: إنما ينفى الأمر بلا تعاد في مورد لولا هذا النفي لكان المأمور به هو عنوان الإعادة ، لا أن يكون المأمور به مصداق الإعادة كي يقال: بأن التكرار من كل معذور بعد التفاته إلى الأمر هو إعادة، فليس كلامه هنا، بل في كل مورد لولا النفي لكان المأمور به عنوان الإعادة والمورد الذي يؤمر فيه بعنوان الإعادة هو الناسي لأن الناسي يرتفع عنه التكليف الأولي فإذا ارتفع التكليف الأولي عنه فإذا تذكر ما نسي خوطب بخطاب جديد بعنوان إعادة، وأما الجاهل فهو ما زال مخاطبا بالخطاب الأول إذا ارتفع جهله ومتعلق الخطاب الأول نفس الصلاة لا عنوان الإعادة بمقتضى اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل فهذا هو الفرق الذي يدعيه الميرزا النائيني بين الناسي والجاهل لذلك ينبغي مناقشته في هذا الفرق لا مناقشته بدعوى صدق الإعادة على كل تكرار.

**الجواب الثاني**: ما أفاده السيد الإمام (قدّس سرّه) -وهو جواب مبنائي سبق التعرض اليه- من أن الخطابات القانونية تشمل الناسي والعاجز فضلا عن الجاهل فإذا كان الخطاب القانوني شاملا في حد ذاته للناسي والعاجز غاية ما في الباب أنهما معذوران بمعنى أن عدم العجز وعدم النسيان دخيلان في التنجز لا في الفعلية وإلا فالخطاب القانوني فعلي حتّى في حق الناسي والعاجز وبالتالي لا فرق بين الجاهل والناسي فكما أن الجاهل مخاطب بالأمر الأول لأن جهله لا يرفع فعلية الحكم فكذلك الناسي مخاطب بالخطاب الأول فإن نسيانه لا يرفع فعلية الحكم في حقه.

وقلنا سابقا وتكرارا :بأن مسلكه (قدّس سرّه) مبني على عدم الانحلال وإلا لو قلنا بانحلال الخطابات القانونية إلى خطابات بعدد المكلفين فلا يعقل انحلالها لخطاب في حق الناسي أوفي حق العاجز باعتبار عدم إمكان الانبعاث عن هذا الخطاب فإذا لم يمكن الانبعاث عن هذا الخطاب في حق العاجز إذن فبالنتيجة انحلال الخطاب القانوني لخطاب في حقه لغو فإذن هذا نقاش مبنائي على المبنى.

**الوجه الثالث**: أن يقال بالنقض والحل:

**أما النقض** فبالجاهل المركب أي من يقطع بعدم التكليف فإنه لا فرق بينه وبين الناسي فإذا كانت العلة في عدم شمول الخطاب للناسي عدم إمكان انبعاثه بما هو ناسي فكذلك الجاهل المركب أي القاطع بالعدم لا يمكن انبعاثه عن التكليف فمقتضى ذلك ارتفاع التكليف ايضا عن الجاهل المركب وإن كان جاهلا قاصرا أو مقصرا وهذا مما لا يقول به المحقق النائيني.

**وأما الحل** فهناك فرق بني العذر المستوعب والعذر غير المستوعب ومحل كلامنا في العذر غير المستوعب فلو فرضنا أنه كان من أول الوقت إلى آخره ناسيا أو من أول الوقت إلى آخره عاجزا فحينئذ يقال بأنه لم يتوجه إليه الخطاب الأول من الأصل لعدم إمكان انبعاثه عنه لأنّه طول الوقت ناسي أو عاجز وأما لو افترضنا أنه نسي وقت الصلاة ثم تذكر والوقت ما زال باقيا فبأي وجه يرتفع عنه التكليف الأول، إذ أنه خوطب بطبيعي الصلاة التامة بين الحدين الزوال والغروب والذي تذكر أثناء الوقت قادر على امكان الانبعاث عن هذا البعث ، فإن المكلف مخاطب بالصلاة التامة بين الحدين ومن نسي أو جهل أو عجز ثم ارتفع عذره والوقت باق قادر على إتيان الصلاة التامة بين الحدين فهو ما زال مخاطبا بالخطاب الأول لا أنه مخاطب بعنوان الإعادة.

**الجواب الرابع**: أن يقال بأن لو سلمنا أن الناسي قد ارتفع عنه التكليف الأول ولو لم يكن نسيانه مستوعبا سلمنا بذلك إلا أنه ما هو الوجه في أن يخاطب بعنوان الإعادة بل يخاطب بما خوطب به الذاكر فيقال أقم الصلاة التامة والمفروض أنه ناسي لا يستطيع أن ينبعث عن هذا الأمر فأتى بالصلاة الناقصة ثم تذكر بعد الصلاة فيخاطب بخطاب جديد إلا أن متعلق الخطاب الجديد ما خوطب به الذاكر لا أنه يخاطب بعنوان الإعادة فإن هذا لا موجب له بأن يقال: اعد صلاتك بل يقال أقم الصلاة التامة، فالإصرار على أن الناسي مخاطب بعنوان الإعادة تحكم.

**الجواب الخامس**: أن ظاهر (لا تعاد) مجرد إرشاد إلى صحة الصلاة فلا خصوصية للسان (لا تعاد) فكأنه قال تمت صلاته من اخل بجزء أو شرط غير ركني فقد تمت صلاته وصحت فالتعبير بلا تعاد مجرد إرشاد إلى ذلك لا أن لهذا اللسان خصوصية كي يستفاد من خصوصيته أن المنفي هو الخطاب بالإعادة فإن هذا هو الظاهر من ألسنة الأدلة عندما يقول عليه السلام اعد أو لا تعد أو أعاد فإن كل ذلك ظاهر إما في الإرشاد إلى الفساد أو الإرشاد إلى الصحة.

**فان قيل**: مقتضى أصالة الاحترازية في العناوين أن لعنوان الإعادة موضوعية وإلا فما هو وجه التعبير به سواء كان أمرا إرشاديا أو خطابا مولوليا.

**قلنا**: أن مقتضى الكبرى المذكورة في الذيل وهي قوله (لا تنقض السنة الفريضة) أن لا موضوعية لعنوان الإعادة فنخرج عن أصالة الاحتراز في العناوين في صدر الرواية بما في ذيلها حيث إن ظاهر سياق الرواية أن ما ذكر في صدرها تطبيق لما في ذيلها وليس العكس.

هذا تمام الكلام في الوجه الثاني الذي ذكره الميرزا النائيني لإثبات عدم شمول لا تعاد للجاهل القاصر.

**الوجه الثالث**: أن يقال بعد تسليم الإطلاق – أي إطلاق حديث لا تعاد وشموله للجاهل – هناك مقيدان لحديث لا تعاد يوجبان تضييق دائرته وعدم شموله للجاهل القاصر.

**المقيد الأول**: صحيح زرارة :(أن الله تبارك وتعالى فرض الركوع والسجود ،والقراءة سنة فمن ترك القراءة متعمدا أعاد الصلاة ومن نسي فلا شيء عليه). فيقال: بأن هذه الرواية توجب اختصاص تلك الرواية وهو حديث لا تعاد بالناسي ولا اقل من المعارضة وسقوطهما معا.

**وبيان ذلك بذكر أمرين**:

**الأمر الأول**: إما المراد بالعمد (فمن ترك القراءة متعمدا أعاد الصلاة) أن المراد بالعمد ما يشمل الجاهل ولو كان قاصرا فالجاهل داخل في الإعادة لا في لا تعاد وذلك لقرينتين:

**القرينة الأولى**: الإطلاق فإن العمد هو الإتيان بالفعل عن قصد سواء كان ملتفتا أم لم يكن فعنوان العمد يشمل الجاهل ويدل على ذلك أو يؤيده موثق سماعة: سألته عمن افطر معتقدا دخول الليل قال: يقضي صومه لأنّه أكل متعمدا مع أنه جاهل بالموضوع مع ذلك عبر عنه بأنه متعمد.

**القرينة الثانية**: المقابلة بالناسي حيث قال (فمن ترك القراءة متعمدا أعاد الصلاة وان نسي فلا شيء عليه) فإن مقتضى المقابلة أن المراد بالعمد ما ليس نسيانا فيشمل الجاهل إذن فهذه الصحيحة تدل على أن الجاهل مخاطب بالإعادة والذي سقط عنه الأمر خصوص الناسي.

**الأمر الثاني**: أن حديث (لا تعاد) إما يشمل العالم العامد أو منصرف عن العالم العامد فإن قلنا بأن حديث لا تعاد يشمل العالم العامد فقوله (لا تعاد الصلاة) يعني لا تعاد الصلاة عن كل من اخل ناسيا أو جاهلا أو متعمدا فهو مطلق في حد ذاته إذن فصحيح زرارة تكون مقيدة لأنّها تقول: المتعمد خرج فيبقى تحت لا يعاد خصوص الناسي وإما أن لا تعاد لا تشمل المتعمد فتكون النسبة بين صحيح لا تعاد وبين هذه الصحيحة عموما من وجه لشمول هذه الصحيحة المتعمد وعدم شمول لا تعاد له، ولا تعاد تشمل غير الناسي وهذه في لا تعاد تختص بالناسي فيكون بينهما عموم من وجه فيتساقطان في مورد التعارض فالمرجع الاطلاقات الدالة على ثبوت الأمر حتّى في حق الجاهل والناسي ومقتضى تلك الاطلاقات هو الإعادة وعدم الصحة يأتي الكلام في مناقشة هذا الوجه.

والحمد لله رب العالمين

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\067.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

كان الكلام في أن صحيح لا تعاد هل يشمل الجاهل القاصر أم لا ؟ وذكرنا عدة وجوه لمنع شموله ووصل الكلام إلى الوجه الثالث وهو تقييد صحيح (لا تعاد) بصحيح زرارة:( فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلاة ومن نسي فلا شيء عليه) بدعوى أن المراد بالتعمد من ليس ناسيا فيشمل من اخل بالقراءة عن جهل.

**ولكن اجيب عن هذا المدعى بعدة اجوبة** :

**الجواب الأول**: دعوى اختصاص هذه الرواية بالقراءة فكأن صحيح (لا تعاد) يشمل من اخل بجزء أو شرط عن نسيان أو جهل ولكن نخرج عن صحيح لا تعاد في خصوص القراءة فمن أخل بالقراءة ولو عن جهل كانت صلاته باطل فبخصوصية القراءة نرتكب التقييد وذلك لأن صحيحة زرارة وردت في القراءة حيث قال: (والقراءة سنة فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلاة ومن نسي فلا شيء عليه) .

قال السيد الإمام ص37 في كتاب الخلل : أنه مع الغض عما ذكر وتسليم المقدمات لا تدل هذه الروايات إلا على حكم القراءة التي يمكن أن تكون لها خصوصية، أي أن العرف يحتمل خصوصية للقراءة فإنه لا صلاة إلا بها (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) كما في الحديث.

**ولكن هذا البيان** مخالف للظاهر فإن ظاهر التفريع حيث قال: (والقراءة سنة فمن ترك القراءة) فإن المناط في هذا التفصيل في القراءة كون القراءة سنة من دون موضوعية أو خصوصية للقراءة فإن هذا هو الظاهر وبالتالي دعوى الاختصاص بالقراءة غير عرفية وما ذكره السيد الإمام (قدّس سرّه) ص38 من كتاب الخلل أن هذا -يعني ظهور التفريع في أن لا موضوعية للقراءة- قال هذا اشعار لم يصل إلى حد الدلالة حتّى يمكن معه رفع اليد عن الظاهر الذي هو الحجة ، فما عبر عنه أنه اشعار غير فني فإن ظاهر السياق التعليل ومقتضى التعليل التعميم لا أنه بمستوى الاشعار الذي لا يعول عليه.

**الجواب الثاني**: أن الجهل بوجوب القراءة لا يتحقق عادة بأن يكون المسلم جاهلا بوجوب القراءة فبما أن الجهل بوجوب القراءة التي هي من اوضح واجبات الصلاة لا يتفق عادة فاوجب ذلك انصراف قوله في صحيح زرارة (فمن ترك القراءة متعمدا) إلى الترك عن علم وعمد بلحاظ ندرة وجود جاهل بوجوب القراءة فإذا لم يشمل صحيح زرارة من ترك القراءة عن جهل لندرته شمله صحيح لا تعاد فدل على أن من ترك القراءة عن جهل فصلاته صحيحة.

**ولكن يلاحظ** **على هذا الكلام** ان الصغرى والكبرى ممنوعتان؛ اما الصغرى فدعوى أن الجهل بوجوب القراءة نادر غير تام إذ قد يجهل المكلف وجوب القراءة عليه في صلاته خلف العامة مثلاً ، أو قد يجهل المكلف مثلاً وجوب القراءة عليه في الركعة الثالثة كما لو كان ماموما في الركعة الأولى والامام في الركعة الثالثة فيشك المكلف هل تجب عليه القراءة أم لا ؟ فإذن دعوى الندرة ليست تامة ، وعلى فرض أن ذلك نادر فالكبرى ممنوعة ؛ لأن المستهجن اختصاص المطلق بالفرد النادر واما شمول المطلق للفرد النادر فليس مستهجنا فبالنتيجة عنوان العمد يشمل من ترك القراءة عن علم أو من ترك القراءة عن جهل، هذا هو الجواب الثاني ودفعه.

**الجواب الثالث**: أن يقال بأن العمد في هذه الرواية مجمل، والسر في ذلك: أن عنوان العمد في النصوص استعمل تارة بمعنى العلم واستعمل أخرى بمعنى القصد وكلا الاستعمالين موجودان في النصوص فنتيجة لاستعمال عنوان العمد تارة بمعنى العمل عن علم والتفات وتارة بمعنى الفعل عن قصد وإن كان جاهلا بعنوانه فلأجل ذلك يقع الإجمال في شمول كلمة (متعمدا) للاخلال عن جهل .

**بيان ذلك**: -كما اشار إليه السيد الإمام (قدّس سرّه) في كتاب الخلل- أنه جاء في قوله تعالى: (ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاءه جهنم) فظاهر عنوان العمد هنا العلم كما أنه ورد (أن من ترك الصلاة متعمدا فقد برأت منه ملة الاسلام) وورد (من افطر يوما من شهر رمضان متعمدا فعليه كفارة) ، كما أنه قرأنا سابقا في هذه الصحيحة الواردة في الجهل إذا جهر في موضع لا ينبغي فيه الجهر أو اخفت في مورد لا ينبغي فيه الاخفات قال: (فأن فعل ذلك متعمدا فعليه الإعادة) وظاهره بمقتضى مقابلته بقوله (فإن فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدري فلا شيء عليه) أن المراد بالتعمد هو العلم فحيث استعمل عنوان التعمد في النصوص كثيرا في الفعل عن علم فهذا موجب لاجمال كلمة متعمدا في الرواية من حيث شمولها لفرض الاخلال عن جهل وبالتالي مقتضى إطلاق صحيح (لا تعاد) شموله للاخلال عن جهل والمقيد مجمل فحيث لم تقم حجة على التقييد يتمسك باطلاق صحيح (لا تعاد) لإثبات أن الاخلال عن جهل قصوري غير ضائر .

واما تخصيص النسيان بالذكر في الجملة الثانية مع أنه من مصاديق المفهوم لأن مقتضى مفهوم الشرط في الجملة الأولى أن من لم يتعمد فصلاته صحيحة ومن لم يتعمد شامل للناسي والجاهل وغير ذلك ، فلماذا خص النسيان للذكر فلأن الجاهل بحكم القراءة وانها جزء من الصلاة في زمان الصدور ومن المخاطبين بتلك الروايات كان بغاية القلة فضلا عن العلم بالخلاف بخلاف النسيان فإنه أمر يبتلي به عامة الناس نوعا فذكر مصداق من المفهوم في مثله أمر متعارف إذن فما دام يحتمل أنه إنما ذكر النسيان لا لموضوعية فيه بحيث يكون مقتضى المقابلة بينه وبين المتعمد أن يراد بالمتعمد من ليس ناسيا وإنما ذكره لأنّه الفرد المبتلى به الناس عادة إذن فالقرينية وهي قرينية المقابلة غير تامة.

**الوجه الرابع**: دعوى تقييد (لا تعاد) بمفهوم صحيح منصور بن حازم قلت لابي عبد الله -هذا لم يتعرض له السيد الإمام لكن تعرض له اخرون منهم شيخنا الاستاذ (قدّس سرّه)- قلت لابي عبد الله عليه السلام: اني صليت المكتوبة فنسيت أن اقرأ في صلاتي كلها. فقال(ع): أليس قد اتممت الركوع والسجود؟ قلت: بلى، قال: قد تمت صلاتك إذا كان نسيانا) الكافي:ج3 باب السهو في القراءة حديث3 .

فيقال: مقتضى مفهوم الشرط أنه إن لم يكن ذلك عن نسيان فلم تتم صلاتك فيكون مفهوم الشرط مقيدا لاطلاق صحيح (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) فينحصر الحكم بعدم الإعادة -بمقتضى مفهوم الشرط في صحيح منصور بن حازم- بما إذا كان الاخلال عن نسيان.

**وهنا عدة اجوبة** :

**الجواب الأول**: عدم ظهور الشرط في الاحترازية وانه إنما ذكر ذلك مجاراة للسائل حيث قال السائل اني نسيت أن اقرا في صلاتي كلها فقال له الإمام عليه السلام قد تمت صلاتك إذا كان الأمر كما ذكرت ،فذكر النسيان لأنّه مورد السؤال لا لأنّه قيد احترازي كي يترتب عليه ثبوت المفهوم ،هذا نظير ما نراه في استفتاءات المراجع بأن يسال السائل امرا فيكتب المفتي: إذا كان الأمر كما فرضت كذا او كما هو مفروض في السؤال، مع أنه لا خصوصية لكلام المستفتي وإنما اراد أن يجيب بمقدار سؤاله.

**الجواب الثاني**: مبنائي بنينا عليه نحن في الأصول: أن الشرط ليس له مفهوم مطلق فلا فرق عندنا بين الوصف والشرط في أن كليهما مفهومه جزئي وليس عاما فإذا قال تعالى: (إذا جَاءَ نَصْرُ اللهِ"1" والفَتْحُ وَرأيْتَ النَّاسَ يَدْخُلونَ في دِينِ اللهِ أفوَاجاً"2" فَسَبِحْ) فهل يعني هذا: إذا لم يجئ نصر الله فلا تسبح؟! أو مثلاً إذا قال: (إذا ذكرت رسول الله فصلِّ على محمد وال محمد) فهل معناه: إذا لم تذكر رسول الله فلا تصل؟! فغاية ما يستفاد من الشرط ومن الوصف أن الحكم المعلق على الشرط حكم جزئي يعني من قبيل ترتب الحكم على موضوعه، فإذا لم يكن للمفهوم إطلاق فكيف يكون مقيدا لاطلاق صحيح (لا تعاد)؟ وهذا مبنائي كما ذكرنا.

**الجواب الثالث** : أن مقتضى المفهوم –اذا سلمنا بوجوده- عدم تمامية الصلاة في غير النسيان حيث قال (تمت صلاتك إذا كان نسيانا) فمقتضى المفهوم: إن لم يكن عن نسيان فما تمت صلاتك اما انها فاسدة أم لا فلم يقل وإنما قال إذا لم يكن ذلك نسيانا فما تمت صلاتك وعدم التمامية اعم من الفساد فلعل عدم التمامية بلحاظ عدم وفائها بالغرض فكأنه قال: إذا كان اخلالك عن نسيان فالصلاة وافية بالغرض وإذا كان اخلالك لا عن نسيان فالصلاة غير وافية بالغرض فلذلك انها غير تامة لا انها فاسدة فلا يصلح مفهوم الشرط حتّى على القول به لتقييد إطلاق (لا تعاد) .

**ويلاحظ على ما ذكر**: أن مقتضى ورود الرواية - صحيحة منصور بن حازم – في مقام بيان الوظيفة الفعلية كون المنظور في الفرق بين النسيان وغيره فرق يترتب عليه أثر عملي واما الفرق بين النسيان وغيره بلحاظ أمر لا يترتب عليه أثر عملي غاية ما في الباب إن كان عن نسيان فقد وفيت بالغرض وإن لم يكن عن نسيان فما حصل وفاء بالغرض إلا أن صلاتك صحيحة ولا تجب عليك الإعادة فالتفريق بين النسيان وغيره في أثر لا يرتبط بالوظيفة العملية وليس هو محل سؤال السائل خلاف ورود الرواية سؤالا وجوابا في مقام بيان الوظيفة الفعلية.

والحمد لله رب العالمين

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\068.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

كان الكلام في الوجوه التي بني عليها عدم شمول (لا تعاد) للجاهل القاصر ووصلنا إلى الوجه الخامس، **وبيانه**: أن الأدلة الأولية وهي أدلة الأجزاء والشرائط على قسمين:

**القسم الأول**: ما كان بلسان الأمر كما إذا قال (اركع في الصلاة) أو (اسجد في الصلاة) وما اشبه ذلك من العبارات وهذا القسم لا توجد بينه وبين حديث (لا تعاد) نحو من المعارضة فلو سلمنا بأن حديث (لا تعاد) شامل للجاهل القاصر فإنه يمكن الجمع عرفا بين مفاده وهذه الأوامر بنحو من الانحاء التي ذكرناها سابقا، اما اختصاص الأمر بالعلم به على نحو اخذ العلم بالجعل في فعلية المجعول أو بجعل هذه الأوامر أوامر استقلالية ظرفها الصلاة في حال الالتفات فمن كان ملتفتا إلى هذه الأوامر كانت فعلية في حقه حال الصلاة مع اشتراط صحة الفرائض بانضمامها إليها حالة الالتفات فالمهم أنه هذا القسم من أدلة الاجزاء الشرائط يمكن الجمع بين مفاده ومفاد حديث (لا تعاد) .

**والقسم الثاني**: ما كان لسانه لسان الإعادة لا مجرد الأمر كما إذا قال من (رأى بثوبه دما فصلى أعاد صلاته) فإن هذا يدل على مانعية النجاسة لكن بلسان الإعادة أو قوله مثلاً في موثقة أبي بكير (إن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله، فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وألبانه وكل شيء منه فاسدة لا تقبل تلك الصلاة حتّى تصلي في غيره مما احل الله اكله) الكافي ج3 ص397 أو كقوله مثلاً (القهقهة تقطع الصلاة) ونحو ذلك من الأجزاء والشرائط التي كان المحمول فيها الإعادة أو الفساد أو انقطاع الصلاة ونحو ذلك .

ففي هذا القسم الثاني هل يمكن الجمع بينه وبين حديث (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة)؟ فهنا ذهب جمع إلى أن النسبة بين (لا تعاد) وبين القسم الثاني من هذه الأدلة نسبة التباين سواء قلنا بأن (لا تعاد) شاملة للعالم العامد والجاهل المقصر أو لم نقل فعلى أية حال النسبة بينهما نسبة التباين **واما إذا قلنا** بأن (لا تعاد) مطلقة تشمل من اخل عن جهل قصوريا أو تقصيريا ومن اخل عن علم وعمد أو عن تردد يعني الجاهل المتردد، والمفروض أن قوله (من راى بثوبه دما فصلى أعاد الصلاة) أيضاً مطلق ،أي أن مقتضى إطلاقه أن يعيد الصلاة عالما جاهلا قاصرا مقصرا مترددا مركبا لا فرق، إذن بينهما نسبة تباين لأن كلا منهما يشمل سائر الحالات من الإخلال فالنسبة نسبة التباين.

**واما إذا قلنا** بأن (لا تعاد) لا يشمل العالم المتعمد ولا يشمل الجاهل المتردد يعني الجاهل البسيط إنما يشمل الجاهل القاصر مثلاً فكذلك النسبة نسبة التباين، لأنّه لو قدمنا (لا تعاد) على قوله (من رأى بثوبه دما فصلى أعاد الصلاة) أو قوله (لا تقبل تلك الصلاة حتّى يصلي في غيره) لو قدمنا (لا تعاد) على هذه الأدلة للزم اختصاص هذه الأدلة بالعالم العامد والجاهل المتردد وهو فرد نادر وبما أن حمل هذه الأدلة على العالم العامد والجاهل المتردد حمل على الفرد النادر والحمل على الفرد النادر مستهجن إذن يبقى ظهور هذه الأدلة في الشمول للجاهل القاصر لا يمكن رفع اليد عنه فتبقى هذه الأدلة شاملة للجاهل القاصر لأنّه متى ما اخرجنا الجاهل القاصر من تحتها بحديث (لا تعاد) اختصت بالفرد النادر وهو مستهجن ومقتضى استهجان حملها على الفرد النادر أن تبقى ظاهرة في الشمول للجاهل القاصر فإذا بقيت شاملة للجاهل القاصر وقع التعارض بينها وبين (لا تعاد) حيث إن (لا تعاد) تشمل الجاهل القاصر وتدل على صحة الصلاة في حقه وهذه الأدلة تشمل الجاهل القاصر وتدل على بطلان الصلاة في حقه إذن على اية حال النسبة بين (لا تعاد) وبين (أعاد) هي نسبة التباين سواء كانت لا تعاد شاملة للعالم العامد والجاهل المقصر أم منصرفة عنهما فالنسبة وهي نسبة التباين والتعارض موجودة وقائمة فنتيجة ذلك: أنه في مورد التعارض وهو الجاهل القاصر من اخل بشرط أو جزء عن جهل قصوري مقتضى تعارض (لا تعاد) مع أدلة الأجزاء والشرائط من القسم الثاني الذي عبر بلسان أعاد تساقطهما ،وإذا تساقطا فالمرجع هو القسم الأول من الأدلة وهو ما كان بلسان الأمر ولم يكن بلسان الإعادة ومقتضى الرجوع إلى هذا القسم الأول من الأدلة وهو ما كان بلسان الأمر هو اعادة الصلاة لأن الأمر ما زال باقيا فمقتضى بقائه وفعليته اعادة الصلاة . فحاصل هذا الوجه هو الوصول إلى نتيجة عدم التمسك بلا تعاد لإثبات صحة الصلاة في الجاهل القاصر .

**وهنا اجوبة على هذا الوجه:**

**الجواب الأول**: ما ذكره سيدنا الخوئي (قدّس سرّه) في بحث الخلل وأشار إليه أيضاً في اصوله في المحاضرات، وملخص كلامه: أن مقتضى اطلاق (لا تعاد) حكومته على جميع أدلة الأجزاء والشرائط سواء كان بلسان الأمر أم بلسان الإعادة فمقتضى إطلاق (لاتعاد) حكومتها على تلك الأدلة بلحاظ شمول (لا تعاد) للجاهل القاصر وإذا كانت باطلاقها تشمل الجاهل القاصر كانت حاكمة على تلك الأدلة ولكن حيث يلزم – هو ملتفت إلى إشكال الفرد النادر - من حكومة (لا تعاد) على الأدلة الأولية هو اختصاص الأدلة الأولية بالفرد النادر وهو العالم العامد فمن اجل عدم ورود محذور الاستهجان نخرج الجاهل المقصر من تحت (لا تعاد) ونبقيه تحت الأدلة الأولية فإذا اخرجنا الجاهل المقصر من تحت (لا تعاد) وبقي مندرجا تحت الأدلة الأولية تحفظنا على الامرين تحفظنا على حكومة (لا تعاد) على الأدلة الأولية في الجاهل القاصر وتحفظنا على عدم استهجان الأدلة الأولية لانها بالنتيجة سوف تشمل العالم العامد والجاهل المقصر لأن الجاهل المقصر ليس فردا نادرا فنحن باخراج الجاهل المقصر من تحت (لا تعاد) وابقائه تحت الأدلة الأولية نكون قد تحفظنا على حكومة (لا تعاد) فلا موجب لدعوى المعارضة بأن يقال بأن (لا تعاد) معارض لقسم من الأدلة الاولية بل هو حاكم عليها، والسر في حكومته عليها: أنه لا يشمل الجاهل المقصر فيبقى الجاهل المقصر تحت الأدلة الأولية وهو ليس فردا نادرا.

وبعبارة علمية يقول (قدّس سرّه) : لا فرق في هذه النكتة بين الدليل الحاكم وبين الدليل المخصص إذ ربما يدعى الفرق بينهما كما بحثنا هذا في بحث التعارض، حيث أفاد البعض بأن الاستهجان باخراج الاكثر أو الكثير في التخصيص لا في الحكومة فإذا ورد عندنا دليل يقول (اكرم كل مرجع) وورد دليل آخر قال (لا تكرم المرجع الايراني) فيلزم من التخصيص بقاء العام في الفرد المعدوم أو النادر وهو مستهجن اما إذا كان بلسان الحكومة وليس بلسان التخصيص كما إذا قال (اكرم كل مرجع) ثم قال (العالم الايراني ليس بمرجع) هذا لسانه لسان الحكومة هنا لا مانع من الجمع بين الدليلين لأن هذا حاكم وليس مخصص كي يقال بأن كثرة التخصيص موجبة للاستهجان وسيدنا الخوئي (قدّس سرّه) يقول لا فرق بين التخصيص وبين الحكومة فإن الفرق بين التخصيص وبين الحكومة فرق لساني ليس إلا حيث إن لسان التخصيص لسان المصادمة والمعارضة هذا يقول (اكرم) وهذا يقول (لا تكرم) بينما لسان الحكومة لسان المسالمة يقول (هذا ليس بمرجع) واختلاف اللسان لا يوجب اختلافا فيما هو الاثر فإن التخصيص والحكومة روحا أمر واحد فالتخصيص والحكومة مرجعها روحا إلى الاخراج الحكمي أي أن هذا الفرد وهو العالم الايراني خارج حكما وإلا ليس هو خارجا موضوعا فمرجع التخصيص والحكومة إلى الاخراج الحكمي، إذن فبالنتيجة حيث إن مرجعهما إلى الاخراج الحكمي فهما متحدان روحا ولبنا فلأجل ذلك المشكلة في الاستهجان لا تنبع في المخصص والحاكم بل المشكلة في الاستهجان تنبع من اللسان إذ يقال كيف تطرح الدليل بلسان العموم وانت لا تريد إلا الفرد النادر فطرحه بصيغة العموم مع كون المراد جدا هو الفرد النادر هو المستهجن مع غمض النظر عن كون الدليل الثاني مخصصا أو حاكما فالمشكلة هي في لسان الدليل الأول لا في لسان الدليل الثاني كي نفرق بين الحاكم والمخصص لأجل ذلك لا يمكن أن يقال بأن (لا تعاد) حاكم على الأدلة الأولية حتّى في الجاهل المقصر لأنّه لو كان (لا تعاد) حاكما على الأدلة الأولية في الناسي والجاهل القاصر والجاهل المقصر لم يبق تحت الأدلة إلا العالم العامد وهو فرد مستهجن فلا بد أن نقول إن (لا تعاد) حاكم على الأدلة الأولية في خصوص الناسي والجاهل القاصر ولا تشمل الجاهل المقصر فتبقى الأدلة الأولية على عمومها للجاهل المقصر ولا يأتي محذور الحمل على الفرد النادر .

**والجواب عن ذلك**: أنه ما دام كل من الدليلين شامل باطلاقه لهذا الفرد فالادلة الأولية شاملة باطلاقها للجاهل المقصر و(لا تعاد) شاملة أيضاً باطلاقها للجاهل المقصر فاخراج الجاهل المقصر من تحت (لا تعاد) وابقائه تحت الأدلة الأولية دون العكس تحكم وليس جمعا عرفيا فمجرد اننا نريد أن نرفع التعارض بأي وسيلة ولو لم تكن في إطار الجمع العرفي هذا غير فني بأن نقول من اجل أن لا يحصل تعارض وتبقى (لاتعاد) حاكمة على الادلة الأولية نُخرج الجاهل المقصر فنبقيه تحت الأدلة الأولية فيرتفع التعارض هذا ليس جمعا عرفيا .

**الجواب الثاني** **وهو يبتني على امرين**:

**الأمر الأول** : أن يقال يمكن دعوى انصراف حديث (لا تعاد) في نفسه عن العالم والجاهل المتردد لأن ظاهر لسان (لا تعاد) هو من التفت للخلل بعد وقوعه حيث إن من التفت للخلل بعد وقوعه يترقب الخطاب بالاعادة فينفى ما يترقبه بقوله (لا تعاد) وبعبارة علمية: ظاهر سياق (لا تعاد) من مضى في العمل مستندا إلى اعتقاده بصحة العمل اما أن يكون الاعتقاد ناشئا عن علم وجداني أو ناشئ عن امارة كمن بنى على صحة ركوعه بناء على قاعدة الفراغ أو أي حجة ثم انكشف له الخلل فهنا حيث إنه يترقب أن يعيد صلاته فيخاطب بلا تعاد واما من كان عالما بالخلل حين وقوعه أو لا اقل مترددا في أن هذا خلل أم لا ولم تكن لديه حجة على نفي الخلل فإن لسان (لا تعاد) منصرف عنه.

**فإن قلت**: بأن لسان (لا تعاد) مجرد ارشاد إلى صحة الصلاة والخطاب الارشادي لا تراعى فيه خصوصيات لسانه لأنّه مجرد ارشاد كما في قوله (فاسالوا اهل الذكر أن كنتم لا تعلمون) فإنه ارشاد إلى أن قول اهل الذكر حجة، فلو فرضنا في مورد لا يمكنني سؤال اهل الذكر ولكن وصل الي كلامهم أو قولهم من غير طريق السؤال فهل يمكن أن يقال هنا: لا حجية لقوله لأن الأمر كان بصيغة السؤال فحيث لا يمكن السؤال ترتفع الحجية ،فإنه يجاب عن ذلك: بأن الخطاب خطاب ارشادي والخطاب الارشادي لا تراعى فيه خصوصيته اللسانية فليس للسؤال موضوعية ولا خصوصية وإنما هو ارشاد محض إلى حجية قول اهل الذكر . ولذلك ما استدل به البعض من أن آية (فاسالوا اهل الذكر أن كنتم لا تعلمون) لا تشمل الميت لأن الميت لا يمكن سؤاله فما دام (فاسالوا) هو امر ارشادي والارشاد يعني مجرد اخبار عن حجية قوله فسواء امكن السؤال أم لم يمكن السؤال إذا صدق عليه أنه من اهل الذكر كان قوله حجة والسؤال لا موضوعية له فبما أن الخطابات الارشادية لا تراعى فيها الخصوصية اللسانية إذن فلا وجه للدوران مدار خصوصية كلمة (لا تعاد) حيث نقول: بأن (لا تعاد) إنما يصح التعبير بها في حق من مضى ثم التفت ولا تشمل من كان ملتفا حين الحمل فإن (لا تعاد) مجرد ارشاد حيث إن مفادها أن من اخل بشرط أو جزء وكان المختل سنة وليس فريضة فإن صلاته صحيحة ولا خصوصية للسان (لا تعاد) فإن قلت هكذا .

**قلنا** إذن المدار - بناء على هذا التصور - على ما ورد بالذيل وهو قوله (لا تنقض السنة الفريضة) فحيث أن هذا الذيل وارد في مقام إمضاء المعذرية العقلائية وما هو المعذر العقلائي هو الالتفات للخلل بعد وقوعه وإلا لو كان ملتفا للخلل حين وقوعه وليس عنده حجة على المضي فليس معذورا لدى العقلاء فبما أن هذا الذيل وارد في امضاء المعذرية العقلائية والمعذرية العقلائية لا تشمل العالم العامد والجاهل المتردد كان ذلك موجبا لانصرف حديث (لا تعاد) عنهما لا من باب التشبث بخصوصية (لا تعاد) وإنما من باب التشبث باحتفاف ذيل الحديث بهذا المرتكز العقلائي . هذا هو الأمر الأول يعني أن حديث (لا تعاد) لا يشمل العالم العامد والجاهل المتردد.

**الأمر الثاني**: مقتضى ما ذكرنا حكومة (لا تعاد) على الأدلة الأولية بكلا قسميها حتّى ما كان فيه التعبير بلسان أعاد واختصاص الأدلة الأولية بالعالم والجاهل المتردد وهو متعارف.

**فإن قلت** – رجعنا الآن إلى الإشكال اللساني – بأن هناك تنافرا وتباينا لسانيا بين أعاد ولا تعاد فإن القسم الثاني من أدلة الأجزاء والشرائط وهو قوله (من راى دما بثوبه فصلى أعاد صلاته) ولسان (لا تعاد) يقول لا تعاد الصلاة وبين (تعاد) و(لا تعاد) تنافر فلا يصلح لأن يكون (لا تعاد) حاكما إذ يعتبر في الحكومة لسان المسالمة والمدارة وما اشبه ذلك ولا تشبه لسان المصادمة إذن فلا تصلح (لا تعاد) للحكومة .

**قلنا:** فرق بين النظرين فالمنظور إليه في الأدلة الأولية هو مقام الجعل ولذلك اعتبرنا (أعاد) ارشاد إلى المانعية فإذا قال (من راى بثوبه دما فصلى أعاد) أي أن النجاسة مانع من صحة الصلاة فالتعبير ب(أعاد) ناظر إلى مرحلة الجعل وهو جعل المانعية كما أن قوله (فإن كان مما لا يؤكل لحمه فالصلاة في شعره ووبره وروثه والبانه وكل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة) أيضاً ارشاد إلى مانعية ما لا يؤكل لحمه فهذه الأدلة وان عبرت باعاد وعبرت بفاسد وعبرت بتقطع الصلاة فإن منظورها في هذه التعبير إلى مرحلة الجعل وهو جعل المانعية أو الشرطية بينما تعبير (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) ناظر إلى مرحلة الامتثال فهو يريد أن يقول بعد المفروغية عن وجود أوامر واجزاء وشرائط فإن اخللت بما فرغ عن جزئيته أو شرطيته ناسيا جاهلا قاصرا وكان ما اخللت به من السنن لا من الفرائض فصلاتك صحيحة فالمنظور إليه في القسم الثاني من الأدلة الأولية عالم الجعل لأنّه بيان للمانعية والشرطية بينما المنظور إليه في لسان (لا تعاد) عالم الامتثال إذن فالمنظور إليه في (لا تعاد) في طول المنظور إليه في القسم الثاني من الأدلة وبما أنه في طوله وليس في عرضه فهو صالح للحكومة عليه وإن كان اللسان متصادما فليست العبرة – النقاش هنا مبنائي – باللسان وهو أن يكون لسان المسالمة لا لسان المصادمة بل العبرة بالنظر وهو أن يقال: بأن الدليل الثاني ناظر إلى الأول فإذا كان الدليل الأول ناظر لمرحلة الجعل والدليل الثاني لمرحلة الامتثال فلا محالة يكون ناظرا للدليل الأول مبينا لضيقه وهو أن الجزئية أو الشرطية أو المانعية التي دل الدليل الأول على جعلها تختص بفرض غير الإخلال عن نسيان أو جهل قصوريا فلسان (لا تعاد) مضيق لما جعلته الأدلة الأولية فانها ترشد إلى أن الجزئية والشرطية والمانعية في السنن خاصة بأن لا يخل بها عن نسيان أو جهل قصوري وهذا هو المدار في الحكومة .

وبعبارة أخرى: سلمنا أن المدار في الحكومة على المسالمة إلا أن المحقق للمسالمة عرفا أن يكون أحد الدليلين ناظرا للاخر لا أن المحقق للمسالمة عرفا أن يكون لسان الحاكم متصرفا في موضوع الدليل المحكوم.

والحمد لله رب العالمين

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\069.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

كان الكلام فيما ادعي أن النسبة بين صحيح لا تعاد وبين الأدلة الأولية التي عبرت بالإعادة نسبة التباين فمن جهة يقول: (من رأى بثوبه دما فصلى أعاد الصلاة) وهذا يدل على مانعية نجاسة الدم من صحة الصلاة ومن جهة أخرى يقول (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) فيدعى أن النسبة بين (أعاد)و (لا تعاد) نسبة التباين فإذا كانت النسبة بينهما نسبة التباين يتساقطان في محل البحث وهو الجاهل القاصر أي من صلى مع وجود دم في ثوبه جاهلا قاصرا فإن صلاته صحيحة بمقتضى صحيح لا تعاد وفاسدة بمقتضى الدليل الأولي القائل (من رأى بثوبه دما فصلى أعاد الصلاة) وبعد تساقطهما فالمرجع الأوامر التي لم يعبر فيها بلسان الإعادة فإن مقتضى الأوامر التي لم يعبر فيها بعبارة الإعادة هو عدم صحة صلاته فلابد أن يعيدها.

وذكرنا أن هذا الإشكال أجيب عنه بوجوه: **ووصل الكلام إلى الوجه الثالث:**

**ومحصل هذا الوجه:** أن النسبة بين (لا تعاد) وبين كل دليل من هذه الأدلة وان كانت نسبة العموم من وجه ولكن النسبة بين صحيح (لا تعاد) ومجموع الأدلة نسبة الخاص للعام فإذا لاحظنا دليل جزئية السورة على حدة، دليل مانعية الدم على حدة، دليل مانعية ما لا يؤكل لحمه، فلا محالة سوف تكون النسبة عموما من وجه فدليل (لا تعاد) مع دليل مانعية الدم أو مع دليل جزئية السورة النسبة عموما من وجه ولكننا نلحظ مجموع الأدلة الواردة في بيان الأجزاء والشرائط والموانع كدليل واحد فإذا لاحظنا مجموع الأدلة كدليل واحد صارت النسبة بين صحيح (لا تعاد) وبين هذا المجموع نسبة الخاص للعام ارتفعت نسبة التباين لأن المجموع عام يشمل العالم والناسي والجاهل والفرائض والسنن بينما صحيح (لا تعاد) ناظر للناسي والجاهل القاصر إذا اخل بسنة من السنن لا ما إذا أخل بالفريضة فإن السنة لا تنقض الفريضة فإن (لا تعاد) اخص.

**ولكن هذا البحث وإن لم يحرر في الأصول** في بحث حجية الظواهر ولكن اشرنا إليه هناك بأنه: هل الظهور المجموعي تترتب عليه سائر آثار الدليل الظاهر لدى المرتكز العرفي أم لا فهناك مثلاً أثران:

**الأثر الأول** :كاشفية الظهور عن المراد الجدي فإن هذا من آثار الظهور فهل هذا الأثر يترتب على الظهور المجموعي مثلاً إذا راجعنا أخبار تحليل الخمس للأمامية فنجد أن بعض أخبار التحليل ناظر لزمن الحضور وبعض أخبار التحليل ناظر لزمن الغيبة وبعضها ناظر لسهم الإمام عليه السلام وبعضها مطلق وبعضها ناظر لمطلق الخمس وبعضها ناظر للخمس المنتقل ممن لا يخمس لمن يخمس وأمثال ذلك فيقال حينئذ فلتلاحظ أخبار التحليل بما هي مجموع فما هو الظهور الذي يتشكل نتيجة ضم بعضها للبعض الآخر بحيث تصبح بمثابة الدليل الواحد فيقال : إذا لوحظ مجموع أخبار التحليل بتقرين -يعني بجعل بعضها قرينة على البعض الآخر وضم بعضها للبعض الآخر- كان مفاد الظهور المجموعي أن موضوع التحليل الخمس المنتقل ممن لم يخمس لمن يخمس فكاشفية الظهور عن المراد الجدي نقول :نعم هذا الأثر يترتب على الظهور وإن كان ظهورا مجموعيا.

**الأثر الثاني**: وهو ملاحظة النسبة بين الأدلة، لأنّ ملاحظة النسبة بين الأدلة فرع ظهورها يعني إذا تحقق الظهور لدليل لوحظت النسبة بينه -بناء على ظهوره- ودليل آخر فهل النسبة تباين، عموم من وجه، عموم وخصوص مطلق، نسبة الحاكم للمحكوم نسبة الوارد للمورود هذه كلها فرع الظهور فهل هذا الأثر أيضاً يترتب على الظهور المجموعي بمعنى أن مجموع الأدلة يعتبر طرفا للنسبة فتلاحظ النسبة بينه وبين دليل آخر هل النسبة تباين أم نسبة العموم والخصوص وأشباه ذلك.

**نقول**: لا نحرز ذلك فإن كون الظهور طرفا للنسبة عرفا إنما يكون فرع رؤية العرف له دليلا مستقلا فيقول العرف هذا الدليل المستقل وهذا الدليل المستقل ما هي النسبة بينهما؟ نحن لا ندعي العدم بل نقول لا نحرز ، فما لم يرَ العرف أن هذا دليل مستقل ظاهر في معنى فإنه لا نحرز أن بناءه على ملاحظة النسبة بينه وبين دليل آخر ،فمجرد أن الظهور المجموعي يعتد به في مقام الكاشفية عن المراد الجدي هذا شيء، وان العرف يرتب عليه جميع الآثار ومنها أثر الدليل الظاهر لا أثر الظهور فإن ترتيب أثر الدليل الظاهر على الظهور المجموعي غير محرز بملاحظة المرتكز العرفي وبالتالي: ملاحظة النسبة بين صحيح (لا تعاد) ومجموع الأدلة الواردة في الأجزاء والشرائط لم يحرز عرفيته.

**الوجه الرابع**: هذا كذلك يبتني على قاعدة أصولية لم تنقح في الأصول: أن يقال أنه هناك مقدمتان:

**المقدمة الأولى**: إذا وجد عندنا دليلان وكان تقديم احدهما على الآخر يوجب إلغاءه من أصله بينما لو قدم الثاني على الأول للزم تخصيص عمومه لا إلغائه من أصله فمثلا لو كان عندنا ألف وباء فلو أخذنا بألف للزم إلغاء باء ولكن لو أخذنا بباء لا يلزم إلغاء ألف وإنما يلزم تخصيصه فمقتضى الجمع العرفي بينهما أن نقدم باء على ألف وهذه احدى النكات لتقديم الخاص على العام فإنه ما هو السر في تقديم الخاص على العام؟ بعضهم قال: السر هو القرينية، وبعضهم قال: السر هو الأظهرية، وبعضهم قال: السر لو قدم العام عليه للزم إلغائه، بينما لو قدم هو على العام لم يلزم إلا التخصيص، وحيث إن الضرورات تقدر بقدرها بنظر العرف فالمتعين هو التخصيص هذه المقدمة الأولى مسلمة لا نقاش فيها.

**والكلام في المقدمة الثانية:** عندنا في المقام مجموعة من الخطابات في جهة وصحيح (لا تعاد) في جهة أخرى ففي الجهة الأولى عندنا من (صلى بالدم أعاد صلاته) هذا دليل (من صلى فيما لا يؤكل لحمه أعاد صلاته) هذا دليل آخر (من قهقه في صلاته أعاد الصلاة) هذه مجموعة من الأدلة وبإزاء هذه المجموعة يوجد عندنا صحيح (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة.. والسنة لا تنقض الفريضة) فحينئذ يقال بأنه أمامنا عدة طرق للجمع بين الجهة الأولى وهي مجموع الأدلة وبين صحيح لا تعاد:

**الطريق الأول:** أن نأخذ بمجموع الأدلة ولازم ذلك طرح (لا تعاد) لأنك إذا أخذت بهذه العمومات على إطلاقها أن (من قهقه في الصلاة أعاد) يعني عالما جاهلا ناسيا بالنتيجة لزم طرح (لا تعاد) فلو أخذنا بعموم هذه الأدلة لزم من ذلك طرح (لا تعاد).

**الطريق الثاني:** أن نخصص عموم هذه الأدلة بلا تعاد بمعنى أن نلحظ هذه الأدلة دليلا واحدا بمثابة العام ويكون (لا تعاد) بالنسبة إليه بمثابة الخاص وهذا ما أشكلنا عليه فيما مضى من الوجه بأننا لا نحرز بناء العرف على ملاحظة النسبة بين مجموع الأدلة ودليل فنأتي إلى

**الطريق الثالث**: فنقول حيث نعلم بأنه لا يمكن طرح لا تعاد إذن فعموم الأدلة الأولية مخدوش ولو في بعضها فيحصل لنا علم إجمالي بسقوط أصالة العموم في بعض هذه الأدلة إذ أنه ما دمنا نعلم أن لا تعاد لا تسقط ومفاد لا تعاد أن من صلى مع الخلل بالسنة جاهلا قاصرا أو ناسيا فصلاته صحيحة ما دام لا تعاد لا تسقط إذن أصالة العموم في بعض هذه الأدلة –لا أقل- ساقط ، والعلم الاجمالي بسقوط أصالة العموم في بعض الأدلة يوجب التعارض بينهما يسمى تعارض داخلي تعارض بالعرض والسر في ذلك ما ذكر في بحث التعرض، حيث ذكرنا في أول بحث في بحوث تعارض الأدلة أن المناط في التعارض العلم الإجمالي بالكذب ،فيتحقق التعارض بين الأدلة متى ما علمنا إجمالا بكذب واحد منها، حيث إن كل دليل بمقتضى ظاهره يكون أنا الصادق وذاك الكاذب فيقع التعارض بينها وحيث علمنا هنا إجمالا أن أصالة العموم في بعض الأدلة الأولية ساقط وقع التعارض بين هذه الأدلة الأولية تعارضا داخليا فإذا تعارضت فيما بينها تساقطت فإذا تساقطت بقي لا تعاد بلا معارض فيؤخذ بما لا تعاد لا من باب أنه مخصص للعمومات بل يؤخذ به من باب انه بلا معارض لأن هذه العمومات تعارضت فيما بينها بسبب العلم الإجمالي بسقوط أصالة العموم في بعضها. **فهل هذه النكتة تامة أم لا؟**

**فالكلام فعلا في بحث هذه النكتة** ، ومن اجل بيان ذلك نذكر مثالا: لو ورد عندنا ثلاثة أدلة : دليل يقول (يجب اكرام كل عالم) ودليل يقول (يكره اكرام كل جاهل) ودليل يقول (يحرم اكرام كل فاسق) فهنا اذا لاحظنا النسبة بين الدليل الثالث مع كلٍ من الدليلين الاولين كانت النسبة عموما من وجه ولذلك يقع التعارض بين الدليل الثالث وبين كل واحد من الدليلين الاولين في مورد الاجتماع ،فيتعارض الدليل الثالث مع الاول في العالم الفاسق ، ويتعارض الثالث مع الثاني في الجاهل الفاسق ،فبهذا اللحاظ يكون الثالث متعارضا مع كلٍ من الاول و الثاني بنحو العموم من وجه ،ولكن لو لوحظ الثالث مع مجموع الدليلين الاولين –وهما غير متعارضين في انفسهما اذ لا منافاة بين وجوب اكرام كل عالم وبين كراهة اكرام كل جاهل-واعتبرناهما دليلا واحدا ، فحينئذ لو قدمنا هذا الدليل الواحد على الدليل الثالث للزم لغويته اذ لا يبقى تحته مورد ، لأن كل فرد اما هو عالم فيجب اكرامه بمقتضى الاول ، واما جاهل فيكره اكرامه بمقتضى الثاني ، فلم يبقَ مورد لحرمة اكرام الفاسق ، فاذا لزم لغويته هل نخصص به مجموع الدليلين الاولين ؟ ولكننا قلنا ان هذا غير عرفي ،فما العمل ؟

**هنا أفاد السيد الشهيد (قدّس سرّه)** بأنه الصحيح ما ورد في الاستدلال وهو بعد أن علمنا أن الأخذ بمجموع الدليلين الأولين يلزم منه إلغاء الدليل الثالث وطرحه إذن قامت لدينا حجة إجمالية على أن أصالة العموم في بعض من الدليلين الأولين ساقطة فإما أصالة العموم في قوله (يجب إكرام كل عالم) ساقطة أو أصالة العموم في قوله(يكره إكرام كل جاهل) ساقطة، فبعد علمنا ولو بمقتضى الجمع العرفي أن الدليل الثالث لا يطرح إذن الدليل الثالث يشكل حجة إجمالية فإذا كان يشكل حجة إجمالية على التخصيص إذن أصالة العموم في واحد من الدليلين ساقطة فإذا كانت أصالة العموم في واحد من الدليلين ساقطة وقع التعارض الداخلي بينهما فإذا وقع التعارض الداخلي بينهما تساقطا وبقي الدليل الثالث بلا معارض وهو قوله (يحرم إكرام أي فاسق).

واستدل السيد الشهيد (قدّس سرّه) على هذا الوجه وهو رفع المعارض للدليل الثالث، استدل على ذلك بأن نكتة التعارض بين الأدلة دائما هي الترجيح بلا مرجح وهذه النكتة غير شاملة للمقام والسر في ذلك يأتي إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\070.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

وصل الكلام إلى مطلب اصولي سيال له موارد عديدة وهو: أنه لو ورد عندنا ثلاثة أدلة الف وباء وجيم وكان بين جيم وكل واحد من الف وباء تعارض ولكن ليس بين الف وباء تعارض وإنما لو لوحظ مجموعهما دليلا واحدا للزم من الأخذ به إلغاء جيم فهل مقتضى الصناعة أن تتحقق المعارضة فيقال جيم معارض بالف ومعارض بباء أو مقتضى الصناعة خروج جيم من المعارضة بأن يقال: أن هناك تعارضا بالعرض بين الف وباء فيتساقطان لأجل التعارض بالعرض ويبقى جيم بلا معارض.

وقد مثلنا له بالامس بما إذا قال (يجب إكرام العالم) هذا الف (ويكره إكرام الجاهل) هذا باء (ويحرم إكرام الفاسق) هذا جيم فهنا بين جيم وهو حرمة إكرام الفاسق وبين الف وهو وجوب إكرام العالم تعارض في العالم الفاسق وبين جيم وهو حرمة إكرام الفاسق وبين باء وهو كراهة إكرام الجاهل تعارض في الجاهل الفاسق فبين جيم وبين الف وباء تعارض لكن بين الف وبين باء لا يوجد تعارض فإن الف يقول يجب إكرام العالم وباء يقول يكره إكرام الجاهل فلا تعارض بينهما ولكن لو جعلناهما دليلا واحد واخذنا به بمعنى اننا نكرم كل عالم وكل جاهل لم يبق تحت قوله يحرم إكرام الفاسق مورد فيلزم من العمل بالاولين إلغاء الثالث،والسؤال الرئيس الذي هو محط نظر الاصوليين هو: هل في مثل هذا الفرض يكون جيم وهو حرمة إكرام الفاسق موردا للمعارضة فلا يستطيع الفقيه أن يفتي باي دليل لأن التعارض مستحكم أو أن يقول الفقيه : حصل تعارض بين الف وباء لا بالذات لانهما بالذات ليسا متعارضين الف يقول يجب إكرام العالم وباء يقول يكره إكرام الجاهل ولكن يوجد تعارض بينهما بالعرض وهو أنه لما علمنا بحجية مدلول جيم، أصل مدلول جيم حجة إذن معناه الفاسق خارج اما خارج عن الأول وهو قوله (يجب إكرام العالم) أو خارج عن الثاني وهو قوله (يكره إكرام الجاهل) فعلمنا بحجية مدلول جيم يلازم أن أصالة العموم في واحد من الدليلين الف أو باء ساقطة لأن الفاسق خارج اما خارج عن الأول أو عن الثاني فهنا لدينا حجة إجمالية وهو قوله (يحرم إكرام الفاسق) هذه حجة إجمالية على أن أصالة العموم في الف أو باء ساقطة وبعد أن علمنا بأن أصالة العموم في احداهما ساقطة وقع بينهما تعارض بالعرض يعني التكاذب في المدلول الالتزامي لأن أصالة العموم في (يجب إكرام العالم) تقول الساقط هو باء وهو (يكره إكرام الجاهل) والمدلول الالتزامي في (يكره ا كرام الجاهل) يقول الساقط هو الف فيتكاذبان في المدلول الالتزامي فيقع بينهما بالعرض فهل نقول يسقط الف وباء لتعارضهما بالعرض أي تكاذبهما في المدلول الالتزامي ويبقى جيم بلا معارض فيؤخذ به أو أن جيم طرف في المعارضة هذا هو محل النزاع وهو لب البحث.

**فان قلت:** بأن تعارض ألف وباء بالعرض فرع حجية اطلاق جيم ، فلولا حجية اطلاق حرمة اكرام الفاسق لما حصل تعارض بالعرض بين وجوب اكرام العالم وبين كراهة اكرام الجاهل ، فاذا كانت حجية جيم بعد تعارضهما بالعرض لزم الدور ، أي : تعارضهما بالعرض انما يتحقق اذا كان اطلاق جيم حجة ، وانما يكون اطلاق جيم حجة اذا سقطا بالتعارض بالعرض فيلزم من ذلك الدور.

**قلت:** التعارض بالعرض بين الف وباء فرع حجية جيم في أصل مدلوله لا فرع حجية جيم في إطلاقه ،لأنّه بمجرد أن يقول (يحرم إكرام الفاسق) علمنا بأن الفاسق في الجملة خرج فاذن هذا الفاسق الذي خرج في الجملة اما خرج عن الجاهل أو خرج عن العالم فحصل التعارض بالعرض بين إطلاق قوله (يجب إكرام العالم) وبين إطلاق قوله (يكره إكرام الجاهل) فالتعارض بين الاطلاقين بين الف وباء بالعرض فرع حجية جيم في أصل مدلوله وحجيته في أصل مدلوله ليست محل الكلام إنما الكلام في حجية إطلاقه وبعد تعارضهما بالعرض وتساقطهما يكون إطلاق جيم لا أصل مدلوله - على هذا المبنى - بلا معارض.

بعد بيان محل النزاع **نقول هنا اتجاهان** :

**الاتجاه الأول** اتجاه السيد الشهيد (قدّس سرّه) الذي يقول بأن جيم لا معارض له .

**والاتجاه الثاني** الذي يقول إن المعارضة مستقرة بين الجميع .

وناتي إلى الاتجاه الأول الذي طرحه السيد الشهيد وسابحثه بحثا مفصلا لأنّ هناك عدة فروع وعدة موارد ترتبط بهذه الكبرى الاصولية.

**فنقول** : إن السيد الشهيد (قدّس سرّه) تعرض لهذه الكبرى الاصولية متناثرا في اصوله موارد ثلاثة :

**المورد الأول** في بحث لا ضرر ج5 ص506 قال في نسبة القاعدة إلى الاحكام الأولية يعني ما هي نسبة لا ضرر إلى الأدلة الأولية ، فقد يقال: بأن لا ضرر مقدم على الأدلة الأولية وذلك بأحد وجهين:

**الوجه الأول** – لا يرتبط ببحثنا ولكن يرتبط ببحث امس – أن دليل القاعدة يعني قاعدة لا ضرر إذا قيس إلى مجموع أدلة الاحكام واطلاقاتها كانت لا ضرر اخص منها إذا لاحظنا مجموع أدلة الاحكام دليلا واحدا ولا ضرر طرف صار دليل لا ضرر اخص فتقدم عليها وان كانت النسبة بين لا ضرر وكل واحد من الأدلة نسبة العموم من وجه إذا نلاحظ النسبة بين لا ضرر وبين قوله إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم عموم من وجه إذ قد يجب الوضوء ولا ضرر وقد يكون ضرر بغير الوضوء فالنسبة بينهما عموم من وجه ولكن إذا لاحظنا لا ضرر مع كل الاحكام واعتبرنا الاحكام كلها دليلا واحدا كانت لا ضرر اخص وليست اعم من وجه فتقدم عليها بالتخصيص .

**واعترض عليه السيد الاستاذ الخوئي (قدّس سرّه)** بأن المعارضة إنما تكون بين القاعدة وبين كل واحد من تلك الأدلة وليس تلحظ بين القاعدة وبين مجموع الأدلة لأنّه لا يوجد عندنا دليل يسمى بمجموع الأدلة حتّى تلحظ النسبة بينه وبينها هذا الذي يشير إليه المطلب الذي ذكرناه امس ، حيث قلنا بأن هناك فرقا بين أثر الظهور واثر الدليل أثر الظهور كاشفيته عن المراد الجدي وهذا يتحقق بالظهور المجموعي كما يتحقق بالظهور الانفرادي فإن المجموع بما هو مجموع يقرن بعضه على بعض ويدل بعضه على بعض فيتشكل ظهور مجموعي يكون كاشفا عن المراد الجدي هذا أثر الظهور ، وبين أثر الدليل إذا قيل ما هي النسبة بين هذا الدليل وذاك الدليل فإن هذا من أثر ما يعد دليلا بنظر العرف واعتبار مجموع الروايات دليلا يحتاج إلى مؤونة وهذه المؤونة مما لا نحرز بناء العرف عليها إذن فهذا الكلام غير تام.

**لكن السيد الشهيد** لم يقبل هذا الاعتراض من قبل السيد الخوئي وهذا الاعتراض من قبل السيد الخوئي إنما يتم لو كان ملاك التخصيص الاظهرية أو القرينية بأن يقال يقدم الخاص على العام لأنّه قرينة، أو يقدم الخاص على العام لأنّه اظهر، فيقدم الاظهر على الدليل إذا كانا دليلين ، ويقدم القرينة على ذي القرينة إذا كانا دليلين، ونحن لا نحرز أن مجموع الأدلة دليل فهنا كلامه يتم، واما إذا افترضنا أن ملاك التخصيص معاملة الأدلة المنفصلة كأدلة متصلة هذا مطلب النائيني أن تلاحظ المنفصلات متصلات فإذا رايتها منسجمة مع بعضها قمت بالتخصيص هذا هو الملاك، هنا أيضاً لو جمعنا الأدلة المنفصلة عن الباقر والصادق والرضا جمعناها واعتبرناها دليلا واحدا حينئذ سنرى أن المخصص منسجم معها، لا ضرر مخصص لها ، قال :لزوم معاملة الأدلة المنفصلة كادلة متصلة لو كان هذا الملاك في التخصيص لصح ذلك يعني أن تعتبر الأدلة كلها كدليل واحد لأن الشارع بنفسه نصب قرينة عامة على أنه يتدرج في بيان احكامه ومقتضى هذا التدرج أن يقول الشارع لنا: لا تعتبروا كلامي أدلة منفصلة بل اعتبروها دليلا واحدا، قال: أنه يتدرج في بيان احكامه وانه في مقام اقتناص المفاد النهائي من كلامه لابد من التجميع فيما بين الأدلة فإذا قال الشارع هكذا فنحن إذن مضطرون إلى أن نعتبر كل أدلة الاحكام من يوم الرسول إلى يوم المهدي كدليل واحد ونرى النسبة بينها وبين لا ضرر فتكون مخصصة وينتهي البحث . هذا الذي ذكره السيد الشهيد في مناقشة هذا الوجه.

**ولكن يلاحظ عليه**: أنه لما كان اقتناص المفاد النهائي من الأدلة لا يحتاج إلى مؤونة بالنتيجة متى ما عرضت هذه الأدلة على العرف قرن بعضها إلى بعض فاقتناص المفاد النهائي من مجموع هذه الأدلة لا يحتاج إلى مؤونة عرفا بل هذا مقتضى قرينية بعضها على البعض الآخر فلذلك قلنا بحجية الظهور المجموعي، واما إذا كان الأمر يحتاج إلى مؤونة عرفية وهو أن تعتبر الأدلة كلها دليلا واحدا، أي: صحيح أن الشارع تدرج في بيان احكامه إلا أن مقتضى تدرجه في بيان احكامه تقرين بعضها على بعض لا أن مقتضى تدرجه في بيان احكامه أن تعتبر الأدلة كلها دليلا واحدا ،فغاية ما يستفاد من تدرج الشارع في بيان احكامه أنه لا يصح أن تعتمد على دليل دون النظر إلى الأدلة الاخرى فلا بد من تقرين بعضها إلى بالبعض الآخر هذا صحيح لكن هذا لا يعني أن جميع الأدلة بمثابة دليل واحد في مقام ملاحظة النسبة فإن هذا يحتاج إلى مؤونة وهو اعتبار الأدلة دليلا واحدا . فهل يمكن أن يقال مقتضى تدرج الشارع في بيان احكامه أن نرتب على المقيد المنفصل آثار المقيد المتصل من أنه هادم لاصل الظهور وليس هادم للحجية فهذا لا يمكن أن يقال ، إذن فمجرد تدرج الشارع في بيان احكامه شيء واعتبار الأدلة دليلا واحدا هذا شيء آخر وبالتالي فحيث لا نحرز أن العرف يقوم بهذه المؤونة فاذن إشكال السيد الخوئي لازال واردا وهو أنه لا معنى لتقديم لا ضرر على الأدلة الأولية من باب تقديم الخاص على العام .

نأتي إلى **الوجه الآخر** الذي يرتبط بمحل كلامنا قال: أن تقديم كل الاطلاقات الأولية الوضوء والصوم وو... على دليل القاعدة وهي لا ضرر يوجب سقوطها بخلاف العكس وهو اننا لو أخذنا بالقاعدة غايته اننا لا نعمل باصالة العموم في دليل من هذه الأدلة وتقديم بعضها دون بعض بأن نعمل باصالة العموم في بعض الأدلة دون بعض ترجيح بلا مرجح فيقع التعارض بين الأدلة ولكن تعارض بالعرض . يعني لما علمنا بأن الموضوع الضرري خارج اما عن باب الوضوء أو عن باب الصوم حصل بينهما التعارض بالعرض يعني التكاذب بحسب المدلول الالتزامي.

**لا يقال** : بأن الاطلاقات الأولية تتعارض مثلاً قوله (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) يتعارض مع قوله (الخمس في كل ما أفاد الناس من قليل أو كثير) تعارض بالعرض هذه الأدلة تتعارض بينها هذا من ناحية ،وتتعارض مع إطلاق دليل القاعدة من ناحية أخرى لأن بين كل دليل وبين دليل القاعدة عموم من وجه فيسقط الجميع في عرض واحد.

فإن هناك معارضتان معارضة الاطلاقات فيما بينها ومعارضة كل إطلاق مع دليل القاعدة فتسقط الجميع في عرض واحد ولا وجه لملاحظة المعارضة الأولى اولا والحكم بسقوط طرفيها يعني سقطت الاطلاقات ثم الرجوع إلى إطلاق القاعدة بلا معارض بل الجميع في عرض واحد .

**فإنه يقال** : إن سر المعارضة هو الترجيح بلا مرجح فمتى يحصل التعارض بين الأدلة ؟ إذا كان تقديم بعضها على الآخر يكون ترجيح بلا مرجح وببيان آخر أن يقال: أن شمول دليل الحجية للدليلين معا غير معقول لانهما متعارضان وشمولهما لاحدهما المعين ترجيح بلا مرجح فلا يشمل شيئا منهما ،فالنكتة في التعارض هو الترجيح بلا مرجح فلو كان في أحد الدليلين ميزة على الآخر بحيث يكون شمول دليل الحجية له ليس من باب بالترجيح بلا مرجح ارتفعت المعارضة. فإذا كانت هذه النكتة هي السر قلنا: متى ما في أحد الدليلين مشكلتين وليس مشكلة واحد وكان في الدليل الآخر مشكلة واحدة كان هذا مرجحا لشمول الدليل لذي المشكلة الواحد على ذي المشكلتين، **بيان ذلك** في محل الكلام: عندنا الأدلة الأولية وعندنا دليل لا ضرر ،كل دليل من الأدلة الأولية كقوله (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم )كل دليل من هذه الأدلة مبتلى بمحذورين المحذور الأول معارضته مع لا ضرر والمحذور الثاني معارضته في نفسه مع الدليل الآخر بالعرض بالمدلول الالتزامي فهو مبتلى بمعارضتين لا بمعارضة واحدة ،بينما لا ضرر مبتلى بمعارضة واحدة وهو المعارضة مع كل دليل في مورد الاجتماع لا اكثر ،إذن فبالنتيجة لو قدمنا دليل لا ضرر على معارضه في مورد الاجتماع وهو (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) لم يلزم إلا محذور واحد من هذا التقديم وهو الترجيح بلا مرجح لانهم كلهم في مورد الاجتماع على حد سواء بينما إذا قدمنا الأول وهو قوله إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم على لا ضرر في مورد الاجماع فإن هذا التقديم مبتلى بمشكلتين :محذور الترجيح بلا مرجح على لا ضرر ومحذور أنه معارض بدليل آخر من الأدلة الأولية فيلزم من تقديم لا ضرر على أي دليل يعارضه في مورد الاجتماع محذور واحد بينما يلزم من تقديم معارضه عليه في مورد الاجتماع محذوران فحيث أن في هذا التقديم محذور وفي هذا التقديم محذورين كان ذلك موجبا عرفا لانصراف دليل الحجية إلى ذي المحذور الواحد فافهم واغتنم .

قال :فإنه يقال قد مضى في بعض البحوث السابقة أنه إذا كانت هناك معارضتان ولم يمكن تقديم أحد المتعارضين بعينه في إحدى المعارضتين للزوم محذور الترجيح بلا مرجح بخلاف المعارضة الأخرى فإنه يلزم من تقديم طرفها محذور آخر، ففي المقام تقديم الإطلاقات على إطلاق القاعدة مبتلى بمحذور آخر وهو ترجيحها على الإطلاقات الأخرى بلا مرجح فلأجل ذلك يتعين شمول الدليل للقاعدة بلا معارض هذه نكتة كلامه زيد في علو مقامه.

.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\071.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ذكرنا فيما سبق أن السيد الشهيد (قدّس سرّه) أفاد بأنه إذا كان لدينا طرفان من الأدلة متعارضان فلا يشمل دليل الحجية كلا الطرفين في عرض واحد إلا إذا كان الطرفان متساويين من حيث المحذور واما إذا افترضنا أن دليل الف واجد لمحذورين بينما دليل باء واجد لمحذور واحد فمقتضى ذلك تعين شمول دليل الحجية لطرف باء دون الف فإن هذا ترجيح بمرجح وليس ترجيحا بلا مرجح وذكرنا أن هذه القاعدة بنى عليها السيد الصدر في عدة موارد :

**المورد الأول**: نسبة لا ضرر إلى الأدلة الأولية حيث أفاد بأن حديث الحجية وهو حجية خبر الثقة هل يشمل الإطلاقات أي اطلاقات دليل الاحكام ويشمل لا ضرر أيضاً في عرض واحد؟ فاجاب: بالنفي والسر في ذلك: أن هذا الدليل ألا وهو دليل حجية خبر الثقة لو شمل لا ضرر دون الإطلاقات لم يلزم إلا محذور واحد وهو ترجيحها على الإطلاقات بينما شموله للاطلاقات مبتلى بمحذورين: المحذور الأول أن تقديمها على لا ضرر ترجيح بلامرجح والمحذور الثاني انها متعارضة في نفسها تعارضا بالعرض، فلوجود مانعين في الإطلاقات ينصرف دليل الحجية عنها ويقتصر شموله على دليل لا ضرر .

**والجواب عن ذلك**: سلمنا بأن المناط في تعارض الأدلة الترجيح بلا مرجح أي أن شمول دليل الحجية لكلا الطرفين تعبد بالمتعارضين وهو قبيح وشموله لاحدهما المعين ترجيح بلا مرجح فالسر في التعارض هي هذه النكتة أن تعين احدهما للحجية ترجيح بلا مرجح ، ولكن نقول: بأن المناط هو الترجيح بلا مرجح في موطن التعارض لا الترجيح بلا مرجح بلحاظ سائر الملابسات التي لا ربط لها بموطن التعارض .

**بيان ذلك** : أن لدينا طرفين الف وهو اطلاقات أدلة الاحكام وباء وهو دليل لا ضرر واطلاقات أدلة الاحكام مبتلاة بمانعين: المانع الأول انها في حد ذاتها متعارضة بالعرض والمانع الثاني أنها لو قدمت على لا ضرر لكان ترجيحا لها بلا مرجح، فنقول: في شمول دليل الحجية لهما يعني للاطلاقات ولدليل لا ضرر يلحظ نكتة الترجيح بلا مرجح في موطن التعارض فيقال : يحتمل شمول دليل الحجية لكل منهما في حد ذاته فإنه كما يحتمل حجية لا ضرر في حد نفسه يحتمل أيضاً حجية اطلاقات الأدلة الأولية في حد نفسه فما دام يحتمل حجية كل منهما في حد نفسه يعني مع غض النظر عن الآخر إذن فتعين الف دون باء في موطن التعارض ترجيح بلا مرجح هذا هو المقصود بنكتة الترجيح بلا مرجح وهذا ينطبق على كل طرف ولو كان هذا الطرف مبتلى بمانع أو اكثر فليكن، فإن مجرد كون طرف الف مبتلى بثلاثة موانع بينما طرف باء مبتلى بمانع واحد فهذا لا يعني تعين الحجية في طرف باء لأن مقصود الترجيح بلا مرجح أنه ما دام يحتمل حجية كل واحد منهما في نفسه في موطن التعارض فتعين احدهما دون الآخر في هذا الموطن ترجيح بلا مرجح حتّى لو كان هو واجد لمانع آخر إلا أنه واجد لمانع آخر لا ربط له بموطن التعارض . إذن فوجود مانعين أو عشرة في موطن لا يوجب انصراف دليل الحجية للطرف الآخر ما دام هذا الطرف الواجد للموانع مما يحتمل حجيته في نفسه في موطن التعارض فما دام يحتمل حجيته في نفسه في موطن التعارض، أي حتى مع وجود هذه الموانع مع ذلك نحتمل حجيته في نفسه في موطن التعارض إذن فتعين الآخر للحجية دونه ترجيح بلا مرجح.

هذا من ناحية المورد الأول الذي أفاد (قدّس سرّه) .

**المورد الثاني**: ذكره ص219 ج5: وهو مثلاً إذا علمنا بنجاسة أحد الماءين وكان لاحد الماءين حالة سابقة محرزة وهي الطهارة فهنا يقولون يوجد أصل طولي بمعنى أنه في الرتبة الأولى يتعارض استصحاب الطهارة في الماء الف لكونه له حالة سابقة محرزة مع أصالة الطهارة في الماء باء لأنّه لا تحرز حالته السابقة فلا يجري فيه استصحاب الطهارة فتجري فيه أصالة الطهارة فاستصحاب الطهارة في الف يعارض أصالة الطهارة في باء فيتساقطان ، ولكن يوجد في الف أصل طولي آخر وهو أصالة الطهارة حيث سقط استصحاب الطهارة فيه بالمعارضة ففيه أصالة الطهارة فهل أصالة الطهارة أصل باق يعني لا يدخل ضمن المعارضة ، إذن فاصالة الطهارة في ماء الف هل هي سليمة من المعارضة فيقال: تعارض استصحاب الطهارة في اناء الف مع أصالة الطهارة في اناء باء فتساقطا فصارت أصالة الطهارة في اناء الف بلا معارض فيجوز الوضوء منه وشربه ، أو نقول: بأن أصالة الطهارة في اناء الف داخلة ضمن المعارضة أي أن أصالة الطهارة في اناء باء تعارض اصلين في اناء الف وهما استصحاب الطهارة واصالة الطهارة، وهذا ما يبحث عنه في بحث العلم الإجمالي وسياتي الدخول فيه وهو أنه هل ينحل العلم الإجمالي بالأصل الطولي أم لا ؟ فإذا قلنا بأن أصالة الطهارة في اناء الف تبقى بلا معارض يعني العلم الإجمالي ينحل بالأصل الطولي واما إذا قلنا بأن هذا داخل في المعارضة يعني العلم الإجمالي لم ينحل بالأصل الطولي والسيد الشهيد (قدّس سرّه) يقول عندنا بيان وتخريج تام صناعي لانحلال العلم الإجمالي بالأصل الطولي :

قال : الوجه السادس – طبعا ذكر وجوه ثم اختار هذا الوجه – أن تعارض الاصلين إنما يكون إذا كانا متساويين بحيث يلزم من مجموعهما -يعني جريان الأصل هنا وجريان الأصل هنا- الترخيص في المخالفة القطعية ومن اجراء احدهما المعين دون الآخر ترجيح بلا مرجح واما إذا وجد في احدهما محذور مستقل يمنع من جريان الأصل وراء محذور الترجيح بلا مرجح فليس الاصلان متساويين هذا الأصل فيه محذوران وهذا فيه محذور واحد إذن ليسا متساويين.

ثم يقول : ففي محل كلامنا جريان أصالة الطهارة في طرف باء ليس فيه إلا محذور واحد وهو الترجيح بلامرجح، بينما جريان أصالة الطهارة - الذي هو أصل طولي - في طرف الف مبتلى بمحذورين المحذور الأول الترجيح بلامرجح والمحذور الثاني: كيف يجري مع وجود أصل حاكم عليه ألا وهو استصحاب الطهارة فسواء اجريتموه مع غمض النظر عن وجود الأصل الحاكم أو اجريتموه مع وجود الأصل الحاكم مقتضى الحكومة وكونه أصلا طوليا أن لا يجري ففيه محذوران محذور أنه ترجيح بلا مرجح ومحذور هو في نفسه محكوم بأصل آخر فكيف يجري مع وجود أصل حاكم عليه .

النتيجة عبارة السيد: وهذا يعني أن اجراء الأصل الطولي يعني أصالة الطهارة في اناء الف واجد لمحذور زائد على محذور الترجيح بلا مرجح وبذلك يكون الأصل العرضي وهو أصالة الطهارة في اناء باء في الطرف الآخر مقدما عليه، بل ان دليل أصالة الطهارة :كل شيء لك نظيف ، لا ينظر إلى أصل الطهارة هنا بل نظره متجه إلى أصالة بالطهارة في الطرف الآخر اناء باء وبذلك يكون الأصل العملي الآخر مقدما عليه ونتيجة ذلك عدم امكان ايقاع المعارضة بين الأصل الطولي يعني أصالة الطهارة في اناء الف والاصل العرضي يعني أصالة الطهارة في باء، وإذا لم توجد معارضة شمل دليل أصالة الطهارة لاصالة الطهارة في اناء باء وشمل دليل الاستصحاب لاستصحاب الطهارة في اناء الف وتعارضا، أي: تعارض دليل الاستصحاب هنا مع دليل أصالة الطهارة هناك فتساقطا ،فوصلت النوبة إلى شمول دليل أصالة الطهارة لاصالة الطهارة في اناء الف بلا معارض فانحل به العلم الإجمالي.

هذا كلام السيد .

ولكن نفس النكتة التي لاحظناها هناك تأتي هنا وهي: أن وجدان أحد الاصلين لمحذورين لا يمنع من شمول دليل أصالة الطهارة له والسر في ذلك: أنه لم يؤخذ في شمول دليل أصالة الطهارة لمورد شك فيه في الطهارة أن لا يكون هناك محذور، فكلامه أنه لو كان بين المحذورين ترتب يعني أحد المحذورين سابق رتبة على الآخر لصح أن يقال أن شمول دليل أصالة الطهارة له إنما هو في رتبة متاخرة عن المحذور الأول ففي رتبة المحذور الأول لا تصل النوبة إلى شمول دليل أصالة الطهارة له، اما إذا لم يكن بين المحذورين ترتب وطولية بل كان المحذوران في عرض واحد ورتبة واحدة فأي مانع من شمول دليل أصالة الطهارة لكلا الاصلين وإن كان احدهما واجدا لمحذورين والآخر واجدا لمحذور واحد .

ولذلك – هذا من باب النقض - لم يستشكل أحد في التعارض في اطراف العلم الإجمالي إذا كان أحد الطرفين طرفا لعلم إجمالي ثاني مثلاً: علمت اجمالا اما بنجاسة الكاس الابيض أو نجاسة الكاس الازرق وفي نفس الوقت في عرض هذا العلم الإجمالي عندي علم إجمالي اما بنجاسة الاناء الازرق بدم آخر أو نجاسة الاناء الاحمر فعندي عمان اجماليان في عرض واحد علم إجمالي بنجاسة الابيض أو الازرق وعلم إجمالي بنجاسة الازرق أو الاحمر فأصبح الاناء الازرق مشتركا بين علمين اجماليين إذن الاناء الازرق موضع تعارض أصل ثاني غير هذا التعارض يعني أصالة الطهارة في الاناء الابيض لها معارض واحد وهو أصالة الطهارة في الاناء الازرق واصالة الطهارة في الاناء الاحمر ليس لها إلا معارض واحد وهو أصالة الطهارة في الاناء الازرق بينما أصالة الطهارة في الاناء الازرق لها معارضان فهل يقال حينها: لا يشمل دليل أصالة الطهارة الاناء الازرق لأنّه مبتلى بمعارض آخر وهو معارضته باصالة الطهارة في الاناء الاحمر ؟ هذا لا يختلف فيه أحد بل يقولون ما دامت المعارضتان في رتبة واحدة وعرض واحد فالتعارض ثلاثي أي أن أصالة الطهارة في الاناء الازرق في وقت واحد تصادم اصالة الطهارة في الاحمر والابيض .

إذن فبالنتيجة مجرد وجدان أحد الاصلين لمحذورين لا يمنع من شمول دليل الأصل له ما دام المحذوران في عرض واحد ورتبة واحدة .

هذا المورد الثاني الذي افاده.

المورد الثالث: ما ذكره في بحث تعارض الأدلة ج7 ص244، من كتاب البحوث يأتي.

.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\072.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ذكرنا فيما سبق أن السيد الشهيد (قدّس سرّه الشريف) ذهب إلى أن دليل الحجية لا يشمل المتعارضين في عرض واحد إلا إذا كانا متساويين واما إذا كان في احدهما اكثر من مانع عن الشمول فهذا يوجب انصراف دليل الحجية للطرف الآخر الذي لا يوجد مانع من شمول دليل الحجية له إلا محذور ترجيح بلا مرجح وقلنا بأنه ذكر لذلك عدة موارد وصل الكلام إلى المورد الثالث:

**المورد الثالث**: ما افاده في تعارض الأدلة ج7 ص244 ، ومحصله امور:

**الأمر الأول**: إذا وقع التعارض بالعرض بين دليلين كما إذا جاءنا دليل يدل على وجوب الجمعة في يوم الجمعة ودليل آخر يدل على وجوب الظهر في يوم الجمعة وحيث اننا نعلم من الخارج بصدق احدهما وكذب الآخر أي أن الواجب أحد الفرضين لا كلاهما فمقتضى هذا العلم الخارجي وقوع التعارض بالعرض وإلا فلا تعارض بالذات بين وجوب الجمعة ووجوب الظهر وإنما يقع التعارض بالعرض أي يقع التعارض بين المدلول الالتزامي لكل منهما مع المدلول المطابقي للاخر فالخبر الدال على وجوب الجمعة له مدلول مطابقي ومدلول التزامي أنه هو الواجب وليس الآخر فهذا المدلول الالتزامي يتعارض مع المدلول المطابقي للدليل الثاني الذي يقول تجب الظهر وبالعكس أيضاً فإن المدلول الالتزامي لدليل وجوب الظهر وهو (انا الواجب وليس غيري) يتعارض مع المدلول المطابقي لدليل وجوب الجمعة، فمركز المعارضة بين المدلول الالتزامي لكل منهما والمدلول المطابقي للاخر.

وبهذا يتبين لنا الفرق بين ملاك التعارض في الأصول وملاك التعارض في الامارات فإن ملاك التعارض في الاصول أن يكون هناك علم إجمالي بحكم الزامي كما لو علمنا اجمالا بنجاسة أحد الماءين فإن هذا العلم اوجب تعارض أصالة الطهارة في اناء الف مع أصالة الطهارة في اناء باء وإلا لو كان العلم الإجمالي ترخيصيا لم يكن محققا للتعارض بين الأصول فلو علمت اجمالا بطهارة أحد الماءين وكان لكل منهما حالة سابقة للنجاسة فإن استصحاب النجاسة في الف لا يعارض استصحاب النجاسة في باء إذ لا مانع من جريان استصحاب النجاسة في كليهما وان علمنا بكذب احدهما لأنّه لا يلزم منه محذور عملي فالتعارض بين الاصلين في فرض علم إجمالي بحكم الزامي ومعنى التعارض حينئذ: أنه لو جرى الاصلان معا للزم الترخيص في المخالفة القطعية ولو جرى احدهما المعين دون الآخر للزم الترجيح بلا مرجح فهما متعارضان وهذا معنى تعارض الأصول، واما **تعارض الامارات** فهو اما بتكاذب المدلول المطابقي كأن يدل دليل على وجوب الجمعة وآخر على حرمتها أو في التكاذب في المدلول الالتزامي وهو ما لو علمنا من الخارج أن احدهما كاذب دون الآخر فهنا لكل منهما مدلول التزامي بأنه هو الصادق وغيره الكاذب فيقع التعارض بين المدلول الالتزامي لكل منهما والمدلول المطابقي للاخر وهو ما يسمى بالتعارض بالعرض، وهذا لا علقة له بكون الامارات قائمة على حكم الزامي أو قائمة على حكم ترخيصي إذن فبالنتيجة يوجد فرق بين تعارض الأصول وتعارض الامارات هذا هو الأمر الأول.

**الأمر الثاني**: أنه بعد أن علمنا بأن هنا تكاذبا بين المدلول الالتزامي لكل من الخبرين والمدلول المطابقي للاخر فهل دليل حجية الظهور يشمل المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي في عرض واحد فيستحكم التعارض أو أن دليل حجية الظهور يتعين في المدلول المطابقي ويسقط المدلول الالتزامي وهذا هو لب البحث عند السيد الشهيد.

**وملخص كلامه صياغتان**:

**الصياغة الأولى** : المستفادة من أحد تقريريه حيث قال : أنه لدينا طرفان طرف يشكل المدلول الالتزامي لطرف الف وطرف يشكل المدلول المطابقي لطرف باء فنقول بما أن تقديم المدلول المطابقي لباء على المدلول الالتزامي لالف لا يترتب عليه محذور إلا الترجيح بلا مرجح بينما تقديم المدلول الالتزامي لالف على المدلول المطابقي لباء مبتلى بمحذور آخر غير الترجيح بلا مرجح وهو أنه نفس المدلول الالتزامي معارض بمدلول التزامي آخر فالمدلول الالتزامي لخبر الف مبتلى بمعارضتين: معارضة مع المدلول المطابقي لخبر باء ومعارضة لمدلول الالتزامي لخبر باء أيضاً لأن كلا منهما بحسب المدلول الالتزامي يقول انا الصادق وذاك الكاذب .

إذن فحتى لو تنزلنا عن محذور الترجيح بلا مرجح مع ذلك ستواجهنا في تقديم المدلول الالتزامي لالف مشكلة أخرى غير مشكلة الترجيح بلا مرجح ألا وهو أنه معارض بمدلول التزامي آخر فلأجل ذلك نقول هو الساقط لأنّه اما معارض بالمدلول المطابقي لباء أو معارض للمدلول الالتزامي لباء على اية حالة لو تخلصنا من عائق لوقعنا بعائق آخر ، فيتعين دليل حجية الظهور في المدلول المطابقي إذ لا يلزم من شمول الدليل اكثر من محذور الترجيح بلا مرجح بحيث لو تجاوزناه لشمله بينما هناك فحتى لو تجاوزنا محذور الترجيح بلا مرجح لوقعنا في محذور آخر.

**والصياغة الأخرى** حسب تقرير آخر قال: لدينا علم إجمالي بكذب إحدى الدلالتين بمعنى أن لهذين الخبرين ما دل على وجوب الجمعة وما دل على وجوب الظهر اربع دلالات فإن لكل منهما دلالة التزامية ودلالة مطابقية ونحن نعلم اجمالا بكذب إحدى دلالتين من الدلالات الاربع ثم لما تأملنا ووجدنا أن المدلول الالتزامي هو المبتلى بمعارضين إذن فينحل العلم الإجمالي بكذب إحدى الدلالات إلى علم تفصيلي بأن الكاذب إحدى الدلالتين الالتزاميتين وشك بدوي في سقوط حجية المدلول المطابقي فمقتضى إطلاق دليل حجية الظهور حجيته. والنتيجة أنه بعد الفراغ عن سقوط إحدى الدلالتين الالتزاميتين عن الحجية وعدم شمول الدليل لها فيتعين شموله للمطابقية ارتفاع المعارضة.

**الأمر الثالث**: أن هذا إنما يتصور فيما إذا علمنا بصدق احدهما وإلا لو احتملنا كذب كليهما فلا ينعقد هذا المدلول الالتزامي أنه هذا الصادق والكاذب غيره حتّى يقع التعارض فانما يتحقق التعارض بين المدلول الالتزامي لهذا والمدلول المطابقي لهذا إذا علمنا من الخارج أن احدهما صادق فإذا احتملنا أن كليهما كاذب فليسقط المدلول الالتزامي من أصله بلا حاجة إلى أن يكون معارضا للمدلول المطابقي.

**الأمر الرابع**: ما هي الثمرة المترتبة على أن نقول إن ما دل على وجوب الجمعة وما دل على وجوب الظهر حجة في مدلوله المطابقي مع غض النظر عن مدلوله الالتزامي لأنّه قد سقط بالمعارضة فالثمرة المترتبة على ذلك الاحتياط بأن يجمع بين الفعلين وإن كان يعلم أن الواجب احدهما بخلاف ما لو سقط المدلول المطابقي أيضاً من راسه عن الحجية. هذا تمام ما افاده (قدّس سرّه الشريف)

**ويلاحظ عليه** ما سبق الاشارة عليه من أنه إن كان بين المعارضتين ترتب وطولية صح هذا من أن دليل حجية الظهور لا يشمل المدلول الالتزامي لأنّه ساقط في رتبة سابقة بمعارضة واما إذا كانت المعارضتان في عرض واحد فالمدلول الالتزامي في عرض واحد معارض لمدلولين مدلول التزامي للاخر ومدلول مطابقي للاخر ووجود معارضين له في عرض واحد لا يمنع من شمول دليل الحجية له ما دام يحتمل حجيته في نفسه .

**فالصحيح** ما هو مسلك سيدنا الخوئي (قدّس سرّه) من استقرار المعارضة ودخول المدلول المطابقي في المعارضة، مضافا لما اورده السيد الشهيد نفسه على هذا الوجه وغيره وهو لا يرتبط بالكبرى وإنما يرتبط بخصوص هذا المورد وهو أن التفكيك بين المدلول الالتزامي والمدلول المطابقي بدعوى سقوط المدلول الالتزامي عن الحجية وبقاء المدلول المطابقي عليها مع أن سر السقوط ليس دليلا من الخارج وإنما سر السقوط هو فقط المعارضة غير عرفي. فإن الدليل له كاشفية واحدة منبسطة على مدلوله المطابقي ومدلوله الالتزامي فلو علمنا من الخارج أن مدلوله الالتزامي كاذب لصح التفكيك اما إذا لم نعلم من الخارج بكذب المدلول الالتزامي فقط لأن هذا الدليل معارض لذلك الدليل الآخر فتوجب المعارضة اخذ المدلول الالتزامي دون المطابقي غير عرفي. هذا تمام كلامنا حول الكبرى التي ذكرها السيد الشهيد ومناقشتها.

**وأما تطبيق ذلك على محل الكلام** وهو بحثنا في تقديم لا تعاد على أدلة الأجزاء والشرائط التي عبرت بالاعادة فهنا امران:

**الأمر الأول**: بناء على ما اخترناه في تحرير الكبرى من دخول الطرف الواجد لمحذورين في المعارضة أن المعارضة باقية بين لا تعاد وبين أدلة الأجزاء والشرائط المعبرة بالاعادة وبعد تساقطهما يرجع للقسم الأول من الأدلة وهو ما دل على الأمر بالأجزاء والشرائط لا بلسان الإعادة ومقتضى الرجوع إليها إعادة العمل.

**الأمر الثاني** وهو مهم : ذكرنا في بحث التعارض أن دليل الحجية كما يشمل الاحد المعين يشمل الاحد لا بعينه، مثلاً دليل قاعدة الفراغ لا يختص بالاحد المعين فتارة يشك بعد الفراغ من صلاة الظهر في صحتها يجري قاعدة الفراغ وتارة يصلي الظهر والعصر ثم يعلم اجمالا ببطلان احداهما ويشك في صحة الأخرى فهل يجري قاعدة الفراغ في عنوان الأخرى؟ نقول: نعم مقتضى إطلاق قاعدة الفراغ كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه فإنه كما يشمل المعين يشمل احدهما فنقول بما أن احدهما باطل واحدهما الآخر مشكوك فتجري قاعدة الفراغ في احدهما المشكوك، وثمرة جريان قاعدة الفراغ في احدهما المشكوك أنه لا يجب على المكلف إلا الإتيان باربع ركعات عما في الذمة لا أن ثمرته أنه يتخير في تطبيق الصحيح فيقال ثبت لك في قاعدة الفراغ صحة الأحد ولك الخيار بأن تطبقه على الظهر أو على العصر ، بل غاية ما يستفاد من قاعدة الفراغ أنه واحد منهما باطل وواحد منهما صحيح بقاعدة الفراغ إذن عليك أن تاتي باربع ركعات بما في الذمة لا انك تاتي بها بعنوان العصر وتطبق الصحيح على الظهر فهذه مؤونة لا تستفاد من قاعدة الفراغ والشاهد على ذلك أنه لو كانت الصلاتان مختلفتين كما لو صلى مغربا وعشاء ثم علم ببطلان احدهما وشك في صحة الأخرى فلا ثمرة في قاعدة الفراغ لأن ثمرتها في الظهرين أن يأتي باربع ركعات عما في الذمة وهنا لا تترتب هذه الثمرة فلا تجري .

**فالمتحصل** أن الأدلة تشمل الاحد المعين والاحد اللابعينه بمقتضى إطلاقها وبناء على ذلك ففي محل الكلام يوجد عندنا قسمان من الأدلة الأولية :

قسم بلسان الأمر بالأجزاء والشرائط وقسم بلسان الإعادة وعندنا طرف ثالث ألا وهو حديث لا تعاد وحيث إن حديث لا تعاد حجة في أصل مدلوله لا في إطلاقه فمقتضى حجيته في أصل مدلوله وقوع التعارض بالعرض بين القسم الأول من الأدلة والقسم الثاني وبالتالي هل يسقط كلا القسمين فلا يشمل دليل الحجية أيا منهما ؟ أم نقول : دليل الحجية لا يشمل كليهما لتعارضهما بالعرض ولا يشمل احدهما المعين لأنّه ترجيح بلا مرجح فيشمل احدهما اللامعين، فاحد القسمين – لم نعين – ما زال حجة بعنوان أحد القسمين ومقتضى شمول دليل الحجية للاحد وقوع المعارضة بين أحد القسمين ولا تعاد فحتى لو قلنا – طبعا هذا الكلام فيه تامل – بمقالة السيد الشهيد من أنه دليل الحجية من الأصل لا يشمل ايا من القسمين لتعارضهما بالعرض لكن هذا لا يعني أنه يتعين شموله لحديث لا تعاد ؛ لأن سقوط كل من القسمين بالمعارضة إنما هو سقوط لكل منهما بعينه فيبقى احدهما لا بعينه على الحجية فإذا بقى احدهما لا بعينه على الحجية صار معارضا لحديث لا تعاد ، فتأمل .

والحاصل أن الصحيح في تقديم لا تعاد على الأدلة الأولية ما ذكرناه من دعوى الحكومة وانه ما دام المنظور في لا تعاد إلى الخلل في مقام الامتثال بخلاف الأدلة الأخرى فإن منظورها إلى مرحلة الجعل كان ذلك موجبا لنظر لا تعاد إلى الأدلة الأولية والحكومة عليها سواء كانت بلسان الأمر أم بلسان الإعادة. تم هذا البحث.

يقع البحث غدا في شمول حديث لا تعاد للجاهل المقصر بعد المفروغية عن شموله للجاهل القاصر.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\073.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

فرغنا من البحث في شمول حديث لا تعاد للجاهل القاصر وندخل في البحث في شمول لا تعاد للجاهل المقصر.

**المطلب الأول**: وهو أنّ (لا تُعاد) هل تشمل الجاهل المقصر أم لا؟

فقد ذهب السيد الشهيد وشيخنا الأستاذ (قدس سرهما) إلى أن حديث لا تعاد يشمل الجاهل المقصر إذا لم يكن مترددا والسر في ذلك: أن ظاهر قوله: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) أن موضوع لا تعاد من التفت للخلل بعد وقوعه فلا تشمل من كان ملتفا للخلل أثناءه سواء كان عالما أو جاهلا مترددا والنتيجة أن ما ليس ملتفا فهو مشمول لحديث لا تعاد وإن كان مقصرا أي أنه ترك التعلم حتّى وقع في الغفلة وبناء على ذلك فمن ترك جزءا أو أخل بشرط عن جهل تقصيري مادام معتقدا بصحة عمله أو غافلا عن ذلك فصلاته صحيحة.

هذا ما ذهب إليه العلمان (قدس سرهما) وفي المقابل ما سلكه سيدنا الخوئي (قدّس سرّه) والسيد الأستاذ (دام ظله) وغيرهم من عدم شمول لا تعاد للجاهل المقصر وإن كان غافلا أو معتقداً بصحة عمله، وذلك لوجوه طرحت في تقييد لا تعاد بما لا يشمل الجاهل المقصر:

**الوجه الأول**: دعوى الإجماع على إلحاق المقصر بالعامد وهو ما حكاه الشيخ الأعظم في الرسائل عن السيد الرضي في نقاشه لأخيه المرتضى (قدس سرهما).

**ولكن** غاية هذا الإجماع إلحاق الجاهل المقصر للعامد في استحقاق العقوبة لا إلحاقه بالعامد في تمام الآثار ومنها فساد العمل فمن المحتمل أن يكون عمله -يعني المقصر- صحيحا وإن كان مستحقا للعقوبة وليس ذلك عزيزا في الفقه فله أمثلة كثيرة منها: من تزوج امرأة ذات بعل أو تزوج امرأة في العدة عن جهل تقصيري بالموضوع فإنه لا تحرم عليه مؤبدا وإن كان مقصرا إلا أنه لا تثبت الحرمة المؤبدة التي تثبت للعالم، ومنها الجهر في موضع الاخفات أو الاخفات في موضع الجهر أو التمام في موضع القصر فلو فعل ذلك عن جهل تقصيري فإنه وإن كان مستحقا للعقوبة إلا أن صلاته صحيحة وذلك لإطلاق مثل صحيحة زرارة الواردة في الجهل والاخفات (فإن فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدري فلا شيء عليه). ومنها أنه لو ارتكب محظورا من محظورات الإحرام ما سوى الجماع عن جهل تقصيري فليس عليه كفارة لإطلاق صحيحة عبد الصمد بن بشير (أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه). ومنها ما لو حاز أموالا عن طريق الربا جاهلا عن حرمته جهلا تقصيريا ثم التفت إلى الحكم فتاب إلى الله عز وجل فإن الأموال التي ربحها عن طريق الربا تحل له وإن كان رِباه عن جهل تقصيري.

**الوجه الثاني**: أن لازم صحة عمل الجاهل المقصر اختصاص الأجزاء والشرائط بالعالم والجاهل المتردد لخروج الجاهل القاصر والمقصر غير الملتفت بقاعدة لا تعاد ،واختصاص الأدلة الأولية بالعالم والجاهل المتردد يوجب حملها على الفرد النادر وهو مستهجن.

**والجواب عن ذلك** -كما ذكرناه سابقاً- أن الندرة في طول الأدلة لا في رتبة سابقة عليها والمستهجن حمل المطلق على الفرد النادر في رتبة سابقة على الأدلة أما حمل المطلق على معنى يكون هذا المعنى فرداً نادراً في طول الأدلة نفسها فليس أمراً مستهجناً.

**الوجه الثالث**: إن مقتضى استحقاقه-الجاهل المقصر- للعقوبة فساد عمله ومقتضى صحة عمله عدم استحقاقه للعقوبة فالجمع بين الأمرين أي مستحق للعقوبة ولكن عمله صحيح جمع بين المتهافتين فإنه إذا صح عمله فقد امتثل الأمر ومن امتثل الأمر فكيف يستحق العقوبة على ترك امتثاله إذن فالتفكيك بين استحقاق العقوبة وصحة العمل تفكيك بين المتلازمين.

**والجواب عن ذلك**: أنه يمكن تخريج ذلك -كما سبق ذكره في الجاهل القاصر- بثبوت أمرين:

أمر بالجامع بين الصلاة التامة والصلاة الناقصة لأجل جهل قصوري أو تقصيري أو نسيان . وأمر آخر بالصلاة التامة المتقيدة بمن لم يمتثل الأمر الأول. وبالتالي فهذا الجاهل المقصر مخاطب بالأمر الأول مادام لم يمتثل الأمر بالجامع ، أي أنه يخاطب بالأمر بالصلاة التامة مادام بعد لم يأت بالصلاة الناقصة فإذا أتى بالصلاة الناقصة عن جهل تقصيري استحق العقوبة على عدم امتثال الأمر بالصلاة التامة عن تقصير منه وصحت صلاته لامتثاله الأمر بالجامع فإنه بعد امتثاله الأمر بالجامع يسقط الأمر عنه بالصلاة التامة حيث إن متعلق الأمر بالصلاة التامة هو الصلاة التامة التي لم يسبقها امتثال بالأمر بالجامع فهو من جهة صحت صلاته لامتثاله أمراً شرعيا بالصلاة ومن جهة أخرى استحق العقوبة لتركه امتثال الأمر بالصلاة التامة عن تقصير.

**الوجه الرابع**: إنّ مقتضى صحة صلاته تقيّد الجزئية والشرطية والمانعية بفرض العلم، ومقتضى هذا التقيّد عدم شمول اطلاق ادلة وجوب التعلم لمثله؛ إذ لا يجب على المكلف ايجاد شرط الوجوب وإنما يجب عليه ايجاد شرط الواجب، فإذا كانت الجزئية مقيدة بالعلم، إذن لا يجب عليّ أن اتعلم لأن التعلم حينئذ إيجاد لشرط الوجوب وليس لشرط الواجب، فلو قلنا بصحة صلاة الجاهل مقصراً أو قاصرا للزم تقيّد الجزئية والشرطية بالعلم، وإذا تقيّدت فلا يجب عليه التعلّم، لأنّ التعلم حينئذ سوف يكون ايجادا لشرط الوجوب لا لشرط الواجب، وإذا لم تشمله أدلة وجوب التعلم فليس مستحقاً للعقوبة؛ لأنّه غير مأمور أصلاً بادلة وجوب التعلّم، غير مشمول لها.

**والجواب عن ذلك**: إنّ صحّة صلاة المقصر لا تعني تقيّد الجزئية والشرطية بفرض العلم؛ لإمكان تخريج الصحة بما ذكرناه، وهو أنّ الأمر بالصلاة التامّة سقط بعد أن امتثل الأمر بالجامع لأجل أنّه لا يمكنه امتثاله، لا لأن الجزئية والشرطية متقيدة بفرض العلم إذن فلا موجب لرفع اليد عن اطلاقات أدلة الأمر بالتعلم.ومقتضى إطلاقها بناء على أنّ مفادها الوجوب الطريقي هو استحقاقه للعقوبة على مخالفة الواقع، فإنّ من خصائص الوجوب الطريقي تنجيز الواقع، فإذا كان الأمر بالتعلّم وجوبا طريقيا كان الغرض منه تنجيز الواقع المجهول؛ إذن فهو مستحق للعقوبة.

أو فقل: إنّ أدّلة الأمر بالتعلّم هي اشتملت على المؤاخذة لأنّ قيل فيها (ما عملت؟ فيقول: ما علمت، فيقال: هلّا تعلمت حتى تعمل، ولله الحجة البالغة) فظاهرها ثبوت المؤاخذة على الجاهل.

**الوجه الخامس**: إنّ مقتضى ظهور سياق الذيل وهو قوله (لا تنقض السنّة الفريضة) في كونه امضاء للمرتكز العقلائي القائم على عدم المعذرية للجهل التقصيري، انصراف (لا تُعاد) عن الجهل التقصيري؛ لاحتفافها بالمرتكز العقلائي القائم على عدم المعذرية.

وهذا أقرب الوجوه في دفع مختار السيّد الصدر وشيخنا الاستاذ (قدهما)، هذا تمام الكلام في المطلب الأول، وهو أنّ (لا تُعاد) هل تشمل الجاهل المقصر أم لا؟ والأقرب عدم شمولها للجاهل المقصر.

**المطلب الثاني**: على فرض عدم شمول (لا تُعاد) للجاهل المقصر لو شك المكلف أنّه قاصر أو مقصر، فهو يُحرز أنّه أخل بالصلاة، مثلا ترك السورة، أو ترك الاطمئنان، فهو يُحرز أنّه أخلّ بجزء أو شرط او مانع، لكن لا يدري هل أنّ اخلاله كان عن جهل قصوري أو كان عن جهل تقصيري، أخل جزما، لكن هل اخلاله عن جهل قصوري أو جهل تقصيري، لا يدري، هل يندرج تحت (لا تعاد) أم لا؟ وهل هناك وجه لتصحيح عمله غير (لا تُعاد) أم لا؟

**الوجه الأول**: هنا ذهب سيّدنا (قده) – هذه من نكاته التي تنّبه لها- إلى إمكان إدراجه تحت (لا تُعاد) بحيث تكون صلاته صحيحة واقعاً، وذلك باستصحاب عدم التقصير، حيث إنّ موضوع الصحّة الإخلال وعدم كونه مقصرا، الجزء الأوّل الإخلال محرز بالوجدان عدم كونه مقصرا بالاستصحاب، قطعا هو لما كان طفل غير مميز كان غير مقصر، فيستصحب عدم كونه مقصراً فيلتئم بذلك موضوع (لا تُعاد).

**الوجه الثاني**: وهو تصحيح صلاته تصحيحا ظاهريا، بأن نقول:

هو ترك السورة جزما، ولكن لا يدري أنه استند في تركه للسورة لتقليد المجتهد أو لاعتباط من عنده، فهو يدري أنّه أخلّ وعن جهل، ولكن عن جهل قصوري لأنه استند في ترك السورة إلى تقليد مجتهد جامع للشرائط، أو انه استند إلى اعتباطه واقتراحه، فيكون مقصرا؟

فيقول هنا: صورة العمل ليست محفوظة، وبما أنّ صورة العمل غير محفوظة تجري في حقه قاعدة الفراغ، ومقتضى قاعدة الفراغ صحة عمله.ويأتي الكلام.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\074.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ذكرنا فيما سبق أنه بناء على أن قاعدة (لا تعاد) لا تشمل الجاهل المقصر فإذا شك المكلف في أن جهله كان عن قصور أو تقصير فهو يحرز أنه ترك السورة في الصلاة وان تركه للسورة كان عن جهل ولكن لا يدري أنه استند في ترك السورة لفتوى مجتهد جامع للشرائط فيكون تركه للسورة عن قصور أو أنه تركها اقتراحا من نفسه فيكون تركه عن تقصير فما هو مقتضى القاعدة في صلاته؟

فهنا أفاد سيدنا الخوئي (قدّس سرّه) وجهين لتصحيح عمله:

**الوجه الأول**: التمسك بالاستصحاب حيث إن التقصير مسبوق بالعدم بمعنى أن هذا المكلف عندما كان صغيرا غير بالغ لم يكن مقصرا إذن فيستصحب عدم كونه مقصرا وبجريان هذا الاستصحاب تشمله قاعدة (لا تعاد) فتكون صلاته صحيحة واقعا.

**ولكن يتنظر في كلامه (قدّس سرّه)** بأنه: تارة نقول بأن لسان (لا تعاد) مطلق يشمل من أخل بشرط أو جزء عن نسيان أو جهل قصوري أو جهل تقصيري ولكن ورد مخصص لفظي لقاعدة (لا تعاد) وذلك المخصص اللفظي: أن الجاهل المقصر كالعامد من حيث الآثار فبورود المخصص اللفظي أصبح موضوع (لا تعاد) مركبا من الإخلال بجزء أو شرط وعدم كونه جاهلا مقصرا فإن مقتضى الجمع بين المخصص اللفظي الذي اخرج الجاهل المقصر وبين إطلاق (لا تعاد) أن يكون موضوع (لا تعاد) من أخل ولم يكن جاهلا مقصرا فبناء على ذلك يتم كلام سيدنا (قدّس سرّه) فإن هذا الشخص قد أخل بالوجدان وهو ليس جاهلا مقصرا بمقتضى الاستصحاب.

أو نقول بأن المخصص اللفظي الذي اخرج الجاهل المقصر نتيجة الجمع بينه وبين إطلاق (لا تعاد) يكون موضوع الصحة هو من لم يستند إخلاله إلى الجهل التقصيري أي أن موضوع لا تعاد هو المقيد وليس المركب فموضوع لا تعاد من لم يستند إخلاله للجهل التقصيري أو عدم استناد الإخلال إلى الجهل التقصيري فبناء على ذلك هل يجري الاستصحاب؟ إذا استفدنا من ضم المخصص المنفصل الذي اخرج الجاهل المقصر لإطلاق لا تعاد أن موضوع الصحة في حديث لا تعاد هو عدم استناد الخلل إلى الجهل التقصيري وليس الموضوع مركبا كما ذكرنا في التصوير الأول فإن هناك فرقا بين المركب والمقيد إذ تارة نستفيد من ضم الثاني للأول أن موضوع الصحة مركب (وهو من أخل بشيء ولم يكن جاهلا مقصرا) فهنا لا إشكال يتم الاستصحاب لتنقيح الجزء الثاني من الموضوع وتارة نستفيد من ضم الدليل الثاني للأول أن موضوع الصحة مقيد وهو (عدم استناد الخلل للجهل التقصيري) فإذا كان موضوع الصحة هو هذا المقيد وعدم استناد الخلل للجهل التقصيري هل يمكن إثبات ذلك بالاستصحاب؟

فإذا كان موضوع الصحة هو (عدم استناد الخلل للجهل التقصيري) فإن هذا الموضوع مما لا يمكن إثباته إلا بالعدم الأزلي بأن نقول: قبل أن يصلي لم يستند خلله للجهل التقصيري ولو من باب السالبة بانتفاء الموضوع لأنه لم يدخل في الصلاة حتى يقال انه أخل أو لم يخل، لكن هذه السالبة سالبة بانتفاء الموضوع قبل أن يصلي لم يستند خلله إلى الجهل التقصيري بنحو السالبة بانتفاء الموضوع فنستصحب هذه القضية السالبة.

وأما إذا قلنا بأن خروج الجاهل المقصر ليس بمخصص لفظي وإنما خروج القاعدة المقصر عن قاعدة لا تعاد إما بمقيد لبي وهو الإجماع أو بنفس سياق لا تعاد حيث يدعى أن سياق لا تعاد سياق الإمضاء إلى المرتكز العقلائي القائم على أن المعذر هو الجهل القصوري لا الجهل التقصيري فبناء على أن المخصص لـ (لا تعاد) مقيد لبي وهو الإجماع والإجماع لا لسان له فنقتصر فيه على القدر المتيقن وحينئذ لا ندري بعد خروج الجاهل المقصر عن إطلاق لا تعاد ببركة الإجماع هل الباقي تحته من ليس مقصرا أو الباقي تحته من كان قاصرا إذ لو كان المخصص دليل لفظي لجمعنا بين الدليلين بجمع عرفي وقلنا الموضوع المتحصل عرفا من ليس مقصرا واثبتنا ذلك بالاستصحاب، أما إذا كان المقيد لبيا لا لسان له فغاية ما يثبت به أن الجاهل المقصر خارج ولكن ما هو موضوع لا تعاد هل هو الجاهل المقصر أو هو الجاهل الذي ليس مقصرا فبما أن موضوع لا تعاد مجهول إذن فاستصحاب عدم كونه جاهلا مقصرا لا يجدي في إثبات الموضوع فلا زال الموضوع مجملا.

وكذلك إذا قلنا أن المستفاد من سياق لا تعاد إمضاء المرتكز العقلائي القائم على أن الجهل القصوري معذر والجهل التقصيري ليس معذر هل نتيجة هذا السياق أن موضوع لا تعاد الجاهل القاصر أو موضوع لا تعاد الجاهل الذي ليس مقصرا؟ فلا يتم جريان الاستصحاب إلا إذا قلنا بأن المخصص لفظي اخرج الجاهل المقصر أو قلنا بأن المستفاد من السياق مباشرة أن موضوع لا تعاد من ليس مقصرا ولا شاهد على ذلك. هذا هو الوجه الأول الذي أفاده (قدّس سرّه).

**الوجه الثاني**: التمسك بقاعدة الفراغ حيث لا يدري هذا المصلي الذي أخل جزما بجزء أو شرط ولكن لا يدري انه هل أخل مستندا لفقيه جامع للشرائط أم لا، استند إلى اقتراحه وتشريعه أو إلى فقيه ليس جامعا للشرائط فإنه لا يدري أن إخلاله عن قصور فصلاته صحيحة أو تقصير فصلاته فاسدة فمقتضى قاعدة الفراغ صحة صلاته، ومن اجل بيان هذا المطلب نذكر مقدمتين:

**المقدمة الأولى**: لقاعدة الفراغ دليلان دليل مطلق وهو قوله في معتبرة محمد بن مسلم (كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه) ودليل مقيد وهو موثق بن بكير (سألته عن الرجل يشك بعدما يتوضأ قال هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك) فوقع الكلام في الدليل المقيد هل أن مفاد قوله (هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك) التعبد بالأذكرية أو أن مفادها اشتراط الأذكرية أو أن مفادها مجرد الحكمة فعندنا محتملات ثلاثة:

**المحتمل الأول**: أن نقول بأن قوله (هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك) تعبد بالأذكرية فهو كأنه قال اعتبره اذكر نظير ما ذكر في خبر الثقة أن مفاد أدلة حجية خبر الثقة اعتباره علما فهنا أيضاً يقول من شك في عمله بعد الفراغ منه فقد اعتبرته ذاكرا فبناء على أن مفاد هذه الموثقة التعبد بالأذكرية فلا منافاة بينها وبين الدليل المطلق أصلا لأن موضوع موثق ابن بكير من شك في العمل بعد الفراغ منه.

**المحتمل الثاني**: أن ما ذكر مجرد تبرير وتوجيه وهذا ما يعبر عنه بالحكمة وليس المقصود بالحكمة كما يتوهم أن الحكمة هي عبارة عن ذكر أمر أجنبي عن الحكم وملاكه بغرض إسكات المخاطب وإقناعه فإن هذا ليس صحيحا وإنما المراد بالحكمة اما جزء الملاك أو أحد الملاكات فيبقى الفرق بين الحكمة والعلة أن العلة هي ما كانت تمام الملاك أو الملاك المنحصر الذي يدور الحكم مداره وجودا وعدما فما كان تمام المناط للحكم بحيث يدور الحكم مداره وجودا وعدما فهو العلة واما ذكر جزء من الملاك أو ذكر ملاك من الملاكات ويقوم مقامه ملاكات أخرى فهذا يعبر عنه بالحكمة لا أن الحكمة أمر لا دخل له في الحكم أصلا فمثلا لو أن الإمام عليه السلام علل حرمة شرب الخمر بالاسكار فإن هذا على نحو العلة التي يدور الحكم مدارها وجودا وعدما ولكن لو علل ثبوت العدة للمطلقة أو المتوفى عنها زوجها بأنه لمنع اختلاط المياه فهذا على سبيل الحكمة يعني اختلاط المياه أحد الملاكات لا أن الحكم بثبوت العدة منحصر به بل يقوم مقامه ملاك آخر.أو افترضنا أن المولى علل امارية اليد على الملكية قال إنما كانت اليد أمارة على الملكية بلحاظ أنه لولا هذه الامارية لما صحت معاملة من المعاملات فإن هذا بيان لجزء من الملاك وإلا لو كان هذا تمام الملاك لكانت اليد أصلا من الأصول العملية وليست أمارة فلابد أن تكون اليد فيها جهة من الكاشفية والطريقية إذن فقد بيَّن الإمام جزءا من المناط ولم يبين الجزء الآخر فإن هذا أيضاً يسمى حكمة.

والنتيجة أن مفاد قوله (هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك) بيان للحكمة أي لأحد الملاك في جعل قاعدة الفراغ فبناء على هذا أيضاً لا تكون موثقة ابن بكير مقيدة للمطلق الذي ورد في معتبرة محمد بن مسلم (كلما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو).

**المحتمل الثالث**: أن يكون مفاد قوله (هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك) اشتراط الأذكرية أي أن موضوع قاعدة الفراغ ما كان اذكر فالأذكرية ليست تعبد وليست ملاكا من الملاكات بل الأذكرية شرط فهو في مقام بيان اشتراط الأذكرية (هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك) إنما ذكر الأذكرية في مقام بيان الحكم ابتداء لبيان شرطيتها وهو أن موضوع قاعدة الفراغ ما كان اذكر.

فبناء على الاحتمال الثالث نأتي إلى **المقدمة الثانية**: ما هو المراد بالأذكرية بعد الفراغ عن أن الأذكرية شرط وقيد فما هو المراد بالأذكرية؟ هل المراد بالأذكرية الحد السلبي يعني من ليس غافلا أو المراد بالأذكرية الحد الايجابي؟ وإذا كان المراد به الحد الايجابي فهل المراد به انحفاظ صورة العمل أو أن يكون الشك في فعله أو أن يكون الشك في قيد اختياري فهذه كلمات عديدة ذكرها المحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما.

**المحتمل الأول**:فإذا قلنا بأن المراد بالأذكرية التي هي قيد في موضوع قاعدة الفراغ الحد السلبي فكأنما قال: إنما تجري قاعدة الفراغ إذا لم نحرز الغفلة فالمانع من جريانها إحراز الغفلة فمتى ما احتملنا أنه غافل وانه ذاكر يعني احتملنا الأمرين تجري قاعدة الفراغ فإنما المانع من جريانها إحراز الغفلة وهذا ما ذهب إليه السيد الصدر (قدّس سرّه) فإذن المراد (هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك) كأنما قال مناط جريان قاعدة الفراغ أن تحتمل أنه ذاكر فمتى احتملت أنه ذاكر جرت وإلا إذا أحرزت أنه غافل لم تجر فيكون تقييد موثق ابن بكير لإطلاق صحيح محمد بن مسلم بهذا المقدار.

**المحتمل الثاني**:ان ظاهرها عنوان وجودي لا عنوان عدمي كما سبق وهو من لم يحرز غفلته فما هو المراد بهذا العنوان الوجودي؟

هنا وردت حدود أو تعريفات ثلاثة في كلمات العلمين الميرزا وتلميذه السيد الخوئي قدس سرهما.

**الحد الأول**: أن لا تكون صورة العمل فمتى ما كانت صورة العمل محفوظة فلا تجري قاعدة الفراغ، وبيان ذلك بالأمثلة:

(المثال الأول): تارة يشك في أنه توضأ بهذا المائع الذي هو ماء أو توضأ بالمائع الثاني الذي هو صابون فهو يدري أن احدهما ماء والآخر صابون ولكنه يشك أنه توضأ بهذا أو بهذا فصورة العمل ليست محفوظة فتجري هنا قاعدة الفراغ، واما لو كانت صورة العمل محفوظة بأن يدري أنه توضأ بالمائع الأول لكن لا يدري أن المائع الأول ماء أو صابون وإلا هو قطعا توضأ بالماء الأزرق لكن لا يدري ان ما في الإناء الأزرق ماء أو صابون فهنا صورة العمل محفوظة لأنّه يدري أنه توضأ بالإناء الأزرق فحيث أن صورة العمل محفوظة فليس بأذكر فمعنى الأذكرية (هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك) معنى الأذكرية أنه الآن لا يحفظ صورة العمل لكن يحتمل أنها كانت صورة صحيحة اما إذا كان يحفظ صورة العمل إنما يشكل في أمر آخر وهو مثلا هل أن هذا المائع ماء أو صابون فهذا ليس باذكر فهذا لا تجري فيه قاعدة الفراغ.

(المثال الثاني) إذا علم أنه صلى لكن لا يدري صلى إلى جهة الشرق فيكون قد صلى إلى القبلة، أم صلى إلى جهة الجنوب فلم يصل إلى القبلة فصورة الصلاة غير محفوظة فلذلك تجري القاعدة اما لو علم أنه صلى إلى الجنوب قطعا لكن هل الجنوب قبلة أم ليس بقبلة فهنا صورة العمل محفوظة فلا تجري القاعدة.

(المثال الثالث) إذا علم أنه صلى لكن لا يدري انه صلى في الساعة الثانية عشر ونصف فقد صلى في الوقت أو صلى في الساعة الثانية عشر فلم يصل في الوقت فصورة العمل غير محفوظة فتجري قاعدة الفراغ اما إذا أحرز انه صلى في الساعة الثانية عشر جزما لكن لا يدري أن الثانية عشر وقت أو ليست بوقت فصورة العمل محفوظة فلا تجري القاعدة.

(المثال الرابع) لو أعطى سهم السادة لكن لا يدري أنه أعطى للسيد زين الدين الذي هو فقير أو أعطاه للسيد فخر الدين الذي هو ليس بفقير فيجري قاعدة الفراغ في عمله ويمضي اما إذا كان يدري جزما أنه أعطى سهم السادة للسيد زين الدين لكن لا يدري أن السيد زين الدين فقير أم غني فصورة العمل محفوظة فلا تجري قاعدة الفراغ وهكذا في محل الكلام.

اذا كانت صورة العمل محفوظة فلا تجري القاعدة واذا كانت صورة العمل غير محفوظة فتجري وذلك لأن صورة العمل اذا كانت غير محفوظة فهو يحتمل انه كان ذاكرا كما انه يحتمل انه لم يكن ذاكرا فعلى ذلك يحتمل انه أتى بالعمل كما هو في الواقع ، وأما اذا كانت صورة العمل محفوظة ويعلم بها فهو لا يحتمل انه كان ذاكرا لأنه يعلم أنه أتى بهذه الصورة .ومنه محل الكلام وهو انني اقطع بترك جزء او شرط من الصلاة لكن تارة اشك انني حين اعتمدت على ترك جلسة الاستراحة هل اعتمدت على فتوى فقيه جامع للشرائط ام لم استند على فتوى فقيه جامع للشرائط ، فهنا يقول السيد الخوئي بأن صورة العمل غير محفوظة ، فصحيح اني تركت جلسة الاستراحة ولكن استنادا الى ماذا فان موضوع الصحة هو العمل استنادا الى حجة لا العمل في حد ذاته وانا لا أعلم ان العمل استنادا الى حجة هل حصل أم لا ، فصورة العمل غير محفوظة فتجري قاعدة الفراغ ، وأما اذا علم انه ترك جلسة الاستراحة استنادا الى فتوى زيد ولكنه لايعلم هل ان زيدا فقيه ام لا ، فحينئذ تكون صورة العمل محفوظة لأنه يعلم انه استند الى فتوى زيد ، فهنا لا تجري قاعدة الفراغ.

**الحد الثاني** المذكور في كلماتهما: أن موضوع قاعدة الفراغ أن يشك في فعله فعندما يقول كلما شككت فيه مما قد مضى يعني مما هو من فعلك فإذا رجع الشك الى الشك في فعله كان موضوعا لقاعدة الفراغ اما إذا رجع الشك إلى الشك في أمر خارجي تكويني لا الشك في فعله فليس مجرى لقاعدة الفراغ فهنا إذا أحرز أنه ترك جلسة الاستراحة لكن لا يدري تركها استنادا لفتوى فقيه أم استنادا لرأي غير فقيه فهنا يشك في فعله لأنّه يشك في استناده اما إذا كان يعلم أنه ترك جلسة الاستراحة استنادا لفتوى زيد ولكن لا يدري أن زيدا الآن فقيه أم لا فهذا ليس شكا في فعله وإنما شك في أمر تكويني آخر فليس مجرى لقاعدة الفراغ.

**الحد الثالث**: أن يكون موضوع قاعدة الفراغ أن يكون المشكوك قيدا اختياريا موضوع قاعدة الفراغ أن تشك في قيود العمل ولكن قيود العمل على قسمين اختيارية وغير اختيارية فإذا كان القيد المشكوك فيه قيدا اختياريا حيث لا ادري استندت إلى رأي فقيه أو غير فقيه هذا قيد اختياري وهو الاستناد إلى الحجة أو لا ادري أني توضأت بهذا المائع أو هذا المائع فكون الوضوء بهذا المائع أو بذاك المائع قيد اختياري فهنا تجري قاعدة الفراغ اما إذا أحرزت باني توضأت بهذا المائع لكن اشك بأن هذا المائع مائع أو صابون هذا صحيح شك في قيد من قيود العمل إلا أنه قيد غير اختياري أو انا استندت إلى فتوى فلان لكن لا ادري فلان جامع للشرائط أو لا فجامعيته للشرائط وعدمه قيد غير اختياري فلا يكون مجرى لقاعدة الفراغ وهذه الحدود الثلاثة التي ذكرناها تصب في مصب واحد وإنما الاختلاف في وجه الاستفادة من أدلة قاعدة الفراغ وسيأتي الكلام عن ذلك إن شاء الله تعالى.

6:43

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\075.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ذكرنا فيما سبق أن سيدنا الخوئي (قدّس سرّه) أفاد بأنه إذا صلى المكلف وبعد الصلاة أحرز أنه أخل بجزء منها كما لو أحرز أنه أخل بجلسة الاستراحة ولكن لا يدري هل أخل بجلسة الاستراحة عن جهل قصوري لأنّه استند في ذلك لفتوى فقيه جامع للشرائط أو أنه أخل بها عن جهل تقصيري لأنّه لم يستند لفتوى فقيه جامع للشرائط فهو قد أخل قطعا ولكن لا يدري أن إخلاله عن تقليد أو لم يكن عن تقليد، فهنا أفاد سيدنا (قدّس سرّه) أنه تجري في حقه قاعدة الفراغ لأنّه بالنتيجة يشك في صحة عمله فإن كان إخلاله بجلسة الاستراحة عن جهل قصوري فإن صلاته صحيحة بمقتضى دلالة لا تعاد على صحة الصلاة في فرض الإخلال بالسنة عن جهل قصوري وإن كان إخلاله عن جهل تقصيري فصلاته فاسدة إذن فهو يشك في صحة صلاته وفسادها ومقتضى قاعدة الفراغ تصحيحها.

وذكرنا أن هذا التطبيق منه (قدّس سرّه) مبني على البحث في قاعدة الفراغ وانها تشمل مثل هذا المورد أم لا، لذلك ذكرنا أن النصوص في قاعدة الفراغ على قسمين: مطلق وهو صحيح محمد بن مسلم (كلما شككت فيه مما مضى فامضه)، ومقيد وهو موثق بكير بن اعين (سالته عن الرجل يشك بعدما يتوضا قال هو حين يتوضا أذكر منه حين يشك) وبحثنا امس هل أن الأذكرية حكمة للجعل أم انها مجعول أم انها موضوع للجعل، وذكرنا أن سيدنا (قدّس سرّه) اختار أن الأذكرية ليست حكمة وليست هي المجعول الشرعي وإنما هي موضوع الجعل الشرعي أي أن موضوع جريان قاعدة الفراغ فرض احتمال الأذكرية فاحتمال الأذكرية اخذ موضوعا لجريان قاعدة الفراغ لا أنه حكمة ولا أنه هو المجعول.

وقلنا أيضاً بناء على أن الأذكرية موضوع الجعل كما أفاد سيدنا (قدّس سرّه) حيثية تقييدية، فهل معنى الأذكرية مانعية إحراز الغفلة أو شرطية احتمال الذكر ، هل معنى قوله (هو حين يتوضا أذكر منه) يريد أن يبين أن إحراز الغفلة مانع كما ذهب إليه السيد الصدر أو أنه يريد أن يبين احتمال الأذكرية كامر وجودي شرط وهذا ما ذهب إليه سيدنا (قدّس سرّه) وهذه الرواية تريد أن تقول أنه يشترط في جريان قاعدة الفراغ احتمال الأذكرية فهو شرط لا أن إحراز الغفلة مانع.

**وبيان ذلك**: أنه أفاد (قدّس سرّه) في مصباح الأصول أنه معنى اشتراط احتمال الأذكرية هو أن المكلف إذا احتمل الصحة والفساد فهو يقول لو كان العمل صحيحا لكان منشأ الصحة الأذكرية ولو كان فاسدا لكان منشأ الفساد الغفلة أو الخطا إذن مورد قاعدة الفراغ هو المورد الذي يقول المكلف: إن كان العمل صحيحا فهو من جهة انني كنت ذاكرا وإن كان فاسدا فمن جهة انني كنت غافلا أو مخطئا. إذن فموردها أنه لو كان العمل صحيحا لم يكن منشأ الصحة إلا انني ذاكر وإن كان فاسدا فليس منشأ الفساد انني تعمدت أو منشأ الفساد هو الصدفة بل منشأ الفساد انني كنت مخطئا وغافلا.

**وفرع على ذلك (قدّس سرّه) مطلبين**:

**المطلب الأول**: أنه بناء على اشتراط احتمال الأذكرية في جريان قاعدة الفراغ سوف تخرج موارد ثلاثة موضوعا:

**المورد الأول** إحراز الغفلة هذا المشترك بين القولين أن إحراز الغفلة لو أحرزت انني كنت غافلا أثناء الصلاة جزما فهذا خارج عن مورد قاعدة الفراغ.

**المورد الثاني**: احتمال الإخلال العمدي حيث يقول المكلف انا لم اكن غافلا في الصلاة ولكن احتمل انني اخللت بجلسة الاستراحة عمدا أي احتملت انني اخللت بجزء أو شرط عمدا لم تجر قاعدة الفراغ لأنّه لو صح العمل لم يكن منشأ الصحة الأذكرية بل منشأ الصحة ارادة الامتثال ولو أخل لم يكن منشأ الخلل الغفلة والخطا بل منشأ الخلل العمد، فهنا لا تكون الأذكرية مناطا للصحة ولا خلافها مناطا للفساد لوجود احتمال آخر، فهذا خارج عن مورد قاعدة الفراغ.

**المورد الثالث** ما إذا تساوى منشأ الشك بين ما بعد العمل وحين العمل مثلاً صليت إلى هذه الجهة أو توضأت بهذا المائع بعد أن توضات بهذا المائع بعد الصلاة رايت مثلاً قطرات في هذا المائع شككت انها بول أو دم أوما أشبه فانا اقول لو التفت لهذا المنشا أثناء الصلاة أو قبل الصلاة لكنت أيضاً شككت فمنشأ الشك بعد الصلاة مساو له أثناء الصلاة أو قبلها يعني لو التفت لهذا المنشا لحصل عند الشك فهنا في هذا الفرض لو حصل منشأ بعد الصلاة اوجب أن يشك في الصلاة وكان هذا المنشا متساويا بمعنى أنه لو التفت إليه أثناء العمل لحصل منه الشك فهنا يقول السيد الخوئي إذن في هذا المورد لا تجري قاعدة الفراغ لأنّه يقول لو التفت أثناء العمل لشككت إذن فلست بذاكر، فلا ينسجم مع ذلك احتمال الأذكرية لانني لو التفت لشككت فكيف اقول بانني احتمل الأذكرية أثناء العمل وان الأذكرية هي المصحح لصلاتي.

فهذه الموارد الثلاثة خارجة موضوعا عن قاعدة الفراغ بناء على اشتراط الأذكرية.

**المطلب الثاني**: هو أن سيدنا تبعا لشيخه الميرزا النائيني اقتنص من هذه الرواية (هو حين يتوضا أذكر منه حين يشك) اقتنص حدود ثلاثة قال بانها معتبرة في جريان قاعدة الفراغ فهل هذه الحدود الثلاثة معتبرة أم لا ؟

**الحد الأول**: قال يعتبر في جريان قاعدة الفراغ عدم انحفاظ صورة العمل بمعنى أن صورة العمل تكون مشكوكة بعد العمل فهنا تجري قاعدة الفراغ واما لو أحرزت صورة العمل وشككت في أمر خارج عن دائرة العمل فهنا لا تجري قاعدة الفراغ مثلاً: لو أحرزت انني صليت إلى هذه الجهة فصورة العمل محفوظة إنما شككت الآن بعد العمل أن هذه الجهة قبلة أم لا فصورة العمل محفوظة وإنما الشك في وصف متعلق العمل هل هذه الجهة قبلة أم ليست بقبلة فهنا يقول لا تجري قاعدة الفراغ لأنّه إذا أحرز وإذا حفظ صورة العمل فهو ذاكر إذن لا أنه يحتمل الأذكرية ويحتمل الغفلة ومورد قاعدة الفراغ ما إذا كان لديه هذان الاحتمالان يقول أن اخللت فلغفلتي وان اصلحت فلذكري، مورد قاعدة الفراغ هو التردد بين احتمال الغفلة واحتمال الذكر بأن يقول أن كنت قد اتيت بها صحيحة فذلك لاني كنت ذاكر وان كنت قد اتيت بها فاسدة فذلك لانني غافل أو مخطا اما لو أحرزت بانني ذاكر واني صليت الى هذه الجهة إنما الآن شككت أن هذه الجهة قبلة أم ليست بقبلة فهذا شك في وصف متعلق العمل والشك في وصف متعلق العمل لا ينسجم مع احتمال الأذكرية. إذن لو اصبت وصليت صلاة صحيحة فهو ليس لانني ذاكر بل من باب الصدفة لو تبين أن هذه الجهة قبلة فهذا من باب الصدفة الواقعية لا من باب انني ذاكر فانما ذكرته الصلاة لهذه الجهة لا اكثر واما كون هذه الجهة قبلة أم ليست قبلة فهذا أمر تكويني واقعي لا يرتبط بذكري أو عدم ذكري فلو كانت هذه الجهة قبلة واقعة فهذا من باب صدفة مطابقة الواقع لا من باب أذكريتي.

**ونقول**: لو سلمنا بالمقدمات السابقة في كلامه فهل يصح اقتناص هذا الحد من قوله هو حين يتوضا أذكر منه حين يشك أم لا ؟ يصير نقاشنا على هذه المفردة.فنقول يرد على هذا التحديد:

**اولا:** ما هو المراد بانحفاظ صورة العمل هل المراد انحفاظ صورة العمل انحفاظه من حيث كونه عملا تكوينيا أو انحفاظه من حيث كونه امتثالا للمأمور به به فمثلا الصلاة إلى جهة عمل تكويني وامتثال للأمر بالصلاة فعندما يقول سيدنا (قدّس سرّه) انحفاظ صورة العمل مانع ما المراد بانحفاظ صورة العمل هل المراد انحفاظ صورة العمل انحفاظه من حيث كونه عملا تكوينيا أو انحفاظه من حيث كونه امتثالا للامر بالصلاة ،فإن كان مقصوده أن المانع انحفاظ صورة العمل من حيث كونه عملا تكوينيا يعني من حيث كونه صلاة إلى هذه الجهة فهذا لا ربط له بموضوع جريان قاعدة الفراغ لأن روايات قاعدة الفراغ كلها أن موضوعها الشك في الامتثال أي في انطباق المأمور به على الماتي به لا الشك في العمل من حيث صورته التكوينية الواقعية. وإن كان المراد هو الثاني وهو انحفاظ صورة العمل من حيث الامتثال فالشك موجود وليست صورة العمل محفوظة لأنّه لو شك أن هذه الجهة قبلة أم لا فقد شك أن الامتثال حصل أم لا فصورة العمل من حيث كونه امتثالا ليست محفوظة وان كانت صورته التكوينية محفوظة لكن من حيث كونه امتثالا ليست محفوظة أو أنه مثلاً توضا بهذا المائع ولكن لا يدري هل هذا المائع ماء أو لبن بالنتيجة صورة العمل تكوينيا محفوظة ولكن صورته من حيث كونه امتثالا مشكوكة.

**ثانيا:** بين عدم انحفاظ صورة العمل وبين الأذكرية عموما من وجه فذكر الرواية للأذكرية لا يعني اشتراط عدم انحفاظ صورة العمل، بينهما عموما من وجه بيان ذلك قد تنحفظ صورة العمل ومع ذلك هو أذكر وقد لا تنحفظ صورة العمل وليس بأذكر قد تنحفظ صورة العمل وهو مع ذلك أذكر فتجري القاعدة مثلاً صليت إلى هذه الجهة وبعد الصلاة لم اشك بأن هذه الجهة قبلة أم لا بل شككت في احرازي هل انني حين الصلاة أحرزت أن هذه الجهة قبلة أم لا فهنا صورة العمل وان كانت محفوظة لاني صليت إلى هذه الجهة إلا أن هذا المورد من موارد الأذكرية لأن مصب شكي هل انني صليت لهذه الجهة عن إحراز مني إلى انها قبلة أو لا إذن مقتضى أذكرية حين العمل انني إنما صليت لهذه الجهة لإحرازي انها قبلة لا من باب الغفلة والخطا فهنا صورة العمل محفوظة لكن احتمال الأذكرية أيضاً موجود وهو الشرط في جريان القاعدة.

وقد لا تنحفظ صورة العمل لكن احتمال الأذكرية مفقود كما في موارد إحراز الغفلة فانا صليت وبعد الصلاة شككت هل انني تركت السورة أم لا فصورة العمل غير محفوظة لكن انا جازم اني غافل بهذه الصلاة كلها مع أن صورة العمل غير محفوظة لكن احتمال الأذكرية مفقود لاني محرز للغفلة مع أنه قد يشك في بعض اجزاء صلاته فلانه بين عدم انحفاظ صورة العمل وبين احتمال الأذكرية عموما من وجه فلا يستفاد من اعتبار احتمال الأذكرية اشتراط عدم انحفاظ صورة العمل.

**وثالثا:** لو اشترطنا في جريان قاعدة الفراغ عدم انحفاظ صورة العمل بمعنى عدم انحفاظ صورته من حيث كونه عملا تكوينيا لما جرت قاعدة الفراغ عند الشك في التقليد الذي هو مورد البحث فلو أحرز أنه ترك جلسة الاستراحة في هذه الصلاة لكن لا يدري أنه تركها عن تقليد أو لا فصورة العمل من حيث كونه عملا تكوينيا محفوظة لأنّ الشك أنه استند في ترك جلسة الاستراحة إلى الفتوى أم لم يستند وهذا أمر خارج عن حريم العمل وأجزائه فإن هذا يعني الاستناد وعدم الاستناد كما يقول السيد الصدر هذا من قيود الأمر الظاهري لا من قيود المأمور به ففرق بين قيود المأمور به وقيود الأمر فتارة يشك المكلف في قيد من قيود المأمور به كأن يشك أنه على طهارة أنه كان مطمئن أنه كان مستقبل للقبلة هذا شك في قيد من قيود المأمور به هنا تجري قاعدة الفراغ وتارة يشك في قيود الأمر وقيود الأمر على قسمين: قيود الأمر الواقعي وقيود الأمر الظاهري قيود الأمر الواقعي مثل الوقت ما ادري دخل الوقت أم لا فإن دخول الوقت من قيود الأمر من قيود الوجوب لأنّه لولا دخول الوقت لم يكن أمر بالصلاة أصلا أو شك في الجنابة وعدمها فلو أن الانسان بعد أن اغتسل غسل الجنابة شك أنه كان على جنابة أو ما كان فالشك في صحة الغسل ليس ناشئا عن الشك في قيد من قيود المأمور به بل هو شك في قيد الأمر أصلا، إن كان على جنابة فهو مأمور بهذا الغسل وإلا فليس مامورا فالشك في قيد الأمر لا تجري فيه قاعدة الفراغ لأنّ موضوع قاعدة الفراغ انطباق المأمور به على الماتي به بعد الفراغ عن وجود أمر واما مع الشك في قيد الأمر فهو شك في الأمر نفسه فلا يكون مجرى لقاعدة الفراغ هذا في قيد الأمر الواقعي.

وقد يكون في قيد الأمر الظاهري مثلاً هل هذه الصلاة التي صليتها مأمور بها بالأمر الظاهري أي هذه الصلاة إن كانت مطابقة لفتوى الفقيه الجامع للشرائط فهي مأمور بها بالأمر الظاهري فعندما يشك في التقليد هل أنه قلد أم لم يقلد هل استند أم لم يستند فإن التقليد والاستناد لم يؤخذ قيدا في صحة الصلاة في المأمور به وإنما اخذ قيدا في الأمر الظاهري أي أن استند كان مامورا من قبل المجتهد بهذه الصلاة وإن لم يستند فليس مأموراً فالاستناد قيد في الأمر الظاهري الناشئ عن فتوى الفقيه وليس قيدا في المأمور به فالشك في التقليد ليس شكا في قيد من قيود المأمور به إذن فصورة العمل محفوظة فعلى مبنى سيدنا (قدّس سرّه) من أنه إذا كانت صورة العمل محفوظة لم تجر قاعدة الفراغ لا تجري قاعدة الفراغ في المقام لأن صورة العمل محفوظة والتقليد لم يؤخذ قيدا في المأمور به وإنما هو قيد في الأمر الظاهري فكيف أجرى قاعدة الفراغ في المقام؟

يأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\076.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ذكرنا فيما سبق أن سيدنا (قدّس سرّه) في مصباح الأصول قد استفاد من موثق بكير (هو حين يتوضا اذكر منه حين يشك) اعتبار الاذكرية بمعنى أنه يعتبر في جريان قاعدة الفراغ أن يكون النافي لاحتمال الخطا أو الغفلة هو الاذكرية فإذا احتمل أنه أخل بجزء أو شرط لغفلة أو نسيان أو خطا نفى هذا الاحتمال بأنه اذكر حين العمل فلأجل ذلك لو احرز بأنه ليس باذكر أي احرز بأنه غافل حين العمل فإن هذا المورد خارج موضوعا وتخصصا عن مورد قاعدة الفراغ، فلا بد أن يحتمل الاذكرية كي ينفي باذكريته احتمال الخطا أو الغفلة وما اشبه ذلك.

وقال : إنه يستفاد من هذه الفقرة (هو حين يتوضا اذكر منه حين يشك) شرط شرعي صاغه بصياغات ثلاث كما يظهر من كلامه من ص306- 611. العبارات فيها اضطراب فتارة يقول بأن الشرط في جريان قاعدة الفراغ عدم انحفاظ صورة العمل وتارة يقول بأن الشرط في جريان قاعدة الفراغ أن يشك في فعله لا في أمر خارج عن فعله وتارة يقول بأن موضوع قاعدة الفراغ أن يشك في قيد اختياري لا في قيد غير اختياري وسبق الكلام في الصياغة الأولى وهي أن الشرط في جريان قاعدة الفراغ عدم انحفاظ صورة العمل . وصل الكلام إلى **الصياغة الثانية** : أن موضوع قاعدة الفراغ أن يشك في فعله والسر في ذلك أن موثقة بكير عللت جريان القاعدة بأن المكلف اذكر وإنما يكون المكلف اذكر فيما يدخل في فعله وأما ما هو خارج عن حريم فعله من الاوصاف الواقعية فالمكلف بلحاظها لا اذكر ولا غير اذكر، إذن فما دامت هذه النصوص عللت جريان القاعدة بالاذكرية والاذكرية إنما تتصور فيما هو فعل للمكلف فلا محالة موضوع القاعدة ما كان الشك في فعله فإذا شك هل أنه توضا بالماء أو توضا باللبن فهنا تاتي قاعدة الفراغ لأنّه يشك في فعله واما إذا احرز أنه توضا بهذا المائع لا شك فيه لكن لا يدري أن هذا المائع ماء أو لبن فالشك ليس في فعله وإنما الشك في وصف واقعي لمتعلق الفعل وحينئذ اتصاف هذا المائع بكونه ماء أو عدم اتصافه أمر واقعي خارج عن دائرة فعل المكلف فلا يكون المكلف اذكر . إذن فهو خارج موضوعا عن قاعدة الفراغ. هكذا أفاد في بعض عبارات التقرير.

**وهنا تعليقان**:

**التعليق الأول** : أن بين هذه الصياغة والصياغة السابقة اختلافا لأن عدم انحفاظ صورة العمل اخص من جهة من الشك في الفعل والسر في ذلك أنه قد تنحفظ صورة العمل ومع ذلك يشك في فعله فلا ملازمة بين الصياغتين كي تكون عبارتين عن معنى واحد بل قد يشك في فعله مع أن صورة العمل محفوظة نظير ما إذا احرز أنه صلى إلى هذه الجهة فصورة العمل محفوظة وليست مشكوكة لأنّه يقطع أنه صلى إلى هذه الجهة لكن لا يدري هل أنه أثناء الصلاة احرز أن هذه الجهة قبلة فلذلك صلى إليها أم أنه لم يحرز ذلك ؟ فصورة العمل هنا وان كانت محفوظة إلا أن مصب الشك هو فعله لأنّه يشك في احرازه لكون الجهة قبلة أو عدم كونها قبلة فمجرد أن صورة العمل منحفظة هذا لا ينفي موضوع قاعدة الفراغ وهو الشك في الفعل فلو أخذنا بالميزان الأول يعني بالصياغة الأولى أنه يعتبر في جريان قاعدة الفراغ أن لا تنحفظ صورة العمل إذن لا تجري قاعدة الفراغ في هذا المورد لأن صورة العمل محفوظة بينما إذا أخذنا بالصياغة الثانية أن يشك في فعله فصورة العمل التكويني وهو الصلاة إلى هذه الجهة وان كانت محفوظة محرزة إلا أنه ما زال يشك في فعله هل صلى إلى هذه الجهة عن إحراز أم لم يصل عن إحراز بل كان غافلا أو معتبطا أو مقترحا وما اشبه ذلك.

**التعليق الثاني** التعليق على أصل الاستفادة حيث إن سيدنا استفاد من هذه الكلمة (هو حين يتوضا اذكر منه حين يشك) أن موضوع قاعدة الفراغ أن يشك في فعله فاستفاد من التعبير بالاذكرية ذلك فكأن اعتبار الاذكرية دال بالدلالة الالتزامية على أن موضوع قاعدة الفراغ أن يشك في فعله هل أن هذه الاستفادة تامة أم لا ؟

فنقول بأن هذه اعم والسر في ذلك ؛ أن التعبير بالاذكرية - كما اشار إليه في هذه الصفحات التي ذكرناها – يدل على أنه إذا دار الأمر بين الاذكرية والغفلة كانت الاذكرية مرجحة هذا الذي يدل عليه يعني متى ما دار شكك بين غفلة أو ذكر فقل انك ذاكر لا اكثر من ذلك، هو حين يتوضا اذكر منه حين يشك يعني إذا احتمل أنه غفل فأخل اي احتمل أنه لغفلته أخل فهذا الاحتمال منفي بأنه اذكر ولذلك هو قال في ص306 أن قاعدة الفراغ ليست قاعدة تعبدية بل هي امضاء لاصل عقلائي ألا وهو أصالة عدم الغفلة ، إذن لا يستفاد من هذه العبارة اكثر من أنه إذا احتملت الغفلة فاخللت لأجل الغفلة فاحتمالك منفي بالاذكرية هذا شيء وان يكون موضوع قاعدة الفراغ الشك في فعله هذا شيء آخر فإن الشك في الفعل اوسع دائرة من أن يكون المحتمل الخلل لأجل الغفلة بل قد يحتمل الخلل لأجل شيء آخر فالشك في الفعل اوسع دائرة والسر في ذلك نفس ما ذكره في المثال فنحن دخلنا في قاعدة الفراغ لأجل المثال الذي أتى به فلنرجع للمثال الذي أتى به ، لو أن المكلف بعد أن صلى سنين راجع نفسه أنه انا في هذه الصلوات لم اكن أسبّح في الركعة الثالثة ثلاث مرات جزما لكن هل انا تركت التسبيحتين الاخريين لأجل جهل قصوري مني أو لأجل جهل تقصيري بمعنى اني لم اراجع الرسالة العملية أو لم استند لفتوى فقيه جامع للشرائط فهنا الشك في فعله لكنه لا يرجع إلى احتمال الغفلة وإنما يقول أن الخلل لو وقع لوقع عن جهل تقصيري فهو يحتمل أن الخلل استند إلى تقصير ولم يستند إلى قصور فإذا احتمل أن الخلل استند إلى تقصير ولم يستند إلى قصور فالشك في فعله لكن مع ذلك ليس ناشئا عن احتمال الغفلة كي ينفى بالاذكرية فليس كلما كان الشك في فعله كان الشك منفيا بالاذكرية لأن الشك الذي ينفى بالاذكرية ما إذا كان احتمال الخلل صادرا عن احتمال الغفلة لا ما إذا كان صادرا عن احتمال التقصير من قبله فكيف يستفاد من التعليل بالاذكرية أن موضوع قاعدة الفراغ الشك في فعله؟

إلا أن يقول - وهو لم يقل - أن مقصودي بالاذكرية الاعم بمعنى أن قوله عليه السلام (هو حين يتوضا اذكر منه حين يشك) المقصود به هو حين يتوضا كان مريدا للامتثال ومقتضى ارادته للامتثال أن يتحرز عن الخطا والغفلة والتقصير وما اشبه ذلك فالمراد بالاذكرية ارادة الامتثال لا أن المراد بالاذكرية احتمال الغفلة. هذا بالنسبة إلى الصياغة الثانية.

**الصياغة الثالثة** التي ذكرها وركز عليها اكثر قال المستفاد من (هو حين يتوضا اذكر منه حين يشك) أن موضوع قاعدة الفراغ أن يشك في قيد اختياري والسر في ذلك أن العمل المأمور به على قسمين: قيود اختيارية كالطهارة والاطمئنان، وقيود غير اختيارية مثل كون هذه الجهة قبلة وكون هذا المائع ماء وغير ذلك فإن هذه وان كانت قيود شرعية للمامور به لكنها قيود غير اختيارية فإن كان الشك في قيد اختياري كان مجرى لقاعدة الفراغ لأنّه بلحاظ القيد الاختياري يكون اذكر وغير اذكر اما إذا كان القيد غير اختياري فهو خارج موضوعا عن الاذكرية وعدمها .

**ولكن** هذا كما ترون فقد ذكر هو بنفسه في بحث الاستصحاب حيث نوقش في استصحاب القيد لإثبات التقيد واشكل هناك بأن هذا الاستصحاب أصل مثبت فقال هناك لو قال شخص إذا شك المصلي أنه على طهارة أم لا وكانت الحالة السابقة هي الطهارة نستصحب الطهارة إلى حين الصلاة فإذا استصحبنا الطهارة إلى حين الصلاة ثبت أن الصلاة مع الطهارة، فردَّ ذلك فقال: أن المأمور به ليس هو القيد وإنما المأمور به هو التقيد فالامر الضمني لم يتعلق بالطهارة بل تعلق بتقيد الصلاة بالطهارة واستصحاب القيد لا يثبت التقيد بل هو من باب الأصل المثبت، فإذا كان متعلق الأمر الضمني في باب الشروط التقيد لا ذات القيد فلا يهمنا أن القيد اختياري أو غير اختياري إذ ما دام متعلق الأمر الضمني هو التقيد والتقيد هو أمر اختياري فبالنتيجة متى ما شك في قيد من قيود المأمور به فقد شك في أمر اختياري وهو التقيد والنتيجة هو جريان قاعدة الفراغ حتّى لو شك أن هذا المائع ماء أم لا فإن تقييد الوضوء بكون المائع ماء أمر اختياري له وتقييد الصلاة بكون الجهة قبلة أمر اختياري له واشباه ذلك.

**فتحصل** : أن سيدنا أفاد أن المكلف إذا شك في أن اخلاله في صلاته كان عن جهل قصوري أو جهل تقصيري قال هذا مجرى لقاعدة الفراغ فنقول إنما تنطبق قاعدة الفراغ على هذا المورد بناء على بعض الصياغات دون بعض فانما تنطبق قاعدة الفراغ على هذا المثال إذا كان الميزان المستفاد من موثقة بكير أن موضوع قاعدة الفراغ أن يشك في فعله وهو الميزان الثاني واما إذا اعتبرنا بالميزان الأول وهو أن لا تنحفظ صورة العمل فصورة العمل في مقام محفوظة وليست مشكوكة هذا هو تمام البحث.

وانتهينا إلى أن قاعدة لا تعاد تشمل الجاهل القاصر ولا تشمل الجاهل المقصر خلافا للسيد الشهيد وشيخنا الاستاذ قدس سرهما الذين ذهبا إلى شمول قاعدة لا تعاد حتّى للجاهل المقصر إذا كان غافلا وان كانت غفلة عن تقصير منه.

**يقع الكلام الآن في المقام الثالث والاخير** : هل أن قاعدة لا تعاد تختص بباب الصلاة أم تشمل سائر الابواب؟

وقد ذكر المحقق العراقي وغيره أن قاعدة لا تعاد بمقتضى ذيلها لا تنقض السنة الفريضة عامة فإن هذا الذيل ذكر مسوقا مساق التعليل وبيان الكبرى فمقتضى عموم التعليل أنه في كل مركب شرعي ياتلف من سنن وفرائض فإن الاخلال بالسنة لا ينقض الفريضة ، وهذا ما ذكره سيدنا الخوئي (قدّس سرّه) في بحث الحج حيث ذكر في بحث الحج ما هو خلاف ما ذكره في بحث الصلاة فقد أفاد في بحث الصلاة أن قاعدة لا تعاد خاصة بباب الصلاة بينما أفاد في بحث الحج بأن هذه الكبرى عامة وهي لا تنقض السنة الفريضة فلو أخل بسنة من سنن الحج كما لو أخل برمي الجمرة عن نسيان أو جهل قصوري فإن حجه صحيح لأن السنة لا تنقض الفريضة لكنه لم يفت بذلك إلا أن السيد الاستاذ دام ظله قال بالتعميم وافتى به فقد افتى في عدة موارد بأن السنة لا تنقض الفريضة مثلاً:

(المورد الأول) من مسح راسه برطوبة اجنبية عن جهل قصوري قال وضوؤه صحيح لأن السنة لا تنقض الفريضة ذلك لأن اشتراط أن يكون المسح ببلة الوضوء هذا من السنة وليس من الفريضة فقد أخل بالسنة عن جهل قصوري بخلاف ما لو مسح على رطوبة فإنه لا يصح وضوؤه فلو فرضنا أن على مقدم راسه رطوبة قبل المسح فمسح على الرطوبة فإنه لا يجزي لأنّه أخل بالفريضة وذلك لأنّه لا يصدق أن اليد مسحت إلا إذا لم يكن المكان رطبا وإلا لاحتمل أن اليد ممسوحة لا أن اليد ماسحة فلا يصدق أنك مسحت راسك بيدك إلا إذا كان المكان خاليا من الرطوبة لولا هذا المسح وإلا لو كان المكان مرطوبا – يعني ليس نداوة لا تخل بصدق المسح – رطوبة معتد بها فإن التمسك بقوله (وامسحوا برؤسكم) تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية لأنّه لا نحرز انك مسحت فلعل يدك مسحت بالمكان لا أن يدك مسحت المكان إذن فقد تمسك بالقاعدة في مثل هذا المورد.

(المورد الثاني) كما أنه في بحث الصوم أيضاً تمسك بها فقال من تقيأ في الصوم أو رمس راسه بناء على أن رمس الراس من المفطرات وما اشبه ذلك أي من ارتكب مفطرا غير الاكل والشرب والجماع من ارتكب مفطر غير الثلاثة عن جهل قصوري فصومه صحيح لأنّه أخل بالسنة عن جهل قصوري فمفطرية ما عدا الثلاثة من السنن لا من الفرائض.

(المورد الثالث) وايضا أفاد في الحج أن من زاد في طوافه أو زاد في سعيه عن جهل قصوري فإن طوافه صحيح لأن السنة لا تنقض الفريضة.

(المورد الرابع) وايضا افتى في التذكية بأن من أخل بالاستقبال حال التذكية عن جهل قصوري فإن التذكية حصلت واللحم حلال وذلك لأنّه أخل بهذا الشرط عن جهل قصوري وهكذا فهو التزم بالكبرى وافتى على طبقها .

والكلام هنا يقع هل أن هذه الكبرى تشمل سائر الابواب أم لا ؟

فنقول: ليست المشكلة في مفاد ذيل صحيحة لا تعاد فإن ذيلها ظاهر في التعليل والشمول إنما الكلام هل يمكننا تطبيقها في كل مورد بمجرد أن حكمه لم يثبت في الكتاب أم لا هذه هي المشكلة وهذا يعتمد على تنقيح معنى الفريضة على السنة، وهنا معان ثلاثة مستفادة من كلمات الاعلام:

**المعنى الأولى** : ما ذهب إليه سيدنا الخوئي والسيد الإمام قدس سرهما من أن معنى الفريضة ما فرض في الكتاب والسنة ما فرضه النبي صلى الله عليه واله وبناء على ذلك فالامر واضح فكل ما فرض في الكتاب فالاخلال به موجب للفساد وكل ما فرضه النبي ولم يفرض في الكتاب فإن الاخلال به لا يوجب الفساد لأنّ السنة لا تنقض الفريضة فعلى هذا التفسير للسنة والفريضة يكون التطبيق واضحا.

**المعنى الثاني** : أن المراد بالفريضة ما فرضه الله ولو في غير الكتاب فما فرضه الله وكان النبي والمعصوم مبلغا ومخبرا عنه فهو فريضة والسنة ما صدر عن النبي صلى الله عليه واله أو المعصوم بولايته على التشريع وهذا المعنى الذي طرحناه مؤيد بشاهدين:

(الشاهد الأول): أن النصوص اطلقت على الاوليين من الرباعية انها فريضة مع انها لم تذكر في الكتاب واطلقت على الركعتين الاخريين في الرباعية على انها سنة لاحظوا صحيحة الفضيل بن يسار ، ح2 ب13 من ابواب اعداد الفرائض سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول في حديث إن الله عز وجل فرض الصلاة ركعتين ركعتين عشرة ركعات فاضاف الرسول صلى الله عليه واله إلى الركعتين ركعتين وإلى المغرب ركعة فصارت يعني الركعة الثالثة عديل الفريضة يعني اعتبر الركعتين الاوليين فريضة لا يجوز تركهن إلا في سفر وافرد الركعة في المغرب فتركها قائمة في السفر والحضر فاجاز الله له ذلك كله فصارت الفريضة سبعة عشر ركعة ثم سن رسول الله صلى الله عليه واله النوافل 34 ركعة فاجاز الله له ذلك إلى آخر الرواية .

الرواية الثانية هي صحيحة زرارة ح12 من نفس الباب عن أبي جعفر عليه السلام قال : عشر ركعات ركعتان من الظهر وركعتان من العصر وركعتا الصبح وركعتا المغرب وركعتا العشاء الآخر لا يجوز الوهم فيهن - يعني الشك مبطل لها – من وهم في شيء منهن استقبل الصلاة استقبالا وهي الصلاة التي فرضها الله عز وجل وفوض إلى محمد صلى الله عليه واله فزاد النبي صلى الله عليه واله في الصلاة سبعة ركعات هي سنة ليس فيهن قراءة إنما هو تسبيح وتهليل وتكبير ودعاء فالوهم إنما يكون فيهن، فزاد رسول الله صلى الله عليه واله في صلاة المقيم غير المسافر ركعتين في الظهر والعصر والعشاء والاخرة وركعة في المغرب للمقيم والمسافر إلى آخر الرواية .

فإن التعبير عن الركعتين الاوليين فريضة مع أنه لم يفرض في الكتاب والركعتين الاخيرتين سنة شاهد على أن المراد بالفريضة ما فرضه الله ولو في غير الكتاب.

و(الشاهد الثاني) على ما نقول إنه قد يذكر أمر في الكتاب لا على سبيل الفرض نظير السعي بين الصفا والمروة حيث قال (أن الصفا والمروة من شعائر الله) وخبرها مقدر أي: شعيرتان من شعائر الله (فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما) فهنا ذكر السعي ولكنه لم يذكره على سبيل الالزام والفرض وإنما ذكره على سبيل الرجحان فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما مع أن السعي بين الصفا والمروة مما لا إشكال في لزومه وركنيته بحيث لو أخل به لكان الحج فاسدا مع أنه لم يذكر في الكتاب على سبيل الفريضة مما يؤكد لنا أن المراد بالفريضة ما فرضه الله ولو في غير الكتاب.

يأتي الكلام في بقية المعاني إن شاء الله تعالى

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\077.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

كان البحث فيما سبق في بيان معنى الفريضة والسنة وذكرنا أنه ورد في كلمات الاعلام تفسيرات ومعان ثلاثة للفريضة والسنة:

**المعنى الأول**: ما ذكره سيدنا (قدّس سرّه) أن الفريضة ما فرض الله في الكتاب وان السنة ما جعله النبي صلى الله عليه واله.

**والمعنى الثاني**: الفريضة ما فرضه الله ولو في غير الكتاب بأن كان النبي (صلى الله عليه وآله) مبلغا له، والسنة ما جعله النبي (صلى الله عليه وآله) بمقتضى ولايته على التشريع وقلنا بأنه قد يستدل لهذا المعنى الثاني بأن ظاهر صحيح الفضيل بن يسار أن الركعتين الاوليين من الصلاة فريضة مع أن الله لم يفرضها في الكتاب وإنما فرض أصل الصلاة فهذا يشكل قرينة على أن المراد بالفريضة مطلق ما فرضه الله ولو لم يكن في الكتاب .

**ولكن قد يشكل على هذا المعنى الثاني بعدة اشكالات**:

**الإشكال الأول**: أن صحيح زرارة الذي قرانه وهو ح12 ب13 من ابواب اعداد الفرائض معارض لصحيح الفضيل حيث إن صحيح زرارة قال:( فزاد النبي (صلى الله عليه وآله) في الصلاة سبعة ركعات هي سنة ليس فهن قراءة) إلى آخر ما قال بينما في صحيح الفضيل قال : (فاجاز الله له ذلك كله فصارت الفريضة سبع عشرة ركعة ثم سن رسول الله (صلى الله عليه وآله) النوافل اربعا وثلاثين) فإن مقتضى المقابلة بين (فصارت الفريضة) وبين قوله (سن رسول الله (صلى الله عليه وآله) النوافل اربعا وثلاثين )مقتضى المقابلة أن الركعتين الاخريين اللذين اضافهما رسول الله (صلى الله عليه وآله) فريضة ، إذن بين هذين التعبيرين يوجد تناف. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى أن الصحيحين معا صحيح الفضيل وصحيح زرارة الذين جعل الركعتين الاخريين من رسول الله (صلى الله عليه وآله) غاية الأمر أن احدهما عبرت عما جعله رسول الله أنه فريضة والاخرى عبرت بأنه سنة كلاهما معارضان بصحيح محمد بن مسلم وزرارة في ح2 ب22 من ابواب صلاة المسافر. (قلنا لابي جعفر (عليه السلام) : ما تقول في الصلاة في السفر كيف هي وكم هي ؟ فقال : أن الله عز وجل يقول: وإذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة، فصار التقصير في السفر واجبا كوجوب التمام في الحضر -يعني التقصير وجب في القران نفسه- قلنا له: إنما قال الله عز وجل فليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك؟ فقال (عليه السلام) اوليس قد قال الله عز وجل في الصفا والمروة (فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما) ألا ترون أن الطواف بهما واجب مفروض لأن الله عز وجل ذكره في كتابه وصنعه نبيه (صلى الله عليه وآله) وكذلك التقصير في السفر شيء صنعه النبي (صلى الله عليه وآله) وذكره الله في كتابه.

فمفاد هذه الرواية أن التقصير في السفر فرض في الكتاب ومقتضى فرضه في الكتاب أن جعل الصلاة اربع ركعات بحيث تقصر في السفر أيضاً مما فرضه الله في الكتاب لا مما سنه النبي (صلى الله عليه وآله) فعندما يكون مفاد هذه الرواية أن تقصير الصلاة يعني حذف ركعتين منها مما فرضه الله في الكتاب فهذا يعني بالمدلول الالتزامي أن ما فرضه الله بالعنوان الأولي اربع ركعات فلذلك فرض في السفر التقصير وقال وإذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إذن فبالنتيجة تتحقق معارضة بين مفاد صحيحة محمد بن مسلم الظاهرة في أن الصلاة التامة مما فرض في الكتاب مع صحيح زرارة والفضيل بن يسار الدالتين على أن هذا مما سنه النبي وهو الذي اسقطه في السفر، مؤيدا ذلك بموثق السكوني أيضاً ح11 ب22 من ابواب صلاة المسافر ، عن جعفر عن ابائه عليهم السلام عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال أن الله اهدى الي وإلى أمتي هدية لم يهدها إلى أحد من الإمم كرامة من الله لنا قالوا وما ذاك يا رسول الله قال: الافطار في السفر والتقصير في الصلاة فمن لم يفعل ذلك فقد رد على الله عز وجل هديته.

**الاشكال الثاني**: ظاهر صحيح عمر بن اذينة ج5 ح10 ب1 من ابواب افعال الصلاة عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث طويل: أن الله عرج بنبيه (صلى الله عليه وآله) فاذن جبرائيل وو... فظاهر الرواية أنه حتّى افعال الصلاة من الله عز وجل وانها كلها اكتسبها النبي في معراجه .

وموثق اسحاق سالت أبا الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) كيف صارت الصلاة ركعة وسجدتين وكيف إذا صارت سجدتين لم تكن ركعتين ؟ فقال:( إذا سالت عن شيء ففرغ قلبك لتفهم ، أن أول صلاة صلاها رسول الله (صلى الله عليه وآله) إنما صلاها في السماء بين يدي الله تبارك وتعالى قدام عرشه جل جلاله وذلك أنه لما اسري به قال يا محمد ادن من صاد فاغسل مساجدك وطهرها وصل لربك وتوضأ فتوضا واسبغ وضوئه ثم استقبل العرش قائما فامره بافتتاح الصلاة ففعل ثم قال يا محمد اقرا بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله .. . -حتّى الفاتحة أمر بها من قبل الله- ثم قال له اقرا قل هو الله أحد فقراها ثم امسك فقال كذلك الله ربي قال اركع يا محمد فركع فقال له وهو راكع قل سبحان ربي العظيم وبحمده -يعني كل افعال الصلاة مما فرضه الله وجعله ليلة الاعراج إلى آخر الرواية- . ثم علق عليها أبا الحسن وقال لذلك صارت الصلاة ..)

النتيجة أن تفسير الفريضة بما فرضه الله في كتابه وهو المعنى الأول أو تفسير الفريضة بما فرضه الله ولو بغير الكتاب مقابل ما سنه النبي (صلى الله عليه وآله) كلا هذين المعنيين محل تأمل نتيجة هذا التعارض.

**المعنى الثالث** للفريضة والسنة : ما ذهب إليه السيد الاستاذ دام ظله من أن الفريضة ما حدده الله في كتابه أو ورد على لسان المعصوم تفصيلا لما اجمله في الكتاب فإن كان مما ذكر في الكتاب فهو فريضة أو لم يذكر في الكتاب ولكن جاءتنا رواية تفسر الكتاب بذلك فنفهم أن هذا مما هو في الكتاب وإن لم نره في الكتاب، والسنة ما قام النبي (صلى الله عليه وآله) بتحديده .

ويرشد لذلك قوله في صحيحة زرارة التي قراناها قال : وركعتا المغرب وركعتا العشاء لا يجوز الوهم في شيء منهن من وهم في شيء منهن استقبل الصلاة استقبالا وهي الصلاة – الإمام يقول وهي مع انها لم تذكر في الكتاب \_ التي فرضها الله عز وجل على المؤمنين في القران . والقران لم يذكر في الصلاة ركعتان والامام يقول الركعتان الاولييان هي الصلاة التي فرضها الله في القران فظاهر ذلك شمول عنوان الفريضة لما ورد تفصيلا لما اجمله الكتاب .

وكذلك صحيح محمد بن مسلم الذي قراناه الآن الذي ورد في اية التقصير في السفر قال :( إن الله عز وجل قال وإذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة فصار التقصير في السفر واجبا – القران لم يقل واجبا بل قال فليس عليكم جناح – كوجوب التمام في الحضر قال قلنا له لم يقل واجب بل قال ليس عليكم جناح فقال كذا وكذا) إذن فظاهر الرواية أن ما يرد تفسيرا للكتاب أو تفصيلا لما اجمله الكتاب فهو أيضاً من الفريضة فالسنة ما عداه هذا ما افاده.

**ويلاحظ على ما ذكر**:

**أولا**: هناك شق ثالث غير ما فرضه الله في كتابه أو ورد تفسيرا من قبل المعصوم ما فرضه الله واوكل بيانه للمعصوم (عليه السلام) ولم يرد بيان من المعصوم أنه من الكتاب ، فما تقولون في هذا الشق ، فهذا القسم هل تدخلونه في الفريضة أو تدخلونه في السنة فإن ادخلتموه في الفريضة كان هذا تاييدا للمعنى الثاني الذي يقول الفريضة مطلق ما فرضه الله ولا يختص بالكتاب وان ادخلتموه في السنة كان تاييدا للمعنى الأول الذي يقول الفريضة خصوص ما فرضه الله في الكتاب إذن فهذه الضابطة التي أفادها ليست مضطردة يعني يوجد شق ثالث.

**ثانيا**: بأن نقول بأنه ما ورد تفسيرا وتفصيلا للكتاب فهو من الفريضة وما سوى ذلك فهو سنة ففيما إذا لم يرد في الدليل اللفظي ما يدل على أنه تفسير للكتاب أو ما يدل على أنه منه (صلى الله عليه وآله) مثل مفطرية الاستمناء إذا كان الدليل اللفظي لمفطرية الاستمناء لا ظهور له كما هو أيضاً بحثه في بحثه في الصوم استشكل في هذه الصورة، ما دل على مفطرية الاستمناء الذي لا ظهور له في كونه تفسيرا للكتاب ولا ظهور له في كونه منه (صلى الله عليه وآله) في مثل هذا المورد يكون التمسك ب( ولا تنقض السنة الفريضة) تمسكا بالدليل في الشبة المصداقية.

فما افيد من المعاني الثلاثة لا يرفع الإشكال الذي نذكره في مقام التطبيق فنحن نؤمن أنه يمكن أن يكون قوله في ذيل صحيح زرارة (والتشهد سنة والقراءة سنة ولا تنقض السنة الفريضة) يمكن أن تكون كبرى عامة لباب الصلاة ولغير باب الصلاة إلا أن هذه الكبرى نتيجة لوجود معان ثلاث وعدم وجود شاهد واضح على تحديد أحد المعاني من بين المعاني الأخرى يوجب الإجمال في مقام التطبيق فنقتصر على خصوص ما ورد في الرواية بالتعبير عنه بأنه سنة أو فريضة.

**فإن قلت**: بأن لازم ذلك اللغوية إذا قلتم الإمام ذكر كبرى ولكن لا نستطيع تطبيقها لوجود الإجمال فلازم ذلك لغوية ذكر هذه الكبرى ألا وهي لا تنقض السنة الفريضة ما دام لا يمكن تطبيقها على مواردها لعدم تحديد معنى الفريضة والسنة

**قلنا**: لا لغوية في ذلك إذ يكفي في صحة جعلها كبرى تطبيقها في باب الصلاة نفسها فما دام يمكن تطبيقها في باب الصلاة فحينئذ جعلها كبرى لا يوجب لغويتها وليس امرا مستهجنا لدى العقلاء .

فيقتصر في تطبيق القاعدة على ما ثبت بالنص أنه سنة كما في صحيح معاوية بن عمار ح1 ب8 من ابواب السعي عن أبي عبدالله (عليه السلام) (قلت له: رجل نسي السعي بين الصفا والمروة قال: يعيد السعي قلت: فأنه خرج -يعني خرج من مكة- قال: يرجع فيعيد السعي، أن هذا -يعني السعي- ليس كرمي الجمار أن الرمي سنة والسعي بين الصفا والمروة فريضة ) هذا لأنه ورد في النص ، وكذلك صحيحة عبدالرحمن بن ابي نجران ب18 من ابواب التيمم ح1 :( أنه سأل أبا الحسن موسى بن جعفر ( عليه السلام ) عن ثلاثة نفر كانوا في سفر : أحدهم جنب ، والثاني ميت ، والثالث على غير وضوء ، وحضرت الصلاة ومعهم من الماء قدر ما يكفي أحدهم ، من يأخذ الماء ، وكيف يصنعون ؟ قال : يغتسل الجنب ، ويدفن الميت بتيمم ، ويتيمم الذي هو على غير وضوء لأن الغسل من الجنابة فريضة ، وغسل الميت سنة ، والتيمم للآخر جائز ).

فظاهر الرواية أنه إنما قدم غسل الجنابة على غسل الميت بلحاظ الفريضة والسنة، إذن حيث ورد في نص التعبير عن عمل مركب أنه سنة طبقنا عليه القاعدة وإلا فلا ،ومن تلك التطبيقات المستفادة من هذه الروايات فرض التزاحم أنه لو تزاحم واجبان وكان احدهما فريضة والآخر سنة قدم ما هو الفريضة .

هذا تمام الكلام في شمول لا تعاد لغير باب الصلاة وقلنا بأن الذيل شامل لغير باب الصلاة إنما المشكلة في مقام التطبيق .

وهذا تمام الكلام في الدليل اللفظي الثاني على اثبات صحة عمل الجاهل القاصر لأننا بحثنا كان من الأصل اين كان؟ لو أخل الجاهل القاصر بشيء في الصلاة من جزء أو شرط فهل نصحح صلاته ؟ قلنا بعضهم تمسك لإثبات صحة صلاته بحديث الرفع ومر المناقشة فيه وبعضهم تمسك لإثبات صحة صلاته بحديث لا تعاد وقلنا هذا تام ومضى البحث فيه.

**والدليل الثالث** على صحة عمل الجاهل القاصر الذي أخل بشيء من جزء أو شرط في صلاته ما تفرد به شيخنا الاستاذ (قدّس سرّه) من التمسك بصحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) ب9 من ابواب صفات القاضي ح4 (قلت له: ما بال اقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) لا يتهمون بالكذب فيجيء منكم خلافه قال (عليه السلام): أن الحديث ينسخ كما ينسخ القران .

**وذلك بمقدمتين ذكرهما**:

**الأولى**: المراد بالنسخ هنا بالمعنى العرفي واللغوي لا النسخ الاصطلاحي والمراد بالنسخ اللغوي والعرفي التقييد والتخصيص فكأنه قال هناك آيات مطلقة وهناك آيات مقيدة أو هناك آيات مطلقة وياتي من الرسول ما يقيدها وكذلك هناك احاديث مطلقة من الرسول وياتي منا ما يقيدها .

**المقدمة الثانية** وهي الاهم: لماذا عبر بالنسخ ؟ إذا كان يريد أنه يصدر منا ما يقيد احاديث رسول الله (صلى الله عليه وآله) أو يصدر منا ما يقيد الآیات فلماذا عبر بالنسخ؟

إنما عبر بالنسخ للدلالة على الإجزاء فكأنه قال كما أنه لو ورد دليل فعمل به ثم ورد دليل ناسخ له فإن العمل على طبق الدليل المنسوخ مجزي ولا يعاد لأنّه عمل بحجة في ظرفه فكما أنه لو عمل المكلف بدليل ثم ورد ما ينسخه لكان عمله السابق مجزيا لأنّه عمل بحجة في ظرفه فكذلك لو عمل مسلم بإطلاق اية أو عمل بإطلاق حديث للنبي ثم ورد مقيد منا لهذه الآية أو لذلك الحديث الوارد عن النبي فإن عمله على طبق المطلق مجزي .

وهذا معناه أن الجاهل القاصر إذا استند إلى حجة في ظرف العمل فاخل بجزء أو شرط نتيجة استناده إلى حجة ثم قامت حجة على الخلاف كما لو قلد مجتهدا مات الأول فجاء الثاني فقال له: أن هذا العمل عندي باطل ، فإن عمله صحيحه، أو تغير راي المجتهد مثلاً .

هذا هو وجه استدلاله بهذه الرواية (أن الحديث ينسخ كما ينسخ القران) وياتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\078.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ذكرنا فيما سبق أن الدليل الثالث على عدم فساد عمل الجاهل القاصر هو ما استدل به شيخنا الاستاذ (قدّس سرّه) وهو صحيح محمد بن مسلم (بال اقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) ولا يتهمون بالكذب ثم يجيء منكم خلافه قال (عليه السلام): أن الحديث ينسخ كما ينسخ القران).

واستفاد من ذلك شيخنا الاستاذ: أن عمل الجاهل القاصر لحجة في ظرف العمل يجزيه وان انكشف له الخلاف كما أن عمل المسلم بالدليل المنسوخ يجزيه بعد ورود الدليل الناسخ فكذلك عمل الجاهل بحجة يجزيه وان انكشف له الخلاف سواء كان اخلاله بالفرائض أو بالسنن وسواء انكشف له الخلاف بوجدان بمعنى أنه قطع بالخلاف أو انكشف له الخلاف بالتعبد بمعنى أنه قامت له حجة على خلاف الحجة السابقة.

**ولكن يلحظ على استدلاله (قدّس سرّه) :**

**اولا**: أن تفسير النسخ في الرواية بمعنى التقييد والتخصيص بلا موجب فإن النسخ بمعناه العرفي ينطبق على النسخ المصطلح وهو أن يأتي دليل يوجب رفع اليد عن الدليل السابق بحسب الزمان الآتي فإن هذا نسخ عرفا فلا موجب لحمل النسخ على التخصيص أو التقييد .

**وثانيا**: على فرض أن المراد بالنسخ في الرواية هو النسخ بمعنى التقييد أو التخصيص فعمل المسلم بالعام قبل ورود المخصص وقبل ورود المقيد مما لا إشكال في صحته واجزائه وليس هذا محل بحث لدى الاعلام وإنما البحث لدى الاعلام في عمل المسلم بالعام مع ورود المخصص لكنه لم يصل إليه ففرق بين العمل بالعام مع عدم صدور المخصص وبين العمل بالعام مع عدم وصول المخصص إلا أنه صدر فالاستدلال بالاجزاء على الأول على الإجزاء في الثاني ليس فنيا فإن مورد الرواية ما إذا عمل بالعام ثم ورد المخصص من امام لاحق بلا إشكال عمله صحيح واما إذا افترضنا أنه صدر العام وصدر المخصص إلا أن هذا المكلف لقصوره لم يصل إلى المخصص ثم انكشف له المخصص فهل يجتزىء بعمله أم لا فهذا هو محل البحث فلا يصح فنيا الاستدلال بالإجزاء في الأول على الإجزاء في الثاني.

**الدليل الرابع**: التمسك بالسيرة المتشرعية بدعوى أن السيرة المتشرعية قامت على أن كل مكلف عمل بفتوى مجتهد في زمن ثم قامت لديه حجة على خلاف تلك الفتوى اما لعدول المجتهد عن رايه أو للرجوع إلى مجتهد آخر بعد فقدان الأول لبعض الشرائط مثلاً من موت أو غيره فإن السيرة المتشرعية قائمة على عدم اعادة الاعمال بمجرد الرجوع إلى الثاني.

**ولكن** سيدنا الخوئي (قدّس سرّه) في التنقيح في باب الاجتهاد والتقليد عندما تحدث عن الإجزاء أفاد:

بأنه **اولا:** لا نحرز وجود هذه السيرة المتشرعية فإن قيام حجة على خلاف الحجة السابقة مع التفات المكلف لذلك فرد نادر وليس فردا شائع الابتلاء كي يكون معقدا لسيرة متشرعية.

**وثانيا:** على فرض أنه فرد شائع بمعنى أن اختلاف الفقهاء في الفتوى والرجوع من فقيه إلى فقيه آخر أمر شائع الابتلاء مثلاً على فرض ذلك فلم يحرز اتصال هذه السيرة بزمان المعصوم (عليه السلام) كي تكون حجة فلعل هذه السيرة أي الاجتزاء بالعمل السابق مع قيام حجة على خلافه لعل هذه السيرة مستندة إلى بعض فتاوى الفقهاء لا انها سيرة معاصرة لزمان المعصومين واخذوها عنه كي تكون حجة.

**ولكن السيد الاستاذ دام ظله** في بحثه في التقليد عندما تعرض لمسالة الاجتزاء ناقش السيد الخوئي (قدّس سرّه) في عدم وجود السيرة وفي عدم إحراز اتصالها يعني ناقشه في كلا الامرين:

اما **المناقشة الأولى** وهي أنه هل هناك سيرة متشرعية انعقدت على عدم اعادة الاعمال مع قيام حجة على الخلاف للرجوع إلى مجتهد آخر أم لا؟ فقد أفاد بأن هذا أمر كثير جدا فإن تبين الخلاف بعد العمل بفتوى مجتهد سابق أمر كثير خصوصا في الطهارات الثلاث نظير الخلاف في أن المسح في الوضوء هل هو لقبة القدم أم للمفصل فإن هذا خلاف قديم بين الفقهاء نظير الخلاف في أن الترتيب بين الرجلين معتبر أم لا نظير الخلاف في بعض موارد التيمم هل انها مجزية أم لا فإن هذه الفتاوى المختلفة منذ نشأة الفقه لدى علماء الامامية موجودة هذه الاختلافات ومقتضى هذه الخلافات أن بعض العوام عمل بالفتوى الأولى ثم انكشف له خلافها بفتوى أخرى أو الخلاف في العقود والايقاعات وهو كثير بين الفقهاء كالخلاف في عدة المتمتع بها هل هي حيضة أم حيضتان وكالخلاف في ما يحقق الحرمة الرضاعية وهل ان المحقق للحرمة الرضاعية عشر رضعات أم خمسة عشر رضعة أم ما يشتد عليه اللحم والعظم هذا خلاف قديم أو الخلاف في أنه هل يجوز بيع المعدود بالمشاهدة أم لا وهل يجوز بيع المكيل والموزون بربح قبل قبضه أم لا وامثال ذلك من الخلافات الموجودة في كلمات فقهائنا المتقدمين فمقتضى هذه الاختلافات ورجوع العوام إلى هؤلاء الفقهاء أن هذه الحالة وهي أن يعمل المكلف بفتوى ثم تقوم فتوى على خلافها أن تكون هذه الحالة شائعة وليست حالة نادرة فإذا كان مع شيوع هذه الحالة ومع تعارفها مع ذلك جرت السيرة على عدم اعادة الاعمال إذن فهناك سيرة متشرعية على عدم الإعادة لا أن السيرة غير موجودة .

**والمناقشة الثانية** وهو دعوى أن هذه السيرة متصلة بزمان المعصوم أو انها سيرة حادثة فقد أفاد دام ظله بحسب التقرير المخطوط في بحث التقليد : أن تغير راي الفقيه في زمان المعصوم أو ما قاربه كثير وذلك لعدة اسباب وعوامل منها:

**العامل الأول**: عدم احاطة غالب الفقهاء بمجموع الاحاديث حيث إن الكتب لم تكن منتشرة ولم تكن جميع الاحاديث مدونة كما في زماننا هذا فالفقيه في تلك الازمنة قد يفتي على طبق حديث نتيجة عدم احاطته بالاحاديث الأخرى ثم يلتفت إلى الاحاديث الأخرى فيتغير رايه هذا عامل من العوامل.

**العامل الثاني**: عدم تنقيح المباني الاصولية حيث إن المباني الاصولية في زماننا هذا لم تكن بهذا النحو من الدقة ولم تكن بهذا النحو من العمق والتركيز في تلك الازمنة فعدم تنقيح المباني الاصولية سبب من اسباب أن يفتي برأي ثم يعدل عنه إلى غيره نتيجة نضوج علمه أو خبرته واشبه ذلك.

**والعامل الثالث**: اختلاف الاحاديث فإن الاحاديث الصادر عن الائمة (عليهم السلام) مختلفة في حد ذاتها فربما يسمع الفقيه حديثا فيبني عليه والحال بأن له حديثا معارضا.

إذن فلأجل هذه الاسباب الثلاثة التي كانت قائمة في زمان المعصوم وفي الزمان الذي تلاه كان تغير فتاوى الفقهاء واختلافهم امرا شائعا وإذا كان امرا شائعا ومع ذلك انعقدت سيرة في زمان المعصوم على عدم الإعادة إذ لو كان هناك اعادة لوصلنا ولو بالسؤال ونحن لم نجد ولا في رواية واحدة سؤالا من قبل أحد الرواة أنه من عمل بفتوى زرارة ثم انكشف له الخلاف من عمل براي يونس ثم انكشف له الخلاف من عمل براي ابان ثم انكشف له الخلاف فما هو حكمه ، فهذا شاهد على أن السيرة كانت منعقدة على عدم الإعادة وبالتالي فبما انها سيرة معاصرة للمعصوم أو تالية لزمان المعصوم بحيث لا يعقل نشأها دفعة واحدة ، إذن فهذا دليل على أن هذه السيرة مستندة إلى اقرار المعصوم وامضائه .

وفي النفس تأمل فان دعوى وجود حالة متعارفة في زمن النصوص وهي التفات المتشرعة الى قيام حجة مخالفة للحجة السابقة مع تباعد الأمصار وتباعد الفقاء فيه تأمل.

**واستدل السيد الاستاذ دام ظله ثانيا على الإجزاء** بأن ما دل على صحة عمل المخالف بعد استبصاره مع اخلاله بالفرائض ومع عدم واجديته لشرط الايمان دال على صحة عمل المؤمن إذا استند إلى حجة ثم قامت حجة على الخلاف إذ لا يحتمل أن يكون المخالف احسن حالا من المؤمن فالمخالف الذي عمل بفتاوى مالك وابي حنيفة واحمد بن حنبل وامثالهم ثم استبصر فإن صحيح زرارة يقول :(كل عمل عمله حال نصبه وضلالته فإنه يؤجر عليه إلا الزكاة فإنه وضعها في غير مواضعها) فإذا كان عمل الناصبي والضال مجزيا مع اخلاله بالفرائض عن عمد ومع ذلك اجتزئ بعمله بعد استبصاره فكيف يقال بأن المؤمن إذا عمل بحجة كفتوى ابان ثم قامت لديه حجة أخرى كفتوى ابن أبي عمير على خلافه فإنه يعيد فان هذا يعني أن المخالف احسن حالا من المؤمن.

**ويلاحظ على ما افيد** أنه لعل سر القول بالإجزاء في عمل المخالف أن عمله لا يقبل التصحيح فإن الحالة-كما في بعض الروايات- التي كان عليها اعظم وأسوأ من أن يعيد عمله فلعله الحكم باجزاء عمله لأنّه لا يقبل التدارك والتصحيح بخلاف عمل الامامي فإنه واجد لملاك الإعادة والتصحيح فلذلك يعيد. ومما يؤيد اختصاص هذه النصوص بالمخالف انها فرضت القول بالاجزاء حتّى مع تقصيره وتعمده للبقاء على مذهب العامة مع ذلك إذا استبصر حكم باجزاء عمله فكيف يعمم إلى محل كلامنا، فهذا نظير قيام الدليل على أن لكل قوم نكاحا والذي على اثره صححنا نكاح الكافر فضلا عن المخالف فهل يمكن على اساس هذا الدليل أن نقول: إذا عقد الامامي عقد على طبق فتوى مجتهد ثم قامت حجة من مجتهد آخر على خلافه فإنه يصح نكاح الأول لأن لكل قوما نكاحا إذن ما دامت الخصوصية محتملة عرفا فالتعدي إلى محل الكلام مشكل جدا .

**والمتحصل**: أنه لو سلمنا بقيام السيرة على الاجتزاء بعمل الجاهل القاصر مع قيام حجة على الخلاف فلأن السيرة دليل لبي فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن والقدر المتيقن منها أن لا يقوم انكشاف وجداني على الخلاف وإنما انكشف الخلاف بحجة أخرى لا وجدانا كما أن القدر المتيقن منها الاخلال بالسنن لا ما يشمل الاخلال بالفرائض، بل قد يقال أن القدر المتيقن منها ما كانت الإعادة له موردا لحرج نوعي على الناس فلعل السيرة في زمان المعصومين على الاجتزاء وعدم الإعادة باعتبار أن في الإعادة حرجا نوعيا على العامة فملاك الاجتزاء هو الحرج النوعي لذلك فالقدر المتيقن من هذه السيرة هو ما يستلزم اعادته الحرج لا مطلقا فتأمل واغتنم وياتي الكلام في بقية الأدلة يوم السبت إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\079.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

كان الكلام في ما هو مقتضى الأصل اللفظي في عمل الجاهل القاصر وذكرنا أن مقتضى الأصل اللفظي هو الصحة بحديث لا تعاد أو غيره . ويقع الكلام فعلا في مقتضى الأصل العملي وهو أنه لو فرضنا أنه لا يوجد عندنا دليل اجتهادي يدل على صحة عمل الجاهل القاصر فما هو مقتضى الأصل العملي؟

**والبحث هنا في مقامين** :

**المقام الأول**: أن ينكشف لنا الخلاف وجدانا بمعنى أن الجاهل القاصر بعدما أخل بجزء أو شرط من صلاته انكشف له الشرط أو الجزء بالعلم الوجداني فهل بعد الانكشاف الوجداني يعيد عمله أم لا؟

**فقد ذكرت وجوه في المقام لاثبات صحة عمل الجاهل القاصر** :

**الوجه الأول**: ما ذكره صاحب الكفاية (قدّس سرّه) من أن الحجة التي استند إليها الجاهل القاصر في علمه على قسمين:

إذ تارة تكون هذه الحجة متعلقة بنفس التكليف وتارة تكون الحجة متعلقة بمتعلق التكليف. فإن كانت الحجة ناظرة لاصل التكليف أي انها في مقام اثبات نفس التكليف سواء كانت امارة أو أصلا فالبحث هنا لا يخص الامارات أو الأصول عام. مثلا ثبت له وجوب الجمعة تعيينا في يوم الجمعة بحجة اما خبر ثقة أو أصل كما لو استصحب وجوب الجمعة في زمان حضور الامام إلى زمان الغيبة فإذا كانت الحجة مثبتة لنفس التكليف كوجوب الجمعة بامارة أو أصل فصلى المكلف الجمعة ثم انكشف له خطا الحجة وانه كان جاهلا قاصرا فهنا أفاد صاحب الكفاية أن مقتضى القاعدة الإعادة ، أن يعيد الظهر لأنه تبين أن لا تكليف في حقه بالجمعة وان التكليف المتعين في حقه هو الظهر فبناء على ذلك حيث لم يمتثل الأمر المتوجه إليه فحكمه الإعادة .

واما إذا افترضنا أن الحجة ليست ناظرة للتكليف بل هي ناظرة لمتعلق التكليف فإذا كانت ناظرة لمتعلق التكليف فهي أيضاً على قسمين لأن لها لسانين:

تارة يكون لسانها هو اثبات متعلق التكليف أي أن متعلق التكليف متحقق نظير أصالة الطهارة واصالة الحل فلو فرضنا أن انسانا شك – على نحو الشبهة الحكمية - في طهارة جلد السباع أو شك في طهارة جلد بعض الماكولات فاجرى قاعدة الطهارة أصالة الطهارة واثبت من خلالها الطهارة أو كان على نحو الشبهة الموضوعية كأن شك في طهارة ساتر العورة فلم يكن لديه حالة سابقة فاجرى أصالة الطهارة فحينئذ صاحب الكفاية يقول مفاد أصالة الطهارة هو أن هذا الثوب واجد لشرط الصلاة فبما أن شرط الصلاة أن يكون ساتر العورة طاهرا فاصالة الطهارة تقول شرط الصلاة متحقق في هذا الثوب فإن هذا هو معنى (كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذر) فإن مفاد أصالة الطهارة أن الطهارة التي هي شرط لصحة الصلاة متحققة في هذا الثوب وكذلك أصالة الحل مثلا لو شككنا بأن جلد الارنب حلال يعني مما يحل اكله أم لا ونتيجة للشك في حلية اكل لحم الارنب شك المكلف في أنه تصح صلاته في جلد الارنب أو لا تصح صلاته فاجرى أصالة الحل فمقتضى أصالة الحل تحقيق شرط صحة الصلاة فإن شرط صحة الصلاة أن يكون ساتر العورة مما يحل اكله واصالة الحل تقول جلد الارنب مما يحل اكله فشرط الصلاة متحقق.

إذن متى ما كان الحجة مثبتة لنفس متعلق التكليف ومحرزة للشرط إذن فلو انكشف له الخلاف بالوجدان وانكشف له أن الارنب ليس مما يحل له اكله أو أن ثوبه نجس واقعا فإن صلاته صحيحة والسر في ذلك حكومة دليل أصالة الطهارة على دليل شرطية الطهارة والحلية في ساتر العورة فما دل على شرطية الطهارة والحلية في ساتر العورة لولا أصالة الطهارة واصالة الحل لقلنا بأن المراد به الطهارة والحلية الواقعيتان ولكن ببركة حكومة أصالة الطهارة واصالة الحل على دليل الشرطية توسع الشرط بحيث صار له فردان: طهارة واقعية وطهارة ظاهرية فكما يتحقق شرط صحة الصلاة واقعا بالطهارة الواقعية يتحقق بالطهارة الظاهرية الثابتة باصالة الطهارة أو باستصحاب الطهارة على وجه قوي كما في عبارة الكفاية.

واما لو افترضنا أن الحجة لا تثبت متعلق التكليف وإنما مفادها مجرد الاحراز التنجيزي أو التعذيري فإنه حينئذ لا وجه للاجزاء وصحة العمل حتى لو كانت امارة فلو افترضنا أنه قام خبر ثقة بل قامت بينة من شاهدين عدلين شهدا بأن ثوب المصلي طاهر وصلى اعتمادا على شهادتهما فانكشف له النجاسة يعيد صلاته فالامارة بنظر صاحب الكفاية اسوا حالا من أصالة الطهارة وذلك لاختلاف اللسان فإن لسان أصالة الطهارة تحقيق الشرط حيث قالت (كل شيء لك نظيف) فاصالة الطهارة لسانها أن المشكوك طاهر واصالة الحل لسانها أن المشكوك حلال فمقتضى أن لسانها اثبات الطهارة والحلية إذن فبالنتيجة مقتضاها الحكومة على دليل شرطية الطهارة والحل وتوسعتهما لما يشمل هذا الفرد الظاهري من الطهارة والحلية.

واما لسان الامارة فإذا قامت بينة من شاهدين عدلين صدوقين على أن هذا الثوب طاهر فليس مفاد الامارة إلا الاخبار عن الواقع فهي لا تقول الثوب طاهر مع غض النظر عن الواقع ، بل ان لسان الامارة يقول: أن هذا الثوب طاهر واقعا ثم لو انكشف كذبه فالثوب ليس طاهر واقعا ، بخلاف أصالة الحل فاصالة الحل تقول غض النظر عن الواقع فأنا أقول: هذا الثوب طاهر، هذا هو الفرق فحيث أن لسان أصالة الطهارة هو اعتبار المشكوك طاهرا مع غمض النظر عن الواقع ما هو.إذن مقتضى أنها تتكفل اعتبار الطهارة للمشكوك اتساع الطهارة في دليل الشرطية لما يشمل الطهارة الظاهرية .

واما مفاد الامارة فهو الاخبار عن الواقع فخبر الثقة لا يدعي أن هذا الثوب طاهر على كل حال إنما يدعي انني اخبر عن أنه في الواقع هذا الثوب طاهر لكن لو تبين خطا خبري فانا لا اتكفل اعتبار كون الثوب طاهرا فليس لساني إلا الاخبار عن الواقع وهذا الاخبار جائز أن يخطئ وان يصيب فإذا انكشف أن الاخبار مخطئ انكشف أن الشرط لم يتحقق، فالنتيجة من كلام صاحب الكفاية أن الجاهل القاصر لو أخل بشرط أو جزء لكن استنادا إلى حجة تتكفل اعتبار الشرط في مرحلة الشك فإن عمله صحيح.

**وقد اورد المحقق النائيني (قدّس سرّه)** وتبعه سيدنا الخوئي (قدّس سرّه) عدة ملاحظات على كلام صاحب الكفاية :

**الملاحظة الأولى** : أن الحكومة اما واقعية واما ظاهرية فالحكومة الواقعية ما كانت متكفلة للتصرف في متن الواقع بتوسعة أو تضييق فإذا قال المولى (الطواف بالبيت صلاة):عوالي اللئالي ج2 ص167 مفاده التوسعة في متن الواقع وان آثار الصلاة في عالم الاعتبار مترتبة على الطواف ترتبا واقعيا أو بالتضييق كما إذا قال لا شك لكثير الشك فإن مقصوده أن كثير الشك خارج واقعا عن احكام الشكوك هذه تسمى حكومة واقعية.

والقسم الثاني الحكومة الظاهرية وهي ما كانت متصرفة في الأدلة لكن في فرض الشك لا انها متصرفة في متن الواقع فتصرفها في فرض الشك ليس الغرض منه إلا التنجيز أو التعذير فإن اصاب تصرفها الواقع كانت منجزة للواقع وإلا فهي معذرة كالاصول العملية

فيقول الميرزا النائيني إذن فنتيجة هذا التقسيم أن أصالة الطهارة واصالة الحل لا تفيد الإجزاء وصحة العمل وذلك لنكتتين :

**النكتة الأولى** : فإن دليل أصالة الطهارة ودليل اصالة الحل مجرد أصل عملي وبما أنه أصل عملي موضوعه الشك في الحكم الواقعي فلا تصرف لهما في متن الواقع وان عبر بقوله (كل شيء لك نظيف) وان عبر بقوله( كل شيء لك حلال) فهذا مجرد اعتبار ادبي وليس اعتبار قانوني يعني مجرد صياغة وليس قانون وجعل فعندما يقول كل شيء لك نظيف نظير قوله (يكفيك من التراب عشر سنين) فهذا اعتبار ادبي فهو يريد أن يقول التراب طهور فقال يكفيك من التراب عشر سنين.

فاذن فبالنتيجة قوله (كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذر) أو( كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه) فتدعه مجرد اعتبارا ادبيا وليس اعتبارا قانونيا إذن لا تصلح أصالة الطهارة واصالة الحل للحكومة الواقعية بمعنى التصرف في متن الواقع وإنما غايتها الحكومة الظاهرية أي التنجيز أو التعذير ليس إلا .

**النكتة الثانية**: وهي اهم نكتة ثبوتية يقول بأن أصالة الطهارة تتكفل جعل الطهارة عند الشك في الطهارة الواقعية إذن فقد افترضتم في رتبة سابقة حكم واقعي تشكون فيه فالطهارة المستفادة من أصالة الطهارة مجعول في فرض الشك في الحكم الواقعي ومقتضى ذلك أن يكون المجعول باصالة الطهارة متاخرا رتبة عما هو المجعول الواقعي فإذا كان المجعول في أصالة الطهارة واصالة الحل متاخرا رتبة عما هو المجعول في الحكم الواقعي فكيف يكون موجبا لتوسعة ذلك المجعول الواقعي لما يشمل هذا المجعول وهل لازم ذلك إلا اخذ ما هو متاخر رتبة في ما هو متقدم رتبة إذن فمقتضى الطولية بين المجعول بهذين الاصلين وبين الحكم الواقعي عدم معقولية الحكومة الواقعية وعدم معقولية أن يكون دليل أصالة الطهارة واصالة الحل موجبا لتوسعة الشرط الواقعي .

**ولكن يمكن الدفاع عن كلام صاحب الكفاية (قدّس سرّه)** في هذين الجهتين وليس دفاعا مطلقا.

**اولا**: أن مدعى صاحب الكفاية – كما اعترف السيد الخوئي – الحكومة الواقعية وانت تقول حكومة ظاهرية صاحب الكفاية يدعي أن أصالة الطهارة واصالة الحل حاكمة على الأدلة الأولية حكومة واقعية هو لا يدعي الحكومة الظاهرية حتى تقولون الحكومة الظاهرية ليس مفادها إلا التنجيز أو التعذير هو يقول حكومة واقعية فمدعى صاحب الكفاية أن قوله (كل شيء لك طاهر) كقوله (الطواف بالبيت صلاة) فكما أن قوله (الطواف بالبيت صلاة) يوسع آثار الصلاة واقعا لما يشمل الطواف فإن قوله( كل شيء لك نظيف) موسع لشرطية الطهارة في الصلاة لما يشمل الطهارة المجعولة باصالة الطهارة ، فإذا كان مدعاه هو الحكومة الواقعية إذن فلا معنى لأن يقال بأنه الحكومة على قسمين واقعية وظاهرية والحكومة الظاهرية لا تقتضي ...

واما **ثانيا:** فالطولية فرق هناك نوعان من الطولية تارة نلحظ الطولية للشرطية تارة نلحظ الطولية للحكم الواقعي فعندما نقول بأن مفاد أصالة الطهارة جعل طهارة هذا مفاد وليس الاخبار عن طهارة ، فإذا قلنا أن مفاد أصالة الطهارة جعل الطهارة فنسال هذه الطهارة المجعولة بأصالة الطهارة هي في طول الحكم الواقعي هذا لا شك فيه لانها جعلت في فرض الشك في الحكم الواقعي فهي في طوله لكن هل هي في طول الشرطية أي أن ما دل على أن صحة الصلاة مشروطة بطهارة ساتر العورة نفس دليل الشرطية هل هو أيضاً متقدم رتبة على أصالة الطهارة ؟ لا ، فالمتقدم رتبة على أصالة الطهارة هو الحكم الواقعي المشكوك ، اما الشرطية المستفادة من قوله (لا تصل إلا بساتر طاهر) هذه الشرطية ليست متقدمة رتبة على أصالة الطهارة بل هما في عرض واحد فمقتضى أن دليل شرطية الطهارة - وليس الحكم الواقعي المشكوك – في عرض دليل أصالة الطهارة صحة حكومة دليل أصالة الطهارة على دليل الشرطية فدليل أصالة الطهارة يقرر انني لا اتصرف في الحكم الواقعي المشكوك كي يقال بأن لازم ذلك تصرف ما هو متاخر رتبة فيما هو متقدم رتبة وإنما اتصرف في هذا الدليل الذي يقول (لا تصلي إلا بثوب طاهر) فاقول بأن هذا الدليل يشمل الطهارة المنكشفة بالوجدان والطهارة المجعولة باصالة الطهارة ، فدليل أصالة الطهارة لا يقلب صفة الثوب واقعا كي يقال بأن لازم ذلك تصرف ما هو متاخر رتبة فيما هو متقدم رتبة لا ، لا يغيره ، هو يقول فقط الدليل الذي قال (لا تصلي إلا بساتر طاهر) له فردان فرد وهو الطهارة المنكشفة بالوجدان وفرد آخر الطهارة المجعولة باصالة الطهارة وإن كان الثوب نجسا واقعا بحكم الشارع فلا مانع بنظر صاحب الكفاية أن يكون هذا الثوب متصف بحكمين فهو نجس واقعا وطاهر بطهارة اعتبارية مجعولة باصالة الطهارة وبمقتضى هذه الطهارة الاعتبارية يكون فردا من الشرط محققا للشرط.

**فالنتيجة** أن مدعى صاحب الكفاية حكومة أصالة الطهارة على الشرطية لا على الحكم الواقعي أن مقتضى كلام صاحب الكفاية حكومة دليل أصالة الطهارة ودليل أصالة الحل على دليل شرطية الحلية والطهارة في ساتر العورة حكومة واقعية وليس المدعى حكومة دليل أصالة الطهارة ودليل أصالة الحل على الحكم الواقعي المشكوك فإن هذا مما لا يعقل كما أفاد الميرزا النائيني (قدّس سرّه) .

**الايراد الثاني على كلام صاحب الكفاية: النقض بنقوض فقهية:**

**النقض الأول**:أن لازم كلامك أنه لو لاقت اليد برطوبة مسرية هذا الثوب الذي حكمنا عليه بالطهارة اعتمادا على أصالة الطهارة فلازم ذلك أن اليد لا تتنجس لأن الثوب طاهر وهذا لا يمكن القول به.

**النقض الثاني**: ولازم كلامك أيضاً أنه لو توضا بماء نجس واقعا لكن محكوم بالطهارة ببركة أصالة الطهارة أو استصحاب الطهارة فإن لازم كلامك أن الوضوء صحيح واقعا ولو انكشف أن الماء نجس فوضوءه صحيح واعضاءه طاهرة ولا يمكن القول بذلك.

**النقض الثالث**: ولازم كلامك أنه لو باعنا شخص كتابا وشككنا في ملكيته للكتاب حين البيع وكان سابقا ملكا له فاستصحبنا ملكيته فإن مقتضى استصحاب ملكية البائع للكتاب صحة البيع واقعا وان انكشف بعد ذلك أنه لم يكن حين البيع ملكا له.

**النقض الرابع:** ولازم كلامك أنه لو \_ هذا النقض ذكره السيد الصدر بالخصوص وهو نقض لطيف – توضا بماء نجس بالاستصحاب يعني هذا الماء كان نجس سابقا والان يشك هل هو نجس أم لا استصحب النجاسة ولكنه طاهر واقعا وتوضا به رجاء قال صحيح هو نجس بالاستصحاب لكن قد يكون الاستصحاب خطا فانا اتوضا به رجاء ثم انكشف الخلاف وان الماء طاهر فمقتضى كلامك أن يكون الوضوء باطلا لأنه توضا بماء نجس بالاستصحاب بينما هو طاهر واقعا إذ كما يفرض توسيع الشرطية الواقعية للطهارة كذلك ينبغي أن يفرض توسيع المانعية الواقعية للنجاسة.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\080.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ذكرنا فيما سبق أن صاحب الكفاية (قدّس سرّه) أفاد بأن أدلة الحجج على قسمين:

إذ تارة يكون لسان الدليل لسان جعل الطهارة والحلية بازاء الطهارة والحلية الواقعيتين كما هو مفاد دليل أصالة الطهارة واصالة الحل فإن مفادهما أن هناك اعتبارا للطهارة بازاء الطهارة الواقعية.

وتارة يكون لسان الدليل إحراز نفس الطهارة الواقعية – لا جعل طهارة في عرضها – فإذا كان الدليل هو لسان الأول أي جعل طهارة بازاء الطهارة الواقعية فمقتضى ذلك حكومة هذا الدليل كدليل أصالة الطهارة على كل دليل اخذت الطهارة فيه شرطا فيقال مقتضى أن دليل أصالة الطهارة جعل فردا آخر من الطهارة غير الطهارة الواقعية أن قوله (لا تصل إلا بثوب طاهر) يتسع فيشمل الطهارة الواقعية وهذا الفرد الجديد من الطهارة وهو المجعول بدليل أصالة الطهارة. واما إذا كان لسان الدليل إحراز الطهارة الواقعية لا جعل شيء بازاءها كما لو قامت بينة على أن هذا الثوب طاهر فإن البينة لا تتكفل جعل طهارة وإنما تخبر عن الطهارة الواقعية فإذا انكشف أن الثوب ليس طاهرا فلا يمكن الاجتزاء به في الصلاة لأن الطهارة والواقعية مفقودة حيث تبين أنه نجس ولا توجد طهارة أخرى جعلت في دليل البينة كي تقوم مقام الطهارة الواقعية فمقتضى ذلك عدم الاجتزاء.

**وذكرنا بأن الميرزا النائيني (قدّس سرّه) اورد على كلام الآخوند عدة ايرادات:**

**الايراد الأول** أن الحكومة اما واقعية واما ظاهرية و منشأ هذا التقسيم هو تارة يكون الدليلان الحاكم والمحكوم في عرض واحد أي لم يؤخذ في احدهما الشك في الآخر فسوف تكون الحكومة واقعية مثلا إذا قال (لا صلاة إلا بطهور) وقال في دليل آخر (الطواف بالبيت صلاة) كما في غوالي اللئالي وهو مشهور لدى العامة في مسانيدهم فإذا قال في دليل لا صلاة إلا بطهور وقال في دليل آخر الطواف بالبيت صلاة فالدليل الثاني في عرض الأول، إذ لم يؤخذ في الدليل الثاني وهو قوله (الطواف بالبيت صلاة) الشك في الدليل الأول فحيث لم يؤخذ في الثاني الشك في الأول إذن هما في عرض واحد ومقتضى كونهما في عرض واحد حكومة الثاني على الأول حكومة واقعية هذا هو الضابط في الحكومة الواقعية.

واما إذا كان الدليل الثاني في طول الأول بمعنى أنه اخذ في الثاني الشك في الأول فمن المستحيل أن تكون الحكومة واقعية بل يتعين أن تكون ظاهرية فمثلا إذا قال المولى (لا تصل إلا بساتر طاهر) وقال في دليل آخر (إذا شككت في أن الساتر طاهر أم لا فهو طاهر) فحيث أن الدليل الثاني اخذ فيه الشك في الدليل الأول فلا محالة يكون الدليل الثاني في طول الأول وإذا كان في طوله فلا يعقل أن تكون الحكومة واقعية بل لا محالة يتعين أن تكون ظاهرية؛ لأنه لا يعقل تصرف المتاخر رتبة فيما هو متقدم رتبة بأن يوسع دائرته لما يشمل الطهارة المجعولة بالدليل المتاخر رتبة هكذا أفاد الميرزا النائيني (قدّس سرّه).

**وقد اجاب السيد الشهيد (قدّس سرّه):** أنه هناك دليلان ولا موجب للخلط بينهما: دليل يقول مثلا (السبع طاهر) (الارنب طاهر) (الكلب والخنزير نجس) هذه الأدلة الأولية التي مفادها اثبات الطهارة أو النجاسة هذا قسم من الأدلة وهناك قسم آخر من الأدلة وهي الأدلة الشرطية (لا تصل إلا بثوب طاهر) (لا تطف إلا بساتر طاهر) واشباه ذلك وفي مقابل هذين القسمين من الأدلة -القسم الذي يتحدث عن النجاسة والطهارة الواقعيتين والقسم الذي يتحدث عن الشرطية- يوجد عندنا دليل أصالة الطهارة وهو قوله (كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذر) أو قذرا وهذا الدليل الثالث لا يدعي الاخوند حكومته على القسم الأول وهو الأدلة التي يكون مفادها اثبات الطهارة أو النجاسة وإنما يدعي الاخوند حكومته على القسم الثاني وهي الأدلة التي تتكفل الشرطية فلا ياتي إشكال الميرزا النائيني (قدّس سرّه) بأن حكومة أصالة الطهارة حكومة ظاهرية والسر في ذلك: أن دليل أصالة الطهارة في طول القسم الأول وليس في طول القسم الثاني؛ لأنه اخذ في دليل أصالة الطهارة الشك في الطهارة (كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذر) يعني ما لم تعلم أنه قذر فهو نظيف إذن قوله (ما لم تعلم أنه قذر) مسبوق رتبة بالادلة الدالة على القذارة أو الطهارة فهذا دليل أصالة الطهارة في طول الأدلة الدالة على الطهارة أو القذارة لذلك لا يكون حاكما عليها لا حكومة واقعية ولا ظاهرية، ولكن إذا وجدنا أو لاحظنا النسبة بين دليل أصالة الطهارة وبين القسم الثاني وهو ما دل على شرطية الساتر الطاهر في الصلاة والطواف يكون قوله (كل شيء لك طاهر) في عرضه وليس في طوله؛ لأن ظاهر العرضية والطولية هو أن يؤخذ فيه الشك في دليل آخر ولم يؤخذ في دليل أصالة الطهارة الشك في دليل الشرطية كي يكون دليل أصالة الطهارة في طول دليل الشرطية فإذا لم يكن في طوله بل كان في عرضه إذن فهو حاكم عليه حكومة واقعية فدليل أصالة الطهارة حاكم على دليل الشرطية حكومة واقعية فلا يرد إشكال الميرزا النائيني. إذن دليل أصالة الطهارة ليس حاكما على أدلة الطهارة والنجاسة لأنه اخذ فيه الشك فيها فكيف يكون حاكما عليها وهو متاخر عليها رتبة وهو حاكم على أدلة الشرطية حيث لم يؤخذ فيه الشك في الشرطية فلا يكون في طولها بل هو في عرضها فيكون حاكما عليها هذا ما افاده السيد الصدر (قدّس سرّه).

**ولكن يمكن أن يقال**: أنه إذا قال (كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذر) فإن مفاده أن الشك في الطهارة موضوع للحكم بها وحيث إن الشك في الطهارة لا لموضوعية في نفس الطهارة والنجاسة وإنما الشك في الطهارة بلحاظ الطريقية لاثارها ومن اثارها شرطيتها في ساتر العورة وشرطيتها في الطواف واشباه ذلك، إذن فبما أن موضوع دليل أصالة الطهارة الشك في الطهارة لا لموضوعية فيها بل الشك في الطهارة بلحاظ اثارها الشرعية ومن اثارها الشرعية الشرطية إذن فلا محالة العرف إذا جمع بين دليل أصالة الطهارة ودليل (لا تصل إلا بساتر طاهر) يرى دليل أصالة الطهارة في طول دليل الشرطية فدليل أصالة الطهارة عرفا كما هو في طول الأدلة الدالة على الطهارة أو القذارة فهو في طول الأدلة الدالة على آثار الطهارة من شرطية أو عدم مانعية أو نحو ذلك، ومقتضى هذه الطولية أي طولية دليل أصالة الطهارة لسائر الأدلة الأولية التي تتحدث اما عن الطهارة أو عن اثارها مقتضى ذلك عدم حكومة دليل أصالة الطهارة على دليل الشرطية حكومة واقعية. هذا الايراد الأول للميرزا النائيني ومناقشة السيد الشهيد له.

**الايراد الثاني** قال بأن كلام الاخوند مبتلى بنقوض وهذه النقوض على اقسام ثلاثة:

**القسم الأول** منقوض بادلة النجاسة فإن مقتضى كلامه يعني الاخوند أنه كما أن دليل أصالة الطهارة حاكم على دليل شرطية الطهارة في ساتر العورة كذلك مقتضاه أنه حاكم على أدلة مانعية النجاسة مثلا إذا لاقت اليد المتنجس برطوبة تنجست فإذا اجرينا أصالة الطهارة في الماء المتنجس واقعا فببركة أصالة الطهارة في هذا الماء ترتفع نجاسة الملاقي فالملاقي ليس نجسا لأن الملاقي إنما يكون متنجسا إذا لاقى المتنجس والمفروض أن ما لاقاه ليس متنجسا ببركة أصالة الطهارة فكما أن أصالة الطهارة حاكمة على دليل شرطية الطهارة في ساتر العورة فهي حاكمة على دليل مانعية نجاسة البدن من صحة الصلاة وهذا لا يمكن أن يقول به فاضل فضلا عن فقيه .

**القسم الثاني** من النقوض ما يرتبط باثار الطهارة مما لا يتعلق بالطهارة الخبثية وإنما يتعلق بالطهارة الحدثية مثلا يشترط في صحة الصلاة أن يكون المكلف على طهور (لا صلاة إلا بطهور)، فلو شك المكلف بعد أن احرز الطهور في رتبة سابقة شك أنه مازال على طهور كي يستبيح صلاته أم لا فاستصحب الطهور فمقتضى استصحاب الطهور على مبنى الاخوند صحة صلاته وان انكشف أنه محدث لأن استصحاب الطهارة كاصالة الطهارة موسع لدائرة الشرط فهو موسع لقوله (إلا بطهور) لما يشمل الطهور المجعول باستصحاب الطهارة.

**والقسم الثالث** من النقوض ما يرتبط بحيثية الاستصحاب نفسه أي من حيث أنه استصحاب حيث إن الاخوند ذكر (واستصحابهما على وجه قوي) هذه عبارته، يعني أن الاستصحاب يقوم مقام أصالة الطهارة في الحكومة الواقعية، فمقتضى هذه العبارة أن ينقض عليه كما أن استصحاب طهارة الثوب موسع لدائرة الشرطية الواقعية بحيث لو صلى في هذا الثوب المستصحب طهارته صحت صلاته واقعا وان انكشف أنه متنجس كذلك استصحاب النجاسة موسع لدليل مانعية النجاسة بحيث يشمل النجاسة المجعولة بالاستصحاب فلو قال لنا مثلا (نجاسة الماء مانع من صحة الوضوء) وكان هذا الماء متنجسا سابقا وشككنا بأنه ما ازال نجسا أم لا فإن استصحاب النجاسة موسع لدائرة مانعية النجاسة لما يشمل النجاسة الثابتة بالاستصحاب فلو توضا الانسان بماء مستصحب النجاسة قربة إلى الله رجاء وصلى به ثم انكشف أنه توضا بماء طاهر فمقتضى كلام الاخوند أن صلاته فاسدة ، ودعوى أن استصحاب الطهارة يوسع واما استصحاب النجاسة لا يوسع فهذا تحكم لا معنى له فإن دليل الاستصحاب واحد جرى في النجاسة أو جرى في الطهارة فكيف إذا جرى في الطهارة كان موسعا وإذا جرى في النجاسة لم يكن كذلك فهذا لا معنى له. وبلحاظ هذه النقوض المختلفة يثبت الاعتراض على كلام الاخوند (قدّس سرّه).

**واجيب عن ذلك** ما افاده السيد الامام (قدّس سرّه) في تهذيب الأصول من أن الاخوند يستطيع أن يقول مقتضى القاعدة التوسعة والحكومة الواقعية إلا فيما قام الدليل الخاص على عدمه وسائر هذه النقوض مما قام الدليل الخاص على عدم التوسعة الواقعية وإلا مقتضى القاعدة هو ذلك.

**والانصاف** أن ورود النقوض الكثيرة بحيث لا يثبت مقتضى القاعدة إلا في أصالة الطهارة بلحاظ أدلة شرطية الطهارة منبه على عدم انسجام هذا المبنى مع المرتكزات الفقهية وهذا كاشف عن عدم صحة هذا المبنى.

**الجواب الثاني** ما ذكره السيد الصدر (قدّس سرّه) من أن مدعى الاخوند أن حكومة دليل اصالة الطهارة فقط على الأدلة التي تضمنت شرطية الطهارة والوجه في ذلك: أن مفاد دليل أصالة الطهارة قاصر عن التوسعة لا من باب ورود مخصصات؛ لأن مفاد دليل أصالة الطهارة جعل الطهارة يعني قوله (كل شيء لك طاهر) يعني جعل طهارة للمشكوك بازاء النظافة الواقعية فإذا كان مفاده جعل الطهار فلا محالة يختص نظره بما كان لنفس الطهارة من أثر فلا معنى للاشكال عليه بادلة مانعية النجاسة كقوله مثلا (لا تتوضا بماء نجس) أو (لا تصل بثوب نجس) هذا لا يرد عليه ، لأن قوله (لا تتوضا بماء نجس) لا يدل على شرطية طهارة الماء في الوضوء وإنما يدل على مانعية نجاسة الماء في صحة الوضوء وفرق بين جعل الشرطية وجعل المانعية فالفرق بين جعل الشرطية وجعل المانعية في الأصل العملي فنجري البراءة في المانعية ولا نجريها في الشرطية،وللتوضيح نصوغها صياغتين: تارة يقول المولى (يشترط في صحة صلاتك أن يكون ساتر العورة طاهرا)، فجعل شرطية، شككنا بأن ساتر العورة طاهر أم نجس، فمقتضى الأصل العملي ما هو؟ وتارة يقول المولى (نجاسة ساتر العورة مانع من صحة صلاتك) وشككت أن هذا الساتر – بحثنا في الشبهة الموضوعية – نجس أم ليس بنجس فما هو مقتضى الأصل العملي؟ نقول :حيث إن الشرطية ليست انحلالية فما هو الشرط في صحة الصلاة هو طبيعي الساتر الطاهر وليس هذا الساتر المعين فإذا شك بأن ذاك الطبيعي متحقق أم لا فمقتضى القاعدة الاشتغال، اما المانعية يقولون انحلالية وليست طبيعية لأن المانعية مرجعها إلى النهي والنهي دائما انحلالي، فالشرطية مرجعها إلى الأمر والامر دائما متعلق بصرف الوجود بالطبيعي، وأما المانعية فمرجعها الى النهي والنهي دائما انحلالي، فإذا قال (لا تصل في ثوب نجس) أو (لا تصل في ساتر نجس) فمرجع كلامه إلى أن هذا الساتر نجس منهي عنه وذاك الساتر نجس منهي عنه وهكذا فهناك نواهي انحلالية بعدد افراد النجس ،فبما أن المانعية انحلالية والشرطية طبيعية لذلك إذا شككنا بأن هذا الثوب نجس أم غير نجس يعني شككنا في انحلال نهي بازائه فنجري البراءة عنه، فتظهر الثمرة بين الشرطية والمانعية في جريان البراءة عن المانعية دون الشرطية في الشبهات الموضوعية. فالسيد الشهيد يقول دليل أصالة الطهارة بما أن مفاده جعل الطهارة فهو لا يتكفل إلا الحكومة على كل دليل اخذت الطهارة شرطا فيه ولا يتكفل الحكومة بلحاظ دليل اخذت النجاسة موضوعا لاثر ولم تؤخذ الطهارة موضوعا للاثر فلا تشكلوا عليه بأن لازم كلامك حكومة دليل أصالة الطهارة على أدلة مانعية النجاسة هذا جواب السيد الشهيد.

**ولكن يلاحظ على هذا الجواب**:

**اولا**: عالج السيد الشهيد بعض النقوض ولم يعالج تمامها فإن بعض النقوض واردة مثل قوله إذا استصحبنا الطهور – كما اشكل بذلك السيد الخوئي (قدّس سرّه) – كان متطهرا ثم شك أنه مازال على طهارة أم لا فاستصحب الوضوء فلماذا هنا لا يكون استصحاب الطهور موسعا لدائرة شرطية الطهور فهنا الطهور شرط وليس الحدث مانعا فمع ذلك لو استصحب كونه على وضوء وصلى ثم انكشف أنه كان محدثا فلا يقول أحد بأنه صحت صلاته فلو جمدنا على كلام السيد الصدر أن دليل أصالة الطهارة ودليل استصحاب الطهارة إنما يحكم على الأدلة التي اخذت الطهارة شرطا وموضعا للاثر مع ذلك لا يكون هنا استصحاب الطهارة حاكما على قوله (لا صلاة إلا بطهور) لأنه إذا انكشف أنه على حدث فصلاته فاسدة ،كما أنه لم يعالج النقوض الأخرى مثلا شك أن هذا المبيع ملك للبائع أم لا فاستصحب ملكية المبيع ثم انكشف أنه ليس ملكا له، أو شك أن هذه المراة خلية من الزوج فاستصحب كونها خلية فعقد عليها ثم تبين له أنه ملية وليست خلية فهل يفتي بصحة العقد وامثال ذلك من النقوض إنما عالج دفاعه بعض النقوض وليس تمامها.

**ثانيا:** بأن دليل أصالة الطهارة له مدلول مطابقي وهو جعل الطهارة وله مدلول التزامي وهو نفي النجاسة فإن هذا لازم بيِّن بالمعنى الاخص فإذا قال دليل أصالة الطهارة (الثوب المشكوك في طهارته طاهر) فقد دل بالدلالة الالتزامية على أنه ليس بنجس فبما أنه بلحاظ مدلوله المطابقي موسع لدائرة شرطية الطهارة فبلحاظ مدلوله الالتزامي أيضاً مضيق لما دل على مانعية النجاسة، فدليل أصالة الطهارة له مدلولان: مطابقي يثبت الطهارة، والتزامي ينفي النجاسة فبلحاظ مدلوله المطابقي حاكم على أدلة شرطية الطهارة موسع لها، وبلحاظ مدلوله الالتزامي حاكم على أدلة مانيعة النجاسة مضيق لها لما لا يشمل هذا المورد المشكوك في نجاسته خصوصا وانه قال (فإذا علمت فقد قذر) فإن ظاهر هذا الذيل أن ما لم تعلم به فليس بقذر كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذر فإذا علمت فقد قذر مقتضى مفهوم الشرط فإذا علمت فقد قذر أنه فإن لم تعلم فليس بقذر فالمفهوم دال على نفي النجاسة مضافا لدلالة المنطوق على اثبات الطهارة ومقتضى دلالة المفهوم على نفي النجاسة تضييق أدلة مانعية النجاسة بحيث لا تشمل النجاسة المشكوكة. وهذا مما لم يقل به أحد. ياتي الكلام في البقية.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\081.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ذكرنا فيما سبق أن صاحب الكفاية (قدّس سرّه) ذهب إلى أن أصالة الطهارة وهي قوله (كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذر) حاكم على دليل شرطية الطهارة وهو قوله (صل في ساتر طاهر) والحكومة حكومة واقعية بمعنى أن أصالة الطهارة توسع دائرة الشرط في قوله (صل بساتر طاهر) لما يشمل الطاهر طهارة ظاهرية وهو الطاهر المشكوك كما لو شككنا أن ثوب المصلي طاهر أم لا فأجرينا فيه أصالة الطهارة فهذه الطهارة المستفادة من دليل أصالة الطهارة فرد من أفراد الشرط وهو قوله (صل بثوب طاهر).

وذكرنا أن المحقق النائيني والسيد الخوئي (قدس سرهما) أشكلا على صاحب الكفاية بالنقض: وهو أن لازم هذا الكلام أي حكومة أصالة الطهارة على دليل الشرطية حكومة واقعية لازم ذلك أيضاً انتفاء النجاسة أيضاً انتفاء واقعيا فكما تصح الصلاة في الثوب المحكوم عليه بالطهارة صحة واقعية كذلك لو لاقت اليد هذا الثوب برطوبة مسرية وكان في الواقع نجسا فإن مقتضى حكومة أصالة الطهارة أن نحكم بطهارة الملاقي لا بنجاسته وهذا مما لا يقول به متفقه.

لكن سيد المنتقى (قدّس سرّه) دافع عن مطلب الكفاية بما يراه دفعا لسائر الإيرادات عليه من قبل المحقق النائيني وسيدنا الخوئي (قدّس سرّهما ) وقال بأن مطلب الكفاية مطلب صحيح لا غبار عليه وذكر بعض النكات اللطيفة في دعم كلام صاحب الكفاية، وبيان مطلبه (قدّس سرّه) قال: لابد قبل التعرض لدفع الإيرادات من إيضاح كلام صاحب الكفاية وسبر مراده كي يتضح الحال فيما أورد عليه نقضا وحلا وإيضاحه يعتمد على مقدمتين:

**المقدمة الأولى**: أن الحكومة عبارة عن نظر دليل لدليل آخر وهي تتصور على أنحاء وأقسام ثلاثة:

**القسم الأول**: أن يكون الدليل المحكوم دليل ألف متكفلا لجعل حكما على موضوع اعتباري – لا على موضوع تكويني – ثم يأتي دليل باء ويتكفل إيجاد فرد من أفراد هذا الموضوع الاعتباري فبمجرد أن يتكفل باء إيجاد فرد من أفراد هذا الموضوع الاعتباري فلا محالة سوف يترتب على هذا الفرد آثار ذلك الموضوع الاعتباري الذي ذكر في الدليل الأول ألا وهو الدليل ألف. بيان ذلك بالمثال:

: إذا ورد عندنا دليل يقول (المملوك تتعلق به الزكاة) فالحكم هو تعلق الزكاة والموضوع هو المملوك والمملوك ليس أمر تكويني بل أمر اعتباري جعلي ثم جاءنا دليل آخر فقال (المحاز مملوك) يعني إذا حزت شيئا فقد ملكته، الحيازة ملك ، فلا محالة يكون معنى حكومة الدليل الثاني وهو قوله المحاز مملوك على الدليل الأول وهو قوله المملوك فيه زكاة بمعنى إيجاد فرد من أفراد ذلك الموضوع الاعتباري وبمجرد إيجاده وقوله (المحاز مملوك) يترتب عليه الحكم المفاد بالدليل الأول وهو تعلق الزكاة ويترتب عليه ذلك ترتبا واقعيا لا ظاهريا فإن المحاز مملوك إذن فتعلق الزكاة به حكم واقعي.

**ومثله**: استصحاب الملكية على بعض المباني بأن يقول المولى في دليل المملوك فيه زكاة ويقول في دليل آخر إذا ملكت شيئا سابقا ثم شككت أنه مازال ملكا لك أم وهبته لزوجتك هل ما زال ملكا لك أم خرج عن ملكك فتستصحب الملكية فيقول الدليل الثاني (مستصحب الملكية مملوك) فهو بالدليل الأول قال (المملوك فيه زكاة) وفي الدليل الثاني قال مستصحب الملكية مملوك بأن كان مفاد دليل الاستصحاب ليس مجرد المنجزية أو المعذرية بل مفاده أيضاً إيجاد فرد هذا معنى على بعض المباني بأن نقول مفاد دليل الاستصحاب هو إيجاد فرد من المستصحب استصحبت الملكية يعني أوجدت الملكية استصحبت العدالة يعني أوجدت عدالة استصحبت بقاء زيد يعني أوجدت فردا من البقاء له وهكذا فالاستصحاب مرجعه إلى إيجاد فرد إذن استصحاب الملكية يعني إيجاد فرد من المملوك فيكون الاستصحاب حاكما على قوله (المملوك فيه زكاة) بمعنى إيجاد فرد من أفراده وإذا وجد فردا من أفراده ترتب عليه الحكم المفاد بالدليل الأول ترتبا واقعيا فتتعلق الزكاة واقعا بمستصحب الملكية.

غاية الأمر يعني ما الفرق بين المثال الأول (المحاز مملوك) وبين المثال الثاني وهو قوله (مستصحب الملكية مملوك)؟

يقول: الفرق بينهما أن الملكية في الأول ملكية واقعية لأنه لم يؤخذ في موضوعها الشك في شيء قال المحاز بعنوانه الأولي مملوك لذلك الملكية المعطاة للمحاز ملكية واقعية، بينما الملكية في الدليل الثاني وهو قوله (المستصحب مملوك) ملكية ظاهرية لأنه اخذ في موضوعها الشك فقال إذا تيقنت بملكية شيء ثم شككت في بقاء الملكية فاستصحبها إذن اخذ في الملكية الاستصحابية الشك فهي ملكية ظاهرية فهما مختلفان من هذه الجهة فاحدهما يثبت حكما واقعيا والثاني يثبت حكما ظاهريا إلا أن كليهما يشتركان في نتيجة واحدة ألا وهي أن حكومة الدليل الثاني على الأول حكومة واقعية وان كانت الملكية ملكية ظاهرية. فمع أن الملكية الاستصحابية ملكية ظاهرية مع ذلك دليل الاستصحاب حاكم على قوله (المملوك فيه زكاة) حكومة واقعية.

وهذا كاف في جعله من الحكومة لأن الحكومة هي عبارة عن نظر ومن الواضح أنه عندما يقول (المحاز مملوك) فهو ناظر للأدلة الدالة على أحكام الملكية وإلا اعتبار الملكية للمحاز من دون نظر لآثار الملكية لغو إذن لا محال قوله (المحاز مملوك) يعتبر دليل حاكم لأن الحكومة عبارة عن النظر وما دام اعتبار الملكية للمحاز واعتبار الملكية للمستصحب قصد منه ترتيب آثار الملكية عليهما إذن فهذا الدليل ناظر إلى الأدلة الأولية الدالة على آثار الملكية فهو حاكم يعني مناط الحكومة متوفر فيه.

**القسم الثاني من الحكومة**: أن يكون الدليل المحكوم متكفلا لجعل حكم على الموضوع الواقعي لا على الموضوع الاعتباري مثل أن يقول (لا تفتي إلا بعلم) ظاهره أن جواز الإفتاء موضوعه العلم الحقيقي والواقعي ثم جاءنا دليل آخر قال (خبر الثقة علم) فهذا الدليل الآخر الذي يقول (خبر الثقة علم) ليس كالقسم الأول لأن في القسم الأول كان الموضوع في الدليل المحكوم امرا اعتباريا لذلك سهل سعته قال المملوك فيه زكاة والمملوك أمر اعتباري فلأنه أمر اعتباري يسهل صدقه على قوله المحاز مملوك المستحصب مملوك أما هنا الموضوع أمر واقعي قال (لا يجوز لك الإفتاء إلا بعلم) والعلم هو أمر واقعي وخبر الثقة ليس أمراً واقعيا إلا أن المولى قال (خبر الثقة علم) إذن فما معنى الحكومة هنا؟

قال: فإن هذا الدليل الثاني الذي قال: إن خبر الثقة علم يكون ناظرا إلى ترتيب الأثر المفاد بالدليل الأول وموسعا له لما يشمل الفرد الاعتباري فهو في نفسه ظاهر في الفرد الحقيقي والواقعي من العلم ولكن ببركة الدليل الثاني الذي قال خبر الثقة علم وسعنا دائرة الموضوع في الدليل الأول لما يشمل الفرد الاعتباري من العلم ألا وهو خبر الثقة فيثبت الأثر لهذا الفرد الاعتباري بالدليل المحكوم يعني الدليل الأول لا الثاني كما يقول به السيد الخوئي، فالدليل الحاكم يكون ناظرا إلى ترتب الحكم على موضوعه يكون خبر الثقة علم ومتكفل بنفسه إلى إثبات الأثر هو جواز الفتوى بالدليل المحكوم باعتباره أنه يتكفل التوسعة في موضوعه فبما أن الدليل الثاني يتكفل توسعة موضوع الأول فالدليل الثاني يريد أن يقول الدليل الأول هو الذي دل على ترتب الأثر على هذا الفرد الاعتباري ألا وهو خبر الثقة.

فما هو الفرق بين هذا القسم الثاني والقسم الأول؟ فالفرق بين هذا النحو وسابقه أن الحكم يترتب على الفرد الاعتباري في الأول بنفس الدليل المحكوم بلا معونة من الدليل الحاكم الدليل الأول قال المملوك فيه زكاة الدليل الثاني قال لا علاقة لي بالدليل الأول لا توسعة ولا ضيقا فقط أنا أقول المحاز مملوك بعد أن قال لنا الدليل الثاني المحاز الثاني مملوك الدليل الأول هو الذي رتب الأثر ألا وهو تعلق الزكاة على المحاز فالدليل الثاني لا دور له إلا إيجاد فرد من موضوعه، بخلافه في النحو الثاني فإن الأمر وإن كان يثبت بالدليل المحكوم لكن بواسطة الدليل الحاكم يعني لولا توسعة الدليل الحاكم لموضوع الدليل المحكوم لما شمل الدليل المحكوم هذا الفرد الاعتباري فاحتجنا إلى التوسعة.

**القسم الثالث من الحكومة**: أن يكون الدليل الحاكم متكفلا لإثبات حكم مماثل على موضوعه لا إثبات نفس الحكم الثابت بالدليل المحكوم مثلا أن يقول الشارع (لا صلاة إلا بطهور) ويقول في دليل آخر (الطواف بالبيت صلاة) فما هو غرضه بقوله الطواف بالبيت صلاة؟ فهل أن عنوان الصلاة في الدليل الأول وهو (لا صلاة إلا بطهور) يشمل بحد ذاته الطواف حتى يكون من القسم الأول؟ قطعا لا يشمل، في حد ذاته عنوان الصلاة لا تشمل الطواف جزما فهذا عنوان وذاك عنوان آخر وهذا موضوع وذاك موضوع آخر إذن عنوان الصلاة بقوله لا صلاة إلا بطهور لا يشمل الطواف أصلا فالقسم الأول منتفي.

كما أنه عندما قال (الطواف بالبيت صلاة) فهل غرضه أن يوسع الصلاة ويجعلها شاملة للطواف فكأنني بقولي الطواف بالبيت صلاة أزعم أن الطواف فرد من الصلاة، يقول لا هذا ليس غرضي إذن انتفى القسم الثاني لأن الغرض في القسم الثاني هو التوسعة إذن الغرض من قولي (الطواف بالبيت صلاة) جعل حكم مماثل ليس إلا يعني حيث قال في الدليل الأول لا صلاة إلا بطهور فعلمنا أن من أحكام الصلاة شرطية الطهور أنا عندما قلت (الطواف بالبيت صلاة) غرضي أن اجعل للطواف حكما مماثلا للحكم المجعول في الصلاة ألا وهو شرطية الطهور، فليس مفاد الدليل الثاني إلا جعل حكم مماثل فإنه بلسان الطواف بالبيت صلاة ناظر إلى إثبات شرطية الطهارة للطواف ولا يريد توسعة الموضوع في الدليل الأول لما يشمل الثاني، لا أن نفس الشرطية المنشاة في قوله لا صلاة إلا بطهور تثبت للطواف بل تثبت حكم مماثل لها لا أنها بنفسها تشمل الطواف لأن شمول نفس الشرطية للطواف يتوقف على توسعة الصلاة لما يشمل الطواف وليس غرضه توسعة الموضوع.

فلماذا اعتبرتم هذا من الحكومة إذا هذا يقول للدليل الأول يقول أنا لا أريد توسعة لموضوعه ولا أن موضوعه واسع يشمل هذا الفرد إذن فكيف يكون القسم الثالث حاكما على الدليل الأول؟! قال: ويكفي في الحكومة النظر لأن الحكم الذي يراد جعل مماثل له مستفاد من الدليل الأول فلأن هذا الحكم استفيد من الدليل الأول والدليل الثاني كان ناظرا له وأراد أن يجعل ما يكون مماثلا له كان بذلك حاكما.

هذا تمام الكلام في المقدمة الأولى وهي أقسام الحكومة.

**المقدمة الثانية**: أن الدليل المتكفل لإثبات موضوع ظاهري لأثر معين على قسمين:

**القسم الأول**: أن يكون لهذا الموضوع ضد ذو أثر مناقض - هنا النكتة التي تنبه لها في الدفاع عن صاحب الكفاية -.

**والقسم الثاني** أن لا يكون لهذا الموضوع ضد ذو أثر مناقض.

بيان ذلك: إذا قال (إذا شككت في ملكية زيد للدار فاستصحب ملكيته) كان زيد مالكا للدار والآن نشك في ملكيته يقول استصحب الملكية هذه الملكية الاستصحابية أثرها جواز نقل الدار من زيد إلى غيره أو الانتقال بالإرث مثلا فاثر الملكية الاستصحابية جواز النقل والانتقال فلو كانت هذه الدار في الواقع وقفا لكان الوقف موضوعا ذا أثر مناقض لأثر الملكية ألا وهو عدم جواز النقل والانتقال إذن هذا المورد وهو مورد استصحاب الملكية قد يكون مبتلى في الواقع بموضوع مضاد ذي أثر مناقض.

**القسم الثاني**: أن لا يكون مزاحما بموضوع ذي أثر مناقض مثل البحث الذي نحن فيه وهو أنه هذا الساتر للعورة لا ندري أنه طاهر أم نجس فإذا لم نعلم أنه طاهر أو نجس أجرينا فيه أصالة الطهارة فهذه الطهارة الظاهرية المستفادة من أصالة الطهارة هل يوجد موضوع واقعي ذو أثر مناقض لها يقول لا يوجد لماذا؟ حتى لو كان الثوب واقعا نجسا، فنجاسة الثوب واقعا ليس لها أثر في الشرطية لصحة الصلاة، لأن الشرط في صحة الصلاة طهارة الساتر لا أن النجاسة مانع فالنجاسة ليس لها أثر بل الأثر للطهارة إذن بما أن نجاسة الثوب واقعا ليس لها أثر في هذا المورد وهو مورد شرطية صحة الصلاة وإنما الأثر في هذا المورد وهو مورد شرطية صحة الصلاة للطهارة إذن فالطهارة الظاهرية المستفادة من أصالة الطهارة ليس لها في الواقع ضد ذو أثر مناقض. بخلاف الملكية الاستصحابية لزيد فلو كان في الواقع وقفا فإن نفس هذا المال موضوع مضاد لأثر مناقض.

يقول: نظير الطهارة بلحاظ الشرطية للصلاة فإنه ليس للنجاسة أثر يناقض الشرطية وهو المانعية من الصلاة إذ لم تؤخذ النجاسة مانعا بل المأخوذ الطهارة شرطا كأن سيد المنتقى يريد دفع دخل فما المانع فلعل الشارع جعل اثنين فقال الطهارة شرط وقال النجاسة مانع؟ يقول: لا يمكن جعل الاثنين معا، وقد تقرر أن أحد الضدين إذا اخذ شرطا مثل شرطية الطهارة امتنع اخذ الضد الآخر مانعا يقول: إما أن يتساويا في الأثر فيلزم اللغوية فإذا أخذت الطهارة شرطا ولا أثر لمانعية النجاسة إلا أثر شرطية الطهارة إذن اخذ مانعية النجاسة لغو وإذا افترضنا أنهما مختلفين في الأثر يلزم التعارض في مقام التطبيق، كيف؟

لو كانت الطهارة شرطا فإذا شك في طهارة الساتر وعدمه فلا تجري البراءة بل لا بد من إحراز طهارة الساتر فتجري قاعدة الاشتغال وأما إذا قلنا بأن النجاسة مانع لا أن الطهارة شرط فإذا شككنا في نجاسة هذا الساتر على نحو الشبهة الموضوعية جرت أصالة البراءة عن المانعية وأصلي فيه ، فحيث إنهما يختلفان في الأثر فلو جعلهما الشارع معا وقال الطهارة شرط يعني لازم تحرز والنجاسة مانع يعني غير لازم فيلزم التعارض في التطبيق. إذن جعل الشرطية للطهارة والمانعية للنجاسة غير معقول لأنهما إما متساويان في الأثر فيلزم اللغوية وإما مختلفان في الأثر فيلزم التعارض في مقام التطبيق فلا يمكن جعل الشرطية والمانعية إذن بما أنه جعل الشرطية للطهارة فلا يوجد موضوع مضاد ذو أثر مناقض لها في هذا المورد يأتي الكلام في بقية تفصيل كلامه إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\082.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ذكرنا فيما سبق أن سيد المنتقى (قدّس سرّه) أيد مدعى صاحب الكفاية من أن دليل أصالة الطهارة حاكم على دليل الشرطية وموسع لدائرته بحيث يشمل الطهارة الظاهرية وذكر أن ذلك يتم بمقدمتين مر الكلام في المقدمة الأولى .

**المقدمة الثانية** : أن ما دل على موضوع ظاهري ذي أثر على قسمين:

إذ تارة لا يكون لهذا الموضوع ضد ذو أثر مناقض وتارة يكون للموضوع ضد ذو أثر مناقض فمثلا **القسم الأول** – كما هو محل كلامنا - ما إذا قال المولى (صل بساتر طاهر) وقال في دليل آخر (المشكوك كونه طاهرا أو لا هو طاهر) فبالنسبة إلى الدليل الثاني حيث أن مفاده جعل طهارة ظاهرية في ظرف الشك فبما أن مفاده جعل طهارة ظاهرية في ظرف الشك كان حاكما على قوله (صل بساتر طاهر) حكومة واقعية وموسعا لدائرة الشرط بحيث يشمل الثوب الطاهر طهارة ظاهرية ،والسر في ذلك: تمامية المقتضى وفقد المانع ، اما تمامية المقتضي فلان الموضوع المأخوذ في الدليل الأول وهو قوله (صل بساتر طاهر) موضوع اعتباري وليس موضوعا واقعيا فبما أنه موضوع اعتباري جعلي فهو قابل لأن يصدق على الفرد الظاهري إذ الفرد الظاهري أيضاً جعلي اعتباري فما دام أصل الموضوع وهو قوله (صل بساتر طاهر) أصل الموضوع هو جعلي أي أن الطهارة المأخوذة في الدليل الأول هي الطهارة الجعلية فبما انها طهارة جعلية إذن هي قابلة لأن تصدق على هذا الفرد الجعلي بقوله (كل شيء لك نظيف) وإن كان فردا ظاهريا لا واقعيا هذا هو المقتضى.

واما فقد المانع : فهو في مورد الشرطية لا يوجد ضد ذو أثر مناقض فعندما قال (كل شيء لك نظيف) فحكم بالطهارة الظاهرية على الساتر المشكوك فهنا في هذا المورد وهو مورد الساتر المشكوك لا يوجد في الواقع ضد ذو أثر مناقض لهذا الأثر حتّى يقال بانهما متعارضان ، لأنّه حتّى لو كان هذا الساتر في الواقع نجسا فإنه لا أثر لنجاسته في هذا المورد ألا وهو مورد الشرطية ؛ لأن الشرط لصحة الصلاة هو طهارة الثوب لا أن نجاسته مانع. فبما أن المجعول شرعا في هذا المورد - وهو مورد شرط صحة الصلاة – الشرطية للطهارة وليست المانعية للنجاسة فمفاد أصالة الطهارة في هذا المورد وهو مورد الشرطية جعل طهارة ظاهرية والمفروض أنه لا يوجد في هذا المورد ضد ذو أثر مناقض إذن المانع مفقود فبما أن المقتضي موجود وهو صدق الطهارة الاعتبارية في الدليل الأول (صل بساتر طاهر) على هذه الطهارة الظاهرية المجعولة باصالة الطهارة والمانع مفقود لأنّه لا يوجد ضد ذو أثر مناقض لهذا المورد فببركة وجدان المقتضى وفقدان المانع تثبت الشرطية لهذه الطهارة الظاهرية ثبوتا واقعيا فالطهارة المجعولة وان كانت طهارة ظاهرية إلا أن حكومتها على الدليل الأول حكومة واقعية .

**القسم الثاني**: أن يكون لهذا المجعول الظاهري ضد ذو أثر مناقض كما مثلنا –امس - باستصحاب الملكية فإذا شككنا في أن الكتاب الذي باعه زيد هل هو ملك له حين البيع أم لا وكان في السابق ملكا له فاستصحبنا الملكية إلى حين البيع، باستصحاب الملكية إلى حين البيع ثبتت ملكية ظاهرية وترتب على هذه الملكية الظاهرية جواز النقل بالبيع لكن في هذا المورد -وهو الكتاب المستصحب الملكية- يوجد واقعا ضد ذو أثر مناقض فلو كان هذا الكتاب في الواقع وقفا أو كان ملكا لشخص آخر فإن كونه وقفا أو كونه ملكا لشخص آخر له أثر مناقض لاثر الملكية الاستصحابية ألا وهو حرمة النقل بما أنه وقف إذن يحرم نقله فالملكية الاستصحابية تقول: يترتب على هذه الملكية جواز النقل، والوقف واقعا يقول: يترتب على كونه وقفا حرمة النقل فحينئذ اما أن نقول بتعارضهما حيث إن استصحاب الملكية يوجب أن يترتب على هذه الملكية الاستصحابية جواز النقل بينما دليل الوقفية الذي يقول الوقف لا يباع يقول بأنه يترتب على كونه وقفا واقعا حرمة النقل فاما أن يتعارض الدليلان واما أن نجمع بأن نقول جواز النقل مجرد أثر ظاهري فلا يتنافى مع حرمة النقل واقعا، وعلى كل حال – يعني لو اخترنا هذا أو اخترنا هذا لن تكون الحكومة حكومة ظاهرية – فإن اخترنا أن الدليلين يتعارضان دليل الاستصحاب يقول مقتضى استصحاب الملكية جواز النقل دليل الوقف يقول مقتضى كونه وقفا يحرم النقل فنتيجة التعارض إذن استصحاب الملكية لن يكون حاكما على الأدلة الأولية وهي قوله عليه السلام مثلاً (لا بيع إلا في ملك) لم يكون حاكما عليها حكومة واقعية أو قلتم لا يتعارضان كيف يتعارضان وهذا ناظر للظاهر وذاك ناظر للواقع فإذا لم يتعارضا فالامر اوضح إذن حينئذ جواز النقل بالبيع مجرد أثر ظاهري بينما حرمة النقل حكم واقعي ولا تعارض بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي فالحكومة الواقعية غير متحققة .

إذن الفرق الدقيق الذي ذكره سيد المنتقى (قدّس سرّه) بين القسمين هو أن نقول: في كليهما جعل ظاهري ففي أصالة الطهارة المجعول طهارة ظاهرية وفي استصحاب الملكية المجعول ملكية ظاهرية في كليهما المجعول ظاهري لا ننكر ذلك مع أن المجعول في أصالة الطهارة طهارة ظاهرية مع ذلك حكومة أصالة الطهارة على الدليل الأولي وهو قوله صل بساتر طاهر حكومة واقعية ، لتمامية المقتضي وفقد المانع . ويترتب على ذلك أنه لو علمنا بالنجاسة فإن العلم بالنجاسة ليس من باب انكشاف الخلاف بل من باب تبدل الموضوع نظير حضور المسافر وسفر الحاضر فهذا الثوب الذي اجرينا فيه أصالة الطهارة لو انكشف لنا بعد الصلاة أو انكشف لنا أثناء الصلاة أنه نجس فهذا ليس من باب انكشاف الخلاف بل هو من باب تبدل الموضوع إذ المفروض أنه في حال عدم العلم بالنجاسة تصح الصلاة فيه واقعا.

بينما نأتي إلى القسم الثاني وهو ما إذا استصحبنا الملكية وثبتت الملكية الظاهرية فإن استصحاب الملكية ليس حاكما على قوله (لا بيع إلا في ملك) حكومة واقعية والسر في ذلك: أن المقتضي وإن كان موجود إلا أن المانع أيضاً موجود، صحيح أن المقتضي للحكومة الواقعي موجود وهو أن الموضع في الدليل الأول وهو قوله (لا بيع إلا في ملك) الموضوع أمر اعتباري جعلي وهو الملكية وهو قابل في نفسه لأن يصدق على الملكية الظاهرية فالمقتضي وإن كان موجود إلا أن المانع موجود أيضاً لأنّه في هذا الكتاب المستصحب الملكية يوجد ضد في الواقع ذو أثر مناقض وهو كون الكتاب وقفا فإن كون الكتاب وقفا له أثر مناقض لاستصحاب الملكية ألا وهو حرمة الانتقال فلأن المانع أيضاً موجود لم تتحقق الحكومة الواقعية لذلك لو علمنا بالوقفية نحن حكمنا الآن بالملكية بناء على الاستصحاب ثم بعد أن تم البيع بناء على استصحاب الملكية علمنا بأن الكتاب وقف يكون العلم بالوقفية من قبيل انكشاف الخلاف لا من قبيل تبدل الموضوع.

يقول:فبناء على ما ذكرناه لا ترد كل النقوض التي اوردها النائيني وتلميذه الخوئي فهي مبتلاة في مواردها بضد ذي أثر مناقض فمثلا نجاسة الملاقي فلو اجرينا اصالة الطهارة في هذا الثوب ولاقته اليد برطوبة مسرية فحينئذ اجرينا أصالة الطهارة في هذا الثوب بلحاظ الشرطية لا بلحاظ تنجس الملاقي وعدم تنجسه ففي الشرطية لا يوجد لاصالة الطهارة ضد ذو أثر مناقض ولكن في نجاسة الملاقي يوجد لها ضد ذو أثر مناقض حيث إن الشارع واقعا جعل موضوع الانفعال ملاقاة النجس فقال: إذا لاقى شيء النجس أو المتنجس برطوبة مسرية تنجس، فبما أنه يوجد في مورد الملاقاة موضوع ذو أثر مناقض فلذلك أصالة الطهارة ليس لها حكومة واقعية نأتي إلى النقض الآخر الذي ذكره النائيني والسيد الخوئي: مسألة اجراء أصالة الطهارة في ماء الوضوء لو شك في أن هذا الماء الذي يريد أن يتوضا به طاهر أم نجس فاجرى فيه أصالة الطهارة أو استصحاب الطهارة مثلاً وتوضا ثم تبين أن الماء نجس فقد نقضوا بأنه لازم كلام صاحب الكفاية صحة الوضوء ، لا ، ليس كلامه لازما ، لأنّه في هذا المورد ألا وهو مورد ماء الوضوء الشارع يقول النجاسة مانع من صحة الوضوء ولا يقول الطهارة شرط فإجراء أصالة الطهارة لا معنى له اجراء أصالة الطهارة في ماء الوضوء لا يغير ولا يبدل شيئا لأن الشارع حكم في هذا المورد وهو ماء الوضوء بأن النجاسة مانع فإذا انكشفت النجاسة انكشف لنا أن اثرها وهو المانعية حصلت من الأول .

وكذلك في الموارد التي استشهد بها السيد الخوئي (قدّس سرّه) مثلاً استشهد باستصحاب الملكية أو استصحاب الخلية مثلاً استصحاب الملكية باع زيد الدار ولا ندري أن الدار ملك له حين البيع أم لا فاستصحبنا ملكيته السابقة لهذه الدار وانكشف لنا أن هذه الدار وقف يقول السيد الخوئي أن لازم كلام صاحب الكفاية صحة البيع واقعا لأجل استصحاب الملكية ، لا ، لأنّه في هذا المورد وهو نقل المبيع يوجد موضوع ذو أثر مناقض ألا أن الوقف لا يباع وهكذا .

فبالنتيجة متى ما كان لاصالة الطهارة أو استصحاب الطهارة في مورد جريانهما ضد ذو أثر مناقض لم تتحقق الحكومة الواقعية ومتى لم يكن لاصالة الطهارة أو استصحابها في مورد جريانهما ضد ذو أثر مناقض كانت الحكومة واقعية لوجدان المقتضي وفقد المانع فلذلك يوجد فرق بين اجراء أصالة الطهارة في الساتر وبين اجراء أصالة الطهارة في الماء وهناك فرق بين استصحاب الطهارة في الساتر واستصحاب الطهارة في الماء فتستطيع أن تجري استصحاب الطهارة أو أصالة الطهارة في الساتر ويترتب على ذلك صحة الصلاة واقعا بينما لو اجريت أصالة الطهارة أو استصحاب الطهارة في الماء غاية ما يترتب عليه جواز شربه ظاهريا وجواز الوضوء به ظاهرا فإذا انكشف أنه نجس انكشف أنه من الأول ، لأن الشارع حرم شرب النجس واشترط في صحة الوضوء إلا يكون الماء نجسا . هذا تمام كلامه زيد في علو مقامه .

**والبحث الآن عن كلتا مقدمتيه**:

اما **المقدمة الأولى** التي افادها (قدّس سرّه) من تقسيم الحكومة إلى ثلاثة اقسام ،القسم الأول: ما كان دليل الحاكم متكفلا لايجاد فرد اعتباري ،والقسم الثاني: ما كان الدليل الحاكم متكفلا لتوسعة موضوع الدليل الأول، والقسم الثالث: ما كان الدليل الحاكم متكفلا لجعل حكم مماثل .

فنحن هنا لنا عدة ملاحظات على هذا الكلام الذي ذكره سيد المنتقى (قدّس سرّه) :

**الملاحظة الأولى** : ما هو معنى الحكومة واقسامها لنعرف أن الحكومة هل تنطبق على القسم الثالث الذي افاده أم لا تنطبق على القسم الثالث؟

هو ذكر في ج2 في ص49 و50. نأتي الآن إلى ما ذكره في ج6 ص399 من المنتقى قال : الحكومة – وافق الشيخ الانصاري في تعريف الحكومة – هي عبارة عن تعرض دليل لحال دليل آخر من حيث الدلالة \_ يتعرض لحاله يعني يتصرف في موضوعه او في محموله – موضوعا محمولا توسعة تضييقا ثم قسم هذا التقسيم اللطيف قال وهنا اقسام اربعة :

**القسم الأول** : أن يكون متكفلا لبيان فردية أمر حقيقة كما لو كانت فرديته لذلك العنوان امرا مجهولا لدى العرف فيتكفل هذا الدليل كشفها مثاله قوله عليه السلام (الفقاع خمر استصغره الناس) من هذا النحو يقول هذا لم يجعل جعل شرعي بل يخبر فهو في دليل قال يحرم شرب الخمر ، الخمر نجس ، في دليل آخر قال الفقاع خمر ، الفقاع خمر ليس جعل شرعي بل يخبر أنه خمر وانتم لا تعلمون بأنه خمر ، فهو يكشف عن فرد للعنوان الأول لولا بيانه لم يكتشف .

**القسم الثاني**: أن يكون بلسان فردية شيء ادعاءً لا حقيقة، يدعي الدليل الثاني الفردية لكن يدعي فردية ادعائية لا حقيقية مثلاً (المؤمن محرم المؤمنة) ، فعندما يقول في دليل (تجوز الخلوة بالمحرم) من باب المثال ، ويقول في دليل آخر (المؤمن محرم المؤمنة) فهل يستفاد من ذلك أن المؤمن محرم المؤمنة واقعا هو يريد أن يخبر؟ أو يستفاد من ذلك أنه يعتبره محرما ، فإذا اراد أن يقول المؤمن محرم المؤمنة محرم المؤمنة هل يريد الاخبار عن انه محرم واقعا ؟ قطعا لا، هل يريد أن يعتبره محرما وإن لم يكن محرما ؟ قطعا لا ، ليس في مقام الاعتبار بل في مقام الادعاء والادعاء غير الاعتبار، الادعاء بمعنى اعتبار ادبي وليس اعتبار قانوني يعني لا يترتب عليه أثر نظير ما ذهب إليه السيد الخوئي في قوله صلى الله عليه واله (انت ومالك لابيك) فهذا ليس حكم شرعي يعني اخضع لابيك في نفسك ومالك قضية اخلاقية لا أنه اعتبار شرعي أن الشارع يعتبره هو وماله لابيه ، (أو كان رسول الله صلى الله عليه واله يحبس الاب للابن) إذن هنا الدليل الثاني الذي نسميه حاكم مجرد ادعاء يعني اعتبار ادبي للوصول إلى أثر من الآثار وليس اعتبارا قانونيا .

**القسم الثالث** : أن يكون متكفلا لبيان اعتبار شيء للعنوان الأول بحيث يترتب اثره عليه وهو لم يمثل بمثال ونحن نمثل له بما ذكروه في بحث الامارة فهو يقول في دليل (لا تجوز الفتوى إلا بعلم) من افتى الناس بغير علم لعنته ملائكة السماء وملائكة الارض ، وقال في دليل آخر (خبر الثقة علم) فهنا ليس غرضه الاخبار واضح أن خبر الثقة ليس علم وليس غرضه الادعاء على نحو الاعتبار الادبي بل غرضه الاعتبار يعني يقول خبر الثقة وإن كان ظنا تكوينا إلا اني اعتبره علما تشريعا واعتباري له علما لتترتب عليه آثار العلم في قوله (لا تفت إلا بعلم) .

**والقسم الرابع** : أن يكون الدليل الثاني متكفلا للتنزيل فقط ، لتنزيل شيء منزلة آخر في ثبوت حكم بلا بيان أنه فرد حقيقي ادعائي اعتباري ابدا، مثلاً – كما مثل هو في آخر الكلام – الطواف بالبيت صلاة فهو يقول في دليل (لا صلاة إلا بطهور) ويقول في دليل آخر (الطواف بالبيت صلاة) وليس غرضه الطواف بالبيت صلاة أن يخبر، واضح ، ولا مجرد ادعاء ، واضح ، ولا أن يعتبر الطواف فردا من افراد الصلاة ، واضح ، إذن ما غرضه ؟ يقول ليس غرضه إلا جعل حكم نزل الطواف منزلة الصلاة في حكم اشتراط الطهور فكأنه قال كما يشترط الطهور في صحة الصلاة فإنه يشترط في صحة الطواف.

هذه الاقسام الاربعة التي افادها.

ناتي الآن هل القسم الثالث الذي اعتبره في الجزء الثاني من باب جعل الحكم المماثل حاكما هل اعتبره في الجزء السادس حاكما؟ هو في الجزء الثاني قال هذا القسم الثالث وهو جعل الحكم المماثل مثل الطواف بالبيت صلاة قال هذا حاكم هل سلم بذلك في الجزء السادس أم لا ؟

قال ص400: ولكنه لا يخفى أن دليل التنزيل ناظر عرفا بمدلوله اللفظي إلى الدليل الآخر في مقام الدلالة وذلك -يعني هذا التعريف تعريف الحكومة- وإن لم يكن ظاهرا في بعض الموارد كما في الطواف بالبيت صلاة بناء على أن هذه الجملة تتكفل التنزيل لا الاعتبار فإنه ناظر بدوا إلى ثبوت الحكم وهو شرطية الطهور للطواف مع قطع النظر عن دلالة دليل آخر عليه وهو -يعني الطواف بالبيت صلاة- لا يوجب التوسعة في مدلول (لا صلاة إلا بطهور) لأنّه لا يتكفل ثبوت نفس الحكم المنشأ بالدليل المحكوم بالطواف بل اثبات حكم آخر مماثل له لا يريد أن يقول ذاك الحكم يشمل الطواف ، لا ، بل يريد ان يثبت حكما للطواف مماثلا له ، فهو غير ناظر إلى دلالة الدليل المذكور على الحكم إلا أنه – يعني يقول هذا المثال لا يدخل – يظهر تماما هذا الكلام في موارد أخر كموارد قاعدة الفراغ فإن القاعدة تتكلف تنزيل الفرد المشكوك منزلة المأمور به لأنّه قال في قاعدة الفراغ (بلى قد ركعت) ويترتب عليه نفس الحكم المنشأ والمترتب على المأمور به لا حكم مماثل فنكتة الفرق بين المقامين ما هو؟ يقول دليل التنزيل على قسمين : دليل يريد أن يرتب نفس الحكم الموجود في الدليل المنزل عليه ودليل يريد أن يرتب حكما مماثلا فنكتة الفرق بين المقامين أن احدهما يكون التنزيل فيه بلحاظ ثبوت نفس الأثر المنشا وذلك يجعل موضوع الحكم اعم من الفرد الحقيقي والفرد المنزل عليه فيكون ناظرا إلى الدليل وآخر ليس كذلك فلا يكون ناظرا.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\083.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ذكرنا فيما سبق أن كلام سيد المنتقى (قدّس سرّه) محل تامل في عدة ملاحظات:

**الملاحظة الأولى**: أنه قسّم الحكومة في الجزء السادس إلى اقسام اربعة وجعل الجامع بينها هو أن الحكومة: عبارة عن تعرض دليل لحال دليل آخر، والسؤال هو هل أن المقوم للحكومة هو التعرض بحسب اللسان أو التعرض بحسب الجعل والاعتبار فهل الحكومة من شؤون عالم اللسان أم أنها من شؤون عالم الجعل والاعتبار، فإذا قلنا بأن الحكومة صفة للسان الدليل بمعنى أن يكون لسان أحد الدليلين متعرضا للدليل الاخر سواء تضمن هذا الدليل المتعرض جعلا جديدا أو اعتبارا جديا أم لم يتضمن فالمهم أن لسانه لسان التعرض للدليل الآخر كما هو المعروف في تعريف الحكومة، فبناء على ذلك سوف تدخل سائر هذه الاقسام في الحكومة حتّى الدليل الذي يكون الغرض منه مجرد جعل حكم مماثل كما إذا قال (لا صلاة إلا بطهور) وقال في دليل آخر (الطواف بالبيت صلاة) واحرزنا أن الدليل الآخر لا يتكفل إلا جعل حكم مماثل لما في الدليل الأول فما دام الدليل الثاني بحسب لسانه متعرض للدليل الأول فهو حاكم .

واما إذا قلنا بأن الحكومة من شؤون عالم الاعتبار بمعنى أن الدليل الثاني يتعرض للاول تعرضا اعتباريا بأن يتضمن الدليل الثاني توسعة في عالم الاعتبار أو تضييقا مع غمض النظر عن لسانه وصياغته فإذا اعتبرنا في الحكومة ذلك فلا محالة سوف لن يبقى تحت اقسام الحكومة إلا القسم الثالث لأن القسم الأول هو مجرد اخبار عن أن الدليل الأول شامل كما لو قال (حرمت عليكم الخمر) وقال (الفقاع خمر) فإنه لا يتضمن أي تغيير في وعاء الاعتبار بل هو مجرد اخبار كما أن القسم الثاني وهو أن يتضمن الدليل الثاني ادعاء لفرد من الافراد مع أنه ليس فردا في الحقيقة كما لو قال (لا بد للمراة من أن تحج بمحرم) وقال في دليل آخر (المؤمن محرم المؤمنة) فإذا كان مفاد قوله (المؤمن محرم المؤمنة) مجرد ادعاء ليس اعتبار إذن فبالنتيجة يخرج هذا عن باب الحكومة وكذلك القسم الرابع وهو ما إذا كان مفاد الدليل الثاني جعل حكم مماثل من دون أي تصرف اعتباري في الدليل الأول فإن مقتضى ذلك خروجه عن باب الحكومة .

**الملاحظة الثانية في كلامه** : أنه في الجزء السادس ص405 فرق بين الحكومة والورود – طبعا ذكرها المقرر في الحاشية ونسبها إلى السيد (قدّس سرّه) – قال عُرفَت الحكومة: بكون أحد الدليلين متصرفا في موضوع الدليل الآخر بتضييقه أو بتوسعته ولا باس بتحقيق هذه الجهة مع غمض النظر عما ذكر في المتن فنقول: اما دليل التوسعة فما يتكفل منه بيان فرد حقيقي كقوله (عليه السلام) (الفقاع خمر استصغره الناس) على احتمال قريب – يعني على احتمال أن مفاده هو بيان فرد حقيقي – فهو لا يستلزم توسعة في المدلول في قوله (حرمت عليكم الخمر) لا توسع شيء - ودلالة الدليل إذ الحكم وارد على الموضوع المقدر الوجود - وهو الأول وهو قوله الخمر نجس فالحكم هنا مرتب على موضوع مقدر الوجود – والدليل المزبور وهو قوله (الفقاع خمر) يكشف عن انطباقه على المورد الخاص وهو الفقاع وهو لا يقتضي التوسعة في موضوع الحكم أصلا ، موضوع الحكم كما هو ، وما يتكفل منه اعتبار فرد للموضوع كما يقال في مثل (الطواف بالبيت صلاة) فإن كان – الآن ناتي إلى القسم الثاني – ظاهر الدليل الأول وهو قوله (لا صلاة إلا بطهور) كون موضوعه اعم من الفرد الحقيقي والاعتباري - يعني أن قوله (لا صلاة إلا بطهور) مع غمض النظر عن الدليل الثاني إذا القي إلى المتشرعة يفهمون أن المراد بالصلاة الاعم من الصلاة الحقيقية والصلاة الاعتبارية - فلا يكون دليل الاعتبار وهو قوله (الطواف بالبيت صلاة) موجبا لتوسعة الدلالة بل يتكلف إيجاد فرد للموضوع وتحقيقه نظير اشتغال الشخص بالتحصيل - يعني عندنا دليل يقول (اكرم كل عالم) وشخص يريد أن يصير عالم ليدخل تحت الدليل – وصيروته عالما فإن صيرورة هذا الشخص عالم لا يوسع في الدليل الأول ولا يضيقه في شيء إنما اوجد فردا له ايجادا تكوينيا، فهنا في مثل هذا الفرض يكون دليل الاعتبار وهو قوله (الطواف بالبيت صلاة) واردا لا حاكما يعني متى ما كان ظاهر الدليل الأول في نفسه اعم من الفرد الحقيقي والاعتباري إذن أي دليل جديد يتكفل اعتبارا يكون واردا لا حاكما لأنّه لا يوسع في الأول ولا يضيق وإنما يوجد فردا له ايجادا تكوينيا ، وإن لم يكن ظاهر الدليل الأول ذلك – لا ، نحن عندما سمعنا لا صلاة إلا بطهور انقدح في ذهننا كمتشرعة الفرد الحقيقي للصلاة وهو المؤلف من هذه الإجزاء والشرائط – فنفس دليل الاعتبار يعني الثاني الذي قال (الطواف بالبيت صلاة) يدل على توسعة في موضوع الأول وانه يشمل الفرد الاعتباري بواسطة دلالة الاقتضاء، إذن الفرق بين الحكومة والورود بحسب هذه الضابطة المذكورة في الجزء السادس ترجع إلى ظاهر الدليل الأول .

فالدليل الثاني على كل حال يتضمن اعتبار لكن إن كان ظاهر الدليل الأول أن موضوعه اعم من الفرد الحقيقي والاعتباري كان دور الدليل الثاني مجرد إيجاد فرد وليس موسعا فهو وارد ، وإن كان ظاهر الدليل الأول أن موضوعه خصوص الفرد الحقيقي فالدليل الثاني عندما يعتبر فردا فهو أيضاً يوسع موضوع الدليل الأول ليشمل هذا الفرد الاعتباري فيكون حاكما بعد بيان هذه الضابطة بين الحكومة والورود نطبقها على كلام السيد في الجزء الثاني.

هل أن السيد (قدّس سرّه) اعتبر تقديم أصالة الطهارة على دليل الشرطية من باب الحكومة أم من باب الورورد فعندما دليل يقول (صل بساتر طاهر) وعندنا دليل يقول (كل شيء لك نظيف حتّى تعلم أنه قذر) تقديم أصالة الطهارة على قوله (صل بساتر طاهر) هل هو من باب الحكومة أم من باب الورود؟ فنلاحظ أن السيد (قدّس سرّه) في ص48 قال المقدمة الأولى أن الحكومة كما ذكر في محله عبارة عن نظر أحد الدليلين إلى الآخر وتصرفه فيه اما في عقد الوضع أو في الحمل وهذا يتصور بانحاء ثلاثة وذكر أن تقديم أصالة الطهارة على أدلة الشرطية من القسم الأول من الحكومة .

بعد ذلك هو في ص53 من نفس الجزء قال: وبالجملة حال أصالة الطهارة بالنسبة إلى دليل الاشتراط وهو قوله (صل بثوب طاهر) حال ما يتكفل تكوين عالم حقيقة بالنسبة إلى دليل (اكرم العلماء) ، ولما لم يكن للشرطية أثر مناقض مترتب على النجاسة الواقعية إلى اخره ، كان ثبوت الشرطية للطهارة الظاهرية ثبوتا واقعيا فالطهارة الظاهرية شرط واقعا فيكون العمل الذي جاء به مع الطهارة الظاهرية واجدا لما هو الشرط واقعا .

وقال أيضاً في ص51: أن الدليل المتكفل لايجاد فرد ظاهري لموضوع الحكم حقيقة إذا لم يكن للأثر المترتب عليه أثر مناقض كان ثبوت ذلك الأثر للموضوع ثبوتا واقعيا إذ هو فرد من افراد موضوعه ولو في ظرف معين وهو الشك فيثبت له واقعا بمقتضى دليله الخاص ومن هذا القبيل الطهارة بالنسبة إلى الشرطية فإن الدليل الذي يثبت الطهارة ويكونها ويعتبرها في مرحلة الشك يقتضي ثبوت الشرطية للطهارة واقعا لأن موضوعها الطهارة وهي أمر اعتباري واعتبار الشارع لها في مرحلة الشك يحقق فردا تكوينيا لها فتثبت له واقعا من دون مانع .

فمقتضى هذا الكلام أن يكون تقديم دليل أصالة الطهارة على دليل الشرطية من باب الورود لا من باب الحكومة وهذا أيضاً ما ذهب إليه السيد الشهيد (قدّس سرّه) فهل هو متاثر بكلام السيد الروحاني باعتبار أنه تتلمذ على يديه فترة من الزمن أم لا فعلى اية حال ما ذكره السيد هنا بما هو من مصاديق الورود أن دليل أصالة الطهارة تتقدم على دليل الشرطية بهذا النحو الذي هو الورود ذكره السيد الشهيد أيضاً في نفسه هذا المقام واختاره.

**الملاحظة الثالثة**: ما نسبه السيدان العلمان قدس سرهما سيد المنتقى والسيد الشهيد إلى صاحب الكفاية من أن صاحب الكفاية يرى أن أصالة الطهارة توجد فردا من الطهارة هو فرد حقيقي للموضوع المأخوذ في دليل الشرطية وهو قوله (صل بثوب طاهر) هل هذا ينسجم مع عبارة الكفاية أم لا ؟

نقرا هذه العبارة نقلها في المحاضرات ص67 ج44 من الموسوعة وإلا فهو الجزء الثاني من المحاضرات : والتحقيق أن ما كان منه يعني من الدليل الثاني يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلقه وكان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شطره، اي لسانه لسان تحقيق الشرط أو الشطر كقاعدة الطهارة أو الحلية بل واستصحابهما في وجه قوي يعني أن استصحاب الطهارة واستصحاب الحلية يقوم مقامهما ونحوهما بالنسبة إلى كل ما اشترط بالطهارة أو الحلية يجزي ؛ فإن دليله يعني دليل أصالة الطهارة يكون حاكما على دليل الاشتراط ومبينا لدائرة الشرط وانه اعم من الطهارة الواقعية والظاهرية يعني دليل الشرط في نفسه ليس ظاهرا في أن موضوعه الاعم وإنما بمجيء الدليل الثاني وهو دليل أصالة الطهارة هو الذي بيّن لنا أن الأول اعم فدور الدليل الثاني دور التوسعة لا أن الدليل الأول ظاهر في نفسه في الاعم وهذا يوجد فردا له ، فانكشاف الخلاف فيه لا يكون موجبا لانكشاف فقدان العمل لشرطه يعين لو تبين أنه نجس بل بالنسبة إليه يكون من قبيل ارتفاعه يعني ارتفاع الموضوع من حين ارتفاع الجهل وهذا بخلاف ما كان منها بلسان أنه ما هو الشرط واقعا يعني ما كان دوره دور إحراز الشرط الواقعي كما هو لسان الامارات فلا يجزي فإن دليل حجيته إنما كان بلسان أنه واجد لما هو شرطه الواقعي فباندفاع الجهل ينكشف أنه لم يكن كذلك بل كان بشرطه فاقدا . وأوضحه السيد الخوئي في المحاضرات بالحكومة التي ذكرناها هذه الملاحظة الثالثة.

**الملاحظة الرابعة**: بناء على الحكومة أي حكومة دليل أصالة الطهارة على دليل الشرطية فدليل أصالة الطهارة يكون له مدلول مطابقي وهو أن المشكوك طاهر ومدلول التزامي وهو أنه ليس بنجس فهناك ملازمة بينة بالمعنى الاخص فإذا قال دليل أصالة الطهارة (المشكوك طاهر) إذن فقد دل بدليل الالتزام على أنه ليس بنجس فإذا كان دليل أصالة الطهارة بلحاظ مدلوله المطابقي موسعا لدائرة الشرطية واقعا بحيث تشمل الشرطية الطهارة الظاهرية كان مضيقا بحسب مدلوله الالتزامي لادلة مانعية النجاسة حيث إنه وإن لم يكن في هذا المورد جعل الشارع النجاسة مانعا لكن الشارع حكم بنجاسة ملاقي المتنجس برطوبة مسرية فإذا جرت أصالة الطهارة وقالت هذا الساتر طاهر فهي بمدلولها المطابقي وسعت دائرة الشرطية وبمدلولها الالتزامي ضيقت دائرة ما دل على أن ملاقي المتنجس برطوبة مسرية متنجس، فتقديم أو الاقتصار على المدلول المطابقي في التوسعة دون المدلول الالتزامي تحكم ،ويؤكد ذلك قوله في الذيل (فإذا علمت فقد قذر) فإن ظاهر مفهوم الذيل أنه ما لم تعلم بأنه قذر فليس بقذر وهذا يقتضي تضييق الأدلة التي اخذ النجس موضوعا لاثارها فانها تضيقها بما لم يكن هذا النجس مجهولا .

**ودعوى** أن هذا لازمه التعارض - كما في كلمات سيد المنتقى (قدّس سرّه) – بين الأدلة التي تقول ملاقي المتنجس برطوبة مسرية متنجس وبين هذا الدليل الذي يقول إذا لم تعلم أنه قذر فليس بقذر يتعارضان ، قلنا: لا وجه للتعارض لأنه لو سلمنا بالتوسعة لدائرة الشرطية والتضييق لدائرة المانعية فحينئذ يكون المانع النجاسة المعلومة كما التزم به صاحب الحدائق (قدّس سرّه) حيث استفاد صاحب الحدائق من دليل أصالة الطهارة أن النجاسة الواقعية ليست مانع أصلا بل المانع هو النجاسة المعلومة بمعنى اخذ العلم بالجعل في فعلية المجعول كما التزمتم به في باب الجهر والاخفات فقلتم العلم بوجوب الجهر شرط في فعلية وجوب المجعول فقولوا هنا العلم بالنجاسة شرط في فعلية النجاسة فلا يستلزم تصويبا ولا معارضة ونلتزم بأن المدلول المطابقي لاصالة الطهارة توسعة دائرة الشرطية واقعا والمدلول الالتزامي أو مفهوم الذيل يدل على تضييق أدلة مانعية النجاسة واقعا فيكون المانع النجاسة المعلومة كما قيل به في غير ذلك من الموارد ياتي الكلام في البقية إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\084.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

وصلنا إلى **الملاحظة الخامسة** على ما أفاده سيد المنتقى (قدّس سرّه):

ومحصل هذه الملاحظة: أنه أفاد في ص50 ج2 من المنتقى أن الدليل المتكفل لإثبات موضوع ظاهري بلحاظ أثر معين تارة يكون له ضد ذو أثر مناقض نظير استصحاب الملكية للبائع المقتضي لجواز النقل والانتقال فإن له ضدا ذا أثر مناقض ألا وهو الوقف حيث إن أثر الوقف مناقض لأثر الملكية فإن أثر الوقف هو حرمة الوقف حرمة وضعية، قال: وأخرى لا يكون للموضوع الظاهري ضد ذو أثر مناقض نظير أصالة الطهارة بلحاظ الشرطية للصلاة فإنه ليس للنجاسة الواقعية أثر مناقض لأثر الطهارة إذ تقرر – كلامنا في هذه النقطة – أن أحد الضدين إذا اخذ شرطا امتنع اخذ الضد الآخر مانعا.

فمقتضى هذه الكبرى التي أفادها في آخر كلامه: أنه لا يعقل الجمع بين جعل الضد شرطا وجعل ضده الآخر مانعا، فبناء على هذه الكبرى إذن لم يوجد لنا مورد يكون للموضوع الظاهري أثر ويكون له ضد ذو أثر مناقض إذ لا محالة متى ما كان لهذا الضد شرطية لم يكن لضده مانعية فإذا لم يكن لضده مانعية فكيف نتصور وجود ضد ذي أثر مناقض، مثلاً: إذا شككنا في أن زيدا الذي باع الدار هل هو مالك للدار حين البيع أم لا؟ وكان سابقا مالكا، فهنا يقول السيد (قدّس سرّه): يجري استصحاب ملكية زيد إلى حين البيع وباستصحاب ملكية زيد إلى حين البيع يتحقق موضوع الشرطية حيث إنه يشترط في صحة البيع أن يكون المبيع ملكا للبائع كما في قوله (لا بيع إلا في ملك) أو قوله (إنما يشتريه منه بعدما يملكه). ولكن مع ذلك يقول: لا يترتب على استصحاب الملكية جواز البيع واقعا وإنما جواز البيع ظاهريا ،والسر في ذلك: أن لاستصحاب الملكية هنا ضدا وهذا الضد هو الوقف إذ قد تكون هذه الدار وقفا واقعا و اثر الوقف هو حرمة النقل وهو مناقض للملكية

**فنقول**: يأتي على هذا الكلام الكبرى وهو أنه إذا جعل الشارع الشرطية للملكية فلا يمكن أن يجعل المانعية للوقفية فمتى ما كانت ملكية البائع شرطا في صحة البيع لم يعقل أن تجعل الوقفية مانعا من صحة الوقف إذ لا يمكن جعل الشرطية لضد وجعل المانعية لضده الآخر فلا يبقى لهذا التقسيم الذي أفاده مورد إذا كان أحد الدليلين متكفلا لجعل الشرطية لضد الموجب لعدم جعل المانعية لضده.

**الملاحظة الأخيرة** على كلامه: أنه ما أفاده (قدّس سرّه) في دفع النقوض على كلام الكفاية لا يتم في جميع النقوض فإن بعض النقوض لا محالة وارد مثلاً استصحاب الطهور فلو أن شخصا كان على طهور ثم لما دخل في الصلاة شك في أنه باق على طهوره أم لا، فمن الواضح هنا أن ما جعله الشارع هو شرطية الطهور لصحة الصلاة لا أن الحدث مانع فما هو المجعول شرعا أن الطهور شرط لا أن الحدث مانع إذن فالطهارة هنا ليس لها ضد ذو أثر مناقض فإذا لم يكن للطهارة ضد ذو أثر مناقض إذن يجري استصحاب الطهارة وباستصحاب الطهارة يثبت الشرط واقعا بناء على مبناه، فمقتضى كلام الكفاية أن هذه الصلاة صحيحة وان انكشف أنه محدث، فإن هذا النقض وارد وهذا لم يقل به أحد.

كما أن النقض الذي أورده السيد الشهيد (قدّس سرّه) ايضا يبقى واردا حيث إن السيد الشهيد نقض على صاحب الكفاية باستصحاب الكفاية فقال: لو فرضنا أن هذا الماء كان نجسا سابقا وشككنا أنه ما زال نجسا أم لا فإن كان نجسا يحرم شربه ولا يجوز الوضوء به فنحن نستصحب النجاسة فمقتضى استصحاب النجاسة أنه لو توضأ به لكان وضوء فاسدا فلو توضأ به المكلف رجاء ثم انكشف في الواقع أنه طاهر فبناء على مبنى صاحب الكفاية يكون وضوءه باطلا وان انكشف أن الماء في الواقع طاهر؛ لأن ما جعله الشارع هو مانعية النجاسة من صحة الوضوء ولم يجعل شرطية الطهارة في صحة الوضوء فإذا كان المجعول هو مانعية النجاسة لا شرطية الطهارة إذن فاستصحاب النجاسة محقق واقعي للمانعية وليس لهذا الاستصحاب ضد ذو أثر مناقض فإذا لم يكن ضد ذو اثر مناقض فمقتضى استصحاب النجاسة فساد الوضوء واقعا ولو انكشف أن الماء طاهر وهذا لا يقول به أحد.

والنتيجة هي أن ما نقض به المحقق النائيني وسيدنا الخوئي قدس سرهما على مطلب صاحب الكفاية وارد لا مدفع عنه.هذا تمام الكلام في الإشكال الثاني.

أما **الإشكال الثالث** الذي أورد على كلام الكفاية فهو أن المحقق النائيني أفاد أن صاحب الكفاية (قدّس سرّه) ذهب إلى أن مفاد (كل شيء لك نظيف حتّى تعلم أنه قذر) مفادها أمرين:

**الأمر الأول**: جعل الطهارة الظاهرية **والأمر الثاني** توسعة الشرط في قوله (صل بساتر طاهر) توسعة هذا الشرط بحيث يشمل الطهارة الظاهرية فمفادها أمران: جعل الطهارة الظاهرية وتوسعة الشرط في قوله (صل بثوب طاهر) فيقول المحقق النائيني: إن المجعول الثاني وهو توسعة الشرط في طول المجعول الأول فإنه لابد أن تجعل الطهارة ظاهرا وفي طول ذلك يتم توسيع دليل الشرطية لما يشمل هذه الطهارة المجعولة فبما أن المدلول الثاني في طول المدلول الأول فلا يعقل أن يتكفل دليل واحد بهما حتّى لو قلنا بجواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى فإن ذلك إنما يتصور في المعاني العرضية وأما إذا افترضنا أن أحد المعنيين في طول الأول فلا يتأتى من اللفظ بيانهما بإنشاء واحد. إذن فما ادعاه صاحب الكفاية (قدّس سرّه) من أن مفاد دليل أصالة الطهارة جعل الطهارة الظاهرية وتوسعة الشرط لما يشمل هذه الطهارة الظاهرية غير تام. هذا إشكال المحقق النائيني.

**أجيب عن ذلك بأجوبة ثلاثة**:

**الجواب الأول**: ما ذكره السيد الشهيد (قدّس سرّه) من أن هذا الإشكال الوارد لو كان مدعى صاحب الكفاية الحكومة، بمعنى أن الدليل المحكوم وهو قوله (صل بثوب طاهر) يدل على اشتراط الطهارة الواقعية لكن جاءنا الدليل الحاكم وهو قوله (كل شيء لك نظيف) فتكفل أمرين: جعل طهارة ظاهرية ،وتوسعة الطهارة في الدليل الأول لما يشمل الطهارة الظاهرية فهنا يرد إشكال المحقق النائيني أنه كيف يمكن لدليل واحد أن يبين أمرين بإنشاء واحد مع الطولية بينهما. لكن مدعى صاحب الكفاية – يقول السيد الشهيد – هو الورود لا الحكومة، فهو يقول: الدليل الثاني وارد وليس حاكما يعني أن الدليل الأول بنفسه واسع لا أن التوسعة مكتسبة من الدليل الثاني فالدليل الأول وهو قوله (صل بساتر طاهر) هو في نفسه يدل على أن الشرط الطهارة المجعولة سواء كانت واقعية أو ظاهرية الشرط هو الطهارة المجعولة، والدليل الثاني ليس دوره إلا أمرا واحدا وهو جعل طهارة ظاهرية وأما التوسعة فهي مستفادة من الدليل الأول فليس دور الدليل الثاني إلا إيجاد فرد من أفراد موضوع الدليل الأول. وبالتالي لا يرد إشكال النائيني من أنه كيف يتكفل دليل واحد بيان أمرين طوليين بإنشاء واحد.

**لكننا ذكرنا** فيما سبق أن ما نسب إلى صاحب الكفاية مخالف لظاهر عبارته فإن ظاهر عبارة الكفاية هو دعوى الحكومة لا دعوى الورود.

**الجواب الثاني لدفع الإشكال**: أن يدعى الحكومة الثبوتية في المقام وهذا ما ورد في بعض كلمات المحقق النائيني كأن للحكومة قسين: ثبوتية واثباتية ومثل للحكومة الثبوتية بقوله في دليل (لا تقف ما ليس لك به علم) المفيد أن جواز الإخبار وجواز الإفتاء منوط بالعلم لأن الإخبار والإفتاء اقتفاء، وقال في دليل آخر: (خبر الثقة علم)، فهنا ذهب المحقق النائيني إلى أن الدليل الثاني حاكم على الدليل الأول حكومة ثبوتية، ومعنى أنه حاكم حكومة ثبوتية :أنه بالدليل الثاني توسع الموضوع في الدليل الأول وإلا فالدليل الأول ما كان موسعا في حد نفسه، فالدليل الثاني وسع الموضوع لما يشمل العلم التعبدي، فنحن لو كنا و الدليل الأول لقلنا باختصاص جواز العلم بالإفتاء وجواز العلم بالأخبار بالعلم الوجداني لكن ببركة الدليل الثاني توسع المدلول أي مدلول المدلول الأول بما يشمل العلم التعبدي. وحينئذ لا يرد عليه أنه كيف يتكفل دليل واحد بيان أمرين طوليين بإنشاء واحد، لأن مفاد الدليل الثاني من الأصل هو التوسعة، أي أن المجعول فيه هو توسعة العلم لما يشمله.

**ولكن يلاحظ** على هذا المدعى: هو إنكار أو عدم تمامية هذا المبنى وهو مبنى الحكومة الثبوتية، بيان ذلك:

إذا قال الشارع: خبر الثقة علم فإما أن يكون الملحوظ في جعل العلمية لخبر الثقة ترتب الأثر العقلي وهو انتفاء موضوع قبح العقاب بلا بيان فإن بجعل خبر الثقة علما يتحقق البيان فينتفي موضوع قبح العقاب بلا بيان الذي بحثه العلماء في قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي هل أن جعل خبر الثقة قطعا علما يقوم مقام القطع في نفي موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، أم لا؟وإما أن يكون الملحوظ في جعل العلمية لخبر الثقة الأثر الشرعي وهو جواز الإفتاء وجواز الإخبار.

فإن كان الموضوع هو الأثر العقلي فمن الواضح أن الأثر العقلي لا يتحقق إلا إذا تحقق موضوعه بنظر العقل فما لم يتحقق موضوعه وجدانا بنظر العقل لا يجدي فمليار مرة يقول الشارع: خبر الثقة علم مازال البيان لم يتحقق وجدانا؛ إذ موضوع قبح العقاب بلا بيان هو انتفاء البيان الوجداني فمليون مرة يقول الشارع: خبر الثقة بيان، مع ذلك لا زال العقل يقول: ما زلت حاكما على قبح العقوبة حيث لم يتحقق الموضوع الرافع لموضوع حكمي؛ لذلك ذهب السيد الشهيد هناك وقلنا أن كلامه متين: أن الموضوع الرافع لقبح العقاب بلا بيان إبراز الشارع اهتمامه بالحكم المشكوك فإن العقل إنما يحكم بقبح العقاب ما لم يبرز الشارع اهتمامه بالحكم المجهول فإنه ما لم يبرز اهتمامه يكون عقاب العبد عليه قبيحا فإنه ظلم للعبد ولكن إذا ابرز الشارع اهتمامه بالحكم المجهول سواء أبرزه بجعل الحكم أو بجعل الاحتياط أو بجعل خبر الثقة علما أو بجعل خبر الثقة منجزا ومعذرا فإن هذه الصياغات مجرد اختلاف في الألسنة ولا أثر لها فسواء قال الشارع: خبر الثقة علم، أو قال: خبر الثقة منجز، أو قال: خبر الثقة حجة فإن اختلاف الألسنة لا يغير من موضوع حكم العقل شيئا فإن موضوعه ما لم يبرز الشارع اهتمامه بالحكم المجهول فمتى ما ابرز الشارع اهتمامه بالحكم المجهول بصيغة خبرية أو إنشائية أو بجعل العلمية أو بجعل الحجية فإن ذلك رافع لموضوع قبح العقاب بلا بيان فإذا كان موضوع حكم العقل بقبح العقاب ليس هو البيان بما له من موضوعية وإنما هو عدم إبراز الشارع اهتمامه إذن لم يكن لجعل العلمية دخل في رفع هذا الأثر العقل فجعل العلمية وغيره على حد سواء في هذه الجهة .

وإن كان الملحوظ هو الأثر الشرعي أي جواز الإفتاء وجواز الإخبار، فلنرجع إلى الدليل الأول فما هو ظاهره فعندما قال: (لا تقف ما ليس لك به علم)، هل هو ظاهر في العلم الوجداني أم هو ظاهر في العلم الأعم، فإن قلنا بأنه ظاهر بالأعم كما يقول به السيد الإمام وان المقصود من قوله ولا تقف ما ليس لك به من علم يعني ما ليس لك به حجة والعلم كناية عن الحجة إذن فلا محالة الدليل الثاني وهو قوله (خبر الثقة علم) يكون واردا وليس حاكم، أصلا من باب الحكومة في شيء لأن ذلك يقول: لا تقف ما ليس لك به حجة وهذا حجة، وأما إذا كان الدليل الأول وهو قوله (ولا تقف ما ليس لك به علم) ظاهر في العلم الوجداني اي أن المسوغ للإخبار والإفتاء العلم الوجداني فالشارع عندما يقول: (خبر الثقة علم) وغرضه من قوله خبر الثقة علم هو توسعة جواز الإفتاء وجواز الإخبار لما يشمل العلم التعبدي فإنه تكون هذه الحكومة من باب الحكومة الظاهرية لا من باب الحكومة الواقعية، لما ذكره النائيني (قدّس سرّه) من أن كل دليل اخذ في موضوعه الشك في الواقع فمفاده الحكومة الظاهرية ومن الواضح أن هذا الدليل اخذ في موضوعه الشك في الواقع لأن الشارع إنما جعل خبر الثقة علما في فرض عدم انكشاف الواقع فحيث اخذ في الموضوع وهو جعل العلمية لخبر الثقة عدم انكشاف الواقع فلا محالة تكون هذه الحكومة حكومة ظاهرية فلا تنفعنا في المقام شيئا إذن - هذا بالنسبة إلى المثال ونطبقه على محل كلامنا – ويأتي نفس الكلام في قوله (صل بثوب طاهر) ثم يقول: (كل شيء لك نظيف حتّى تعلم أنه قذر) فإنه إما أن يكون الدليل الأول شاملا في نفسه للطهارة الظاهرية فالدليل الثاني وارد وإما أن يكون الدليل الأول خاصا بالطهارة الواقعية فحينئذ حيث إن الدليل الثاني وهو قوله (كل شيء لك نظيف) اخذ في موضوعه الشك فلا محالة تكون الحكومة فيه حكومة ظاهرية لا واقعية وهذا خلف مراد صاحب الكفاية، فكيف يكون دفاعا عنه.

**الجواب الثالث**: ما ذكره السيد الشهيد (قدّس سرّه): سلمنا أن المقام من باب الحكومة لا من باب الورود مع ذلك يمكن إثبات الحكومة الواقعية بمعنى أن يكون الموضوع في أصالة الطهارة ليس هو الطهارة الظاهرية وإنما الموضوع في أصالة الطهارة المشكوك وبيان ذلك: لو قلنا بأن مفاد أصالة الطهارة أمران: جعل الطهارة الظاهرية وتوسعة الشرط لجاء الإشكال بأن الدليل الواحد لا يتكفل أمرين طوليين بإنشاء واحد لكننا ندعي بأن مفاد أصالة الطهارة شيء واحد وهو المشكوك طهارته تترتب عليه آثار الطاهر واقعا فقط هذا هو مفاده، كل ما هو مشكوك الطهارة تترتب عليه أحكام الطهارة واقعا نظير قوله (الطواف بالبيت صلاة) فهو يريد ان يقول: كل طواف تترتب عليه آثار الصلاة واقعا فهنا يقول: كل مشكوك تترتب عليه آثار الطهارة واقعا لا أنه يجعله طاهرا ثم يقوم بالتوسعة بل ما يجعله من الأساس هو أن المشكوك محكوم بآثار الطهارة واقعا.

وبناء على هذا فما تكفل به الدليل أمر واحد لا أمران طوليان كي يقال باستحالة بيانهما بإنشاء واحد.

**فإن قلت**: فأين الطهارة الظاهرية ،إذ المفروض أن مفاد دليل أصالة الطهارة هو الطهارة الظاهرية فأين ذهبت الطهارة الظاهرية؟

يجيب السيد الشهيد، **قلت**: والطهارة الظاهرية هي المنتزعة من هذا الجعل فإن الشارع إذا قال: (مشكوك الطهارة طاهر) واقعا انتزع من جعله هذا عنوان الطهارة الظاهرية فما جعله الشارع بالأصالة ليس هو الطهارة الظاهرية وإنما الذي جعله الشارع بالاصالة هو أن المشكوك محكوم بالطهارة واقعا ولكن انتزعت الطهارة الظاهرية من هذا الجعل فهي مجعولة بالعرض لا بالأصالة.

ويأتي الكلام حول كلامه (قدّس سرّه) إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\085.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ذكرنا ان المحقق النائيني اشكل على صاحب الكفاية بأن ما افاده من ان مفاد دليل اصالة الطهارة جعل الطهارة الظاهرية وتوسعة ما دل على شرطية الطهارة لما يشمل الطهارة الظاهرية بأن هذا بيان لمفاديين طوليين بانشاء واحد وهو غير معقول أو خلاف الظاهر مما يحتاج إلى قرينة واضحة ، وذكرنا أنه دفع إشكال الميرزا النائيني (قدّس سرّه) بوجوه:

**من تلك الوجوه**: أنه يمكن أن يقال لدليل أصالة الطهارة مدلولين: مطابقيا والتزاميا فهي بالنسبة لمدلولها المطابقي تفيد جعل الطهارة الظاهرية وبالنسبة لمدلولها الالتزامي تفيد توسعة ما دل على الشرطية لما يشمل الطهارة الظاهرية فكل من المفادين ذو انشاء يختلف عن انشاء الآخر فهما مختلفان انشاء ودالا فلا يرد هذا الإشكال .

**وهذا الجواب** إنما يتم بناء على استظهار هذه الملازمة فإذا استُظهر من دليل أصالة الطهارة هذه الملازمة أي بين جعل الطهارة الظاهرية وبين التوسعة فحينئذ يتم هذا الجواب . وإلا فمن شان المحقق النائيني أن يتنصل منه بعدم وجود هذا المدلول الالتزامي لدليل أصالة الطهارة.

**والوجه الاخر** ما ذكره السيد الشهيد (قدّس سرّه) من أن مفاد أصالة الطهارة بناء على الحكومة هو أن المشكوك في طهارته محكوم باحكام الطاهر واقعا وحينئذ فليس لدليل أصالة الطهارة إلا مفاد واحد وهو أن المشكوك محكوم باحكام الطاهر وانه ينتزع من هذا الجعل أي ترتيب آثار الطاهر الواقعي على المشكوك ينتزع منه الطهارة الظاهرية .

**وربما يورد على كلام السيد (قدّس سرّه)** بأن يقال: هل أن المدعى هو انتفاء النجاسة واقعا كثبوت الطهارة واقعا بمعنى أن قوله (كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذر) بناء على أن مفاده هو التوسعة وترتيب آثار الطاهر الواقعي على المشكوك فهل المدعى أن النجاسة تنتفي واقعا عن المشكوك أو أن المدعى انتفاء أثر النجاسة دون نفس النجاسة ، أو أن المدعى مجرد انتفاء آثار النجاسة ظاهرا فهنا محتملات ثلاثة لكلام السيد الصدر (قدّس سرّه) :

فإن كان المدعى هو **الأول** أي أن المشكوك طاهر واقعا وإذا كان طاهرا واقعا فكما ثبتت له الطهارة فقد انتفت عنه النجاسة لأنه إذا كان طاهرا واقعا فليس بنجس واقعا فإذا كان هذا هو مدعى السيد (قدّس سرّه) إذن فالطهارة ليست طهارة ظاهرية إذ لا معنى لأن يقال بأنها طهارة ظاهرية والحال بأن المدعى أن مفاد دليل أصالة الطهارة أن المشكوك طاهر واقعا بل هي طهارة واقعية وليست ظاهرية إذ الطهارة الظاهرية هي التي تتضمن التحفظ على الحكم الواقعي واما إذا لم نتحفظ على الحكم الواقعي بل ادعينا بأن المشكوك طاهر واقعا فلم يبق حينئذ معنى للطهارة الظاهرية .

وإن كان المدعى أن المشكوك يبقى نجسا واقعا إلا أنه لا تترتب عليه آثار النجاسة الواقعية وإن كان نجسا فهذا يعني لغوية جعل النجاسة لأن هذا النجس مما لا تترتب عليه آثار النجاسة واقعا فبقاء نجاسته مع عدم ترتب أي أثر من آثار النجاسة واقعا لغو .

وإن كان المدعى أن دليل أصالة الطهارة يثبت الآثار الواقعية للطهارة وينفي الآثار الظاهرية للنجاسة فهو بلحاظ الطهارة يثبت اثارها واقعا وبلحاظ النجاسة ينفي اثارها ظاهرا لا واقعا إن كان هذا هو المدعى- وهو الظاهر من كلامه – فلازم ذلك أن يكون الدليل الواحد مفيدا للحكم الواقعي والحكم الظاهري فهو بلحاظ آثار الطهارة مفاده الحكم الواقعي وبلحاظ نفي آثار النجاسة مفاده الحكم الظاهري وتكفل دليل واحد لبيان كلا هذين الحكمين مما لا يصار إليه إلا بقرينة واضحة .

**ولكن يمكن الدفاع عن السيد** (طاب في الغري مثواه) أنه يمكن اختيار الشق الثاني أو الشق الثالث.

فيمكن اختيار الشق الثاني بأن نقول أن مفاد دليل أصالة الطهارة انتفاء آثار النجاسة واقعا مع بقاء النجاسة ولا يلزم من ذلك محذور اللغوية لما ذكرنا غير مرة من أنه إطلاق النجاسة لما يشمل فرض جريان أصالة الطهارة هل يلزم منه اللغوية أم لا ؟ قلنا غير مرة إن كان الإطلاق عبارة عن عدم اللحاظ كما هو مبنى السيد الصدر نفسه فليس فعلا من افعال المولى كي يتصف باللغوية اوعدمها وهو عبارة عن عدم اللحاظ ،وان قلنا بأن الإطلاق عبارة عن لحاظ عدم الدخل أي أن المولى لاحظ النجاسة على نحو اللابشرط من حيث جريان أصالة الطهارة وعدمها ، فهذا الإطلاق لا يتضمن مؤونة زائدة كي يكون متصفا بمحذور اللغوية وإن كان لحاظا إلا أنه ما لم يتضمن مؤونة زائدة عرفا فإنه لا يرد عليه إشكال اللغوية . هذا بالنسبة إلى الشق الثاني .

واما بالنسبة إلى الشق الثالث : ويمكن أن نختار الشق الثالث بأن السيد (قدّس سرّه) يدعي أن دليل أصالة الطهارة بالنسبة لاثار الطهارة يثبتها واقعا وبالنسبة لاثار النجاسة ينفيها ظاهرا ولا يرد عليه إشكال استعمال اللفظ في اكثر من معنى والسر في ذلك : أن اختلاف النوع بحيث يكون في بعض الموارد حكما واقعيا وفي موارد أخرى حكما ظاهريا لأجل اختلاف المصداق لا لأجل اختلاف المدلول نفسه فليس مدلول أصالة الطهارة في قوله (كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذر) إلا جعل طهارة ولازم جعل هذه الطهارة في موارد آثار الطهارة هو الحكم الواقعي ولازم جعلها في موارد آثار النجاسة هو انتفاؤها ظاهريا فالثبوت الواقعي في هذا النوع وانتفاء الظاهري للنوع الاخر من لوازم عالم التطبيق والصدق لا أنه من شؤون المدلول نفسه كي يرد استعمال مفاد أصالة الطهارة في اكثر من معنى. هذا تمام الكلام فيما اورده المحقق الميرزا النائيني (قدّس سرّه) على صاحب الكفاية ودفعه. وهذا هو تمام الكلام في الوجه الأول الذي افيد لبيان الإجزاء .

**الوجه الثاني** ما افاده صاحب الحدائق (قدّس سرّه) من أن مفاد دليل أصالة الطهارة الطهارة الواقعية لا الطهارة الظاهرية وفي طول ذلك تتحقق حكومة أو ورود على أدلة الشرطية بل من الأول مفاد دليل أصالة الطهارة الطهارة الواقعية وذلك ببيان امرين:

**الأمر الأول** : أن ظاهر قوله (كل شيء لك نظيف) هو جعل نظافة واقعية وقوله (حتى تعلم أنه قذر) لا يدل على أن المجعول ظاهري، والسر في ذلك: أن الحكم الظاهري ما اخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي وهنا لم يؤخذ الشك في الحكم الواقعي وإنما اخذ عدم العلم وعدم العلم اعم من الشك فغاية مفاد هذه الرواية أنه في حال عدم العلم بالقذارة فالمجعول في حقك شرعا وواقعا هو الطهارة وعدم العلم يشمل حال النسيان والغفلة والجهل المركب فلم يؤخذ الشك في موضوع هذا المجعول كي يكون قرينة على أن الطهارة المجعولة الطهارة طهارة ظاهرية .

**والامر الثاني** : أن قوله (عليه السلام) في الذيل (فإذا علمت فقد قذر) ظاهر في أن العلم سبب لحصول القذارة وليس كاشفا عنها، يعني بعلمك تحققت القذارة لا أن العلم كاشف عن القذارة ومقتضى ذلك أنه ما لم يعلم فالمشكوك طاهر واقعا فإذا علم فقد تبدل الموضوع لا أنه انكشف الخلاف واصبح نجسا.

**ودعوى** أن هذا يلزم منه اخذ العلم في موضوعه لأن لازم ذلك أن تكون النجاسة هي مشروطة بالعلم بها. **أجيب** عنها في كلمات الاصوليين بأنه لا مانع من اخذ العلم بالجعل شرطا في فعلية المجعول فكأن مفاد دليل أصالة الطهارة أن العلم بجعل النجاسة للدم أو البول أو الكلب أو الخنزير أو ما اشبه ذلك شرط في فعلية النجاسة .

**والملاحظة** على مبنى صاحب الكفاية ومبنى صاحب الحدائق واحدة وهي: أنه وإن كان مقتضى أصالة الاحتراز أن للعلم موضوعية لكن حيث إن العلم من العناوين الطريقية والآلية كعنوان النظر والتبين وما اشبه ذلك فظهور العلم في الطريقية والكاشفية قرينة على لحاظ العلم في الرواية على نحو الكشف لا على نحو السببية في حدوث حكم من الاحكام أو لفعليته ومقتضى ظهوره في كونه كاشفا لا سببا هو أن الطهارة المجعولة طهارة ظاهرية وبما أن المجعول طهارة ظاهرية فحكومتها على دليل الشرطية وهي قوله (صل بساتر طاهر) حكومة ظاهرية، لأن المفروض أنه اخذ في هذه التوسعة المستفادة من دليل أصالة الطهارة ولو بالمدلول الالتزامي إن صح ذلك اخذ فيها الشك في الواقع وترتب اثاره ومن اثاره الشرطية كما سبق بيانه فمقتضى ذلك أن تكون الحكومة حكومة ظاهرية أيضاً .

هذا تمام الكلام في الوجه الثاني .

**الوجه الثالث**: ما افاده السيد البروجردي (قدّس سرّه) في نهاية الأصول وبيانه: أن أدلة الحجج مقتضاها الاجزاء سواء كانت امارة أو أصلا عمليا فلا فرق عنده بين الامارة والاصل في ترتب الإجزاء على العمل بها وبيان ذلك : أنه ظاهر أدلة الحجج أن ما قامت عليه الحجة من امارة أو أصل فهو مصداق لما هو المأمور به ومقتضى كونه مصداق لما هو المأمور به هو الإجزاء نذكر أمثلة:

فمثلا في رواية قاعدة التجاوز بلا قد ركعت إذا شك في الركوع قال (بلى قد ركعت) فإن ظاهر هذا اللسان أن الصلاة المشكوك في ركوعها بمقتضى قاعدة التجاوز مصداق لما هو المأمور به ومقتضى دلالتها بالالتزام على أن الركوع المشكوك ركوع هو الإجزاء أو قوله في معتبرة حفص بن غياث عن جعفر عن ابائه عن علي (عليه السلام):( ما ابالي أبول اصابني أو ماء إذا لم اعلم) ، فإن ظاهره أن اجراء الأصول أو الامارات التي تثبت الطهارة حال الشك كافية في الإجزاء ووجدان المشكوك لما هو المأمور به وإلا لو لم نحمل مفاد هذه الرواية على الصحة الواقعية وان الثوب المشكوك اصابه بول أو ماء واجد للطهارة الواقعية لو لم نحمله على ذلك للزم أن يكون الامام لا يبالي بصحة صلاته ، فمتى لم تحملوا مفاد الرواية على الصحة الواقعية سوف يكون مفادها أن الامام إذا شك فلا يبالي باحراز الصحة الواقعية ، ونظير ذلك من الموارد مثلا في دليل أصالة الحل (كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه) فإنه قد تمسك بها جمع بهذه الرواية لاثبات صحة الصلاة في الثوب في الساتر في الجلد المشكوك أنه جلد ما يحل اكله كالانعام الثلاثة أو ما لا يحل اكله كالسباع والوحوش ما هو وجه التمسك؟ ووجه التمسك بدليل أصالة الحل أنه يتوقف الاستدلال باصالة الحل لاثبات حلية الجلد المشكوك على امرين :

**الأمر الأول** : أن يقال أن ما دل على اشتراط الحلية في الساتر كما في موثقة ابن بكير (فالصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فإن الصلاة في وبره وجلده وشعره وروثه وبوله والبانه وكل شيء فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما احل الله اكله) أن يستفاد منها أن الحلية اخذت على نحو الموضوعية لا على نحو المشيرية حيث ذهب جمع من فقهائنا إلى أن الحلية ماخوذة على نحو المشيرية ، يعني يريد أن يقول: الصلاة في جلد الثعلب لا تصح الصلاة في جلد الاسد لا تصح الصلاة في ... لا أن الموضوعية لما يحل اكله فعنوان ما يحل وما يحرم مجرد مشير إلى ما هو موضوع المانعية لا أن لهذا العنوان دخلا فبناء على المشيرية لا تفيدنا اجراء أصالة الحل إنما يفيدنا اجراء أصالة الحل لاثبات حلية الجلد المشكوك إذا كان للحلية موضوعية .

**الأمر الثاني** أن نستفيد من موثقة ابن بكير أن الشرط في صحة الصلاة حلية الجلد لا أن الحرمة مانع وإلا فالسيد الخوئي يقول : لا ، بل الحرمة مانع ، (أن الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلاة في وبره وكذا فاسد) غاية ما تدل على مانعية الحرمة لا شرطية الحلية فبناء على أن المستفاد منها مانعية الحرمة فلا وجه لجريان أصالة الحل لاثبات صحة الصلاة فالاستدلال باصالة الحل لاثبات صحة الصلاة يتوقف على استفادة هذين الامرين من موثقة ابن بكير .

هذا ما افاده السيد البروجردي وهناك كلام للسيد الامام ونعلق على كلامهما قدس سرهما لاحقا إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\086.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ذكرنا فيما سبق أنه استدل على الإجزاء حتّى مع انكشاف الخلاف وجدانا بعدة وجوه ووصل الكلام إلى الوجه الذي طرحه السيد البروجردي (قدّس سرّه) في نهاية الأصول وهو: أن ظاهر أدلة الحجج المتعلقة بتنقيح المتعلق أو الموضوع أن ما قامت عليه الحجة مصداق لما هو المأمور به ومقتضى هذا الظهور هو الصحة والاجتزاء واقعا .

**ويلاحظ على كلامه**:

**اولا**: أن عدم اهتمام الإمام علي (عليه السلام) في قوله (ما ابالي أبول اصابني أم ماء إذا كنت لا اعلم) لعله قرينة على النظر بخصوص نجاسة الساتر والبدن مما يعد فيه المانع مانعا ذكريا حيث إن نجاسة الساتر أو نجاسة البدن مانع ذكري من صحة الصلاة بحيث لو لم يكن المكلف ملتفا إليه لم يكن هناك مانع فلعله بلحاظ نظره إلى نجاسة الثوب أو البدن يقول انا لا ابالي ابول اصابني أو ماء لأنّه لا تكون النجاسة مانعا إلا إذا كانت معلومة لا مطلقا لا أنه ناظر لمطلق الموارد بحث لو كانت النجاسة في الماء مثلاً فإن المانع من صحة الوضوء النجاسة الواقعية لا النجاسة المعلومة فلعل عدم المبالاة من باب قرينة مناسبة الحكم للموضوع يوجب اختصاص هذه الرواية بما كانت النجاسة فيه مانعا ذكريا.

**وثانيا**: على فرض أن مفاد الرواية مطلق ويشمل سائر الموارد التي يحتمل فيها النجاسة فمن الممكن أن يكون عدم المبالاة أي قوله (عليه السلام) (لا ابالي) من باب الكناية عن المعذرية وعدم لزوم الاحراز الوجداني فكأنه يريد أن يقول: إذا احتملت النجاسة فلا يلزمك أن تحرز الطهارة وجدانا بل يكفي أن تعول على أصل من الأصول المؤمنة فمن باب الكناية عن عدم لزوم الاحراز الوجداني وعن المعذرية في ارتكاب مساورة ما هو مشكوك النجاسة عبر بانني لا ابالي بغرض التسهيل والامتنان على المكلف لا أنه اما أن يكون العمل صحيح واقعا أو أن الإمام لا يبالي بصحة عمله وفساده فإنه لا يدور الأمر بين هذين الشقين كما هو مذكور في نهاية الأصول .

**ويؤكد ذلك** أي ويؤكد أن المعصوم (عليه السلام) فيما يتعلق بهذه الموارد هو في مقام التسهيل والامتنان على المكلفين بأنه لا يلزمهم الاحراز الوجداني بل يكفي العمل بأصل مؤمن مثل صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) (اغتسل أبي – يعني الإمام الصادق يخبر عن الإمام الباقر (عليه السلام) – من الجنابة ، فقيل: له بقيت لمعة في ظهرك لم يصبها الماء ، فقال له: ما كان عليك لو سكت) فهذا ارشاد الى الموضوعات وهو ليس واجبا ولذلك استدل بها الفقهاء على عدم وجوب ارشاد الجاهل في الموضوعات – (ثم مسح اللمعة بيده) ، إذن فمثل هذه الرواية هل هي ظاهر بعدم مبالاة الإمام أو عدم اهتمامه بصحة غسله وتماميته ؟ أم هي في مقام بيان التسهيل والامتنان على المكلف بأنه لا يلزمك أن تحرز الطهارة الحدثية احرازا واقعيا ووجدانيا بل يكفي أن تعتمد على أصل أو امارة مثل سوق المسلمين ويد المسلم.

ونحو موثق ابن بكير: (اياك أن تحدث وضوءا – هذا تحذير – حتّى تستيقن انك قد احدثت) ، فمفاد الرواية أنه من كان على وضوء فشك في زوال طهارته فإنه مما ينبغي له أن لا يأتي بوضوء حتّى يتيقن أنه احدث وهذه كناية عن التسهيل على المكلفين في مثل هذه الموارد بالجريان وفق الحجج من امارات واصول.

**وثالثا:**ان الادلة الظاهرة في التعبد بوجود المشكوك كما في دليل قاعدة التجاوز (بلى قد ركعت)، وكما في دليل أصالة الطهارة (كل شيء لك نظيف) وكما في دليل أصالة الحل (كل شيء لك حلال) أو (كل شيء حلال) وهما روايتان ، فهذه الأدلة اما واردة على أدلة الاحكام الأولية أو حاكمة، والورود فرع ظهور الأدلة الأولية في أن الشرط هو الاعم فمثلا قوله (صل بساتر طاهر) هل هو ظاهر في أن الشرط هو الجامع بين الطهارة الظاهرية والطهارة الواقعية ؟ الصحيح أنه ظاهر في أن الشرط هو الطهارة الواقعية فالورود فرع ظهور الدليل الاولي في الجامع وحيث لا ظهور له في الجامع فالورود منتفي.

واما الحكومة فهي اما حكومة واقعية أو حكومة ظاهرية، والحكومة الواقعية تتوقف على أن يستفاد من هذه النصوص التوسعة فليس مفادها مجرد التعبد بالطهارة بل مفادها توسعة الأدلة الدالة على الشرطية بما يشمل الطهارة الظاهرية وليس لهذه النصوص هذا المدلول فإن قوله (كل شيء لك نظيف حتّى تعلم أنه قذر) لا دلالة فيه لا بالمطابقة ولا بالالتزام على أنه في مقام التوسعة أي أنه يريد أن يوسع الشروط الواردة في الأدلة لما يشمل الطهارة المجعولة ظاهرا بل غايته التعبد بالطهارة عند الشك فيها فمفاده كما سبق التسهيل على المكلف في مقام الشك بالطهارة بالتعبد باثارها .

**فالمتعين** أن مفادها هو الطهارة الظاهرية **والوجه في ذلك** أن قوله في الغاية (حتّى تعلم) هل هو قيد راجع للحكم أو قيد راجع للموضوع فقوله (كل شيء لك نظيف حتّى تعلم) فهذه الغاية ل(نظيف) أو انها غاية ل(شيء) فهل هي قيد في الحكم أو هي قيد في الموضوع وحيث أن المحتمل الأول وهو انها قيد في الحكم دون الموضوع غير عرفي لأن مقتضى هذا المحتمل أن يكون مفاد الرواية هكذا :كل شيء بالعنوان الأولي -وليس بما هو مشكوك- طاهر طهارة مغياة بعدم العلم فالحكم مغيى بعدم الحكم بينما الموضوع مطلق هذا غير عرفي ، ان يقول مثلاً (الارنب بما هو ارنب طاهر طهارة مغياة بعدم العلم) هذا مما لا معنى له لانك إذا اخذت الموضوع الشيء بعنوانه الأولي فلا معنى لأن يكون حكمه مغيى بعدم العلم بل يثبت له الحكم بعنوانه الأولي فكما أنه بعنوانه الأولي مطلق لحال العلم والجهل فكذلك حكمه أيضاً فلا معنى لأن يكون الشيء بالعنوان الاولي محكوما بحكم في فرض عدم العلم بالخلاف.

واما أن يرجع إلى الموضوع -كما هو الظاهر- فكأنه قال (كل شيء لم تعلم بقذارته فهو نظيف) فيكون عدم العلم قيدا في الموضوع فكأنه قال: (المشكوك نظيف) لا أن الشيء بعنوانه الأولي مع غض النظر عن العلم أو الجهل نظيف ، بل المشكوك يعني بما هو مشكوك نظيف فإذا كان مرجع الغاية إلى الموضوع بحيث يكون مفاد الصحيحة أن المشكوك طاهر فهذا يعني أن العلم ملحوظ على نحو الطريقية لا الموضوعية ومقتضى ذلك أن تكون الطهارة طهارة ظاهرية، فإذا استفدنا الطهارة الظاهرية فغايتها الحكومة الظاهرية فإن دعوى الحكومة الواقعية مع كون الطهارة طهارة ظاهرية مما يحتاج إلى شاهد ودليل واضح وليس ذلك موجودا . تم الكلام فيما افاده فقيه قم المقدسة بل فقيه عصره السيد البروجردي (قدّس سرّه) .

**الوجه الرابع** : ما افاده السيد الإمام (قدّس سرّه) في تهذيب الأصول وبيانه بذكر امرين :

**الأمر الاول**: قال : أن هناك فرقا بين القطع الوجداني وبين الامارة كما أن هناك فرقا بين الامارة العقلائية والامارة التعبدية -فكأنه ناظر في هذا الكلام إلى كلام السيد البروجردي نفسه فكانه يريد أن يناقشه- فإذا كان مستند من أخل القطع الوجداني كما لو افترضنا أن الفقيه قطع بأن المذبوح بغير الحديد مذكى فالجلد المذبوح بغير الحديد مذكى تصح الصلاة فيه، فمستند الفقيه في أن الجلد المذبوح بغير الحديد مذكى قطعه الوجداني اما قطعه بالحكم أو قطعه بصحة رواية أو قطعه بظهور دليل من الأدلة ثم زال قطعه بعد أن صلى وصلى مقلدوه بالجلد المذبوح بغير الحديد مثلاً ، ففي مثل هذا الفرض يقول السيد لا اشكال في عدم الإجزاء مع غض النظر عن قاعدة لا تعاد نحن نبحث عن وجوه أخرى فإن مقتضى القاعدة عدم الإجزاء لأنّه زال القطع وتبين أنه كان متخيلا فبما أن مستنده القطع والقطع قد زال وجدانا إذن فلا موجب لدعوى الصحة والاجزاء وهذا لا إشكال فيه لدى أحد .

واما إذا استند الفقيه إلى امارة فتارة تكون الامارة عقلائية وتارة تكون الامارة تعبدية هنا يريد أن يشير إلى كلام السيد البروجردي فإن كانت الامارة عقلائية فما ذكره السيد البروجردي من أن أمر الشارع بالاخذ بالامارة واتباع الامارة يعني أن العمل بها مجز ولو انكشف الخلاف غير تام ، لأنّه ما دامت الامارة عقلائية كخبر الثقة والشهرة فحجيتها حجية امضائية محضة فالشارع لم يكن له دور إلا امضاء هذه الامارة فبما أن حجيتها امضائية إذن فحدود حجيتها بحدود الممضى يعني بحدود المرتكز العقلائي وإذا رجعنا إلى المرتكز العقلائي وجدنا أن بناء العقلاء على عدم الإجزاء إذا تبين لهم خطأ الامارة فمتى ما انكشف لهم خطأ الامارة لم يجتزئوا بالاعمال السابقة إذا تبين أن الامارة قد اخطأت . إذن ففي الامارات العقلائية التي امضاها الشارع لا يمكن أن نقول بالاجزاء لأن المرتكز العقلائي قائم على البناء على عدم الاجتزاء بالعمل بها مع انكشاف الخلاف.

واما إذا كانت الامارة تعبدية مثل حجية الظن في الركعات والقرعة، فانها امارة تعبدية فيقول بما أن الامارة تعبدية هنا يكون الحق مع السيد البروجردي فإن أمر الشارع بالاخذ بهذه الامارة والجري عليها دلالة التزامية على أن العمل بها يكفي وان انكشف لك الخلاف أو فقل: أن مقتضى الإطلاق المقامي إلى أن هذه الامارة حيث لم يبين الشارع إذا اخطات فما هو العمل فمقتضى الإطلاق المقامي هو الإجزاء . **ويلحق بها** يعني بالامارات التعبدية الأصول التعبدية مثل أصالة الطهارة والحل والاستصحاب بناء على أنه أصل وقاعدة التجاوز والفراغ واشباه ذلك .

**الأمر الثاني** : قال أن فتوى الفقيه إذا انكشف للفقيه خلافها فأثرها بالنسبة إلى الفقيه غير اثرها بالنسبة للعامي والسر في ذلك: أننا إذا لاحظنا الفتوى بالنسبة إلى الفقيه الذي افتى بها، فتارة تكون فتواه مستندة إلى قطع وتارة تكون مستندة إلى امارة عقلائية أو مستندة إلى امارة تعبدية أو أصل فلكل حكمه، اما بالنسبة إلى العامي دائما يكون استناده الى الفتوى استناد إلى الامارة لأن فتوى الفقيه في حقه امارة وان كانت هذه الفتوى مستندة إلى أصل فحيث أن نسبة الفتوى إلى عمل العامي واستناده نسبة الامارة دائما مع غض النظر عما هو مستند الفتوى ما هو، وحيث إن الفتوى امارة عقلائية من باب حجية قول الخبير إذن فمقتضى ذلك عدم الإجزاء في حق العامي ولو كان الفقيه في فتواه مستند إلى امارة تعبدية .

**فتحصل من ذلك** ثبوت الفرق في مقام الاجتزاء بين عمل الفقيه وعمل العامي فافهم واغتنم.

**والملاحظة** هي على الأمر الأول من كلامه: فإن مجرد أمر الشارع بالاخذ بالامارة أو اتباعها أو الجري عليها لا دلالة فيها لا بالمطابقة ولا بالالتزام على الإجزاء وإنما الأمر ما هو إلا تسهيل على المكلف بعدم لزوم الاحراز الوجداني وانه يكفيه أن ياخذ بهذه الامارة فقوله مثلاً (العمري وابنه ثقتان فما اديا اليك فعني يؤديان وما قالا لك فعني يقولان فاسمع لهما واطعهما فانهما الثقتان المامونان) فإن قوله (فاسمع لهما واطع) سواء فسرناه بأنه أمر ارشادي يعني ارشاد إلى حجية قولهما أو أنه أمر طريقي بغرض المنجزية أو المعذرية فعلى اية حال هو في سياق التسهيل على المكلف بأن لا يلزمك البحث عن العلم دائما ، بل يكفيك خبر الثقة وبالتالي فلا دلالة في هذا السياق على الاجتزاء لو انكشف الخلاف خصوصا إذا انكشف انكشافا وجدانيا .

**الوجه الخامس**: ما طرحه المحقق الاصفهاني (قدّس سرّه) في خصوص الاحكام الوضعية ويبتني كلام المحقق الاصفهاني على مقدمتين .

**المقدمة الأولى** : أن الحجية إن كانت بمعنى جعل العلمية كما يقول به المحقق النائيني أو بمعنى جعل المنجزية والمعذرية كما يقول به الآخوند أو بمعنى جعل الاحتجاج كما يقول به نفس المحقق الاصفهاني فإنه يقول معنى الحجية يعني جعل لك ما تحتج به، فعلى جميع هذه المسالك الثلاثة حجية الامارة لا تقتضي الإجزاء ، لانها لا تتكفل انشاء حكم فهي اما معتبرة علما أو منجزة أو مما يصح الاحتجاج به فلأجل ذلك لا يكون مرجع حجية الامارة إلى جعل حكم فما لم يكن هناك حكم مجعول وقد انكشف خطأ الامارة فلا مقتضي للاجزاء، واما إذا كان مرجع الحجية إلى جعل الحكم المماثل أي أن الامارة إذا قامت على وجوب الجمعة فقد جعل الشارع وجوبا للجمعة على طبق مؤدى الامارة مع غض النظر عن الواقع وهذا ما ذهب إليه سيد المنتقى (قدّس سرّه) استنادا إلى قوله (فما اديا اليك فعني يؤديان) حيث استفاد منها جعل المؤدى أي أن الشارع يجعل حكما في مرحلة الظاهر على طبق المؤدى المعبر عنه بجعل الحكم المماثل إذن إذا قامت امارة على أن المذبوح بغير الحديد مذكرى فقد جعله الشارع مذكى وإذا قامت أصالة الطهارة على أن المشكوك طاهر فقد جعله الشارع طاهرا وهكذا فبناء على ذلك يوجد على هذا المسلك حكم .

هذه المقدمة الأولى .

المقدمة الثانية يأتي الكلام عنها إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\087.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ذكرنا فيما سبق ان المحقق الاصفهاني (قدّس سرّه) أفاد في أنه في جعل الاحكام الوضعية بخبر الثقة مثلا تتحقق الصحة الواقعية والوجه في ذلك مبني على مقدمتين.

**المقدمة الأولى** : أن حجية الامارة إن كانت من باب جعل العلمية أو كانت من باب جعل المنجزية والمعذرية أو كانت من باب جعل ما يحتج به فانها لا تتضمن مجعولا وراء المجعول الواقعي.

واما إذا كان معنى جعل الحجية للامارة هو جعل الحكم المماثل على طبق مؤدى الامارة فمقتضى ذلك أنه إذا قامت الامارة على وجوب القصر مثلا فقد جعل الشارع وجوبا للقصر في عرض المجعول الواقعي وإذا قامت الامارة على أن التذكية تتحقق بالذبح بغير الحديد فقد جعل الشارع تذكية في عرض ما هو التذكية الواقعية.

**المقدمة الثانية**: الفرق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي إذ تارة تقوم الامارة على حكم تكليفي كما إذا افترضنا أنه قامت الامارة لدى الفقيه على أن من لم تكن حرفته السفر فحكمه القصر، ثم انكشف للفقيه خطأ هذه الامارة أو خطأ هذا الدليل وان موضوع القصر يشمل من عمله في السفر ولا يختص بمن عمله السفر فحينئذ انكشف للفقيه أن حكم من عمله في السفر التمام وليس القصر، فهنا لا نقول بالاجزاء ،والسر في ذلك: أن الحكم التكليفي تابع لملاكٍ في متعلقه فوجوب التمام واقعا تابع لملاك في التمام فإذا كان الحكم التكليفي ناشئا عن ملاك في متعلقه فقيام امارة على خلاف الواقع لا يغير ما هو مورد الملاك سيبقى أن في التمام ملاكا وان قامت امارة على أن الحكم هو القصر واتى بالقصر تبعا لهذه الامارة إلا أن كون التمام ذات ملاك لزومي ما زال قائما فمقتضى بقاء كون متعلق الحكم التكليفي ذا ملاك لزومي هو عدم الإجزاء أي لزوم الإعادة في الوقت أو القضاء في خارجه استيفاء لذلك الملاك اللزومي.

واما إذا قامت الامارة على حكم وضعي كما إذا قامت الامارة على أن مثلا غسل زيارة الحسين (عليه السلام) عن بُعد طهور يعني يجزي عن الوضوء أو قامت الامارة على أن الجلد المذبوح بغير الحديد مذكى تصح الصلاة فيه ،فهنا نقول بالاجزاء فلو أن المكلف صلى بهذا الجلد ثم انكشف خطأ الامارة وان الجلد المذبوح بغير الحديد ليس مذكى أو فرضنا أن المصلي اعتمد على غسل زيارة الحسين (عليه السلام) عن بعد فصلى بغير وضوء فانكشف خلاف ذلك فهنا يقول المحقق الاصفهاني يمكن أن يقال بالاجزاء والسر في ذلك: أن الحكم الوضعي ليس تابعا لملاك في متعلقه وإنما الحكم الوضعي تابع لملاك في نفس جعله فإن في جعل الحجية مثلا لخبر الثقة ملاكا - عملت بخبر الثقة أم لم تعمل – وهو التسهيل على المكلفين. في نفس جعل مثلا التذكية بذبحه بشرائطه ملاكا اكلت ذالك المذكى أم لم تاكل فملاك الحكم التكليفي في متعلقه وملاك الحكم الوضعي في نفس جعله وبناء على ذلك فإذا وردنا خبر ثقة يتضمن جعل حكم وضعي وهو حصول التذكية بالذبح بغير الحديد قلنا إن كانت امارية خبر الثقة بمعنى العلم بالواقع كما يقول به المحقق النائيني وقد انكشف لنا أن لا علم، وإن كان مبنى امارية خبر الثقة المنجزية والمعذرية فقد تبين لنا أنه من الآن ليس معذرا وإن كان مبنى الامارية جعل ما يحتج به فقد تبين لنا أن هذا مما لا يحتج به فعلا ،بينما إذا كان مبنى الامارية جعل حكم مماثل إذن فهذا الخبر الذي قام على أن جلد المذبوح بغير الحديد مذكى قد ترتب عليه حكم بالتذكية مع أن في الواقع ليس مذكى لكن بقيام خبر ثقة على أن التذكية تحصل بالذبح بغير الحديد تحقق حكم من الشارع بالتذكية وحيث إن الحكم الوضعي ذو ملاك في جعله لا ملاك في متعلقه فإذا انكشف لنا أن التذكية إنما تتحقق بالذبح بالحديد فهذا لا يعني أن ما ذبح بغير الحديد ليس ذا ملاك لأن المفروض أن الملاك في جعل التذكية لا في متعلقها والمفروض أن الجعل قد تحقق بخبر الثقة فتحقق به ملاك وبناء على ذلك فمقتضى القاعدة أنه حتى مع تبين خطأ الامارة أو معارضة الامارة بامارة أخرى فإن مقتضى القاعدة هو الإجزاء. هذا تمام ما أفاده المحقق الاصفهاني (قدّس سرّه).

**ويلاحظ على ما افيد**:

**اولا**: أن المحقق الاصفهاني نفسه (قدّس سرّه) في توجيه كلام استاذه صاحب الكفاية (قدّس سرّه) حيث إن صاحب الكفاية فرق بين الامارة والاصل فقال : إذا قامت الامارة على حكم ثم انكشف خلافه فلا اجزاء بخلاف ما إذا قامت أصالة الطهارة أو أصالة الحل على حكم ثم انكشف الخلاف فإن مقتضى القاعدة هو الإجزاء فهناك اشكل على صاحب الكفاية بأنه لو كان مفاد الامارة جعل الحكم المماثل فلا فرق بينها وبين الأصل العملي فلا فرق بين أن تقوم أصالة الطهارة وتثبت أن الساتر طاهر أو يقوم خبر الثقة على أن الثوب طاهر، لأن مرجع حجية خبر الثقة إلى جعل حكم مماثل على طبق مؤداه والشارع قد جعل طهارة على طبق مؤدى خبر الثقة كما جعل طهارة على طبق أصالة الطهارة فلا يبقى فرق بين الامارة والاصل بناء على أن امارية الامارة بمعنى جعل الحكم المماثل فيترتب على ذلك القول بالاجزاء في كليهما فكيف فرق صاحب الكفاية بين الامارة والاصل هذا الإشكال على صاحب الكفاية والمحقق الاصفهاني تصدى لدفع هذا الإشكال عن شيخه فقال حتى لو قلنا بأن مرجع حجية الامارة إلى جعل الحكم المماثل مع ذلك لا يترتب الحكم بالاجزاء والسر في ذلك:

أن مفاد الأصل العملي جعل حكم مماثل في عرض الواقع فمفاد أصالة الطهارة (كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذر) أن المشكوك نظيف مع غض النظر عن الواقع فهناك طهارة مجعولة في عرض الواقع، بينما مفاد الامارة حتى بناء على جعل الحكم المماثل أنه إذا قام خبر ثقة على أن الثوب طاهر فمفاد خبر الثقة هو جعل طهارة بعنوان انها الواقع لا جعل طهارة في عرض الواقع إذ لا يمكن سلب خبر الثقة عن صفة الحكائية فيه فمقتضى كون خبر الثقة متقوما بحيثية الحكائية عن الواقع أنه حتى لو قلنا بأن مرجع الامارية إلى جعل الحكم المماثل فهذا لا يعني أن مفاد خبر الثقة جعل طهارة في عرض الطهارة الواقعية وإلا لم يكن حاكيا عن الواقع بل مفاده جعل طهارة بعنوان انها الواقع. فإذا انكشف لنا أن ما هو الواقع هو النجاسة وليس ما هو الواقع الطهارة تبين لنا انثلام مدلول الامارة لأن مدلولها جعل طهارة بعنوان انها الواقع وهذا مما لم يتحقق فلا مصير للقول بالاجزاء .

**ونحن الآن نشكل على الاصفهاني بكلامه فنقول**: إن مفاده المحقق الاصفهاني في الدفاع عن كلام شيخه المحقق الاخوند (قدّس سرّه) في التفريق بين الامارة والاصل يرد عليه هنا بالتفريق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي وهو: أنه سواء كان مؤدى الامارة حكما تكليفيا كما لو كان مؤدى الامارة وجوب القصر فيمن كان عمله في السفر أو كان مؤدى الامارة حكما وضعيا وهو أن التذكية تتحقق بالذبح بغير الحديد سواء كان هذا أو هذا بالنتيجة ما هو مؤدى الامارة بمقتضى دليل حجية الامارة جعل الحكم المماثل بعنوان أنه الواقع لا جعل حكم مماثل في عرض الواقع ومع غض النظر عنه فإذا كان مفاد دليل حجية الامارة جعل الحكم المماثل بعنوان أنه الواقع وقد انكشف لنا أن الواقع ليس على ما قامت به الامارة فحينئذ لا مقتضي للقول بالاجزاء فمجرد اشتمال الحكم الوضعي على ملاك في نفس جعله ليس كافيا في الذهاب الى القول بالاجزاء لأن ذلك يبتني على فعلية الحكم الوضعي والمفروض أنه انكشف لنا أنه ليس فعليا.

**ثانيا**: أن مقتضى ما افاده المحقق العقل الفعال (اعلى الله مقامه) أن نسبة الامارة للحكم المفاد بها نسبة السبب للمسبب لا نسبة الطريق إلى ذي الطريق بمعنى أن قيام الامارة سبب لحصول حكم مماثل فنسبة الامارة إلى الحكم نسبة السبب إلى المسبب فمتى ما قامت امارة ترتب عليها حكم وضعي فمقتضى هذا الكلام أنه إذا انكشف لنا أن الامارة خاطئة إذن انكشف لنا عدم سببيتها فلم يترتب حكم وضعي على طبق مؤداها لأن ترتب الحكم الوضعي على طبق مؤدى الامارة منوط بحجيتها وقد انكشف لنا عدم حجيتها.

**ان قلت** : إن هذا إنما يتم إذا انكشف الخطأ وجدانا أو تعبدا واما إذا قامت امارة معارضة للامارة السابقة فهو بنى على أن غسل زيارة الحسين (عليه السلام) عن بعد يجزي عن الوضوء اعتمادا على خبر ثقة ثم وجد الفقيه بعد مدة أن هناك خبرا معارضا فهنا لم ينكشف لنا خطأ الامارة وإنما قام معارض لها فقد يقال حيث لم ينكشف فلم ينكشف لنا أن الحكم الوضعي ليس فعليا في ظرفه فنستصحب بقاء هذا الحكم الوضعي إذ لا ندري أن صلاته السابقة بغسل دون وضوء صحيحة فلا يجب عليه قضاؤها أم فاسدة فيجب عليه القضاء إذن مقتضى استصحاب حجية هذا الحكم الوضعي في حقه أن صلاته السابقة صحيحة فلا يجب القضاء.

**قلت**: لا نحرز فعلية الحكم الوضعي في حقه في آن قيام الامارة؛ إذ لعل فعلية الحكم الوضعي في حقه في ذلك الآن منوط بعدم المعارض فحيث لم تحرز فعلية الحكم الوضعي في حقه فلا مجال للاستصحاب لعدم اليقين بالحدوث والنتيجة هي ورود الإشكال على ما افاده المحقق الاصفهاني طاب في قرب الامير مثواه.

**فتلخص بذلك**: أن جميع الوجوه التي استدل بها على الإجزاء في فرض انكشاف الخلاف غير تامة.

الآن ندخل في **المقام الثاني** وهو: ما إذا انكشف الخلاف بالتعبد لا بالوجدان بأن قام أصل أو امارة على خلاف ما مضى، والبحث الآن سوف يكون عما يقتضي عدم الإجزاء فهل في الأصل القائم فعلا -لأنه انكشف لنا الخلاف بالاصل أو انكشف لنا الخلاف بالامارة- فهل في الحجة الجديدة دلالة على عدم الإجزاء أم لا؟

**فهنا قد ذكرت للمسالة عدة صور**:

**الصورة الأولى**: أن يتبين الخلاف بالاصل العملي، كما لو افترضنا أن الفقيه استند لقاعدة التجاوز فيما مضى وهي أنه من شك في جزء من اجزاء صلاته ولم يدخل في الجزء المترتب وإنما دخل في مقدماته كما لو شك في الركوع وقد هوى إلى السجود فهل تجري قاعدة التجاوز أم لا؟ فبنى الفقيه مثلا على جريان قاعدة التجاوز، ثم بعد أن بنى الفقيه على جريان قاعدة التجاوز وعمل به المقلد، وهذا الفقيه بعد ذلك شكك في استظهاره وانه هل مقتضى قاعدة التجاوز صحة صلاته مع الدخول في مقدمة الجزء لا في نفس الجزء شكك في ذلك فمقتضى الأصل العملي استصحاب عدم الامتثال ومقتضى استصحاب عدم الامتثال هو اعادة الصلاة فهنا لم ينكشف له الخلاف وإنما شكك في استظهاره السابق فكان مقتضى الأصل العملي في حقه عدم الاجتزاء بصلاته فلو أنه حصل له ذلك بعد خروج الوقت فهل مقتضى استصحاب عدم الاتيان بالركوع في الوقت وجوب القضاء عليه أم أن ذلك أصل مثبت؟

حيث أفاد صاحب الكفاية (قدّس سرّه) وتبعه سيدنا (قدّس سرّه) أن استصحاب عدم الإتيان بالركوع المشكوك لا يثبت الفوت وموضوع وجوب القضاء هو الفوت واستصحاب عدم الإتيان بالركوع لا يثبت الفوت لأن الفوت عنوان منتزع من عدم الإتيان بالركوع ممن هو مكلف به وليس عبارة عن نفس عدم الركوع وجريان الأصل في منشا الانتزاع لا يثبت العنوان العنوان الانتزاعي ،وهذا بحث فقهي مهم سنبحثه غدا ما هو مفاد الروايات هل أن مفاد الروايات أن موضوع وجوب القضاء هو الفوت أو أن موضوع وجوب القضاء هو العدم كما ذهب إليه السيد الامام وهل على أنه على فرض أن المراد بها الفوت هل الفوت عنوان عدمي أو عنوان انتزاعي والاشكالات الواردة على ذلك في المستمسك وكلمات السيد الامام وغيره ياتي الكلام عنها إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\088.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ذكرنا امس أنه إذا انكشف خلاف ما استند إليه المكلف بالاصل العملي حيث إن الأصل العملي تارة يكون تعذيريا وتارة يكون تنجيزيا فمثلا إذا شك المكلف في أنه هل زاد في صلاته أم لا فهنا استصحاب عدم الزيادة أصل معذر وليس الكلام فيه ،واما إذا شك المكلف أنه نقص من صلاته أم لا فهنا استصحاب عدم الإتيان بالعمل المشكوك أصل منجز فالكلام في الأصل المنجز أي لو أن المكلف استند في عمله سابقا إلى قاعدة ثم شكك في حجيتها كما لو افترضنا أنه شك في الركوع بعدما هوى إلى السجود فحينئذ بنى على قاعدة التجاوز ولكن بعد الفراغ من عمله شك في شمول قاعدة التجاوز لهذا المورد فكان مقتضى الأصل التنجيزي ألا وهو استصحاب عدم الإتيان بالركوع هو عدم الامتثال، ففي مثل هذه الصورة لو التفت المكلف بعد الوقت إلى أن الأصل التنجيزي وهو استصحاب عدم الركوع جار في حقه فهل أن استصحاب عدم الركوع يثبت وجوب موضوع وجوب القضاء أم لا هل يجب عليه قضاء هذه الصلاة بعد جريان استصحاب عدم الركوع أم لا وهذا يتوقف على أن نبحث في موضوع وجوب القضاء ما هو ؟

**فهنا امور عديدة لا بد من البحث فيها**:

الامر الاول :وهي هل ظاهر الأدلة أن القضاء بالامر الأول أم أن ظاهر الأدلة أن القضاء بامر جديد ؟

الامر الثاني: هل أن موضوع الأمر الجديد لو سلمنا به هو الفوت أم عدم الإتيان بالفعل .

الأمر الثالث هل أن الفوت - لو سلمنا أن موضوع القضاء هو الفوت – عنوان عدمي أم عنوان انتزاعي؟

الأمر الرابع : أن موضوع وجوب القضاء فوت الفريضة فما هو المراد بالفريضة هل تشمل الفريضة الظاهرية والفريضة العقلية أم تختص بالفرضية الواقعية الشرعية هذه امور كلها لابد من بحثها.

فنبدا اولا **بالامر الأول** ألا وهو هل أن ظاهر أدلة القضاء أن القضاء بالأمر الأول أم أن القضاء بامر جديد؟ لأنه إذا شك المكلف هل ركع في صلاته أم لم يركع، هل صلى في الوقت أم لم يصل فلو كان القضاء بنفس الأمر الأول لكان استصحاب عدم الركوع أو استصحاب عدم الإتيان بالصلاة منقحا لوجوب القضاء لأن موضوع القضاء هو موضوع الأمر الأول وموضع الأمر الأول في الوقت هو من لم يصل فليصلي إذن لو كان القضاء تابعا للاداء بمعنى أن المأمور به قضاء هو نفس الأمر المأمور به بالامر الأول لتنقح موضوع وجوب القضاء بنفس استصحاب عدم الامتثال وعدم الإتيان .

**فقد ذهب سيد المستمسك** في ج1 ص68 إلى أن القضاء بالامر الأول وليس بامر جديد وذلك لقرينتين:

**القرينة الأولى:** قال (مقتضى الجمع بين الأمر بالاداء في الوقت وبين دليل القضاء حمل الأمر الأول على تعدد المطلوب) ، فلو كنا نحن والامر الأول وهو قوله (صل في الوقت) لاستفدنا منه وحدة المطلوب أي أن المأمور به حصة خاصة وهي الصلاة في الوقت وبالتالي فإن هذا الأمر ينتفي بخروج الوقت ولكن ببركة دليل القضاء يعني ببركة الجمع العرفي بين دليل القضاء وبين هذا الأمر استفدنا أن هذا الأمر على نحو تعدد المطلوب فأصل الإتيان بالصلاة مطلوب وكونها في الوقت مطلوب آخر فإذا انتفى المطلوب الثاني بخروج الوقت بقي المطلوب الأول.

**القرينة الثانية**: قال: أن ظاهر الأمر بالقضاء الارشاد إلى بقاء الأمر لا أنه تاسيس إلى أمر جديد بل ارشاد إلى أن الأمر الأول ما زال باقيا وهذا شاهد على أن القضاء تابع للاداء أي مأمور به بالامر الأول فنقرا هذه الرواية ح1 ب6 من ابواب قضاء الصلوات صحيحة زاررة (قلت له رجل فاتته صلاة من صلاة السفر فذكرها في الحضر قال: يقضي ما فاته كما فاته إن كانت صلاة السفر أداها في الحضر مثلها وان كانت صلاة الحضر فليقض في السفر كما فاتته) فيدعى: أن قوله (يقضي ما فاته كما فاته) يعني أن الأمر بالتقيد بنفس ما فات اما قرينة على أن الأمر بالصلاة في الوقت كان على نحو تعدد المطلوب أو أن هذا ارشاد إلى أن هذا الأمر الأول ما زال باقيا في حق المكلف ولذلك قال يقضي ما فاته كما فاته.

ولكن الظاهر وهو سيد الظهور (قدّس سرّه) صاحب المستمسك يتميز عن باقي الفقهاء بحسن السليقة ولطف الاستظهار ولكن بحسب ما نستظهره أن ظاهر قوله (يقضي ما فاته كما فاته) أمر جديد غاية ما في الباب أن متعلق هذا الامر الجديد هو نفس الكيفية السابقة فلا يستفاد من قوله (يقضي ما فاته كما فاته) اكثر من أن المأمور به بالامر القضائي الجديد متحد مع المأمور به بالامر الادائي في الكيفية اما أنه ارشاد إلى بقاء الأمر الأول أو قرينة على أن الأمر الأول بنحو تعدد المطلوب فهذا لا يستفاد منها ولعل التعبير ب(ما فاته) ارشاد إلى بقاء الملاك أي أن ملاك الصلاة ما زال باقيا لم يستوف فمقتضى بقاء ملاكها دون استيفاء هو استيفاء هذا الملاك ولذلك عبر بعنوان الفوت يقضي ما فاته كما فاته .

**الأمر الثاني**: بعد الفراغ عن كون الأمر بالقضاء امرا جديدا -كما هو ظاهر الامر انه تأسيسي- فهل أن موضوع الأمر الجديد الفوت أم عدم الفعل، ذهب السيد الامام (قدّس سرّه) في كتاب الخلل في أول الكتاب إلى أن موضوع الأمر القضائي عدم الإتيان بالصلاة وليس الفوت ولذلك يثبت بالاستصحاب فلذلك لو شككنا إلى أنه صلى أم لم يصل؟ مقتضى استصحاب عدم الصلاة تنقيح موضوع الأمر القضائي أو شككنا أنه ركع في صلاته أم لم يركع مقتضى استصحاب عدم الركوع تنقيح موضوع الأمر القضائي فالامر بالقضاء موضوعه نفس العدم نفس عدم الإتيان بالفعل والشاهد على ذلك : روايات الناسي في ب1 من ابواب قضاء الصلوات ح1 صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) (أنه سئل عن رجل صلى بغير طهور أو نسي صلاة لم يصلها أو نام عنها قال: يقضيها إذا ذكرها -ليس يقضي ما فات بل يقضيها يعيني يقضي ما لم يصله- يقضيها إذا ذكرها في أي ساعة ذكرها في ليل أو نهار)

فإن ظاهر هذه الروايات أن الموضوع ما لم يصله وكذلك صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) الحديث الرابع من نفس الباب (إذا نسيت الصلاة أو صليتها بغير وضوء وكان عليك قضاء صلوات فابدا باولهن فإذن لها واقم ثم صلها وصل ما بعدها) إلى آخر الرواية فإن ظاهرها أن موضوع وجوب القضاء هو عدم الإتيان بالصلاة .

ولكن في مقابل ما افاده (قدّس سرّه) يقال هنا طائفتان من الروايات : طائفة عبرت بالفوت نحو ما قراناه سابقا من أنه ح1 ب2 صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) (اربع صلوات يصليها الرجل في كل ساعة صلاة فاتتك فمتى ذكرتها اديتها) لم يقل صلاة لم تصلها بل قال صلاة فاتتك، وايضا ح1 ب6 (يقضي ما فاته كما فاته) هذه طائفة اخذ في موضوعها الفوت وطائفة أخرى اخذ في موضوعها من لم يصل التي استند السيد إليها .

فإذا كانت امامنا هاتان الطائفتان فنحن بين ثلاث محتملات :

**المحتمل الأول**: أن نقول كل منهما موضوع كما أن الفوت موضوع لوجوب القضاء فإن عدم الإتيان بالصلاة أيضاً موضوع فكل منهما موضوع لوجوب القضاء ولا موجب لحمل احدهما على الاخر لأن لسانهما واحد فهذا يقول (من لم يصل يقضي) وهذا يقول (من فاتته صلاة فليقضها) فبما أن لسانهما واحد فلا موجب لحمل احدهما على الاخر فيقال: أن هنا موضوعين مستقلين لوجوب القضاء.

وهذا المحتمل باطل للقطع بوحدة الحكم أن من لم يصل حكمه واحد ليس هناك حكمان بل حكم واحد والحكم الواحد لا يعقل ان يكون موضوعه متعددا موضوعه عدم الإتيان موضوعه الفوت لا محالة موضوعه واحد اما المطلق وهو من لم يصل واما المقيد ألا وهو الفوت بل يلزم لغوية تعدد الأمر في حق الناسي لاننا لو التزمنا بأن هناك موضوعين لحكمين فمعنى ذلك أن من نسي ولم يصل يخاطب بخطابين: خطاب بالقضاء لأجل الصلاة وخطاب بالقضاء لأجل الفوت وتعدد الأمر لغو فلا محال مقتضى وحدة الحكم في المقام حمل إحدى الطائفتين على الأخرى .

**المحتمل الثاني**: ما ذكره السيد (قدّس سرّه) من أنه يحمل ما اخذ في موضوعه الفوت على ما اخذ في موضعه عدم الصلاة .

فقد يقال في توجيه كلام السيد الامام أنه إذا ورد في الأدلة في تحديد موضوع الحكم عنوانان: عنوان عام وعنوان خاص حمل العرف العنوان الخاص على أنه مصداق ومثال من مصاديق العنوان العام وان الموضوع هو العام واما الخاص إنما ذكر على سبيل المصداقية وعلى سبيل المثالية، نظير ما ذكره الفقهاء في موضوع حرمة الاكل فهل أن موضوع حرمة الاكل هو الميتة أو ما لم يذك وقد ورد العنوانان في لسان الأدلة فقالوا بما أن هذه الأدلة في مقام بيان ما هو موضوع حرمة الاكل وقد ورد فيها عنوانان عنوان عام مالم يذكى وعنوان خاص الميتة فإن العرف يستظهر من ذلك أن الميتة إنما ذكرت كمصداق من مصاديق ما لم يذك فكذلك الأمر في المقام.

**إلا أن يقال** أن النسبة بينهما عموم من وجه حيث إن عدم الصلاة اعم من الفوت والفوت اعم من عدم الصلاة اما كون عدم الصلاة اعم من الفوت فمن الواضح أن عدم الصلاة قد يحصل ممن ليس مكلفا أصلا كالحائض والمجنون وما اشبه ذلك واما أن عنوان الفوت اعم من عدم الصلاة من جهة فإنه قد يأتي الانسان بالصلاة ولكن لفسادها أو لعدم وجود مؤمن منها يقال فاتته فيكون بينهما عموم من وجه وبالتالي لا موجب لحمل احدهما على الاخر بأن يحمل ما نص على الفوت على أنه مصداق .

**لكن الصحيح** أنه بحسب النظر العرفي أن عنوان الفوت اخص ومقتضى أصالة الاحتراز والموضوعية هو حمل المطلق على المقيد فيستفاد من ذلك أن موضوع الأمر القضائي هو الفوت وهذا هو المحتمل الثالث فلاجل ذلك إذا شككنا أنه صلى أو لم يصل أو صلى صلاة صحيحة أم لا فاستصحاب عدم الصلاة أو عدم الامتثال لا يثبت عنوان الفوت .

ناتي إلى **الأمر الثالث**: هل أن الفوت عبارة عن عنوان عدمي كما استظهره أيضاً السيد الحكيم حيث قال في ص68 ج1 حتى لو سلمنا أن القضاء مأمور بامر جديد وان العنوان الماخوذ فيه هو الفوت مع ذلك فإن المقصود بالفوت عدم الإتيان بالصلاة ممن كلف بالصلاة فمن لم يصل مع كونه مكلفا بالصلاة فيجب عليه القضاء فعنوان الفوت لا يراد به إلا هذا: عدم الصلاة ممن كلف بالصلاة وبالتالي إذا شككنا في وجوب القضاء امكن تنقيح موضوع وجوب القضاء بضم الوجدان إلى الأصل فهذا المكلف ممن كلف بالصلاة ولم يصل بالاستصحاب فتنقح بذلك موضوع وجوب القضاء فإن المراد بالفوت هو ذلك، لكن سيدنا الخوئي (قدّس سرّه) وتلامذته قال :أن الظاهر عرفا من عنوان الفوت أنه عنوان انتزاعي كعنوان العمى فكما أن عنوان العمى بنظر العرف ليس عبارة عن عدم البصر بل منتزع من عدم البصر ممن شانه أن يبصر كذلك عنوان الفوت منتزع من عدم الإتيان بالصلاة ممن من شانه أن يكلف بالصلاة كما أن عنوان الميتة – كما ذكر السيد الخوئي أيضاً في بحث التذكية أيضاً كذلك – ليس هو عبارة عما لم يذك بل هو عنوان منتزع ممن لم يذك مما من شانه أن يؤكل أومما ينتفع به ففي جميع هذه الموارد يكون العنوان عنوانا انتزاعيا فكما أن استصحاب عدم التذكية إذا شككنا أن هذا مذكى أم لا فاستصحاب عدم التذكية لا يثبت عنوان الميتة لأن جريان الأصل في منشا الانتزاع لا يثبت العنوان الانتزاعي فمشكوك التذكية لا يجوز اكله لكن ليس بنجس لأن موضوع النجاسة هو الميتة ولم يثبت أنه ميتة ولذلك يجوز لك أن تشرب مرق اللحم الذي فيه لحم مشكوك التذكية فاخرج اللحم مشكوك التذكية واشرب مرق اللحم ، لأن استصحاب عدم التذكية في هذا اللحم لا يثبت أنه ميتة فإذا لم يثبت أنه ميتة لم يثبت أن المرق قد تنجس بملاقاته فيجوز لك شرب المرق. وكذلك لا يثبت كما ذكرنا عنوان الفوت باستصحاب عدم الصلاة لأن عنوان الفوت منتزع من عدم الصلاة ممن شانه أن يكلف بها وجريان الأصل في منشا الانتزاع لا يثبت العنوان الانتزاعي.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\089.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

وصلنا في **المطلب الثالث** إلى أن المستفاد من نصوص وجوب القضاء أن موضوع القضاء هو الفوت وقلنا أن الظاهر من عنوان الفوت أنه أمر وجودي منتزع من عدم الإتيان بالصلاة ممن هو مكلف بالصلاة والسر في ذلك هو الفهم العرفي حيث يقال عرفا: قصد السوق ولكن فاتته ولم يدركها أو قصد الربح ولكن فات من كيسه ولم يحصل عليه فيعطفون عدم الحصول على الفوت مما يكشف عن أن الفوت ليس هو عبارة عن عدم الحصول وإنما هو منتزع عن عدم الحصول في فرض شأنية تحصيله ولأجل ذلك إذا شك المكلف أنه صلى أم لم يصل أو صلى صلاة صحيحة أم لا فإن استصحاب عدم الامتثال لا يثبت عنوان الفوت فإن جريان الأصل في منشأ الانتزاع لا يثبت العنوان الانتزاعي إلا من باب الأصل المثبت ببركة الملازمة العقلية بين منشأ الانتزاع والعنوان الانتزاعي.

**الأمر الرابع**: أشكل المحقق الايرواني (قدّس سرّه) في نهاية النهاية حاشيته على الكفاية أنه دعوى أن عنوان الفوت لا يثبت باستصحاب عدم الإتيان بالصلاة محل لنقض لا يلتزم به الفقهاء وهو أنه لو فرضنا أن المكلف أثناء الوقت وقبل خروجه شك هل أنه صلى أم لم يصل فلا ريب أنه يجري في حقه استصحاب عدم الإتيان ويترتب على الاستصحاب لزوم الأداء فلو أن المكلف عمدا -مع أن مقتضى الاستصحاب أن يصلي- لم يصل حتّى خرج الوقت فلازم هذا المبنى وهو أن استصحاب عدم الامتثال لا يثبت عنوان الفوت أنه لأنّه لا يجب عليه القضاء لأن موضوع القضاء الفوت ولا يثبت الفوت باستصحاب العدم فكيف يمكن التفكيك بأن يقال: إن هذا المكلف كانت وضيفته في الوقت الإتيان بالصلاة بناء على الاستصحاب لكن وضيفته خارج الوقت المعذرية عن الصلاة لأن الاستصحاب لا يثبت الفوت هذا مما لا يمكن الالتزام به فهو شاهد على لزوم رفع اليد عن أحد المبنيين فإما أن نقول: إن الفوت هو عنوان عدمي فهو عبارة عن عدم الإتيان بالصلاة أو نقول بأن جريان الاستصحاب في منشأ الانتزاع يثبت العنوان الانتزاعي وإلا مع التحفظ على المبنيين فلا يجتمع ذلك مع هذا النقض الذي ذكرناه.

**وأجيب عن هذا النقض بوجوه**:

**الوجه الأول** أن يقال: إن لزوم الإتيان بالصلاة في الوقت لا لأجل الاستصحاب ولا لأجل الاشتغال ولا لأجل الوجدان بل لأجل روايات وردت في ذلك ومفاد هذه الروايات أن من شك أنه صلى أم لم يصل فليصل صحيح الفضيل عن أبي جعفر باب 61 من أبواب المواقيت ح1 قال: (متى شككت في وقت فريضة انك لم تصلها فصلها) فالبناء على أن من شك في أداء الصلاة أن وضيفته الصلاة ليس لأجل الاستصحاب بل لأجل الروايات فلا معنى لإشكال المحقق الايرواني أن مقتضى استصحاب عدم الإتيان بالصلاة وجوب الصلاة في الوقت وعدم وجوب القضاء خارج الوقت فإننا لم نستند في الإتيان بالصلاة إلى الاستصحاب كي يرد هذا الإشكال ، وهذ الكلام متين.

**الوجه الثاني** – وهو مهم – أن يقال: بأنه فرق بين الاستصحابين فهناك في الأصول في بحث الأصل المثبت وقع الكلام أنه هناك فرق بين لازم الاستصحاب ولازم المستصحب فما هو مورد للأصل المثبت لازم المستصحب لا لازم الاستصحاب، بيان ذلك بتطبيقه على المقام: أنه إذا كان للاستصحاب أثر شرعي وكان للعنوان الملازم له أيضاً أثر شرعي والتفكيك بين الأثرين مستهجن عرفا ففي مثل هذا المورد يرى العرف أن عدم ترتيب الأثر الثاني على الاستصحاب نقض لليقين بالشك فمقتضى ذلك أن يكون ترتب الأثر الثاني لازما بينا بالمعنى الأخص لدليل الاستصحاب والمداليل الالتزامي لدليل الاستصحاب حجة فهنا مقدمتان:

**المقدمة الأولى:** أن نفترض استهجان العرف التفكيك بين الأثرين وإن كان احدهما أثرا لنفس المستصحب والآخر أثر لعنوان ملازم للمستصحب مثلاً في محل كلامنا إذا شك المكلف أنه صلى او لم يصل والوقت باق فمقتضى الاستصحاب أن يأتي بالصلاة وهذا الأثر وهو لزوم الإتيان بالصلاة أثر لنفس المستصحب يعني عدم الإتيان فيستصحب عدم الإتيان فيترتب عليه أثر شرعي مباشر ألا وهو لزوم الإتيان بالصلاة وهناك أثر شرعي آخر لكن ليس أثرا للمستصحب وهو أنه لو خرج الوقت والمكلف معرض عن أن يصلي فإنه يجب عليه القضاء لكن هذا الأثر ليس أثرا لعدم الإتيان كالأثر الأول بل هو أثر للفوت إلا أن الفوت ملازم لعدم الإتيان فهنا الاستصحاب أمامه أثران: أثر لنفس المستصحب وهو لزوم الإتيان بالصلاة في الوقت واثر لعنوان ملازم المستصحب ألا وهو وجوب القضاء فإن موضوعه الفوت والفوت ملازم لعدم الإتيان لكن لو فككنا بينهما فقلنا يجري الاستصحاب ويترتب عليه خصوص الأثر الأول وهو وجوب الإتيان بالصلاة في الوقت ولا يترتب عليه الأثر الثاني فإن التفكيك بين الأثرين مستهجن عرفا إذ كيف يجب عليه الأداء في الوقت لكن إذا عصى ولم يؤد وخرج الوقت فلا يجب عليه القضاء؟ فلأجل استهجان التفكيك بينهما وكونهما متلازمين عرفا لأجل ذلك يقول العرف: لو لم ترتب الأثر الثاني وتركت القضاء اعتمادا على محذور الاصل المثبت فإن هذا نقض لليقين بالشك ولا تنقض اليقين بالشك.

وبيان ذلك بذكر **المقدمة الثانية**: وهو أن يقال: إن الاستصحاب أصل ليس حجة لمثبتاته ولوازمه لكن دليل الاستصحاب وهو قوله (لا تنقض اليقين بالشك) أمارة وهو قوله (لا تنقض اليقين بالشك) وليس أصلا عمليا ومداليله الالتزامية حجة وحيث إن شمول دليل الاستصحاب للأثر الأول لازمها البين بالمعنى الأخص ترتب الأثر الثاني لأن العرف يستهجن التفكيك بينهما فمتى ما شمل الاستصحاب الأثر الأول ترتب عليه الأثر الثاني لأن هذا ملازم له عرفا لاستهجان التفكيك بينهما فالعرف يقول: إن كان دليل الاستصحاب شاملا للأثر الأول لازمه الأثر الثاني فيرى العرف أن الأثر الثاني وهو وجوب القضاء مدلول ثاني لشمول دليل الاستصحاب للأثر الأول وبما أن الأمارة حجة في مثبتتاتها ولوازمها إذن يترتب الأثر الثاني على جريان الاستصحاب.

أو بعبارة أخرى أن العرف يقول: حيث إن الأثر الثاني ملازم للأثر الأول فكما أن عدم ترتيب الأثر الأول على الاستصحاب نقض لليقين بالشك فكذلك عدم ترتيب الأثر الثاني نقض لليقين بالشك وهذا هو معنى قولهم أن هناك فرقا بين لوازم المستصحب ولوازم الاستصحاب. فهنا الأثر الثاني ألا وهو وجوب القضاء من لوازم دليل الاستصحاب لا أنه لازم للمستصحب فالمستصحب لا يثبت لوازمه العقلية كما لو استصحبنا حياة زيد لإثبات نبات لحيته ولا يثبت اللوازم الشرعية المترتبة على واسطة عقلية ولكن يثبت لوازم الاستصحاب بنفس دليل (لا تنقض اليقين بالشك) فهذا خارج موضوعا عن مسألة الأصل المثبت، بخلاف من شك في الصلاة بعد خروج الوقت هو لم يشك أثناء الوقت، بخلاف من كان طول الوقت لا يدري غافلا وبعد أن خرج الوقت شك هل أنه صلى أم لم يصل فهنا لا يجري الاستصحاب ولا يثبت به وجوب القضاء والسر في ذلك أن المرتكز العرفي هنا يقول: لم يكن للاستصحاب أثر شرعي ثابت كي نقول بأن الأثر الثاني وهو وجوب القضاء ملازم له ويستقبح ويستهجن التفكيك بينهما ويكون ذلك منشأ لانعقاد دلالة التزامية لدليل الاستصحاب فيثبت الأثر الثاني ببركة.. لا يوجد هكذا كلام.لأنه إذا شك بعد خروج الوقت لا يوجد أثر بعد خروج الوقت إلا وجوب القضاء ووجوب القضاء موضوعه الفوت والفوت عنوان وجودي فلا يجب بالاستصحاب العدمي وهو استصحاب عدم الإتيان بالصلاة.

**ودعوى** أن العرف لا يرى فرقا بينهما فالعرف يقول: إن كان الاستصحاب في الفرض الأول جاريا ومثبتا لوجوب القضاء فهو كذلك في الفرض الثاني، **فهذا** رجوع إلى التسامح العرفي والمرجع في مثل هذه الأمور ليس إلى العرف المتسامح كالبقال والنجار ، وإنما المرجع العرف الدقيق والعرف الدقيق يفرق بينهما بلا إشكال.

ولكن الصحيح كما مثل الفقهاء وهو بأنه إذا كان لدينا ماء متنجس قليل فتممناه كرّا بطاهر فهنا يقولون: يجري استصحاب نجاسة المتمَم لإثبات نجاسة المتمِم ويجري استصحاب طهارة المتمِم لإثبات طهارة المتمَم فيتعارضان فيقال بأنه لا وجه لتعارضهما، فنقول: المتمَم باق على نجاسته من دون أن تثبت نجاسة المتمِم والمتمِم باقي على طهارته من دون أن تثبت طهارة المتمَم فيقول: العرف يستهجن التفكيك بينهما ويقول: الماء الواحد لا تتبعض أحكامه بأن يكون بعضه طاهرا وبعضه نجسا فلأجل أن العرف يستهجن التفكيك في أحكام الماء الواحد بأن يكون بعضه طاهرا وبعضه نجسا إذن لا محالة مقتضى استصحاب نجاسة المتمَّم نجاسة المتمِّم حتى لا يصير تفكيك ومقتضى استصحاب طهارة المتمِم طهارة المتمَم حتى لا يصير تفكيك فتعارض الاستصحابان فنرجع إلى قاعدة الطهارة ،فتعارض الاستصحابين إنما هو فرع استهجان العرف في التفكيك بين أحكام الماء الواحد فكذلك الأمر في المقام.

**ولكن قد يقال:** بأنه لو كان هذا الأثر الثاني لازما لدليل الاستصحاب نفسه فهذا كلام جيد أما إذا كان لازما لإطلاق دليل الاستصحاب لا لنفس دليل الاستصحاب فهذا اول الكلام، فمثلا إذا جاء دليل خاص على جريان الاستصحاب في مورد معين فإذا جاءنا دليل خاص فقال لنا: يجري الاستصحاب في هذا الظرف المعين ووجدنا أن هناك أثر لنفس المستصحب وأثر للازمه فنقول: إذا قال الشارع: اجر دليل الاستصحاب في هذا المورد وهو ملتفت إلى وجود أثر للازمه ينعقد لإجراء دليل الاستصحاب في هذا المورد مدلول التزامي وهو ثبوت الأثر الثاني فهذا الكلام تام.

وأما إذا لم يقل الشرع اجر الاستصحاب بل نحن نتمسك بإطلاق دليل الاستصحاب فنقول: مقتضى إطلاق دليل الاستصحاب أن من شك في الوقت أنه صلى أم لم يصل مقتضى الإطلاق لأن الشارع لم يقل اجر الاستصحاب في هذا المورد مقتضى إطلاق دليل الاستصحاب أنه من شك في الوقت فليصل فلازم إطلاق دليل الاستصحاب ترتب الأثر الثاني فربما قائل يقول: إذا كان ترتب الأثر الثاني من باب الأصل المثبت فلا يجري الاستصحاب من الأساس فلماذا تجروه وترتبون عليه الأثر الثاني من باب التمسك بالمدلول الالتزامي إذ المفروض أن هذا المدلول الالتزامي فرع الإطلاق وليس لازما لنفس دليل الاستصحاب فإذا كان لازما للإطلاق فلا إطلاق فيكون إثباته بالاستصحاب فرع تمامية الإطلاق ولا إطلاق، لأن إطلاق دليل الاستصحاب في هذا المورد من باب الأصل المثبت.

وببيان آخر: أنه إذا قال الشارع: لا إطلاق لدليل الاستصحاب لهذا المورد، لماذا؟ لأنه لا يترتب على إطلاقه أثر إلا بنحو الأصل المثبت فإذا كان لا يترتب على إطلاقه أثر إلا بنحو الأصل المثبت إذن لا إطلاق له لأنه يعتبر في جريان الاستصحاب وجود أثر شرعي فإذا لم يكن للاستصحاب أثر شرعي وإنما الأثر الشرعي للازمه إذن فلا إطلاق له، فلو جاءنا في المقابل شخص وقال: نتمسك بالإطلاق ولازم الإطلاق ترتب الأثر الثاني لأن التفكيك بين الأثرين مستهجن قلنا: هذه تكون مصادرة لأن مدعى الأول أن لا إطلاق لدليل الاستصحاب إذ لا أثر لإطلاقه إلا هذا الأثر وهذا الأثر من باب الأصل المثبت فلا إطلاق له وأنت تقول: لا، نتمسك بإطلاقه ويثبت به الأثر الثاني لأنه مدلول التزامي للإطلاق، فهذه مصادرة، فافهم وتأمل.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\090.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

كان الكلام في أن موضوع وجوب القضاء هو الفوت واستصحاب عدم الإتيان بالصلاة لا يوجب اثبات الفوت فاشكل المحقق الايرواني (قدّس سرّه) على ذلك بأن هناك نقضا على هذا الكلام لا يلتزم به أحد وهو أنه لو فرضنا أن المكلف شك في أثناء الوقت هل أنه صلى أم لا فلا إشكال في جريان استصحاب عدم الصلاة في حقه ويترتب عليه وجوب ادائها فلو أن هذا المكلف لم يصل إلى أن خرج الوقت فإنه يجب عليه القضاء مع أنه لا مدرك له إلا الاستصحاب فإذا كان الاستصحاب لا يثبت موضوع وجوب القضاء فكيف استند هذا المكلف في وجوب القضاء بعد خروج الوقت إلى الاستصحاب ؟

وذكرنا أن هذا الإشكال أجيب عنه بوجوه **وصل الكلام إلى الوجه الثالث**:

وهو ما افاده سيدنا (قدّس سرّه) ج16 من الموسوعة المتعلق بقضاء الفوائت قال : إن موضوع وجوب القضاء الوارد في لسان الأدلة عنوان الفريضة كما في صحيح زرارة ح3 ب2 من ابواب قضاء الصلوات كما في الوسائل: عن أبي جعفر (عليه السلام) أنه قال : (إذا دخل وقت الصلاة ولم يتم ما قد فاته فليقض ما لم يتخوف أن يذهب وقت هذه الصلاة التي قد حضرت وهذه أحق بوقتها - يعني إذا دار الأمر بين الاداء والقضاء يقدم الاداء - فليصلها فإذا قضاها فليصل ما فاته مما قد مضى ولا يتطوع بركعة حتّى يقضي الفريضة)

فيقال أن ظاهر هذه الرواية ان موضوع وجوب القضاء فوت الفريضة ومقتضى الإطلاق شمولها للفريضة الواقعية والفريضة الظاهرية والفريضة العقلية مثلاً إذا قطع أنه لم يصل فقد فاتته الفريضة الواقعية وإذا شك أنه صلى أم لم يصل أثناء الوقت كان متقضى الاستصحاب أن يصلي فببركة الاستصحاب تجب عليه الصلاة وجوبا ظاهريا فالصلاة المستندة إلى الاستصحاب فريضة ظاهرية وليست واقعية فإذا فوتها يعني لم يصل فقد فاتت منه الفريضة الظاهرية فكما أن فوت الفريضة الواقعية كما لو قطع بعدم الصلاة موضوع لوجوب القضاء فكذلك فوت الفريضة الظاهرية موضوع لوجوب القضاء فإن الصلاة صارت فريضة في حقه أثناء الوقت ببركة الاستصحاب، كما يشمل هذا العنوان الفريضة العقلية مثلاً :إذا علم اجمالا بأنه مخاطب اما بالقصر أو التمام فأتى باحدهما وترك العدل الآخر إلى أن خرج الوقت فإن قضاء العدل الآخر بعد خروج الوقت من باب فوت الفريضة العقلية حيث إن العدل الآخر لا يحرز أنه مما يجب عليه شرعا وإنما وجب عليه بمنجزية العلم الإجمالي فهو فوت فريضة عقلية لا شرعية .

فالسيد (قدّس سرّه) يقول : بما أن الموضوع الوارد في لسان الدليل فوت الفريضة فمقتضى إطلاقه أن يشمل الفريضة العقلية والشرعية ،الشرعية الواقعية والظاهرية فلا يرد إشكال المحقق الايرواني انكم كيف توجبون القضاء عليه مع أنه لا مستند له إلا الاستصحاب والاستصحاب لا يثبت عنوان الفوت فنقول في الجواب: بما أن موضوع وجوب القضاء فوت الفريضة فهذا فوت وجداني لفريضة ظاهرية .

ولابد أن يبحث أن عنوان الفريضة هل هو عنوان مشير أم أن لهذا العنوان موضوعية ؟

فناتي اولا فنقول هنا امور ثلاثة لابد من بحثها في هذه الروايات:

**الأمر الأول** : هل أن عنوان الفريضة مجرد مشير للصلاة اليومية أم له موضوعية ؟ فهل أن مقصود الإمام (عليه السلام) إذا فاتتك فرضة يعني إذا فاتتك صلاة من الصلوات اليومية لا لموضعية لعنوان الفريضة وإنما يريد أن يقول إذا فاتتك صلاة من الصلوات اليومية فعليك قضاؤها قد يقال هذا هو الظاهر من صحيحة زرارة التي قراناها (ولا يتطوع بركعة حتّى يقضي الفريضة) يعني حتّى يقضي صلواته اليومية لا لموضوعية في عنوان الفريضة وهذا ظاهر من صحيح هشام بن سالم ح1 ب54 من ابواب صلاة الجماعة يقول: عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال :( في الرجل يصلي الصلاة وحده ثم يجد جماعة قال: يصلي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء) ماذا يعني ويجعلها الفريضة إن شاء ؟ يعني نفس الصلاة التي صلاها فكأنه قال :ويجعلها الظهر ويجعلها العصر يعني ويجعلها ما أمر به لا أن لعنوان الفريضة موضوعية فالمنظور في هذه الروايات إلى أن عنوان الفريضة مجرد مشير إلى الصلوات اليومية إذن فلا مجال للتمسك بالإطلاق فإن التمسك باطلاق عنوان الفريضة فرع أن يكون له موضوعية ودخلا اما إذا لم يكن له موضوعية ودخل بل مجرد مشير إلى الصلاة اليومية فلا معنى حينئذ للتمسك بإطلاق هذا العنوان. هذا الأمر الأول.

يقول في صحيحة زرارة (سئل عن رجل صلى بغير طهور أو نسي صلاة لم يصلها أو نام عنها ، قال : يقضيها إذا ذكرها في أي ساعة ذكرها في ليل أو نهار- كله ناظر إلى الصلوات اليومية - فإذا دخل وقت الصلاة - يعني صار عنده صلاة ادائية - فلم يتم ما قد فاته فليقض ما لم يتخوف أن يذهب وقت هذه الصلاة التي قد حضرت وهذه احق بوقتها فليصلها فإذا قضاها فليصل ما فاته مما قد مضى ولا يتطوع بركعة حتّى يقضي الفريضة كلها) ماذا يعني حتّى يقضي الفريضة كلها يعني هذه الصلاة اليومية التي فاتته لا ظهور فيها اكثر من المشيرية إلى الصلوات اليومية لا أن لعنوان الفريضة موضوعية في البين.

**الإشكال الثاني** أنه لو سلمنا بأن لعنوان الفريضة موضوعية فهل هي في مقام البيان من هذه الجهة أم انها في مقام بيان أن التطوع لا يزاحم الواجب فلو كانت الرواية في مقام ما هو موضوع القضاء لتمسكنا باطلاقها واما إذا كانت الرواية ليست في مقام بيان ما هو موضوع القضاء وإنما في مقام بيان أن النافلة لا تزاحم الواجب فلا مجال للتمسك حينئذ بالإطلاق.

**الأمر الثالث**: لو سلمنا أن عنوان الفريضة له موضوعية فهل مفاد دليل الاستصحاب التعبد بالفريضة كما زعمه صاحب الكفاية في أصالة الطهارة واصالة الحل حيث قال: بأن مفاد أصالة الطهارة التعبد بالطهارة ومفاد أصالة الحل التعبد بالحل فيقال حينئذ أن أصالة الطهارة اوجدت فردا من الطهارة وان أصالة الحل اوجدت فردا من الحلية فهل أن مفاد الاستصحاب كذلك ؟ بمعنى أن المكلف إذا شك بأنه صلى أم لم يصل فاستصحب عدم الإتيان بالصلاة فهل الاستصحاب تعبد بايجاد فرد من الصلاة أم ليس مفاد الاستصحاب إلا المنجزية وان وجوب الصلاة منجز في حقك ؟

فإن شمول عنوان الفريضة للفريضة الواقعية والفريضة الظاهرية فرع وجود فريضة ظاهرية كي يشملها الإطلاق ووجود فريضة ظاهرية فرع أن يكون مفاد دليل الاستصحاب هو إيجاد فرد من الفريضة مضافا للفرد الواقعي فإذا قلنا بأن مفاد دليل الاستصحاب كذلك تم كلامه واما إذا قلنا بأن مفاد دليل الاستصحاب هو منجزية الوجوب المشكوك في زواله سواء كان مفاد دليل الاستصحاب هو مرجعية اليقين السابق أو كان مفاد دليل الاستصحاب هو التعبد بالعلمية أو كان مفاد دليل الاستصحاب النهي عن النقض العملي فعلى جميع هذه المباني ليس نتيجة الاستصحاب إلا منجزية الوجوب المشكوك لا التعبد بفرد ظاهرية كما قيل في أصالة الطهارة والحل .

هذا تمام الكلام في تنقيح موضوع وجوب القضاء **فتحصل من ذلك** أن وجوب القضاء الفوت الذي لا يثبت باستصحاب عدم الإتيان بالصلاة.

**الأمر السادس** أن السيد الفقيه النبيه صاحب المستمسك (قدّس سرّه) أفاد بأنه لو فرضنا أن الأدلة مجملة ولم نصل إلى شيء ووصلت النوبة الى الاصل العملي فشككنا هل أن وجوب الصلاة الذي كان في الوقت ما زال باقيا بعد خروج الوقت أم لا ؟

**فقد أفاد** سيد المستمسك (قدّس سرّه) مقتضى الاستصحاب بقاء الوجوب، وهذا انما يتم بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية وبناء على أن العرف يرى أن خروج الوقت من قبيل تبدل الحالة لا من قبيل تغير الموضوع ،والمرجع في تنقيح أن الموضوع قد تغير أو أن الموضوع ما زال محتفظا به والحالة متبدلة هو النظر العرفي فإذا كان النظر العرفي يقول بأن خروج الوقت من قبيل تبدل الحالة إذن يجري استصحاب بقاء الوجوب.

**ولكن** سيدنا (قدّس سرّه) في ج16 في باب قضاء الفوائت أفاد هناك بأنه:

**اولا**: هذا الاستصحاب من القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي وقد اثبتنا في محله عدم جريانه والوجه في ذلك: أنه قطعا أن هناك فردين من الوجوب: وجوب ادائي وهو وجوب الصلاة في الوقت ووجوب آخر فإذا شككنا في بقاء الوجوب وعدمه فنحن نقول: أما الوجوب الادائي فقد ارتفع قطعا وأما الوجوب القضائي فهو مشكوك الحدوث فكيف يجري الاستصحاب فاستصحاب جامع الوجوب طبيعي الوجوب وكلي الوجوب لا يجري ، لدوران هذا الوجوب بين فرد مقطوع الارتفاع وفرد مشكوك الحدوث وهذا ما يعبر عنه بالقسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي فحيث لا شك في المقام فلا يجري الاستصحاب فإن ميزان الاستصحاب الشك في البقاء ولا شك في البقاء إذ أحد الفردين مقطوع الارتفاع والآخر مشكوك الحدوث . هذا اولا .

**وثانيا** : لو اغمضنا النظر عما ذكرنا وقلنا أن المكلف يحتمل انه لا يوجد وجوبان بل يحتمل أنه وجوب واحد فانما يكون هذا الاستصحاب من القسم الثالث من اقسام الاستصحاب الكلي إذا احرز المكلف أن هناك فردين، واما إذا احتمل المكلف أن الوجوب واحد أي أن هناك شخصا من الوجوب قد تحقق في الوقت ولا يدري أن ذلك الشخص من الوجوب استمر إلى ما بعد خروج الوقت أو انتهى بالوقت فهذا ليس من القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي بل من القسم الثاني وهو ما إذا شك في الفرد الحادث أنه من الفرد الطويل أم من الفرد القصير كما لو علم أنه قد صدر منه رطوبة يدور امرها بين البول والمني فتوضا فإنه بعد الوضوء يقول إن كان الحادث هو الحدث الاصغر فقد ارتفع بالوضوء واما إذا كان من الحدث الاكبر فما زال باقيا فيستصحب كلي الحدث .

إذن إن كان المكلف يحرز أن هناك وجوبا ادائيا قد انقضى بخروج الوقت فاستصحاب كلي الوجوب من القسم الثالث وإن لم يحرز أن هناك وجوبا ادائيا قد انقضى بخروج الوقت بل يحتمل أن ليس هناك إلا شخص من الوجوب ويشك في بقائه بعد الوقت أو عدم بقائه فحينئذ يكون الاستصحاب من القسم الثاني من اقسام الاستصحاب الكلي الذي موضوعه الشك في الفرد الحادث أنه مستمر أم منقرض يأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\091.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ذكرنا فيما سبق أن سيدنا الخوئي (قدّس سرّه) أفاد بأن استصحاب الوجوب أي وجوب الصلاة لما بعد خارج الوقت بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية وبناء على أن النظر العرفي يرى أن خروج الوقت من تبدل الحالات لا من تغير الموضوع مع ذلك لا يجري الاستصحاب في المقام فإن المكلف إذا أحرز بأن هناك وجوبا أدائيا قد ارتفع بمعنى أن الشارع من مجعولاته وأحكامه وجوب الصلاة في الوقت على نحو وحدة المطلوب فإذا أحرز المكلف أن من أحكام الشارع هذا الحكم إذن فهو يحرز أن هذا الوجوب الخاص المعبر عنه بالأداء قد ارتفع قطعا لخروج الوقت ويشك في بقاء الوجوب للشك في حدوث فرد جديد من الوجوب ألا وهو وجوب الصلاة قضاء فيكون استصحاب الوجوب من القسم الثالث من أصحاب الكلي وأما إذا لم يحرز المكلف ذلك بل احتمل من أول الأمر أن ما جعله الشارع هو وجوب مستمر ينبسط على الوقت وعلى خارجه فقطعا أن الشارع جعل وجوبا للصلاة لكن ما جعله مردد عندي بين أن يكون فردا قصيرا ينقضي بخروج الوقت أو فردا طويلا يبقى بعد خروجه فالوجوب المجعول من قبل الشارع مجهول بالنسبة لي فلذلك يكون استصحاب الوجوب من قبيل القسم الثاني وهو استصحاب الكلي المردد بين فرد قصير وفرد طويل ولكن الاستصحاب من القسم الثاني من أقسام الكلي محل إشكال من ناحيتين:

**الناحية الأولى:** ما ذكره سيد المنتقى (قدّس سرّه) من أن مصب الاستصحاب إما الفرد وإما المفهوم مثلاً إذا خرجت رطوبة من المكلف ثم توضأ بعدها وعلم أن الرطوبة إن كانت بولا فقد زال الحدث وان كانت منيا فما زال باقيا فعندما يراد استصحاب كلي الحدث المردد بين فرد قصير قد ارتفع وهو الحدث الأصغر أو فرد طويل باق وهو الحدث الأكبر فإما أن يكون مصب الاستصحاب الفرد أي الفرد الذي حدث من الرطوبة أو يكون مصب الاستصحاب الجامع بينهما فإن كان مصب الاستصحاب الفرد فلا يوجد شك في البقاء لأن الفرد مردد بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء فهو إن كان الفرد القصير أي الحدث الأصغر فقد ارتفع جزما وإن كان الفرد الطويل وهو الجنابة فهو باق جزما إذن لا يوجد شك في البقاء ومناط جريان الاستصحاب الشك في البقاء وإن كان مصب الاستصحاب الجامع بين الفردين فليس الجامع بين الحدث الأصغر والحدث الأكبر إلا مفهوم الحدث والمفهوم ليس موطن الآثار كي يكون مصبا للاستصحاب فإن موضوع الأثر الحدث الخارجي اصغر أو اكبر لا أن موطن الأثر عنوان الحدث أو مفهوم الحدث حتّى يكون مصب الاستصحاب هو المفهوم أو العنوان أو ما أشبه ذلك.

**فلأجل ذلك ذهب سيد المنتقى** (قدّس سرّه) إلى عدم جريان الاستصحاب في القسم الثاني من أقسام الكلي كعدم جريانه في القسم الثالث.

**ولكن للتأمل فيما أفاد مجال والوجه في ذلك:** أن الأصوليين عندما يقولون تارة يجري استصحاب الفرد وأخرى استصحاب الكلي فليس مقصودهم بالفرد والكلي مفهومين إنما مصب الاستصحاب على كل حال كان هو المعبر عنه بالفرد أو كان هو المعبر عنه بالكلي فمصب الاستصحاب هو الواقع إنما الواقع تارة يكون مرئيا بعنوان فيعبر عنه بالفرد وتارة يكون مرئيا بعنوان آخر فيعبر عنه بالكلي وإلا فمصب الاستصحاب ما هو موطن الأثر ألا وهو الواقع نفسه.

فلأجل ذلك قد يكون هذا الواقع بعنوانٍ معلوما ونفس هذا الواقع بعنوان آخر مشكوك وهذا الواقع بعنوان مقطوع البقاء وبعنوان مشكوك البقاء فالواقع نفسه واحد إنما لحاظه بعنوان قد يدخله تحت موضوع حكم ولحاظه بعنوان قد يدخله تحت موضوع حكم آخر فلذلك ذكرنا في بحوث العلم الإجمالي أن الواقع بتعاور ـ يعني طوارئ ـ العناوين عليه تختلف أحكامه فمثلا قد يقطع الإنسان بأن ابن زيد عادل ويشك الإنسان في أن بكرا عادل أم فاسق مع أنه في الواقع قد يكون ابن زيد هو نفسه بكر لكن ذلك الواقع إن رايته بعنوان ابن زيد فهو عادل لأن الثقة قال لي أبناء زيد عدول وإن لاحظت ذلك الواقع بعنوان بكر حيث رأيت شخصا قال لي بأن هذا بكر وأنا اشك في عدالته فهو مشكوك العدالة فالواقع بنفسه بعنوان معلوم وبعنوان آخر مشكوك فلأجل ذلك في المقام يقال: واقع الحدث الذي هو موطن الأثر إن رؤي بعنوان تفصيلي كعنوان حدث البول وحدث الجنابة فهو بهذا العنوان التفصيلي يكون يسمى استصحاب الفرد وبهذا العنوان التفصيلي لا يجري الاستصحاب، لأنه ليس مشكوك البقاء حيث إن حدث البول قد ارتفع قطعا وحدث الجنابة باق قطعا ونفس هذا الواقع إذا رؤي بعنوان إجمالي لا بعنوان تفصيلي اي بعنوان الحدث كان مسمى باستصحاب الكلي وإلا ليس المستصحب هو المفهوم ولا العناوين إنما الواقع بعنوان إجمالي ألا وهو عنوان الحدث فهو بهذا العنوان يكون محققا لموضوع الاستصحاب حيث إن الواقع بعنوان الحدث متيقن الحدوث وهذا الواقع بهذا العنوان مشكوك البقاء فإذن الفرق بين استصحاب الكلي والفرد ليس بجعل مصب الاستصحاب الفرد أو بجعل مصبه الجامع أو العنوان وإنما مصب الاستصحاب على كل حال هو الواقع غاية ما في الباب أن هذا الواقع بالعنوان التفصيلي لا شك في بقائه وبعنوانه الإجمالي متيقن الحدوث مشكوك البقاء، فإذا كان هذا الواقع بعنوانه الإجمالي موضوع لأثر شرعي حيث إن الواقع بعنوان الحدث موضوع لأثر شرعي إذ لا فرق في عدم جواز مس المصحف بين أن يكون اصغر أو اكبر فالواقع يعني واقع الحدث بعنوانه الإجمالي موضوع لهذا الأثر فمتى ما كان الواقع بعنوانه الإجمالي موضوعا لأثر كعدم جواز مس المصحف كعدم استباحة الصلاة صح استصحابه بهذا العنوان.

**الناحية الثانية من الإشكال على الاستصحاب في القسم الثاني من أقسام الكلي:** ما ذكره سيدنا الخوئي (أعلى الله مقامه) من أن الاستصحاب من القسم الثاني من أقسام الكلي محكوم أو معارض باستصحاب عدم الفرد الطويل فالمقتضي لجريانه موجود إنما المانع موجود وبيان ذلك: إذا شك المكلف في أن الحدث الذي حصل منه حدث اصغر أم حدث اكبر فيقول بأن استصحاب الحدث المقتضى لجريانه موجود ولكن استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل أي أن حدث الجنابة نشك في حدوثه فنستصحب عدم حدوثه فاستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل حاكم أو معارض لاستصحاب كلي الحدث وإنما تتصور الحكومة أو المعارضة إذا كان استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل لا معارض له في نفسه وأما إذا كان له معارض في نفسه فلا حكومة له ولا معارضة فيه.

**بيان ذلك:** إذا دار الأمر بين المتباينين بنظر العرف كما إذا دار الأمر بين الحدث الأصغر والحدث الأكبر قبل أن يتوضأ فهنا الحدث الأصغر والحدث الأكبر بنظر العرف متباينان لأن لكل منهما أثرا يخصه فبما أنهما متباينان بنظر العرف فلا يمكن هنا أن يستصحب عدم حدوث الفرد الأكبر لمعارضته بعدم حدوث الفرد الأصغر فاستصحاب عدم حدوث الجنابة معارض باستصحاب عدم حدوث البول وإذا تعارضا تساقطا وجرى استصحاب كلي الحدث بلا مانع لأجل أن الاستصحاب في الفرد هو في نفسه معارض.

**أما إذا كانت النسبة بينهما اقل وأكثر** لا أن النسبة بينهما نسبة التباين كما إذا افترضنا أنه دار الأمر بين ملكية قصيرة أو ملكية طويلة ولا يرى العرف أن الملكية القصير فرد مباين للملكية الطويلة فإن أثرهما واحد فهنا إذا دار الأمر كما لو أجرى عقدا ولا يدري أنه عقد جائز أو لازم، ملك شيء زيد عمرا وزيد لا يدري أن عمرا رحم فتكون الملكية لازمة أو غير رحم فتكون الملكية جائزة فزيد قال فسخت هذه الهبة وهو لا يدري أنه بالفسخ زالت الملكية أم لا فالأمر هنا دائر بين فرد قصير وفرد طويل وليس بنظر العرف من المتباينين بل من الأقل والأكثر فيقول زيد إذن حيث إن الفرد القصير لا أثر له وإنما الأثر الآن يترتب على الفرد الطويل وحده قطعا فلو كان الحادث ملكية متزلزلة تزول بالفسخ لم تكن لتلك الملكية أثر فلا معنى لاستصحاب عدم حدوث الملكية القصيرة ويتعين الاستصحاب في عدم حدوث الملكية الطويلة لأنها ذات الأثر إذن بناء على ذلك يكون استصحاب كلي الملكية معارض أو محكوم معارض باستصحاب عدم كون الملكية الحادثة هي الملكية الطويلة والسر في الحكومة أن الشك في بقاء كلي الملكية مسبب عن الشك في أن الحادث أي من الملكيتين إذ إنما نشك في بقاء الملكية وعدم بقائها لأننا نشك في رتبة سابقة أن الملكية التي حصلت بهذه الهبة هل هي قصيرة أو طويلة فنقول إن كانت قصيرة فقد انتفت جزما والطويلة مشكوكة الحدوث فيجري استصحاب عدمها فيكون استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل من الملكية حاكما على استصحاب كلي الملكية.

**وبنى على ذلك سيدنا (قدّس سرّه)** عدم جريان الاستصحاب في محل كلامنا فإذا شك المكلف بعد خروج الوقت هل أن وجوب الصلاة ما زال باقيا أم لا؟ فإن استصحاب كلي الوجوب محكوم باستصحاب عدم جعل الشارع لفرد طويل من الوجوب فهذا المكلف يقول بعد خروج الوقت إن كان قد جعل الشارع فردا قصيرا من الوجوب فقد انتهى بالوقت والفرد الطويل من الوجوب مشكوك الحدوث فيجري استصحاب عدمه فيكون استصحاب عدم جعل فرد طويل من الوجوب حاكما على استصحاب كلي الوجوب فلا مجال للاستصحاب في المقام.

**ولكن يلاحظ على ما أفيد** أن حكومة أصل لأصل فرع كون السببية بينهما سببية شرعية وأما إذا كانت سببية عقلية فلا مجال للحكومة والوجه في ذلك أن بقاء كلي الوجوب بالفرد الطويل هذا تلازم عقلي يعني إن كان ما جعله الشارع في الواقع هو الفرد الطويل من الوجوب فلازم ذلك عقلا هو بقاء الكلي فبقاء الكلي بجعل الفرد الطويل ملازمة عقلية فالسببية سببية عقلية فلأجل ذلك لا مجال لأن يقال أن استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل من الملكية أو استصحاب عدم جعل الفرد الطويل من الوجوب حاكم على استصحاب كلي الملكية أو استصحاب كلي الوجوب، لأن سببية عدم الفرد الطويل لعدم الكلي سببية عقلية فانتفاء الفرد الطويل إنما يستلزم انتفاء الكلي استلزاما عقليا وكذا لا مجال للمعارضة والسر في ذلك أن الأصل إنما يعارض أصلا آخر إذا كان ينفيه نفيا شرعيا لا ما إذا كان ينفيه نفيا عقليا فاستصحاب كلي الوجوب أثره العقلي لزوم الإتيان بالصلاة بينما استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل من الوجوب لا يوجد له أثر فلا أثر له إلا أن ينفي موضوع الأول وإلا هو في حد ذاته لا يوجد له أثر فاستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل في حدث ذاته لا أثر له وأثره الوحيد أن ينفي موضوع الاستصحاب الأول فإذا لم ينف موضوع الاستصحاب الأول نفيا شرعيا لم يكن معارضا له فيجري استصحاب كلي الوجوب بلا مانع لأن استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل من الوجوب لا يصلح للحكومة لكون السببية عقلية ولا يصلح للمعارضة إذ ليس له أثر شرعي وأثره الوحيد أن ينفي موضوع استصحاب الكلي وحيث إن النفي ليس شرعيا فلا يجري.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\092.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**الصورة الثانية**: ما إذا انكشف الخلاف بأمارة كما لو افترضنا أن المكلف بنى على أمارة كخبر ثقة على أن غسل زيارة الحسين (عليه السلام) عن بعد يغني عن الوضوء ثم حصل على خبر ثقة ينفي ذلك فنتيجة المعارضة بين الخبرين ان لا يمكنه البناء على العمل بالأمارة السابقة وهنا أمور لابد من بحثها في هذا الفرع:

**الأمر الأول:** إن كل من الأمارتين يحكيان عن الواقع على نحو القضية الحقيقية فلذلك يقع التعارض بينهما فما تحكي عنه الأمارة الأولى هو أن غسل الزيارة يجزي عن الوضوء من أول الشريعة إلى يوم القيامة فهي قضية حقيقية وما تحكي عنه الأمارة الثانية أن غسل الزيارة لا يجزي عن الوضوء من أول الشريعة لذلك يتعارضان في العمل السابق لا أن مفاد الأمارة الثانية الحكاية عما يأتي بل الحكاية عن الشريعة من أول الأمر فلأجل ذلك يقع التعارض بينهما وإذا لم يكن هناك مرجح لأحدهما على الآخر فمقتضى القاعدة تساقطهما فلا يمكنه الاستناد في عمله السابق حيث كان يأتي بالغسل من دون وضوء إلى الأمارة السابقة هذا هو الأمر الأول.

**الأمر الثاني:** هل يمكنه الرجوع لاستصحاب الحجية أو استصحاب الحكم الذي الحكم الذي قامت عليه الأمارة الأولى؟ بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فيقول: لا شك أن الأمارة الأولى كانت حجة في حقي في فترة فاشك في بقاء حجيتها إلى ما بعد قيام الأمارة المعارضة فاستصحب حجيتها ومقتضى استصحاب حجيتها الإجزاء أي أن ما أتيت به من غسل دون وضوء مجز، أو نجري استصحاب الحكم نفسه حيث إنه ببركة الأمارة السابقة صار الحكم في حق المكلف هو الإجزاء أي صحة الصلاة بغسل دون وضوء فيجري استصحاب هذا الحكم وهو صحة الصلاة.

**ولكن الصحيح عدم جريان الاستصحاب** لا استصحاب الحجية ولا استصحاب الحكم المفاد بالحجة السابقة وذلك للشك في الحدوث فهو بعد قيام الأمارة المعارضة يشك في حدوث الحجية للأمارة الأولى فلعل حجيتها في ظرفها منوطة بعدم المعارض وبالتالي فأصل حجية الأمارة السابقة مشكوك وإذا كان أصل حجية الأمارة السابقة مشكوكا فالحكم المفاد بها مشكوك الحدوث من أول الأمر، فكأنه كان يعيش في خيال ووهم وبالتالي فلا موضوع لجريان الاستصحاب لا استصحاب الحجية ولا استصحاب الحكم.

**نعم، لو قيل بأن معنى حجية الأمارة** جعل الحكم المماثل وان الحكم المماثل يترتب على الأمارة بمجرد قيامها وعدم المعارض في ظرفها لصح حينئذ استصحاب الحجية واستصحاب الحكم المفاد بتلك الحجة لكن المبنى ضعيف. هذا هو الأمر الثاني.

**الأمر الثالث:** إذا لم يمكنه العمل بالأمارة السابقة ولا يمكنه استصحاب الحجية أو استصحاب الحكم فما هو مقتضى القاعدة؟

ذكرت في بحث الاجتهاد والتقليد معارك بين الأعلام والصحيح أن المقام له صور:

**الصورة الأولى:** أن يكون المورد موردا لعلم إجمالي منجز كما إذا علم أنه إما يجب عليه القصر أو يجب عليه التمام، صحيح أن الأمارة الأولى كانت تقول بوجوب القصر والأمارة الحالية تقول بوجوب التمام إلا أن المفروض أن الأمارتين سقطتا ولا يمكنه العمل بالاستصحاب فرجع إلى ما هو مقتضى القاعدة ومقتضى القاعدة حيث يدور بين المتباينين وهما وجوب القصر ووجوب التمام فمقتضى منجزية العلم الإجمالي هو الجمع بينهما وقد مثل السيد الأستاذ (دام ظله) لمورد العلم الإجمالي المنجز في منهاج الصالحين بما إذا اختلفا في صحة العقد وفساده فإذا لم يدر أن البيع للمكيل والموزون قبل قبضه بربح جائز أم لا إذا شك في المعاملة فقد أفاد بأن هذا المورد من موارد العلم الإجمالي المنجز إذ بالنتيجة هو يعلم أي البائع إما بحرمة التصرف بالمبيع أو حرمة التصرف بالثمن، فإنه إن كان البيع نافذا حرم عليه التصرف في المبيع لأنه ليس ملكا له وإن كان البيع فاسدا حرم عليه التصرف في الثمن لأنه باق على ملك المشتري فهذا من موارد العلم الإجمالي المنجز.

**ولكن يمكن أن يقال:** إن العلم الإجمالي في المقام منحل باستصحاب عدم نفوذ العقد ولا معارض له فمقتضى استصحاب عدم نفوذ العقد المعبر عنه في كلماتهم بأصالة الفساد أن يحرم عليه التصرف في الثمن ويجوز له التصرف في المثمن ومتى ما قام – على طبق القاعدة في الأصول - في أحد طرفي العلم الإجمالي منجز تفصيلي انحل العلم الإجمالي حكما وهذا الأصل ألا وهو استصحاب عدم نفوذ العقد وإن كان مرخص من جهة إذ يترتب عليه جواز التصرف في المثمن في المبيع لكنه منجز من جهة أخرى حيث يترتب عليه حرمة التصرف في الثمن فبلحاظ كونه اصلا منجزا من جهة يكون موجبا لانحلال العلم الإجمالي هذه هي الصورة الأولى.

**الصورة الثانية:** أن يكون المورد محلا لاستصحاب منجز مثلا إذا اختلفت الأمارتان أو الفتويان في أن تطهير المتنجس بالكثير غير الجاري إذا كان متنجسا بالبول فهل يحتاج إلى التعدد أو تكفي المرة الواحدة فاحد الفقيهين يفتي بالمرة والآخر يفتي بالتعدد وقد تساقطا ووصلت النوبة إلى القاعدة فما العمل؟ فإن الجاري في حقه بعد غسل ثوبه بالكر غير الجاري استصحاب النجاسة وهو منجز ولا تبتني المسألة على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية حيث إن سيدنا الخوئي (قدّس سرّه) ذهب إلى أن الاستصحاب في الشبهات الحكمية لا يجري الا في استصحاب النجاسة فانه مفاد موثقة عمار (كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذر فإذا علمت فقد قذر) أي متى ما حصل لك العلم بنجاسته وجدانا أو تعبدا فقد قذر يعني هو باق على القذارة حتى يعلم طهارته فإذا علمت فقد قذر فإن مقتضى إطلاق الغاية ان القذارة باقية حتى يعلم بطهارته.

**فان قلت**: بأن هذا استصحاب في الشبهات الحكمية .

**قلت** : ان هذا لا علاقة له بالاستصحاب في الشبهات الحكمية ، وانما هو مفاد دليل قاعدة الطهارة ، فان مفاده هو بقاء الحكم بالقذارة حتى يعلم بالرافع .

**فتحصل**: أنه إذا كان المورد موردا لاستصحاب النجاسة ولو بدليل خاص فحينئذ لا مجال للرجوع إلى الأصل المرخص.

**الصورة الثالثة:** أن يدور الأمر بين محذورين كما لو أفتى فقيه بوجوب الجمعة وأفتى الآخر بحرمتها وحيث إنه لم تنهض حجية لفتوى أحدهما ووصلت النوبة إلى مقتضى القاعدة فمقتضى القاعدة حكم العقل بالتخيير بمعنى أن لا حرجية في الفعل أو الترك.

**الصورة الرابعة:** ما إذا قامت حجة إجمالية كما إذا أفتى أحد الفقيهين بالوجوب في فرض وعدم الوجوب في فرض آخر والفقيه الآخر بالعكس- ذكر ذلك السيد السيستاني في منهاجه المسألة التاسعة- كما إذا افترضنا أن أحد الفقيهين أفتى بوجوب جلسة الاستراحة وفي نفس الوقت أفتى بأن التسبيحات ليست ثلاث بل تكفي واحدة يعني عدم وجوب تسبيحات ثلاث والفقيه الآخر بالعكس أفتى بوجوب تسبيحات ثلاث وعدم وجوب جلسة الاستراحة فتعاكسا في الفتوى ، فتارة تكون المسألة من اشتباه الحجة باللاحجة وتارة تكون المسألة من باب التعارض فهنا فرضان لهذه المسألة:

**الفرض الأول:** أن يعلم أن أحد هذين الفقيهين الذين تعاكسا في الفتوى أحدهما اعلم من الآخر وإن كان لا يميزه إذن صار المورد من اشتباه الحجة باللاحجة حيث إن إحدى الفتويين حجة في حقه لأنها فتوى الأعلم ولأجل ذلك يقال: إن هذا المورد من موارد قيام حجة إجمالية وليس من موارد العلم الإجمالي المنجز كالصورة الأولى بل من موارد قيام الحجة الإجمالية وإلا هو ليس عنده علم إجمالي منجز لعل كليهما مشتبه لكن حيث إن فتوى أحدهما هي فتوى الأعلم وفتوى الأعلم حجة في حقه فقد قامت حجة إجمالية فحينئذ حيث يكون حكم المسألة هو الاحتياط لا محالة لأنه إذا كان هناك حجة في البين فلا يمكنه مخالفة تلك الحجة فحكم مسألة اشتباه الحجة باللاحجة الاحتياط لكن – نرجع للمنهاج – هل أن وظيفته العمل بالاحتياط الواقعي أو العمل بأحوط القولين؟

**فمثلا لو فرضنا أن أحد الفقيهين** أفتى بوجوب الجمعة تعيينا والفقيه الآخر أفتى بوجوب الجمعة تخييرا فهناك عدل وشق ثالث ألا وهو الظهر فإذا علم المكلف أن أحد هذين الفقيهين اعلم من الآخر فالمورد من باب اشتباه الحجة باللاحجة ومقتضى كونه من اشتباه الحجة باللاحجة العمل بالاحتياط فإن كانت الوظيفة العمل بالاحتياط الواقعي فمقتضى ذلك أن يجمع بين الظهر والجمعة فإنه وإن لم يفت أحدهما بوجوب الظهر تعيينا لكنه يحتملها على مستوى الواقع فمقتضى احتمال وجوبها تعيينا أن يأتي بها بخلاف ما إذا قلنا أن اشتباه الحجة باللاحجة وان اقتضى الاحتياط لكن الاحتياط بمعنى الأخذ بأحوط القولين لا الاحتياط الواقعي فمقتضى ذلك أن يأتي بصلاة الجمعة لأنهما متفقان على الجمعة إما تعيينا وإما تخييرا وأما صلاة الظهر فله تركها لقيام حجة على وجوب الجمعة تعيينا أو على عدم وجوب الظهر تعيينا إذن فلديه حجة أنه إذا ترك الظهر فهو معذور بأمان ولأجل ذلك فالمتعين عليه الأخذ بأحوط القولين لا الأخذ بالاحتياط الواقعي حيث قامت لديه حجة على أن ترك الظهر معذر هذا إذا كان المورد من اشتباه الحجة باللاحجة.

**وأما إذا لم يعلم أن أحدهما اعلم** بل احتمل تساويهما فالمقام من باب التعارض لا من باب اشتباه الحجة باللاحجة فإن شمول دليل الحجية لهذا معارض بشمول دليل الحجية لذاك وبناء على أن المسألة من باب التعارض لا يجب عليه أن يطبق عمله على أحد الفتويين فيمكنه في صلاة واحد أن يخالف كلا الفتويين حيث إن أحدهما أفتى بوجوب جلسة الاستراحة وعدم وجوب تسبيحات ثلاث وأما الآخر بالعكس فيمكنه في صلاة واحدة أن لا يجلس جلسة الاستراحة ولا يأتي بتسبيحات ثلاث فإن الفتويين حيث تعارضا وتساقطا والمورد ليس من باب اشتباه الحجة باللاحجة فلا يلزمه العمل بالاحتياط فيمكنه أن يأتي بصلاة مخالفة لكلا الفتويين حيث إن كل منهما يقول: إن هذه الصلاة باطلة إما لترك جلسة الاستراحة على رأي الأول أو لترك التسبيحات الثلاث على رأي الثاني.

**إلا في فرضين:**

**الفرض الأول:** أن تكون فتوى مستقلة بلزوم العلم بإحدى الفتويين سواء كانت هذه الفتوى المستقلة منهما أو ممن يليهما في الأعلمية – اليوم كل كلامنا في المنهاج – فلو كانت هناك فتوى من كليهما أو ممن يليهما فأنه إذا تعارض الفقيهان ولم يحرز أعلمية أحدهما فعليك أن تأخذ بأحدهما يعني لو كانت هناك فتوى منهما أو ممن يليهما بالأعلمية فهو حينئذ مضطر لأن لا يخالف كليهما بل لابد أن يعمل بفتوى أحدهما لا لأجل أنه مقتضى القاعدة بل لأجل فتوى ثالثة بلزوم الأخذ بأحدهما وأما الفرض الثاني يأتي إن شاء الله تعالى

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\093.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

وصل الكلام إلى الصورة الرابعة وهي مورد وجود حجة إجمالية كما لو أفتى الفقيه الاول بالوجوب في جلسة الاستراحة وعدم الوجوب في التسبيحات الثلاث وأفتى الآخر بالعكس وهنا ذكرنا أن لهذه الصورة فرضين:

**الأول** فرض اشتباه الحجة باللاحجة ومقتضى ذلك هو الاحتياط

**والفرض الآخر** فرض التعارض كما لو لم يحرز أن احدهما اعلم بل احتمل تساويهما فقلنا في هذا الفرض لا يجب الاحتياط إلا في حالتين:

**الحالة الأولى:** أن تقوم فتوى بلزوم العمل بإحدى الفتويين إما من هذين الفقيهين أو ممن يليهما في الأعلمية.

**الحالة الثانية:** أن ينعقد لهذين الفتويين مدلول التزامي حجة ،وبيان ذلك: أنه إذا أفتى الفقيه الأول بوجوب جلسة الاستراحة وعدم وجوب التسبيحات الثلاث وأفتى الفقيه الثاني بوجوب التسبيحات الثلاث وعدم وجوب جلسة الاستراحة فيقال أن الفقيهين حينئذ اتفقا على وجوب احدهما فإن الأول أفتى بوجوب الجلسة والثاني أفتى بوجوب التسبيحات الثلاث إذن فهما متفقان على وجوب احدهما فلهذين الفتويين مدلول التزامي ألا وهو وجوب احدهما فيقال قامت حجة إجمالية على وجوب احدهما فعليه الإتيان بأحدهما لكن هذا يبتني على أن المدلول الالتزامي لغير الحجة يبقى على الحجية وان سقط المدلول المطابقي باعتبار أن هذين الفتويين فتوى فقيه ألف بوجوب جلسة الاستراحة وفتوى فقيه باء بوجوب التسبيحات الثلاث حيث إن هذين الفقيهين لا يحرز أعلمية احدهما على الآخر وشمول دليل الحجية لهما ممتنع إذن فلا محال سقط المدلول المطابقي عن الحجية لفتوى كل منهما فإذا قلنا بأن المدلول الالتزامي يبقى على الحجية وان سقط المدلول المطابقي كما هو رأي المحقق النائيني (قدّس سرّه) فيمكن حينئذ ان يقال أن فتوى احدهما بوجوب جلسة الاستراحة وفتوى الآخر بوجوب التسبيحات الثلاث اتفاق على وجوب احدهما.

ولكن هذا المقدار لا يكفي أي لا يكفي البناء على مسلك النائيني للذهاب إلى القول بأنه قامت لديه حجة إجمالية فتنجز عليه احدهما هذا غير كافي، لأن المدلول الالتزامي بالوجوبين معارض بالمدلول الالتزامي للجوازين فكما صدر من هذين الفقيهين وجوبان فكذلك صدر من هذين الفقيهين ترخيصان فالفقيه الأول الذي أفتى بوجوب جلسة الاستراحة أفتى ايضا بعدم وجوب التسبيحات الثلاث والفقيه الثاني الذي أفتى بوجوب التسبيحات الثلاث أفتى ايضا بعدم وجوب جلسة الاستراحة فإذا ألّفتم من الفتويين بالوجوب جامعا وهو وجوب احدهما فكذلك يتألف من الفتويين بعدم الوجوب عدم تنجز وجوب احدهما إذن فبالنتيجة حتّى لو بنينا على أن المدلول الالتزامي يبقى على الحجية وان سقط المدلول المطابقي عن الحجية إلا أن هذا إنما يتم لو لم يعارض هذا المدلول الالتزامي بمدلول آخر في مورده ولأجل ذلك نقول إذا لم يحرز أعلمية احدهما فلم تقم حجة إجمالية في البين فلا يجب عليه الاحتياط بتطبيق فتوى كل منهما في مورد الوجوب.

**الصورة الخامسة:** أن يكون المورد شبهة بدوية كما إذا افترضنا أن أحد الفقيهين أفتى بوجوب جلسة الاستراحة والآخر لم يفت ولكن يخطئه في الفتوى فالفقيه الآخر يقول: أنا لا أفتي في المسألة بشيء لكن من يفتي بالوجوب فهو مخطئ فيقع التعارض بينهما لا في الفتوى بل بين فتوى الأول وتخطئة الثاني بالفتوى فهنا الأمر بالنسبة إلى المكلف سيكون وجوب جلسة الاستراحة شبهة بدوية بالنسبة إلى المكلف فهل جلسة الاستراحة واجبة في حد نفسها أم لا؟ وجريان البراءة في الشبهة الحكمية بالنسبة إلى العامي هل تجري البراءة؟ كما لو أفتى أحد الفقيهين اللذين لا يحرز أعلمية احدهما أفتى بحرمة حلق اللحية والآخر ساكت فصارت حرمة حلق اللحية بالنسبة إلى العامي شبهة بدوية وهنا في هذا الفرض هل يمكن للعامي إجراء البراءة أم لا؟

**هنا رأيان:**

**الرأي الأول:** ما ذهب إليه السيد الأستاذ دام ظله من أن العامي يمكنه إجراء البراءة في الشبهات الحكمية بعد الفحص واليأس عن وجود فتوى معتبرة في حقه، والوجه في كلامه: أن مقتضى إطلاق أدلة البراءة - رفع عن أمتي.. ما لا يعلمون - شمولها للعامي ولا مانع من شمولها للشبهة قبل الفحص إلا صارفان أو مانعان وكلاهما لا يردان بحق العامي.

**المانع الأول**: أن الفقهاء قالوا إطلاق أدلة البراءة وهو (رفع عن أمتي.. ما لا يعلمون) منصرف عن فرض وجوب أمارة في معرض الوصول بحيث لو فحص عنها لوجدها فلو كانت هناك أمارة في معرض الوصول لو فحص عنها لوجدها فإن دليل البراءة منصرف عن ذلك إذ لا يصدق عليه أنه ليس بعالم مع أنه بأدنى فحص سيحصل على الأمارة فقالوا رفع عن أمتي ما لا يعلمون منصرف عن فرض وجود أمارة لو فحص عنها لوجدها منصرف عن هذا الفرض لذلك ليس للفقيه أن يجري البراءة قبل الفحص ،وهذا المانع لا يرد في حق العامي، لأن هذا المانع يعني ان المانع من إطلاق دليل البراءة هو وجود أمارة لو فحص عنها لوجدت وحيث إن العامي غير قادر على الفحص أصلا إذن فهذا المانع لا يشمله وإذا لم يشمله هذا المانع شمله إطلاق دليل البراءة إذ لا مانع من إطلاق دليل البراءة إلا هذا وهو وجود أمارة في معرض الوصول لو فحص عنها لوجدت والعامي خارج موضوعا عن هذا الفرض لأنّه غير قادر على الفحص فهذا المانع منتف في حقه.

**المانع الآخر** أن يقال: إن المانع من شمول دليل البراءة للشبهة الحكمية قبل الفحص أدلة وجوب التعلم فيقال بأنه لو كانت أدلة البراءة شاملة للشبهات قبل الفحص لم يبق لأدلة وجوب التعلم موضوع فأدلة وجوب التعلم بلحاظ أن مفادها وجوب طريقي يكون حاكما على دليل أصالة البراءة فلا يستطيع الفقيه حينئذ أن يجري البراءة قبل الفحص لأن أدلة وجوب التعلم تأمره بالفحص إلا أن دليل وجوب التعلم بقرينة المؤاخذة المذكورة فيه حيث قال ما عملت فقال ما علمت فقيل هلا تعلمت حتّى تعمل ولله الحجة البالغة بمقتضى هذه القرينة وهي قرينة المؤاخذة ظاهره أن دليل التعلم إنما يكون فعليا في مورد إمكان التعلم وإلا إذا لم يكن التعلم ممكنا فلا مؤاخذة على تركه إذن فبقرينة اشتمال دليل وجوب التعلم على المؤاخذة استفدنا أن موضوعه فرض إمكان التعلم وحيث إن العامي لا يمكنه أن يتعلم يعني لا يمكنه الفحص عن الدليل إذن فبالنتيجة دليل وجوب التعلم لا يشمل العامي فإذا لم يشمل العامي شمله دليل البراءة غاية ما في الباب بما أن دليل البراءة منوط بعدم الحجة إذ دليل البراءة معذر من العقوبة ومقتضى معذريته من العقوبة هو فرض عدم قيام حجة وحيث إن الحجة في حق العامي فتوى الفقيه فإذا فحص العامي فلم يجد فتوى للفقيه فتوى معتبرة في حقه فحينئذ شمله دليل البراءة فبإمكانه إجراؤه.

**والرأي الآخر هو رأي سيدنا الخوئي** (قدّس سرّه) وشيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) من أن دليل البراءة لا يشمل العامي فلا يمكن للعامي إجراء البراءة حتّى بعد الفحص واليأس عن فتوى معتبرة في حقه لا يستطيع أن يجري البراءة إلا إذا قامت حجة على عدم الأمارة فإذا اخبره الفقيه بأنه لا يوجد عندي دليل ولا يوجد عندي أمارة فإذا اخبره الفقيه أن لا أمارة في البين على الحكم الإلزامي ففي طول إخبار الفقيه بعدم وجود أمارة على الحكم الإلزامي يمكن للعامي إجراء البراءة وإلا ما لم تقم حجة على عدم الأمارة لا يكفي مجرد فحصه ويأسه عن الفتوى المعتبرة في إجراء البراءة والسر في ذلك أننا ذكرنا أن دليل البراءة بتسالم الكل منصرف عن فرض فيه أمارة معتبرة في معرض الوصول بحيث لو فحص عنها لوصل إليها دليل البراءة منصرف عن هذا الفرض، فإذا جاءت شبهة حكمية للعامي فالعامي بين حالات ثلاث:

**الحالة الأولى:** أنه يمكنه الفحص وان يصل إلى هذا الدليل كما لو افترضنا أنه طالب مدرك للأدلة وواصل لها يمكنه أن يقول لا يوجد دليل وإن لم يصل إلى درجة الاجتهاد فإما أن يمكنه الفحص عن الدليل فهذا لا يشمله دليل البراءة.

**الحالة الثانية**: وإما أن يكون غير متمكن من الفحص لا لأجل قصور في القابل بل لأجل قصور في الفاعل يعني هو لا يستطيع أن يفحص لا أن الأمارة يتعذر الوصول إليها فالعجز في الفاعل لا في القابل وإلا فالأمارة يمكن الوصول إليها ولكنه هو لا يستطيع أن يصل لها وهذا هو الفرض المتعارف في العامي هنا لا تشمله أدلة البراءة وإن كان غير قادر على الفحص والسر في ذلك أن ظاهر سياق دليل البراءة سياق المعذرية (رفع عن أمتي.. ما لا يعلمون) ومقتضى مناسبة الحكم للموضوع هو عدم معذورية من يجري البراءة لقصور فيه وإلا فالحكم نفسه مما يمكن الوصول إليه غاية ما في الأمر هو لعجز فيه هو لا يستطيع الوصول فدليل المعذرية منصرف عنه.

**والحالة الثالثة**: أنه أصلا لا يمكن الوصول إليه بنفسه ولا بفقيه وهذا واضح حينئذ تجري دليل البراءة حتّى بالنسبة إلى الفقيه.

إذن فالفرض المتعارف للعامي وهو فرض عدم قدرته على الفحص لقصور فيه لا يشمله دليل البراءة لأن سياقه سياق المعذرية ومقتضى مناسبة الحكم للموضوع عدم شموله ممن هو قاصر لا لعدم قابلية الحكم المبحوث عنه للوصول.

**هذا تمام الكلام في الصورة الثانية** وهي ما إذا انكشف الخلاف بأمارة معارضة.

**الصورة الثالثة**: أن ينكشف الخلاف بأصالة الاشتغال كما لو أفتى الفقيه بوجوب القصر ثم بعد أن أفتى الفقيه بوجوب القصر بنى على منجزية العلم الإجمالي ومقتضى منجزية العلم الإجمالي هو الجمع بين القصر والتمام فهنا لم ينكشف لديه الخلاف لا بالقطع ولا بأمارة معارضة ولا بأصل عملي وإنما بنى فترة على تمامية رواية تدل على القصر ثم شكك فصار مقتضى منجزية العلم الإجمالي هو الجمع بين القصر والتمام فهنا أفاد سيدنا الخوئي (قدّس سرّه) أن هذا العلم الإجمالي غير منجز. قال لأنّه حصل لديه علم إجمالي إما يجب إعادة الصلوات التي صلاها فيما مضى قصرا أن يعيدها تماما أما أن يجب قضاؤها تماما أو يجب الإتيان بالصلوات الآتية قصرا لأنّه إن كانت الوظيفة في الواقع هي التمام فيجب قضاء ما فات تماما وان كانت الوظيفة في الواقع هي القصر فيجب القصر للصلوات الآتية فعنده علم إجمالي إما بوجوب قضاء ما فات تماما أو وجوب أن يأتي بالصلوات الآتية قصرا لكن هذا العلم الإجمالي يقول السيد الخوئي غير منجز، لأن أحد طرفيه وهو وجوب الإتيان بالصلوات الآتية قصرا هذا متنجز بمنجز آخر وهو قاعدة الاشتغال فلو فرضنا أن شخصا ليس عنده صلوات ماضية أصلا ما صلى ألم يكن وجوب القصر منجزا في حقه؟ لو افترضنا أن هذا الشخص ما صلى سابقا أصلا الآن بلغ وحصل لديه علم إجمالي بأنه إما يجب عليه القصر أو التمام أليس وجوب القصر منجزا عليه بالعلم الإجمالي إذن فما دام وجوب القصر في الصلوات الآتية منجز في حد ذاته بعلم إجمالي فلا يتنجز بعلم إجمالي آخر وهو العلم الإجمالي إما بقضاء الصلوات السابقة تماما أو وجوب الصلوات الآتية قصرا فمتى ما تنجز أحد طرفي العلم الإجمالي بمنجز انحل العلم الإجمالي حكما فتجري البراءة عن وجوب قضاء الصلوات السابقة تماما ولا يجب عليه إلا الإتيان بالصلوات الآتية قصرا فهذا الذي أفاده المحقق السيد الخوئي أبو القاسم (قدّس سرّه) هل أن هذا كلام صناعي أو غير صناعي؟

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\094.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

كان كل ما مضى من البحوث متعلق بالمقدمات، والآن فعلاً ندخل في مباحث الخلل، فنتعرض للخلل في كل أمر صلاتي سواء كان شرطا او جزءا، وبحسب ترتيب السيّد الإمام (قده) بدء البحث في الخلل بالبحث عن الخلل في النية، إذاً فالمقام الأوّل من مقامات بحث الخلل في الصلاة (البحث في الخلل في النية).

**(البحث في الخلل في النية).**

وقد أفاد (قده) في كتاب الخلل: بأنّ البحث عن الخلل في النية يبتني على البحث في حقيقة النية، فإننا إذا عرّفنا وحددنا ما هي النية المعتبرة في الصلاة امكننا أن نحدد هل يمكن الخلل فيها أم لا؟ وما هي موارد الخلل في النية؟

ولذلك افاد (قده) أنّ في تعريف النية، **اتجاهين:**

**الاتجاه الأوّل:** أنّ النية بمعنى الخطور بالبال او الاخطار بالبال، وهذا التعريف للنية نُسب إلى القدماء، فالسيّد (قده) أفاد بأنّ مقصود القدماء من هذا التعريف يحتمل بدوا معاني ثلاثة:

**المعنى الأول:** أنّ مقصودهم أنّ قوام الفعل الاختياري بالارادة إلّا في العبادة فإنّ قوام الفعل الاختياري فيها بالاخطار بالبال، فكل فعل اختياري سواء كان فعلاً تكوينيا كالمشي او اعتباريا كالبيع متقوم بالارادة؛ إذ لا يُتصور فعل اختياري من دون ارادة، إلّا في العبادة كالصلاة والصوم، فإنّ قوام العبادة الاختيارية فيها بالنية، والنية بمعنى الاخطار بالبال، فلابد لكي تكون صلاته اختيارية ومتعلّقة للأمر أن يُخطر الصلاة بباله عند الشروع فيها.

**ثم أشكّل على هذا المعنى الذي احتمله**: بأنّ هذا مقطوع الفساد؛ لأنّه يرجع الى استثناء القاعدة العقلية؛ حيث إنّ اختيارية الفعل عقلاً بالارادة، وهذه قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص والاستثناء كي يُقال: إنّ اختيارية الفعل بالارادة إلّا في العبادة، فإنّ اختيارية العبادة لا تفترق عن اختيارية غيرها من الافعال كي تقوم النية في باب العبادات مقام الارادة في غير العبادة، هذا أمر لا معنى له.

**المعنى الثاني**: قال: إنّ مقصودهم من الاخطار بالبال الذي يكون معتبرا في صحة العبادة هو ما كان من مقدمات الارادة، حيث إنّ الارادة تعتمد على مقدمات: تصوّر الشيء والتصديق بفائدته، ودفع العوائق عنه، والرغبة إليه، ثم يأتي دور الارادة وهي الشوق المؤكد المستتبع لحركة العضلات، فمن مقدمات الارادة تصور الشيء، فهذا التصور الذي هو من مقدمات الارادة شرطٌ معتبرٌ في صحة العبادة.

**وعقّب ذلك بقوله**: فإنّ هذا فاسد؛ إذ لا يُحتمل أنّ الشارع المقدّس يشترط في صحة العبادة ما هو مقدماتها تكوينا، فسواء اشترط الشارع أو لم يشترط، فإنّ العبادة فعل مسبوق بالارادة تكوينا لا محالة، ومن مقدمات الإرادة التصور، فدائما العبادة مسبوقة بالتصور، فإذا كانت العبادة لا تتحقق خارجا إلا مسبوقة بالتصور، فلا معنى أن يشترط الشارع في صحة العبادة سبق هذا التصور الذي لابد منه تكوينا، هذا ممّا لا معنى له.

**المعنى الثالث:** أنّ المراد بالنية أمر زائد على مقدمات الارادة، ألا وهو الإضمار، ومعنى ذلك أنّه بعد تصور الصلاة والتصديق بفائدتها الشوق إليها، والشوق المؤكد المستتبع لحركة العضلات فهناك امر زائد وراء هذه الأمور وهو أن يُضمر في نفسه أنّه مصلٍّ فاعل للصلاة، وهذا الاضمار شرط في صحة الصلاة، والشاهد على ذلك: قال: أنّه ورد في باب نية الاحرام روايات دالة على التخيير بين القول والاضمار في النية، كصحيحة حماد بن عثمان: (عن ابي عبد الله (عليه السلام) باب 17 عشر من ابواب الاحرام حديث (1)، قلت له: إني اريد أن اتمتع بالعمرة إلى الحج فكيف أقول؟ قال: تقول اللهم اني اريد أن اتمتع بالعمرة إلى الحج على كتابك وسنة نبيك وإن شئت اضمرت الذي تريد) وفي بعض الروايات قال: (الاضمار إلي) نفس الباب حديث (5).

فيقول السيّد (قده): هذا الامر الذي يتصور لفظه ويتصور اضماره هو النية، فمقصودهم بالاخطار بالبال هو هذا الامر الذي اشارت إليه الروايات الذي هو مقسم للقول والاضمار.

والشاهد على دخل هذا المعنى في صحّة العبادة، **مجموع أمرين:**

**الأمر الأوّل:** إنّ قوله (صلى الله عليه وآله) (لا عمل إلّا بنية) دال على اشتراط صحة الصلاة بالنية.

**الأمر الثاني:** ما هي النية؟ هذه الروايات التي دلّت على أنّ التمتع بالعمرة إلى الحج مشروط بأن تُخطر عزمك على التمتع بالعمرة إلى الحج سواء تلفظت به أم اضمرته، فبضميمة هذه الروايات ِإلى قوله (لا عمل إلى بنية) نستفيد أن المقصود بالنية هو هذا المعنى إذ نقطع بعدم الخصوصية لباب الحج وأنّ النية المعتبرة في جميع العبادات بسنخ واحد. او فقل: بعد الفراغ عن اشتراط النية في صحّة العبادة بقوله (لا عمل إلا بنية) نقول: لو كان المقصود بالنية ظاهر الرواية وهو القصد للزم من ذلك توضيح الواضحات، (لا عمل إلا بنية) كل احد يعلم لا يكون عمل إلا بنية، فلو كان المراد بالنية اصل القصد لكان اشتراط العمل به من قبيل اشتراط الانسان بأن يكون ناطقا، وهذا مما لا معنى له فإنّ هذا من توضيح الواضحات، وحيث إنّه لا معنى لأن يتصدى الشارع لتوضيح الواضحات، فهذه قرينة على أنّ المراد بالنية معنى آخر ألا وهو اخطار العزم على العمل عند الشروع فيه القابل للتلفظ والاضمار.

ثم قال: وكيف كان انه بناء على هذا الاتجاه في تعريف النية وهي أنّها الاخطار بالبال فيتصور الخلل في النية؛ إذ يمكن للمكلف أن يوجد الفعل كالصلاة مثلا من دون اخطار بالبال، جهلاً نسياناً، فيكون نقيصة للنية، أو يُخطر الصلاة بالبال مرتين فيكون زيادة في النية، فالخلل في النية نقيصة او زيادة يُتصور بناء على هذا التفسير والتحديد للنية أنّها بمعنى الاخطار بالبال.

**فيما ذُكر بعض الملاحظات:**

**منها:** أنّ تحديد معنى النية بضميمة ما ورد في باب الحج غير صناعي، والسرّ في ذلك أنّ مجرد أن تفسير النية بالقصد يجعل قوله (صلى الله عليه وآله) (لا عمل إلّا بنية) من قبيل توضيح الواضحات، لا يوجب المصير إلى أنّ معنى النية هو ما ورد في باب الحج؛ إذ لا شاهد على أنّ ما ورد في باب الحج تفسير للنية، فلعل هذا بيان لأمر يُعتبر في صحة العمل مضافا إلى النية، أمّا أنّ هذا تفسير للنيبة بحيث يكون قرينة على قوله (لا عمل إلا بنية) هذا أوّل الكلام، والمهم هو الاتجاه الآخر.

الاتجاه الثاني: أنّ المراد بالنية (الإرادة)، وقد أفاد السيّد (قده) أنّه بناء على هذا التفسير الذي يرى أنّ النية بمعنى الإرادة، لأجل أن نتصور الخلل في النية لابد أن نتصور علاقة الارادة بالعمل؛ إذ لا اشكال أنّ من التفت إلى الامر بالصلاة وكان في مقام الانقياد لأمر مولاه فقد أراد الصلاة، فإرادة الصلاة ما هو وجه الربط بينها وبين كل جزء من اجزاء الصلاة كالركوع والسجود والقيام وما اشبه ذلك؟

فهنا ذكر السيّد (قده) في تحديد العلقة والربط بين إرادة الصلاة والإتيان بأجزاء الصلاة، ذكر وجوها خمسة.

**الوجه الأوّل**: قال: قد يُقال إنّه ليس هناك إلّا ارادة واحدة وهي ارادة الصلاة المأمور بها، وهذه الإرادة الواحدة لطبيعي الصلاة المأمور بها، هي العلّة لايجاد الاجزاء.

وهذا الوجه أُشكل عليه: بأنّ من الواضح أنّ كل جزء من هذه الأجزاء فعل اختياري في نفسه، فالركوع فعل اختياري في نفسه، والسجود فعل اختياري في نفسه، ومقتضى كون كل جزء فعلا اختياريا في نفسه، هو تقومه بارادة بازائه، وحينئذ: فلا يعقل أن تكون الارادة لطبيعي الصلاة هي الارادة لكل جزء جزء، هذا كلام غير صحيح، هذا المعنى الأوّل.

**الوجه الثاني:** ان يقال: إنّ هناك ارادة واحدة غاية ما في الباب لها مرتبتان، مرتبة التفصيل ومرتبة الاجمال، فهذه الارادة في اول الشروع في العمل تفصيلية وهي باقية مع كل جزء على نحو الاجمال والارتكاز، ثم اشكل على ذلك: فقال: بأنّ فيه خلطا؛ لأنّ الارادة أمر بسيط يدور امره بين الوجود والعدم ولا يعقل فيها التشكيك بان تكون تارة مفصّلة وأخرى مجملة، نعم قد تكون موردا للالتفات ولا تكون موردا للالتفات، أي قد يلتفت الانسان إلى انه مريد وقد لا يلتفت إلى أنّه مريد، لا أنّ الارادة تخضع للتشكيك التفصيلي و الاجمالي، بل الارادة كسائر الامور الواقعية قد تكون ملتفتا إليها وقد لا تكون ملتفتا إليها، فقد يلتفت الانسان إلى أنّه مريد للصلاة في اول الصلاة، و قد لا يلتفت إلى أنه مريد لها اثناء العمل، وهذا أمر آخر غير كون الارادة نفسها تارة تكون مفصلة وأخرى مجملة. الوجه الثالث يأتي الكلام عنه.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\095.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

وقع الكلام في أوّل مورد من موارد الخلل ألّا وهو الخلل في النية، وذكرنا أمس أنّ السيّد الإمام (قده) أفاد أنّ الخلل في النية إنّما يُتصوّر بعد تصوير ما هو المراد من النية، وذكر أنّ في النية تعريفين:

**الأوّل:** أنّ المراد بالنية الاخطار بالبال، وبناء على ذلك يُتصوّر الخلل في النية زيادة ونقيصة،

**والتعريف الثاني:** انّ المراد بالنية الارادة.

وهنا ما زال الكلام في شرح كلامه في أنّه بناء على أنّ النية المعتبرة في صحة الصلاة هي الارادة، فما هي علاقة ارادة الامتثال بالاتيان باجزاء الصلاة وشرائطها؟

فقد نقلنا عنه أمس أنّ هناك وجوها لتحليل العلاقة بين ارادة الامتثال وبين الاتيان بالأجزاء والشرائط، وصل الكلام إلى الوجه الثالث في تحليل هذه العلاقة.

**الوجه الثالث:** وهو أن يُقال: إنّ هناك ارادتين في عرض واحد، وهما إرادة الطبيعي المأمور به، وإرادة كل جزء من أجزاء هذا الطبيعي، فالمكلف عندما علم بأنّه مُلزم بالصلاة أراد الاتيان بالمأمور به، وعندما شرع في الصلاة أراد كل جزء من أجزائها، فهناك ارادتان في عرض واحد، وهذا ما أشكل عليه (قده) بأنّ هذا محال؛ لأنّ ورود ارادتين على معروض واحد ومراد واحد محالٌ؛ إذ سوف يكون هذا الجزء مرادا بالارادة الأولى، وهي ارادة الطبيعي المأمور به، ومرادا بالارادة الثانية وهو ارادة نفس الجزء، ارادة نفس الركوع، وورود ارادتين على مراد واحد محال، لاستلزام تحصيل الحاصل.

**الوجه الرابع**: أن نلتزم بارادتين إلّا أنّ احداهما معلولة للأخرى، فيقال: إرادة الطبيعي المأمور به علّة لارادة كل جزء من اجزائه، فالارادات المتعلّقة بالاجزاء معلولة لإرادة الامتثال، يعني لارادة الاتيان بالطبيعي المأمور به.

**وهذا أشكل عليه**: بأنّه لا يُعقل علّية الارادة للارادة، ولا يُعقل تولّد ارادة من ارادة، والسرّ في ذلك:أنّ الإرادة هي أمر اختياري بنفسه لا بارادة أخرى، فكل إرادة اختيارية بذاتها لا بارادة أخرى، ولو استندت اختيارية الارادة لارادة أخرى للزم الدور أو التسلسل؛ لأنّه إذا استندت الارادة للارادة الاولى والارادة الاولى لارادة قبلها وهكذا، سيلزم التسلسل، وإن استندت لارادة (أ) و ارادة (أ) استندت لارادة (ب) لزم الدور، فلا يُعقل تولّد ارادة من ارادة.

**الوجه الخامس**: قال: فالصحيح أنّ هناك ارادتين لكن ليس بينهما علّية، بل إنّ ارادة الامتثال –وهي ارادة الطبيعي المأمور به- معدّة لموضوع الارادة الثانية ألّا وهي الارادة المتعلّقة بالاجزاء، وبيان ذلك: أنّ المكلف إذا تصوّر الطبيعي المأمور به وصدّق بفائدته واشتاق إليه تولّدت عنده ارادة نحو ذلك الطبيعي المأمور به، الشوق المؤكد المحرك للعضلات، وبعد أن اراد الطبيعي المأمور به التفت إلى أنّ الطبيعي المأمور به لا يتحقق خارجا من دون أجزاء، فحيث تصوّر الاجزاء وصدق بفائدتها وهي ايجادها للطبيعي المأمور به اشتاق إليها فتولّدت عنده ارادة نحوها، فالارادة المتعلّقة بالاجزاء منبعثة عن الارادة الأولى لكن لا على نحو العلّية، وإنما الإرادة الاولى وهي إرادة الطبيعي المأمور به نقّحت لنا موضوعا للارادة الثانية، وأعدت لنا موضوع الارادة الثانية، وليس بينهما عليّة ومعلولية.

**والنتيجة:** أنّ الارادة المعتبرة في صحة الصلاة هي هذه: وهي نُشأ الارادة الاولى عن الثانية، فعندما يُقال يُعتبر في صحة الصلاة النية، يعني انبعاث الارادة المتعلّقة بالاجزاء عن الارادة المتعلقة بالطبيعي المأمور به، فانبعاث الثانية عن الأولى هي النية المعتبرة في صحة الصلاة.

وبناء على ذلك فيُتصوّر الخلل في النية، لا على سبيل الزيادة، لكن على سبيل النقيصة، فإنّه نشأ ارادة عن ارادة يدور امره بين الوجود والعدم ولا يُتصوّر فيه التكرار، فلا يخلو الواقع إمّا أنّ الارادة الثانية انبعثت عن الاولى او لا، ولا معنى لتكرار الانبعاث والنشأ فإنه امر يدور بين الوجود والعدم، لذلك لا يُتصوّر خلل بالزيادة، يعني بتكرار النية وهو تكرار الانبعاث هذا غير متصور، نظير انسباق المعنى من اللفظ، فإنّ الذهن إذا تصور اللفظ الموضوع لمعنى مع علمه بالوضع انسبق ذهنه إلى المعنى، فإنّ هذا الانسباق يدور امره بين الوجود والعدم ولا يقبل الزيادة والتكرار، فإمّا ان تصور اللفظ مستوجب لتصور المعنى أم لا؟ أمّا أن تصوّر اللفظ يُوجب تصورين للمعنى فهذا ممّا لا يُعقل، إلا أن يكرر تصوّر اللفظ وهذه مسألة أخرى.

وأمّا الإخلال بالنقيصة فواضح، فقد يأتي المكلف بالجزء لا انبعاثا عن ارادة الامتثال بل عن ارادة مستقلة، كما لو اتى بالسجدة بقصد السجود لله شكرا، لا بقصد الانبعاث عن ارادة الامر بالصلاة، فهنا لم يات بالنية، فهنا يكون المكلف قد اخل بالنية، أو أن يأتي بالركوع او السجود بقصد الانبعاث عن ارادة اخرى غير ارادة الطبيعي المأمور به.

كما لو نذر أن ياتي بركوع وسجود من دون صلاة، فاتى بالركوع انبعاثا عن ارادة تحقيق النذر لا ارادة طبيعي الصلاة المأمور به، فهذا يكون فاقدا للنية، يقول: وببياننا يندفع الاشكال المذكور في بعض الكلمات من أنّه لا يُتصور الخلل في النية بالنقيصة.

**محصل الإشكال:** أنّه إذا كان المراد بالنية الارادة فلا يُتصور خلل لأنه لو لم تكن هناك ارادة لم تكن هناك اصلا صلاة؛ لأنّ الصلاة فعل ارادي فلا يُعقل وجودها من دون ارادة، فلا يُعقل الاخلال بالنية اصلا، فلو كان المراد بالنية الارادة لكان الاخلال بالنية غير معقول؛ لأن عدم الارادة يعني عدم الصلاة، فالموضوع منتف من الأساس؛ إذ لا يُتصور وجود فعل ارادي دون ارادة.

وإن كان المراد بالنية (تولد ارادة الجزء من ارادة الصلاة) فإنّ تولّد الارادة من ارادة أمر محالٌ.

**فالجواب عن ذلك:** - اتضح ممّا سبق- أنّه ليس المراد بالنية نفس الارادة ولا تولد ارادة عن ارادة، بل المراد بالنية المعتبرة في صحّة الصلاة انبعاث الارادات المتعلقة بالاجزاء عن ارادة الامتثال، يعني ارادة الطبيعي المأمور به وهذا مما يمكن الاخلال به، هذا ما أفاده، (قده).

**وفي كلامه مجموعة من الملاحظات**:

**الملاحظة الأولى:** يمكن القول بوحدة الإرادة، وأنّه ليس لدينا ارادتان ارادة طبيعي المأمور به وارادة متعلقة بالاجزاء، بل بناء على أنّ النية هي من مقولة الارادة فليس هناك إلّا إرادة واحدة، والسرّ في ذلك: أنّ ارادة الطبيعي المأمور به هي عبارة عن إرادة الاتيان بالمركب، وحيث إن المركب هو عين الاجزاء بالاسر وإنما الفرق بين المركب والاجزاء فرق لحاظي اعتباري ، فلا محال الارادة المتعلقة بتحقيق المركب المأمور به هي عين الارادة المتعلقة بالاجزاء، غاية ما في الباب أنّ هذه الارادة إن نسبتها إلى الجزء سميتها (ارادة جزء)، إن نسبتها للكل سميتها (إرادة الامتثال) وهذا ممّا لا محذور فيه اصلا.

**الملاحظة الثانية:** ذكر (قده) أنّه لا يُعقل أن تكون الارادة تفصيلية واجمالية؛ لأنّ الارادة امر بسيط يدور امره بين الوجود والعدم، فلا يُعقل فيها التفصيل والاجمال.

**والجواب عن ذلك:** أنّ الارادة وإن كانت بلحاظ ذاتها ليس فيها تفصيلٌ وإجمال، ولكن حيث إنّ الارادة من الأمور الاضافية التعلقية، فلا تحقق لارادة في افق النفس إلّا مع وجود عنوان مراد في نفس افق الارادة؛ إذ لا يُتصور إرادة من دون مراد، وحيث إنّ المراد بالذات يُتصوّر فيه التفصيل والاجمال، بأن يُلحظ تارة تفصيلا ويلحظ تارة اجمالا، اكتسبت الارادة التفصيل والاجمال من متعلقها، فكما أنّ متعلّق الارادة وهو المراد بـ (الذات) -وليس المراد بالعرض الخارجي يعني المتصور- فكما أنّ المراد بالذات الذي هو طرف مقوّم لحقيقة الارادة ممّا يعرضه التفصيل والاجمال، فكذلك الإرادة المتعلّقة به، بل ذُكر في الحكمة في بحث اتحاد العاقل والمعقول أنّ الارادة عين المراد بالذات وليس شيئا آخر.

**والملاحظة الثالثة:** ما أفاده من عدم معقولية تولّد ارادة عن إرادة محل تأمّل، والسرّ في ذلك: هناك فرق بين بحث اختيارية الارادة وبين بحث استناد ارادة لارادة أخرى، ففي الجهة الأولى يُقال: كما قُرر في الحكمة أنّ اختيارية الارادة بنفسها لا بارادة أخرى، كما أنّ دسومة الدسم بنفسه لا بدسومة أخرى، فإنّ اختيارية الاختيار بذاته لا باختيار آخر، وإلّا لزم الدور أو التسلسل، ويُقال في الجهة الثانية: إنّ اختيارية الاختيار وإن كانت بذاته وإرادية الارادة وإن كانت بذاتها إلّا أنّ هذا لا يمنع ان تستند إرادة على نحو الموجبة الجزئية إلى ارادة أخرى، كما إذا كانت الارادة الثانية ملحوظة على نحو الموضوعية فيمكن أن تتعلق بها ارادة أخرى.

**مثلا:** لو سمع المسلم المؤمن بأنّ ارادة الخير في حدّ ذاتها امر مطلوب وإن لم يفعل الخير، فإنّ نية المؤمن خير من عمله، فإذاً إذا التفت المسلم إلى أنّ ارادة الخير في حد ذاتها أمر مطلوب وإن لم يصنع خيرا، فحينئذ تتعلق ارادته بارادة الخير، فيكون له ارادة نحو أن يريد الخير وإن لم يفعله، فقد تُصبح الارادة في بعض الموارد ملحوظة على نحو الموضوعية، فإذا كانت ملحوظة على نحو الموضوعية لا الطريقية للعمل امكن أن تستند إلى ارادة أخرى.

**الملاحظة الرابعة:** أنّ النية المعتبرة في صحة الصلاة ليست هي بمعنى الخطور بالبال إذ لا دليل على ذلك، وليست هي بمعنى الارادة التي هي مقوم اصلا لكل فعل قصدي، وليس شرطا شرعيا، بل النية المعتبرة في صحة الصلاة قصد القربة، أي الاتيان بالصلاة مضافة للمولى بنحو انحاء الاضافة، وإن كانت هذه النية تنحل إلى عنصرين: العنصر الأول: أصل القصد وهو ليس شرطا في الصحة بل مقوم عقلي للعمل، والعنصر الثاني :كون هذا القصد قصدا للتقرب، وهذا شرط شرعي، إلّا أنّ ما قام الدليل على دخله في صحة الصلاة بحيث يُعد فقدانه خللا هو قصد القربة، يعني اضافة العمل إلى الله عزّ وجل بنحو من انحاء الاضافة، شكرا له، دفعا لعقوبته، أي نحو من انحاء الاضافة، اضافة العمل إلى الله بنحو من انحاء الاضافة.

والنية بهذا المعنى ألّا وهي قصد القربة هي من مقولة الداعي، لا من مقولة التصور، بخلاف ما لو فسرنا النية بمعنى الاخطار بالبال، وياتي الكلام في تحديد ذلك إن شاء الله غدا.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\096.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

بحث الخلل في النية فيه جهات، الجهة الأولى: كان في تحقيق معنى النية المعتبرة في صحة الصلاة، وذكرنا أنّ الصحيح هو ما ذهب إليه سيّدنا (قده) أنّ النية المعتبرة في صحة الصلاة هي إضافة الصلاة إلى المولى إضافة تذللية المعبر عنه بـ (قصد القربة).

**الجهة الثانية:** في فصول النية المعتبرة، حيث إنّ النية المعتبرة في صحة الصلاة تنحل لعناصر ثلاثة: قصد الصلاة، والتقرب بالصلاة، وتعيين نوع الصلاة: كونها ظهرا أو عصرا، أداء أو قضاء، أو نحو ذلك، فيقع الكلام في كل عنصر من هذه العناصر الثلاثة، لذلك لدينا مطالب ثلاثة؛ إذ تارة نتكلم في أصل القصد للصلاة، وأخرى في التقرّب، وثالثة في تعيين نوع الصلاة.

**الكلام في المطلب الأوّل:** وهو أصل القصد**، وفيه عدّة أمور:**

**الأمر الأوّل:** إنّ اعتبار القصد في الصلاة عقلي وليس شرعيا؛ لأنّ الصلاة عنوان قصدي والعناوين القصدية متقومة بالقصد عقلاً، سواء اعتبر الشارع ذلك أو لم يعتبر، فاعتبار القصد عقلي لا شرعي وبالتالي فلو ورد عندنا دليل يدل على اعتبار القصد فما هو إلّا إرشاد إلى هذه الملازمة العقلية.

**الأمر الثاني:** لا يجب التلفظ بالنية، أي بقصد الصلاة؛ إذ لا دليل على وجوب التلفظ، بل وقع الكلام في مشروعية التلفظ بالنية في موردين:

**المورد الأوّل:** في صلاة الاحتياط، **والمورد الثاني:** في النية بعد الإقامة، أي بعد الإقامة للصلاة.

**أمّا المورد الأول،** وهو صلاة الاحتياط، فهل يشرع من المكلف المطالب بصلاة الاحتياط قبل أن يدخل في صلاة الاحتياط أن يتلفظ بالنية لصلاة الاحتياط أم لا؟ فإنّ ظاهر كلام صاحب العروة (قده) أنّه لا إشكال في ذلك، حيث قال في المسألة السادسة من مسائل النية: (الأحوط ترك التلفظ في النية بالصلاة خصوصا في صلاة الاحتياط للشكوك وإن كان الأقوى الصحة معه) يعني التلفظ بها عند الشروع في صلاة الاحتياط ممّا لا ينافي صحّة الصلاة.

فالكلام فعلاً في جواز التلفّظ بالنية لصلاة الاحتياط، والبحث هنا يقع في ناحيتين:

**الناحية الأولى:** هل أن صلاة الاحتياط صلاة مستقلة أم أنّها جزء متمم للصلاة على فرض النقيصة؟

**والناحية الثانية:** هل أنّ التلفظ بالنية كقوله: (اصلِّ صلاة الاحتياط قربة إلى الله تعالى) من كلام الادمي بحيث يقع منافيا للصلاة أم لا؟

**فأمّا البحث في الناحية الأولى؛** فقد ذُكر قولان:

**القول الأول:** بأن صلاة الاحتياط صلاة مستقلة، وإن وجبت بنفس الوجوب المتعلّق بأصل الصلاة، وهذا القول نُسب إلى ابن ادريس، نظير ما لو نذر المكلف صوم يومين، فإنّ صوم كل يوم من اليومين المنذورين واجب مستقل، مع أنّهما وجبا بوجوب واحد، ألّا وهو وجوب الوفاء بالنذر الواحد، فقد يُقال: صحيح إنّ هناك وجوبا واحدا للصلاة ولصلاة الاحتياط، إلّا أن صلاة الاحتياط مع ذلك واجب مستقل، ويترتب على كون صلاة الاحتياط واجبا مستقلاً جواز المنافيات بينها وبين الصلاة، فيجوز له مثلاً الالتفات والتكلم وما اشبه ذلك، بين الانتهاء من الصلاة البنائية وبين الشروع في صلاة الاحتياط.

**والقول الثاني:** أنّ صلاة الاحتياط جزء من الصلاة المشكوك فيها على فرض النقيصة، وهذا القول هو الظاهر من النصوص، كما في صحيحة الحلبي في الشك بين الاثنين والأربع، قال (عليه السلام): ( فإن كنت إنّما صليت ركعتين كانت هاتان تمام الأربع) فصلاة الاحتياط على فرض النقيصة هي جزء متمم للصلاة، (فإن كنت إنّما صليت ركعتين كانت هاتان تمام الأربع)، فظاهر هذه الرواية أنّ ركعة الاحتياط على تقدير النقص جزء.

إنّما الكلام وقع في أنّ الانقلاب في الوظيفة انقلاب واقعي أو ظاهري، بمعنى أنّ المكلف حين الشك بين الثلاث والاربع مثلاً تغيّر تكليفه الواقعي، فبعد أن كان مكلفا باربع ركعات موصولة، اصبح مكلفا باربع ركعات مفصولة، أي أنّه مكلف واقعا بثلاثة ركعات مع سلام ثم ركعة رابعة، فانقلب تكليفه الواقعي من المطالبة برابعة موصولة إلى رابعة مفصولة بسلام، وهذا ما يُعبر عنه بالانقلاب الواقعي، وهذا ما اختاره سيّدنا (قده)؛ وسيأتي ان شاء الله لأنّ هذا من جملة بحوث مباحث الخلل في الصلاة، أو أنّ الانقلاب ظاهري، أي في مقام تفريغ الذمّة ليس إلّا، بمعنى أنّ المكلف ما زال مطالبا واقعا برابعة موصولة، غاية ما في الباب، من اجل تحصيل اليقين بفراغ ذمته ممّا كُلف به قيل له: إذا شككت فابني على الأكثر وأتي بركعة الاحتياط، فالامر بركعة الاحتياط لم يُغير التكليف الواقعي، ولذلك لو أتى بأربع موصولة واقعا وكانت ركعة الاحتياط زائدة فقد امتثل التكليف الواقعي، فالتكليف بأربع موصولة لم ينقلب واقعا، إنّما حيث لا طريق للمكلف لإحراز فراغ ذمته ممّا كُلف به إلّا بهذه الطريقة وهو أن يُسلّم على الرابعة البنائية ثم يأتي بركعة الاحتياط، فصار انقلابا في الوظيفة إلّا أنّه انقلاب ظاهري، وفي مقام تفريغ الذمة،

**وقد أفاد سيّدنا (قده):** أن لا أثر عملي لهذا البحث، وهو أنّ الانقلاب واقعي أو ظاهري، فالنتيجة: أنّه مطالب بركعة الاحتياط، غاية الأمر، **إن قلنا**: بان الانقلاب واقعي كما هو مسلك سيّدنا (قده) إذاً هو ما زال في الصلاة واقعا، وبما أنّه ما زال في الصلاة واقعا فمانعية الكلام ومانعية الالتفات مانعية واقعية، أي أنّ مقتضى إطلاق أدلّة مانعية الالتفات ومانعية مثلاً الكلام شاملة لهذا المورد، لمورد الشك بين الثلاث والأربع قبل أن يشرع في صلاة الاحتياط.

**وأمّا إذا قلنا:** بأن الانقلاب ظاهري؛ فلعل المكلف خرج واقعا من الصلاة، فلعل المكلف ليس في الصلاة بعد أن بنى على الرابعة وسلّم، وحينئذ فالجاري في حقه استصحاب عدم الخروج من الصلاة، أو الجاري في حقه قاعدة الاشتغال، ومقتضى هذين الأصلين الشرعي والعقلي هو اجتناب المنافي، فمانعية المنافي في هذا الفرض مانعية ظاهرية وليست واقعية، مبنية على استصحاب عدم الخروج من الصلاة أو على قاعدة الاشتغال. **فالنتيجة:** هي أنّ مانعية التكلم بين الصلاة البنائية وصلاة الاحتياط ثابتة سواء كانت مانعية واقعية أو مانعية ظاهرية.

**وأمّا من الناحية الثانية؛** على فرض أنّ صلاة الاحتياط متمّمة في فرض النقيصة وأنّ مانعية التكلّم بكلام الآدمي شاملة لهذا المورد إمّا مانعية واقعية أو ظاهرية، فهل أنّ التلفظ بالنية من كلام الآدمي أم لا؟ حيث يُحتمل أن قول صاحب العروة: (الاحوط ترك التلفظ بالنية خصوصا في صلاة الاحتياط للشكوك وإن كان الأقوى) معناه أنّ الاحتياط احتياط استحبابي لأنّه ملحوق بالفتوى، (وإن كان الأقوى الصحة معه) يحتمل أنّ صاحب العروة لا يرى أن الصلاة صلاة مستقلة، كما نسب إليه السيّد الخوئي هنا، حيث قال: ( لما يرتأيه (قده) من أنّها صلاة مستقلة وإن شُرعت لتدارك النقص المحتمل)، لا دليل على أن صاحب العروة يرى أنّ صلاة الاحتياط صلاة مستقلة، فمن المحتمل أن صاحب العروة إنما يرى الصحة بلحاظ أنّه لا يرى التلفظ بالنية من كلام الآدمي، هذا ليس كلاما آدميا لأنّه من جملة شؤون الصلاة أن يقول: (أصلي صلاة الاحتياط صلاة قربة لله تعالى).

فعلى أية حال، فتارة نقول: بأنّ مفاد الدليل مانعية كلام الآدمي، وتارة نقول: بأن مفاد الأدلة هو مانعية ما ليس بذكر، أو اشتراط أن يكون الكلام ذكراً، فإن قلنا: بأنّ مفاد الأدلة مانعية كلام الآدمي، فمع الشك في أنّ هذا من كلام الآدمي أم لا؟ تجري البراءة عن مانعيته، فيصح التكلم به في الصلاة، وأمّا إذا قلنا: بأن مفاد الأدلة اشتراط الذكر، فحينئذ يُشك في كونه ذكراً، ومع الشك في كونه ذكراً فمقتضى قاعدة الاشتغال عدم التلفظ به في الصلاة.

والإنصاف أنّه غير واضح، هذه الموارد هل هي من كلام الآدمي أم هي من الذكر.

المورد الثاني الذي سنبحث عنه غدا في أنّه هل يجوز التلفظ به أم لا؟ التلفظ بعد الإقامة، وهذا يبتني على أنّ الإقامة جزء من الصلاة أم لا؟ نتكلم عنه غدا إن شاء الله.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\097.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ذكرنا فيما سبق أنّه مقتضى القاعدة جواز التلفظ بالنية، ووقع الكلام في استثناء موردين من هذا الجواز سبق الكلام في المورد الأوّل.

**المورد الثاني:** وهو جواز التلفظ بالنية أثناء الإقامة أو بعدها، والبحث فيه **من جهتين**:

**الأولى:** في وجوب الإقامة وعدمه. **الثانية:** في كراهة الكلام وإن لم نقل بوجوب الإقامة.

**أمّا الجهة الأولى:** وهي أنّه هل الإقامة واجبة في الصلاة أم لا؟ بمعنى الوجوب الوضعي، أي هل أنّ الإقامة جزء من الصلاة أم لا؟ لأنّه على فرض كونها جزءا من الصلاة فلا يجوز التكلم أثناءها، او بعدها، فوقع البحث عندهم في هذه الجهة، وهنا مقامان:

**المقام الأوّل:** في وجود المقتضي للوجوب، والمقام الثاني في وجوب المانع بعد الفراغ عن المقتضي.

أمّا بالنسبة للمقام الأوّل: وهو المقتضي، فقد ذُكرت عدّة وجوه لبيان وجود مقتضٍ لوجوب الاقامة، وهذه الوجوه منتزعة من الروايات الشريفة، فنعبر بعبارة أخرى ونقول بأنّ الروايات الشريفة على طوائف:

**الطائفة الأولى:** ما دل على نفي الماهية بانتفاء الإقامة، كموثقة عمار، قال: (لا صلاة إلّا باذان وإقامة) – باب 35 وثلاثين من ابواب الاذان والاقامة حديث 2-، ووجه الاستدلال: أنّ نفي الماهية بنفي الاقامة دال على تقوم الصلاة بالاقامة، وهذا دليل على أنّ الاقامة جزء من الصلاة.

**ولكنّ سيّدنا (قده) أشكل على ذلك:** بأنّ النفي هنا (لا صلاة) إمّا نفي للحقيقة أو نفي للكمال أو بالتفصيل، بأن يكون نفيا للحقيقة بلحاظ الإقامة، ونفيا للكمال بلحاظ الأذان.

**أمّا الأخير؛** وهو التفصيل فلا سبيل إليه، إمّا لعدم جواز استعمال اللفظ في أكثر معنى، أو أنه خلاف الظاهر يحتاج إلى قرينة.

وأمّا الأوّل؛ وهو أن يكون النفي نفياً للحقيقة، فهو باطل، لمنافاته للنصوص الناطقة بجواز ترك الاذان، أنّ الاذان يجوز تركه كما ذكر ذلك في صحيحة علي بن رئاب: (**سألت أبا عبد الله (عليه السلام) تحضر الصلاة ونحن مجتمعون في مكان واحد أتجزئنا اقامة بغير اذان؟ قال: نعم**) فلا جرم، يتعين الاحتمال الثاني الذي مرجعه إلى أنّ الصلاة من دون اذان او اقامة فاقدة للكمال، وكأنّها لأجل قلة ثوابها، إذاً فلا يصح الاستدلال بها الوجوب، أي الجزئية، ولكن يُلاحظ على ذلك: أنّ هناك فرقا بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي، فيمكن التفكيك بينهما، فيقال: بأنّ النفي على مستوى المراد الاستعمالي هو نفي للحقيقة، بلحاظ الأذان وبلحاظ الإقامة، غاية ما في الباب قام الدليل الخارجي على أنّ هذا المراد الاستعمالي في الأذان ليس جديا ويبقى على جديته في الاقامة، فلو حملنا النفي على نفي الحقيقة لم يلزم استعمال اللفظ في أكثر معنى، فهو بحسب المراد الاستعمالي على نسق واحد، وهو نفي الحقيقة، إنّما هذا المراد الاستعمالي ليس مطابقا للارادة الجدية في الأذان لقيام الدليل الخارجي لا أكثر من ذلك.

**الطائفة الثانية:** ما دل على شمول شرائط الصلاة للإقامة، أنّ شرائط الصلاة تشمل الإقامة.

**منها:** صحيح الحلبي، (**لا يُقيم إلّا وهو على وضوء**).

**ومنها:** صحيح محمد بن مسلم، (**ولا يقيم إلّا وهو قائم**). فيقال بأنّ اشتراط الاقامة بنفس شرائط الصلاة كاشف عن جزئيتها.

**وأشكل سيّدنا (قده) على ذلك:** بأن اشتراط شيء في الصحة لا يكشف عن وجوبه؛ لأنّ هناك فرقا بين الوجوب الشرطي والوجوب النفسي، ألّا ترى أنّ النوافل مع أنّها مستحبة في نفسها مشروطة بالطهارة، وإباحة الساتر والاستقبال في غير حال المشي مع أنّها ممّا يجوز تركها، فمجرد اشتراط الاقامة بشرائط الصلاة لا يدل على وجوبها وجزئيتها، وهذا كلام متين.

**الطائفة الثالثة:** مادل على أنّ الاقامة من الصلاة، مثل: رواية أبي هارون المكفوف – عبّر عنها السيّد في موضع آخر بأنها معتبرة- ، (**يا أبا هارون الاقامة من الصلاة فإذا اقمت فلا تتكلم ولا تؤمي بيدك**) وقوله في (عليه السلام) في رواية أبي يونس الشيباني (**إذا اقمت الصلاة فأقم مترسلاً فإنك في الصلاة**).

وأشكل سيّدنا الخوئي (قده) على الاستدلال:

**أولاً:** بضعف السند، وثانيا: بأنّ قوله (فأنت في الصلاة ) أو (فإن الاقامة من الصلاة) إمّا أن يرُاد أنها من الصلاة حقيقة، او يُراد أنّها من الصلاة تنزيلا، يعني بلحاظ الآثار، لا يمكن المصير إلى الأوّل؛ لأنها من الصلاة حقيقة؛ لمنافاتها لعدّة روايات صحيحة دالة على أنّ افتتاحها التكبير واختتامها التسليم، فحينئذ هي قطعا ليست من الصلاة حقيقة، فيبقى أنّها تنزيلا، يعني نُزّلت منزلة افعال الصلاة من حيث الآثار.

**يقول:** هذا لا يدل على جزئتها ووجوبها، غايته نُزّلت منزلة الصلاة من حيث أن لا يتكلم ولا يؤمي بيده، أو من حيث اشتراط القيام أثناءها، هذا لا يدل على أنّها جزء من الصلاة بحيث يستتبع ذلك سائر آثار الصلاة.

إلّا أن يقال: بأن قوله (يا أبا هارون الاقامة من الصلاة) لأنّ مقتضى اطلاقها تنزيلها منزلة الصلاة في جميع الآثار، حينئذ دعوى الجزئية ليس مهم، فليكن ليست جزءا من الصلاة، لكن إذا ترتبت عليها سائر آثار الصلاة، فهذا هو المهم وهذا هو المطلوب، فليس المهم أن تكون جزءاً من الصلاة او لا تكون إذا كان مقتضى اطلاق التنزيل ترتب سائر اثار الصلاة عليها.

**الطائفة الرابعة:** ما دلّ على جواز قطع الصلاة لأجل الإقامة

منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إذا افتتحت الصلاة فنسيت أن تؤذن وتقيم ثم ذكرت قبل أن تركع فانصرف واذن واقم واستفتح الصلاة، وإن كنت قد ركعت فاتم على صلاتك.

وتقريب الاستدلال: أنّ قطع الصلاة محرم في نفسه، فلو كانت الاقامة مجرد امر مستحب لم يسغ قطع الصلاة لأجلها، فتجويز قطع الصلاة لأجلها دليل وجوبها.

**السيّد الخوئي أشكل على ذلك:** قال: المقام من باب التعارض، بمعنى أنّ هذا الدليل يقول: (يحرم قطع الصلاة على كل حال) وعندنا دليل خاص يقول: (يجوز قطع الصلاة لأجل الأذان والاقامة)، وتخصيص دليل حرمة القطع بغير الناس للأذان والاقامة مقتضى الصناعة والجمع بينهما؛ إذ الحرمة ليست عقلية حتّى تأبى التخصيص، وقد ثبت جواز القطع في موارد كحفظ المال ونحوه، وقتل الحية وما اشبه ذلك، كما هو مشهور، فهذا من الموارد.

**الطائفة الخامسة:** ما دل على الامر بالاقامة في الصلاة – وهذا ارتضاه السيّد الخوئي- كموثقة سماعة ، قال: (قال أبو عبد الله (عليه السلام) لا تصلِّ الغداة والمغرب ِإلّا باذان واقامة، ورُخصّ في سائر الصلوات بالاقامة والاذان أفضل) فإن المقابلة بين قوله (لا تصلِّ) وقوله (رُخصّ) ظاهر في الوجوب، وأنّ الاقامة غير مرخصّ في تركها في سائر الصلوات، وإنّما المرخص في تركه هو الأذان.

وكذا ما ورد في مطلق الصلوات كموثقة عمار الساباطي، عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: (إذا قمت إلى صلاة فريضة فاذن واقم....) وظاهر الأمر إلارشاد إلى الشرطية.

السيّد الخوئي يقول: (**ولم أرى من استدل بها في المقام مع أنّها اولى من كل دليل، وأحسن من جميع الوجوه المتقدمة، فإنّ ظهورها في الوجوب ممّا لا مساغ لانكاره بوجه**).

**فالصحيح:** أنّ كما أشكل على ما سبق بالمعارضة بين ما دلّ على أنّها من الصلاة وبين ما دلّ على أنّ افتتاحها التكبير واختتامها التسليم وارد في المقام، مضافا إلى أنّ قوله (لا تصلِّ) لا ظهور فيه في الجزئية، وإنّما غايته الارشاد إلى ارتباطه بالصلاة، ولعله ارتباط على نحو الشرطية لا على نحو الجزئية.

**فالصحيح:** أنّ المقتضي لترتب سائر آثار الصلاة عليها موجود ألّا وهو ما مضى من رواية أبي هارون المكفوف، فإنّ مقتضى اطلاق التنزيل ترتب سائر آثار الصلاة عليها، وإنما الكلام الآن في المانع، فندخل الآن في المقام الثاني، هل هناك مانع أم لا.

**المقام الثاني: هل هناك مانع أم لا؟**

ذكر سيّدنا (قده)، عدّة وجوه للمنع:

**الوجه الأوّل:** صحيحة حماد، الواردة في كيفية الصلاة وبيان أجزاءها، حيث صلّى الإمام (عليه السلام) ولم يؤذن ولم يُقم، وكان في مقام البيان لما هي الصلاة، فهذا مانع، لو تمّ ذلك المقتضي، فهذه الرواية مانعة،

**يقول السيّد الخوئي:** وفيه إنّ وجوب الإقامة إما نفسي أو غيري، وعلى كلا التقديرين لا ينبغي التعرض لها، فإن قلنا بوجوبها نفسيا فهي عمل مستقل خارج الصلاة، وصحيحة حماد بصدد بيان الصلاة نفسها بما لها من أجزاء، دون ما كان واجبا بوجوب آخر، وعلى الثاني – أي أنها واجب غيري- فهي شرط كسائر الشرائط من الطهارة والاستقبال ونحوهما، وقد عرفت أنّ الصحيحة بصدد بيان الاجزاء دون الشرائط.

**والصحيح أن يقال:** أنّ غرض من استدل بالمانع هو نفي الجزئية، والغرض من ذكر هذا المانع بيان أنّ الاقامة ليست جزءا ولا يترتب عليها آثار الجزئية، فتصلح مانعا حينئذ، نعم لا يصح الاستدلال بصحيحة حماد على أنّها ليست بواجبة، لعلها واجبة وجوبا نفسيا أو غيريا، ولكن تصلح صحيحة حماد لنفي أنّها جزء بحيث لا ترتب عليها آثار الصلاة، هذا الوجه الاول من المنع.

الوجه الثاني: صحيحة زرارة: (سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل نسي الأذان والاقامة حتّى دخل في الصلاة؟ قال: فليمضي في صلاته فإنّما الأذان سنّة).

**وتقريب الاستدلال:** إنّ المراد من الأذان ما يشمل الاقامة بقرينة صدر الرواية، والوصف بالسنة يكشف عن الاستحباب.

وأشكل عليه: بأنّه هذا مبني على تفسير السُنّة بالندب مقابل الاستحباب، وكثيرا ما تُطلق السنة مقابل الفريضة، فلعل الإمام يريد أن يقول: لو كان الأذان من الفرائض وجب التدارك لكن حيث إنّه من السنن وإن كان واجبا لكنه من السنن فلا يجب تداركه إذا نسيه المكلف، فلا دلالة في هذه الرواية على المانعية.

**الكلام في الوجه الثالث والأخير** –وهو المهم-: قال : (ما تمسكنا به في كثير من المقامات والمقام من احراها واظهر مصاديقها وهو أنّ الاقامة من المسائل العامّة البلوى وكثيرة الدوران، بل يبتلي بها كل مكلف في كل يوم خمس مرات) فلو كانت واجبة لاشتهر وبان وشاع بل اصبح من الواضحات التي يعرفها كل أحد لما عرفت من شدّة الابتلاء وعموم الحاجة، فكيف لم يذهب إلى وجوبها ما عدا نفر يسير من الاصحاب، حيث نُسب إلى ابن ابي عقيل أو الشيخ أو للسيد المرتضى في بعض كتبهما، وهاتيك النصوص – نصوص الوجوب- المستدل بها بمرآى منهم ومسمع، فالاقوى عدم الوجوب).

وهذا الذي ذكره سيّدنا (قده) في غير مورد من أنّه لو كان لبان، **نحن حللناه إلى أمور ثلاثة:**

**الأمر الأوّل:** أنّ سيّدنا (قده) يدعي أنّ هذه امارة عقلائية ممضاة بعدم الردع، فإنّ من الامارات العقلائية أنّه في المسائل الابتلائية يقولون لو كان لبان، فيستدلون بعدم الوجدان على عدم الوجود، والشارع امضى هذه الامارة العقلائية فهي حجة من هذا الباب، فإذا قلنا أنّها امارة تُصبح معارضة لما دل على الوجوب، لا أنها دليل على عدم الوجوب، تقع معارضة لما دل على الوجوب، ونتيجة المعارضة التساقط والرجوع الى الاطلاقات العامّة الدالة على استحباب الاقامة، نظير (من صلى باذان واقامة صلى خلفه صفان من الملائكة ) مثلاً.

**الأمر الثاني:** أنّ مدّعى السيّد (قده) وهو ظاهر كلماته أنّ لو كان لبان مرجعه إلى الاطمئنان، أي أنّ حجيته من باب حجية الاطمئنان التي هي حجية عقلائية، ويمكن ارجاع ذلك يعني إذا ارجعنا هذا الدليل للاطمئنان إلى دليل حساب الاحتمالات، وذلك بصياغتين:

**الصياغة الأولى:** أن يقال مقتضى دليل حساب الاحتمالات أن يكون وضوح الحكم بقدر الابتلاء، فبمقدار ما يكون ابتلائيا يكون حكمه واضحا، وحيث لم يتضح حكمه بمقدار الابتلاء به كشف ذلك عن عدم الحكم، كشف على نحو الاطئمنان.

والصياغة الثانية: أن يقال مقتضى دليل حساب الاحتمالات أن لا يظهر حكم معاكس بمقدار ابتلائه، فإنّ مقتضى كثرة الابتلاء به أن لا يكون حكم معاكس، يعني أن لا يتضح حكم معاكس مع كثرة الابتلاء به، والمفروض في المقام، أنّه مع كثرة الابتلاء به إلّا أنّ الواضح هو الفتوى بعدم الوجوب، فحيث اتضح حكم معاكس بمقدار الابتلاء به كشف ذلك على نحو الاطمئنان عن عدم وجوبه، هذا وجه ثاني.

**الوجه الثالث** – لتفسير كلامه-: أن يُقال بأنّه يدعي أنّ لو كان لبان منشأ عقلائي لاحتمال الخلاف، فلا هو امارة ولا هو راجع لحجية الاطمئنان من باب دليل حساب الاحتمالات، بل هو منشأ عقلائي لاحتمال الخلاف، وبناء على هذا الوجه الثالث لا يمكن الاستدلال -على بعض المباني- بحجية ظهور النصوص في الوجوب.

**فنقول:** بأنّ هذه النصوص وِإن كانت ظاهرة في الوجوب إلّا أن حجية الظهور كسائر الحجج، وحجية كل حجة لا يُحرز بناء العقلاء عليها مع وجود منشأ عقلائي باحتمال الخلاف، وهنا لو كان لبان منشأ عقلائي لاحتمال الخلاف، إلّا أنّ هذا التحليل الثالث لا ينسجم مع مبانيه؛ لأنّه لا يرى المناشئ العقلائية موجبة لرفع اليد عن الظهور.

**فالصحيح:** عدم وجوب الاقامة لتمامية ما ذكره من المانع وهو أنّه لو كان لبان، وبالتالي لا مانع من التكلم في اثناءها أو بعدها.

**الجهة الثانية:** على فرض عدم وجوب الاقامة فهل يُكره التكلم في اثناءها أو بعدها أم لا؟

نأتي إلى ما تعرض له هو (قده)، قال: وهنا نصوص، منها صحيحة زرارة: (عن ابي جعفر (عليه السلام) أنّه قال: (إذا أُقيمت الصلاة حُرم الكلام على الإمام وأهل المسجد إلّا تقديم إمام).

وموثق سُماعة، قال أبو عبد الله (عليه السلام): (إذا أقام المؤذن الصلاة فقد حرم الكلام إلّا أن يكون القوم ليس يُعرف لهم امام) فيقدموا واحد.

وصحيحة ابن ابي عمير، (سألت ابا عبد الله عن الرجل يتكلم في الاقامة؟ قال: نعم، فإذا قال المؤذن قد قامت الصلاة فقد حرم الكلام- فتكون مخصص لما قبلها- على اهل المسجد، إلّا يكونوا قد اجتمعوا من شتى وليس لهم امام فلا بأس أن يقول بعضهم لبعض تقدم يا فلان).

**ومنها:** ما ورد تضمن المنع حتّى في حال الانفراد، كمعتبرة ابي هارون المكفوف، (الاقامة من الصلاة فإذا اقمت فلا تتكلم ولا تؤمي بيدك) فإن ظاهرها المنع حتّى في حال الاقامة.

وصحيحة محمد بن ابي مسلم، قال: (قال ابو عبد الله (عليه السلام) لا تتكلم إذا اقمت الصلاة فإنّك إذا تكلمت اعدت الاقامة)، وهي ظاهرة في الحرمة الوضعية، يعني أنّ الكلام يُبطل الاقامة، فعليك أن تعيدها، لا أنّ الكلام ممنوع في نفسه.

ثم يقول: ولكن مقابل هذه الروايات عندنا روايات تدل على الجواز، كرواية الحلبي: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يتكلم في أذانه او في إقامته؟ قال: لا بأس)

وخبر الحسن بن شهاب، قال: (سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: (لا بأس أن يتكلم الرجل وهو يُقيم الصلاة وبعدما يُقيم إن شاء).

وصحيحة حماد بن عثمان، قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام): (عن الرجل يتكلم بعدما يُقيم؟ قال: نعم)

**ثم أفاد:** أنّ الجمع العرفي يستدعي حمل النصوص المانعة على الكراهة لصراحتها في الجواز، فإذا حملناها على الكراهة نستثني مورد صلاة الجماعة إذا ارتبط في تقديم إمام الرواية السابقة.

**النتيجة:** أنّه يُكره التلفظ بالنية بعد الإقامة بمقتضى هذه النصوص التي دلّت على المنع من أي كلام ما عدا ما يرتبط بصلاة الجماعة كتقديم إمام ونحوه. **والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\098.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ذكرنا فيما سبق أنّ بحثنا في الخلل في النية في جهات ثلاث، وصل الكلام إلى الجهة الثالثة.

**الجهة الثالثة:** هل أنّ النية من قبيل الداعي أو من قبيل الخطور بالبال؟ وقد فرّع سيّدنا (قده) -في المستند في الجزء الرابع عشر بحسب الطبع الجديد- هذا البحث على البحث في أنّ النية جزء أم شرط؟ فأفاد (قده) :إن قلنا بأنّ النية جزء فهنا ربّما يُقال إن النية من قبيل الخطور بالبال بخلاف ما إذا قلنا إنّ النية شرط، فحينئذ تكون النية من قبيل الداعي، لا من باب الخطور بالبال.

لهذا اقتضى كلامه (قده) أن نبحث في مطلبين:

أولهما: في أنّ النية جزء أم شرط؟ أو لا جزء ولا شرط؟ والثاني: أنه هل تترتب هذه الثمرة التي أفادها على القول بالجزئية والشرطية أم لا؟

**فأمّا بالنسبة للمطلب الأوّل:** وهو هل أنّ نية الصلاة جزء أم شرط؟

والمقصود بأنها جزء أنها تكون مشروطة بسائر شرائط الصلاة، فكما أنّ تكبيرة الإحرام جزء ومقتضى جزئيتها أنّها مشروطة بسائر الشرائط، فيُشترط في التكبيرة الاستقبال والطهارة والاطمئنان، وما أشبه ذلك من شرائط الصلاة، فلو قلنا إن النية جزء لكانت مشروطة بهذه الشرائط، بخلاف ما إذا قلنا إنّها شرط كالاستقبال وكالطهارة وليست جزءاً، فتعرّض (قده) لما ينفي الجزئية ثم تعرّض لما ينفي الشرطية.

**أمّا ما ينفي جزئية النية**، فقد ذكر وجوها ثلاثة:

**الوجه الأول:** أن لا دليل، فإن ما قام عليه الدليل أن لا صحة للصلاة من دون نية، وهذا هو مورد الإجماع والتسالم القطعي.

وأمّا ان النية جزء مشروط بسائر شرائط الصلاة، فهو ممّا لم يقم عليه دليل وهذا يكفينا، وهذا الكلام تامّ.

**الوجه الثاني:** قال: إنّ النية لو كانت جزءاً لأُكتفي بها في أول الصلاة من دون حاجة لحضورها عند باقي الأجزاء، فإنّها لو كانت جزءاً فإن لكل جزء محلاً مقرراً، ولا يمتد إلى بقية الأجزاء، فلو كانت النية جزءا، لكان محلها مثلاً قبل تكبيرة الإحرام، فلازم جزئيتها أنّ النية لو كانت حاضرة قبل تكبيرة الإحرام لتحققت الجزئية ولا حاجة إلى حضورها بعد ذلك، فحتى لو غفل بالمرة عن الصلاة بحيث لو سئل: ماذا تفعل ،لقال: لا أدري، فإن صلاته صحيحة.**فهل هذا الوجه ينفي الجزئية أم لا؟**

**ويُلاحظ على ما أُفيد:** أنّ مجرد قيام التسالم القطعي على عدم الاكتفاء بالنية في محل معين غايته أنّه ينفي أنّ للنية محلاً لا أنّه ينفي الجزئية، فلعل النية من قبيل الجزء المقارن لكل جزء، فهي جزء مقارن للتكبيرة، ومقارن للقراءة وإلى أخر الأجزاء.

**الوجه الثالث:** -وقد تكرر هذا الوجه في كثير من الموارد، يستدل به على نفي الجزئية، - قال: ما دل على أنّ أوّل الصلاة التكبير وآخرها التسليم ينفي جزئية جزء آخر قبل التكبيرة، فلا جزئية لشيء قبل التكبيرة بعد بيان النصوص أنّ أوّل اجزاء الصلاة هو التكبير وآخرها التسليم، فاحتمال الجزئية ساقط جزماً.

ولابد من البحث في المقام عن هذا الدليل المدعى من أنّ النصوص قد بيّنت أنّ أوّل أجزاء الصلاة التكبير وآخرها التسليم، فنرجع إلى الباب الأوّل من أبواب تكبيرة الإحرام، فنقول بأن النصوص الواردة في المقام على طوائف:

**الطائفة الأولى:** ما دل على أنّ تحريمها التكبير وتحليلها التسليم، فلاحظوا صحيحة بن القداح- حديث 10 من الباب الأوّل- عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) (**افتتاح الصلاة الوضوء وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم**) .

ومفاد هذا الحديث أعم من أنّ افتتاح الصلاة يتحقق بالنية او يتحقق بما عداها، فإنّ هذا الحديث في مقام بيان الجزء المحرم، بمعنى أنّ الجزء الذي لو تلّبس به المكلف حرم عليه موانع الصلاة كالكلام و القهقهة وما اشبه ذلك هو التكبير، وأمّا أنّه أوّل جزء من اجزاء الصلاة فلا جزء قبله فلا يُستفاد من هذه الرواية.

**الطائفة الثانية:** ما دلّ على أنّ التكبيرة محقق الافتتاح، أي بها يتحقق الافتتاح، حديث 2 من نفس الباب، صحيحة زيد الشحام (**قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الافتتاح؟ فقال: تكبيرة تُجزيك، قلت: فالسبع؟ قال: ذلك الفضل**).

فهل أنّ ظاهر الرواية السؤال عن الاجزاء أو السؤال عن المحقق؟ يعني هل أنّ ما يرومه السائل ما هو محقق الافتتاح؟ أو أنّ ما يرومه السائل ماذا يُجزي في الافتتاح؟

ولا ظهور في الرواية في السؤال عمّا هو المحقق للافتتاح كي يُستفاد منها عدم جزئية جزء آخر.

**الطائفة الثالثة:** ما دل على أنّ مفتاح الصلاة التكبير، وهو معتبرة ناصح المؤذن حديث 7 من نفس الباب، (**عن ابي عبد الله (عليه السلام) إني أصلي في البيت واخرج إليهم؟ قال: اجعلها نافلة ولا تكبّر معهم فتدخل معهم في الصلاة، فإن مفتاح الصلاة التكبير**) هل يُستفاد من هذه العبارة (فإن مفتاح الصلاة التكبير) أنها في مقام التعليل، ومقتضى كونها في مقام التعليل أن لا مفتاح غيرها، (فإنّ مفتاح الصلاة التكبير).

ودلالتها على أنّ مفتاح الصلاة بمعنى أوّل جزء من أجزاء الصلاة بحيث لا جزء قبلها محل تأمّل!.

**الطائفة الرابعة:** ما طُبق فيه الافتتاح على التكبير- لاحظ حديث 5 وحديث 7 باب 2- صحيحة علي بن يقطين (**سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الرجل ينسى أن يفتتح الصلاة حتّى يركع ؟ قال: يُعيد الصلاة**).

وحديث 7، موثقة عمار، قال: (**سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل سهى خلف الإمام فلم يفتتح الصلاة؟ قال: يُعيد الصلاة ولا صلاة بغير افتتاح**)، فهل أنّ تطبيق عنوان الافتتاح على تكبيرة الإحرام في هذه الروايات يدل على انحصار الافتتاح بها فلا جزء قبلها أم لا؟

**فتلخصّ من ذلك:** أنّه لا ظهور في هذه الروايات في نفي جزئية النية، بناء على ما رامه سيّدنا (قده)، فتلخصّ أنّ الوجه الصحيح لنفي الجزئية ما ذكره أولاً من أنّه لا دليل عليه؛ إذ غاية ما قام الدليل عليه اعتبار النية في الصلاة وأمّا اعتبارها على نحو الجزئية فمّما لا دليل عليه. هذا من ناحية احتمال الجزئية.

**وأمّا احتمال الشرطية**، فقد نفاه بقوله: وقد يقال إنّ النية هي الإرادة والإرادة ليست اختيارية، فيمتنع تعلّق الأمر بها، فإذا امتنع تعلّق الأمر بها لم تكن لا جزءا ولا شرطا؛ لأنّ ما هو دخيل في الصلاة جزءاً بمعنى دخل القيد والتقيد، او شرطاً بمعنى دخل التقيّد فقط دون القيد، على أية حال لابد أن يكون مأمورا، لأنّ كلامنا في شرائط الواجب لا في شرائط الوجوب، وشرائط الواجب ممّا ينبسط عليها الأمر، فبما أنّ شرائط الواجب ممّا ينبسط عليها الأمر فلابد أن يكون شرط الواجب أو جزءه أمرا اختياريا كي يُتصوّر تعلّق الأمر به، وحيث إنّ النية هي الإرادة والإرادة ليست اختيارية فلا محالة النية ليست شرطا ولا جزءاً.

**وقد أشكل على ذلك سيّدنا (قده) بثلاثة إشكالات، قال**:

**أولا:** هذا خلط بين الإرادة بمعنى الشوق وبين الإرادة بمعنى الاختيار، وما هو غير اختياري هو الأول – أي الشوق- وأمّا الثاني – أي الاختيار- فهو وإن كانت مقدماته غير اختيارية من تصوّر الشيء والتصديق بفائدته وكذا، إلّا أنّه اختياري واختياريته بنفسه لا باختيار آخر.وقد بيّنا تفصيل ذلك في الأصول في مبحث الطلب والإرادة، فالمتحصّل أنّ النية حتى لو كانت هي الإرادة فهي أمر اختياري يصح أن يتعلّق به الأمر.

**وثانيا:** لو سلّمنا أنّ الاختيار غير اختياري، إلّا أنّ الممنوع هو عدم اختيارية الجزء، وأمّا التقيّد بأمر غير اختياري الذي هو معنى الشرط فلا مانع منه، ألّا ترى أنّ الوقت من شرائط الصلاة وهو غير اختياري، والقبلة، وعدم الحيض، وهي أمور غير اختيارية، ومع ذلك اُشترطت الصلاة بكل من ذلك، فإنّ إيقاع الصلاة في هذه الحالات أمر اختياري، وإن كانت نفس هذه القيود غير اختيارية، فما دام تقيّد الصلاة بها اختياريا فحينئذ لا مانع من كونها شرطا وإن كانت نفس القيود غير اختيارية[[8]](#footnote-8).

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\099.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ذكرنا فيما سبق في بحث أنّ النية هل هي جزء أم شرط، أنّ سيدنا (قده) أجاب عن الاشكال على الشرطية بأنّ الارادة اختيارية، وعلى فرض عدم اختياريتها فإنّ التقيد بها اختياري وهذا كاف في صحة كونها شرطاً.

**والمقرر أشكل عليه** بمنافاة كلامه لما ذكره (قده) بنفسه في اللباس المشكوك، يعني في الجزء الثاني عشر من الموسوعة صفحة 216، حيث أفاد هناك بأنّ الفرق بين الجزء والشرط أنّ الجزء لما كان هو عين المركب؛ إذ لا فرق بين المركب والاجزاء إلّا بالاعتبار، فحيث إنّ الجزء عين المركب كان الجزء داخلا تحت الأمر قيدا وتقيّداً، ومقتضى دخوله تحت الأمر قيدا وتقيّدا أنّه لابد أن يكون الجزء اختيارياً، مثلاً: بما أنّ الركوع جزء من الصلاة، فمقتضى كون الركوع جزءا من الصلاة أن يكون تحت الأمر قيدا وتقيّداً، أي نفس الركوع تحت الأمر وقيود الركوع أيضا تحت الأمر، فهو داخل تحت الامر، قيدا وتقيدا، فإذا كان داخلاً تحت الأمر قيدا وتقيدا فلابد أن يكون أمرا اختياريا؛ إذ لا يعقل انبساط الامر على ما ليس اختياريا، هذا بالنسبة إلى الجزء.

**وأمّا** بالنسبة إلى الشرط كشرط الطهارة، كشرط الاستقبال، فهو وإن كان خارجا عن حريم المركب؛ لأنّه ليس من اجزائه، فهو وإن كان خارجا عن حريم المركب قيدا؛ إذ الطهارة نفسها ليست من المركب؛ إلّا أنّه داخل في المركب تقيدا، بمعنى أنّ تقيّد الصلاة بالطهارة مطلوب، وأنّ تقيّد الصلاة بالوقت مطلوب فالتقيّد داخل في المركب وإن كان القيد خارجا عنه.

**وهنا أفاد** – الشاهد هنا حيث إن كلامه ينافي ما ذكره في جزء 14- فبما أنّ الشرط داخلٌ تحت الأمر تقيّداً فلابد أن يكون التقيّد أمرا اختياريا وإلّا لا يُعقل انبساط الأمر عليه، وإذا كان التقيّد اختياريا لابد أن يكون القيد أيضا اختياريا.

**والسرّ في هذه الملازمة**؛ أنّه إذا لم يكن القيد اختياريا فلا ينبسط عليه الأمر، وإذا لم ينبسط عليه الأمر فلابد أن يؤخذ مفروض الوجود في رتبة سابقة، على الأمر، بأن يقول المولى (إن حصل وقت الصلاة فصلِّ) إذ ما دام الزوال نفسه غير اختياري فلا يعقل دخوله تحت الأمر فلا محالة مقتضى استحالة دخوله تحت الأمر أن يأخذه المولى مفروض الوجود في رتبة سابقة على الأمر، وإذا اخذه المولى مفروض الوجود في رتبة سابقة على الأمر صار من قيود الوجوب لا من قيود الواجب وهو خُلف الفرض.

إذاً لا يُعقل الجمع – بنظر السيّد الخوئي- بين أن يكون التقيّد مطلوبا لكونه اختياريا وبين كون القيد خارج عن الطلب لكونه غير اختياري، فإنّ مقتضى كون التقيد مطلوبا أنّه اختياري، وإذا كان كذلك لابد أن يكون قيده أيضا داخلا تحت الطلب، أمّا إذا كان القيد ممّا لا يقبل الدخول تحت الطلب لكونه غير اختياري فلابد من اخذه مفروض الوجود في رتبة سابقة على الأمر، وهذا خُلف الفرض فلا يجتمع الأمران.

فمن هنا ذهب (قده) كما في هذا البحث إلى أنّ الشرط أيضاً يجب أن يكون اختياريا قيدا وتقيدا، ولا فرق بينه وبين الجزء من هذه الناحية، وإنّما الفرق بينه وبين الجزء في مسألة اجتماع الأمر والنهي فقط، حيث يُتصوّر الاجتماع بناء على الجزئية ولا يتصور الاجتماع بناء على الشرطية.

**مثلا:** إذا افترضنا أنّ نفس الماء المتوضأ به مغصوب، فإذا كان نفس الماء المتوضأ به مغصوبا كان غسل الوجه بهذا الماء الذي هو جزءٌ من الوضوء، كان نفس الغسل مجمعا للأمر والنهي، حيث إنّ غسل الوجه مأمور به لكونه وضوءا، وغسل الوجه منهيا عنه لكونه غصبا، ولذلك نتيجة اجتماع الأمر والنهي وتقديم النهي على الأمر أن يكون الوضوء فاسدا علم المكلف او جهل حسب مبنى السيّد الخوئي، وأمّا إذا افترضنا أنّ الإشكالية في الشرط لا في الجزء، يعني ليس في غسل الوجه، كما لو افترضنا أنّ المكان مغصوب وليس الماء نفسه مغصوباً، وبمثال أوضح:

مسألة الستر في الصلاة، أو الستر في الطواف، يقال: بأنّ ستر العورة ليس جزءاً من الطواف ولا جزءاً من الصلاة، وإنما هو شرط، فلو كان الساتر مغصوبا فلا يلزم اجتماع الأمر والنهي؛ لأنّ متعلّق الأمر ليس هو الستر وإنّما متعلّق الأمر تقيّد الصلاة أو الطواف بالستر، فما هو متعلّق الأمر هو التقيّد، وما هو متعلّق النهي هو القيد، فلم يجتمع الأمر والنهي في متعلّق

**إذاً** على مبنى السيّد الخوئي لا فرق بين الجزء والشرط في أنّه يُعتبر أن يكون كل منهما اختياريا؛ لما بيّناه من مطلبه، لكن يوجد فرق بينهما في آثار آخرى، وهو أنّه في مسألة اجتماع الأمر والنهي لو كان مورد النهي جزءا لاجتمع الأمر والنهي، أما لو كان مورد النهي شرطا لم يجتمع الأمر والنهي، فإنّ محط النهي القيد، بينما محط الأمر التقيّد.

**فهل هذا المبنى الذي ذهب له سيّدنا (قده) من أنّه يُعتبر في الشرط أن يكون اختياريا كما يُعتبر في الجزء أن يكون اختياريا هل هذا المبنى صحيح أم لا**؟ فالمنافاة بين ما ذكره في جزء 12 في اللباس المشكوك وبينما ما ذكره في المقام، مسلّم متنافيان؛ لأنّه في المقام ذكر أنّه لا يُعتبر في الشرط أن يكون اختياريا، يكفي أن يكون التقيد به اختياريا، بينما هناك في جزء 12 قال: لابد عقلاً أن يكون الشرط اختياريا كما في الجزء، المنافاة حاصلة، إنما الكلام أيهما الصحيح الموافق للصناعة، هو هذا محل البحث.

**فهنا نذكر أمرين:**

**الأمر الأوّل:** ما ذكرناه في بحث الواجب المشروط من أنّ المولى إذا التفت إلى عمل فإمّا أن لا يكون العمل موردا لملاكه أو يكون موردا لملاكه، أمّا الأول فهو خارج عن محل كلامنا.

**وأمّا إذا كان الثاني:** وهو ما إذا كان العمل موطنا للملاك، فإمّا أن يكون موطنا للملاك على نحو اللابشرط من دون دخل أي قيد في الملاك، كما لو كان طبيعي الصدقة موطنا للملاك، فمقتضى ذلك أن يكون الطبيعي على نحو اللابشرط مأمورا به، وإمّا أن يكون موطن الملاك المقيد وليس الطبيعي على نحو اللابشرط، فإذا كان موطن الملاك هو المقيد، فالقيد إمّا أن يكون اختياريا أو غير اختياري.

فإن كان القيد اختياريا، فتارة يكون دخل القيد في الملاك إذا كان القيد تحت الأمر فهو داخل في الملاك وِإلّا فلا، كما في الوضوء مثلاً، فإنّ الوضوء قيد في الصلاة، حيث إنّ المولى ليس موطن ملاكه الصلاة بما هي، بل الصلاة المقيدة في الوضوء، والوضوء داخل في الملاك إذا كان تحت الأمر، يعني الوضوء المأمور به داخلاً في الملاك، فمقتضى ذلك إذا كان هذا القيد داخلا في الملاك بما هو تحت الأمر فلابد أن ينبسط الأمر على المقيد وقيده، فيكون كلاهما مطلوبا، المقيد والقيد؛ لأنّ المفروض أن القيد مطلوب لدخله في الملاك، ونحو دخله في الملاك إنما هو إذا كان تحت الأمر، إذاً مقتضى ذلك أن ينبسط الأمر المقَيّد وعلى قيده.

**وأمّا** إذا قلنا بأنّ القيد داخل في الملاك لكن لا مطلقاً، مع انه قيد اختياري لكن ليس داخل في الملاك مطلقا، بل إنّما هو داخل في الملاك بوجوده الاتفاقي لا بوجوده تحت الأمر، نحو دخله في الملاك بهذا الاطار، إنّما يكون دخيلا في استفياء الملاك لو وُجد اتفاقا، لا ما إذا وُجد بامر، فإذا كان نحو دخله في الملاك لو وُجد اتفاقا لا ما إذا وُجد تحت الأمر، مقتضى ذلك أن لا ينسبط الأمر على المقيد والقيد، وإن كان القيد قيدا اختياريا، فالفرق بين هذا النحو- هنا نقطة النقاش مع السيّد الخوئي- والنحو السابق، هو أنّه في النحو السابق تتعلّق ارادة المولى بالمقيَد، بينما في النحو الثاني تتعلّق ارادة المولى بمفاد الجملة الشرطية، لا بالمقيد.

**بيان ذلك:** في النحو الأوّل، حيث إن القيد داخل في الملاك إذا كان تحت الأمر فلا محالة متعلّق ارادة المولى المقيد بما هو مقيد، والمقيد بما هو مقيد يقتضي انبساط الأمر على القيد نفسه، فلابد أن يكون القيد قيدا اختياريا، أمّا في النحو الثاني المولى يقول: هذا المتعلّق مورد لملاكي لو وُجد القيد اتفاقا، إذاً مطلوبي ليس المقيد بما هو مقيد وإلّا لطلبت القيد، بل مطلوبي مفاد الجملة الشرطية، ومفاد الجملة الشرطية هو الجزاء على فرض حصول الشرط، فالمولى مثلاً يريد أن يقول: إذا سافرت فتصدّق، أنا مرادي هكذا، اطلب منك الصدقة في فرض السفر، اطلب منك الصدقة في فرض السفر، يعني في فرض وجود السفر اتفاقا.

ولذلك ذهبنا في بحث مفهوم الشرط إلى إنكار المفهوم لنفس النكتة، فإنّه في بحث مفهوم الشرط، قلنا هل أنّ مفاد الجملة الشرطية الملازمة بين الجزاء والشرط، فإذا قال: (إن جاءك زيد فاكرمه) فإنّ مفادها الملازمة بين الأمر بالإكرام والمجي، إذاً مقتضى هذا المفاد إذا انتفى المجيء ينتفي الامر بالاكرام، وهذا عبارة عن مفهوم الشرط، إمّا إذا قلنا وفاقا للمحقق المدقق اعلى الله في الخلد مقامه، أنّ مفاد الجملة الشرطية الجزاء في حصول الشرط لا الملازمة بينهما، الجزاء في فرض حصول الشرط، فهذا لا يقتضي أنّه إذا انتفى الشرط ينتفي طبيعي الجزاء، فإذا قال المولى (إذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون في دين الله افواجا فسبح) فهل معناه إذا لم يات نصر الله لا تسبح؟ فأنت ليس مأمورا بالتسبيح ولا بالاستغفار، هذا ممّا لا معنى له، المقصود من هذه الجملة الشرطية يعني أنّك مأمور بالتسبيح في هذا الفرض ولا ينافي أن يكون مأمورا بالتسبيح في فرض آخر، فليس مفاد الجملة الشرطية الملازمة وإنّما مفاد الجملة الشرطية الجزاء في فرض حصول الشرط، فلا ينعقد لها المفهوم.

وبالتالي في المقام أيضا نقول ذلك: القيد الملحوظ وإن كان قيدا اختياريا، وهذا القيد الملحوظ الذي هو قيد اختياري؛ لنفترض أنّه ليس دخيلا في الاتصاف بالملاك، كي يُشكل علينا بأنّ القيود الدخيلة في الاتصاف بالملاك تكون من قيود الوجوب لا من قيود الواجب، بل نقول: لا، هذا القيد الاختياري دخيل في استيفاء الملاك لا في اصل الاتصاف بالملاك، فهو بحسب المقتضي من قيود الواجب لأنّه دخيل في الاستيفاء لا في اصل الاتصاف، إلّا أن دخله في الاستيفاء على نحوين:

**إذ تارة** يكون دخيلا في الاستيفاء بما هو تحت الأمر، فلازم ذلك أن تتعلق الارادة بالمقيد بما هو مقيّد، **وتارة** يكون دخله في الاستيفاء على نحو الوجود الاتفاقي، فإذا كان دخله في استفياء الملاك على نحو الوجود الاتفاقي، فالمولى اراد المتعلق في فرضه، لا أنّه أراد المقيد بما هو مقيد؛ إذاً لازم القيد ياتي به، المولى يقول له اريد منك الصدقة في فرض السفر، إذا كان مراد المولى المقيد بما هو مقيد لابد أن يسافر، بينما المولى يقول أنا لا اريد المقيد بما هو مقيد، إذاً: هل تريد منّي الصدقة إن سافرت، بمعنى أنّ وجوب الصدقة معلّق على السفر، فيكون السفر من قيود الوجوب؟ يقول: لا، أنا لا اعلق وجوب الصدقة على السفر أنا اطلب منك الصدقة لكن أطلبها منك في هذا الفرض، اطلبها منك في فرض السفر.

**فتلخص من ذلك:** أنّ هل كل ما لا ينبسط عليه الأمر فهو من قيود الوجوب، هل هناك ملازمة، السيّد الخوئي هكذا يدعي الملازمة، كل ما لا ينبسط عليه الطلب قيد في الطلب، كل ما لا ينسبط عليه الأمر لابد أن يؤخذ في رتبة سابقة على الأمر، نقول: لا ملازمة ليس كل ما لا ينسبط عليه الأمر فلابد أن يؤخذ في رتبة سابقة على الامر، قد لا ينبسط عليه الأمر لِأنّ الملاك لا يقتضي ذلك، نحو دخله في الملاك لا يقتضي انبساط الأمر عليه، لا أنّه يقتضي اخذه في رتبة سابقة على الأمر، فهذه مؤونة تحتاج إلى مصحح، ليس كل ما لا ينسبط عليه الأمر فهو مأخوذ في رتبة سابقة على الأمر كي يكون من قيود الوجوب، بل قد لا ينبسط عليه الأمر لأنّه دخله في الملاك لا يقتضي انبساط الأمر عليه، بلحاظ أنّ نحو دخله في الملاك من باب الوجود الاتفاقي، فهذا لا يستلزم أن يؤخذ في رتبة سابقة على الأمر.

هذا إذا كان القيد اختياريا، وأمّا إذا افترضنا أنّ القيد غير اختياري، مثل طلوع الفجر إلى بالنسبة إلى الصوم، مثل دخول الزوال بالنسبة إلى وجوب صلاة الظهر، واشباه ذلك من القيود الاختيارية، فالكلام الكلام.

وهو أنّه إذا كان القيد دخيلا في استيفاء الملاك لا في اصل الاتصاف، بمعنى أنّ الصوم ذو ملاك على اية حال، غاية ما في الأمر طلوع الفجر دخيل في فعلية الملاك لا أنّه في اصل الاتصاف بالملاك، فلا موجب لأن يكون طلوع الفجر قيدا بالوجوب؛ لأنّه ليس دخيلا في اصل الاتصاف، وإنما هو دخيل في فعلية الملاك، فمقتضى ذلك أن لا يؤخذ قيدا في الوجوب، بل يؤخذ قيدا في الواجب، والمفروض أنّه قيد غير اختياري، لا ينبسط عليه الامر، إذاً فنقول: كون الأمر لا ينبسط عليه لأنه غير اختياري لا يعني أنّه أُخذ مفروض الوجود في رتبة سابقة على الأمر، فإنّ هذا يحتاج إلى مصحح ولا مصحح لذلك مع كون القيد دخيلا في الاستيفاء لا في اصل الاتصاف، فلا محالة هو قيد لا ينبسط عليه الأمر، ولكنه مع ذلك ليس قيدا في الوجوب، وإنما لم ينبسط عليه لكونه غير اختياري، ففي هذا الفرض المولى لم يُرد المقيد بما هو مقيد، وإنما اراد على نحو مفاد الجملة الشرطية، يعني أنا اريد منك الصوم في فرض طلوع الفجر، لا اريد منك الصوم بما هو مقيد بطلوع الفجر، بحيث يجب عليك أن تحقق القيد، انت لست قادرا على تحقق القيد، ولا أنّ مطلوبيتي للصوم معلّقة على طلوع الفجر، اريد الصوم ليس معلقا على طلوع الفجر، وإنما اريد الصوم في هذا الفرض على نحو القضية الحينية لا على نحو القضية المشروطة، هذا ما في ما يتعلق بالأمر الأول.

**الأمر الثاني**: - الذي يزيد المقام تأكيدا- من اوضح الشواهد الذي يُسلّم به السيد الخوئي على ان القيد غير الاختياري قد يكون قيدا في الواجب لا في الوجوب، الواجب المعلّق، فإن سيدنا (قده) يلتزم بامكانه بل بوقوعه، فوجوب الصوم من الليل، (فمن شهد منكم الشهر فليصمه ) فوجوب صوم غد من الليل لكن الواجب مقيد بطلوع الفجر، مع أنّ طلوع الفجر قيد غير اختياري إلّا أنّه من قيود الواجب لا من قيود الوجوب، وهذا هو الفرق بين الواجب المشروط والواجب المعلّق، فإنه في الواجب المشروط اصل الوجوب معلّق على طلوع الفجر من باب الشرط المتأخر، أي وجوب الصوم عند رؤية الهلال مشروط بطلوع الفجر على نحو الشرط المتأخر، بينما على الواجب المعلّق وجوب الصوم عند رؤية الهلال فعلي تنجيزي وإن كان طلوع الفجر قيدا في الواجب، والثمرة تظهر في المقدمات المفوتة، فإنّه بناء على أنّ الوجوب فعلي قبل فعلية القيد غير الاختياري، يجب تهيئة المقدمات التي تكون دخيلة في صحة الصوم بخلافه على الواجب المشروط.

**ولكنّ السيّد الصدر** (قده) ذكر قيدين، وقال: لا يمكن أن يكون كل مورد من قبيل الواجب المعلّق إذا كان القيد غير اختياري إلّا بشرطين:

**الشرط الأوّل:** أن يكون القيد دخيلا في استيفاء الملاك، وإلا لو كان القيد دخيلا في الاتصاف لا محالة سيكون من قيود الوجوب فلابد أن نفترضه دخيلا في الاستيفاء لا في الاتصاف، هذا واضح.

**القيد الثاني:** ان يكون مضمون التحقق مثل: (طلوع الفجر)، فتارة يكون القيد غير الاختياري مضمون التحقق مثل طلوع الفجر، وتارة يكون القيد غير الاختياري مشكوك التحقق مثل حصول الزلزلة مثلا، فإذا كان القيد مضمون التحقق وفي نفس الوقت هو دخيل في استيفاء الملاك لا في اصل الاتصاف يكون من قيود الواجب لا من قيود الوجوب، وتصير المسألة من باب الواجب المعلّق،

**السيّد الصدر يقول:** إذا كان مضمون التحقق يكون تعليق الوجوب عليه لغوا، بأن يقول المولى يجب عليك الصوم إذا طلع الفجر، فالفجر يطلع على أية حال، إذا كان القيد مضمون التحقق فلا معنى لتعليق الأمر عليه فإن التعليق يبقى ليس تعليقا مولويا لأن هذا تعليق عقلي اصلاً، لا معنى للتعليق المولوي حينئذ بل يكون التعليق المولوي لغوا، فإذا كان القيد على كل حال سيحصل فلا وجه لتعليق الوجوب عليه فهو من جهة دخيل في استيفاء الملاك، ومن جهة أخرى لا معنى لتعليق الوجوب عليه، فلا محالة يكون من قيود الواجب ويصير من باب الواجب المعلّق.

**أمّا** على إذا افترضنا أنّه مع دخله في الاستيفاء لا في أصل الاتصاف إلّا أنّه ليس مضمون التحقق مثل حدوث الزلزلة، لا ندري أن الزلزلة تحدث أو لا تحدث، وإن كان حدوثها دخيلا في استيفاء الملاك، وليس في اصل الاتصاف، هنا يصح التعليق بأن يقول المولى إن حدثت الزلزلة فتصدق، أو إن حدثت الزلزلة فصلِّ، فحينئذ حيث يُعقل تعليق الوجوب عليه، هنا وافق السيّد الصدر السيّد الخوئي رجع إلى كلام استاذه في هذا الفرض، مع أنّ القيد دخيل في استيفاء الملاك لا في اصل الاتصاف، لكنه قال: بما أنّه قيد غير اختياري لا ينبسط الأمر عليه وفي نفس الوقت غير مضمون التحقق، يعني تعليّق الأمر عليه ليس مستبشعا ولا لغوا، فلا محالة لابد من أخذه مفروض الوجود في رتبة سابقة على الطلب فيكون من قيود الوجوب لا من قيود الواجب، ويخرج المورد عن الواجب المعلّق، فهل هذا الكلام صحيح أم لا؟

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\100.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**والمتحصّل أنّ هنا مطلبين:**

**المطلب الأوّل** أنّ الواجب المعلق يجتمع مع الواجب المشروط لا أنّ بينهما منافرة، **والسرّ في ذلك؛** أنّ الواجب الذي يكون بلحاظ خصوصية من الواجب المشروط قد يكون بلحاظ خصوصية أخرى من الواجب المعلّق، مثلاً: وجوب الحج، **يُلحظ معه خصوصيتان:** أحداهما الاستطاعة، والأخرى مجيء يوم عرفة، فبالنسبة للخصوصية الأولى هو من الواجب المشروط؛ إذ لا فعلية لوجوب الحج مع عدم فعلية الاستطاعة، ولكنّه بلحاظ الخصوصية الثانية وهي حلول يوم عرفة يكون من الواجب المعلّق، بمعنى: أنّ وجوب الحج صار فعليا منذ فعلية الاستطاعة، وإن كان الواجب ألّا وهو نفس الحج متقيدا بمجيء يوم عرفة، بل إنّ وجوب الحج بلحاظ نفس الزمن ألا وهو دخول يوم عرفة من الواجب المعلّق، ولكنّه بلحاظ بقاء القدرة ِإلى يوم عرفة من الواجب المشروط؛ إذ يمكن للمكلف أن يفقد شرطا من شرائط التكليف كالعقل، القدرة، الحياة، فهو بالنسبة إلى بقاء شرائط التكليف إلى يوم عرفة يكون من الواجب المشروط، بمعنى: أنّه لابد من التفكيك بين خصوصية الزمن وخصوصية بقاء القدرة، فوجوب الحج بالنسبة لخصوصية الزمن – أي دخول يوم عرفة- فعلي، ولا تتوقف فعليته على مجيء هذا اليوم، فإنّ هذا اليوم دخيل في الواجب وليس في الوجوب، لكنّه بالنسبة إلى خصوصية بقاء القدرة إلى يوم عرفة يكون من الواجب المشروط، أي إذا جاء يوم عرفة وكان واجدا للشرائط انكشف أنّ الحج وجب منذ فعلية الاستطاعة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى وجوب الصوم على ما استظهره سيّدنا (قده) من قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه)، وهو أنّ وجوب الصوم بالنسبة إلى الشهود، أي من شهد الهلال حاضرا، يكون من الوجوب المشروط؛ إذ لا فعلية للوجوب قبل رؤية الهلال حاضراً، ولكنّ وجوب الصوم بالنسبة إلى طلوع الفجر من الواجب المعلّق، أي أنّ وجوب الصوم فعلي منذ الغروب إلّا أنّ الواجب لا يصح منه إلّا من حين طلوع الفجر، فيجتمع في واجب واحد أن يكون مشروطا بلحاظ خصوصية، ومعلقا بلحاظ خصوصية أخرى، هذا هو المطلب الأوّل.

**المطلب الثاني:** هناك ثلاثة تأمّلات أوجبت عدم القول بالواجب المعلّق لدى بعض الأعلام:

**التأمّل الأوّل:** ما ذكره سيّدنا (قده) في المحاضرات -بحسب الطبع الجديد جزء 44 ص 175- من منع الواجب المعلّق – لأننا بالأمس نسبنا إليه أنّه يقول بالواجب المعلق- وراجعت كتاب السيّد الخوئي وجدت أنّه يُنكر الواجب المعلّق، وعنده تأمّل ذكره في هذا المورد الذي عينّاه.

**والتأمّل** الذي يطرحه في الواجب المعلّق: يقول بعد المفروغية عن كون قيد معين دخيلا في الملاك، مثلاً بعد المفروغية عن كون طلوع الفجر دخيلا في ملاك الصوم فلا فعلية لملاك الصوم إلّا بطلوع الفجر، فحينئذ هل وجوب الصوم بالنسبة إلى طلوع الفجر مهمل أو مطلق أو مقيد به؟ لا يخلو الأمر من حالات ثلاث:

**فالإهمال محال**؛ إذ لا إهمال في عالم الجعل، والإطلاق أيضا ممتنع؛ بمعنى أن يكون وجوب الصوم فعليا على نحو اللابشرط من جهة طلوع الفجر، **والسرّ في ذلك:** أنّه لو كان الوجوب فعلياً فلازم فعليته التكليف بغير المقدور؛ لأنّه إذا كان وجوب الصوم فعليا وقد فرضنا أنّ طلوع الفجر دخيل في الملاك؛ لأنه بعد المفروغية عن ذلك، وقد فرضنا أنّ طلوع الفجر دخيل في الملاك، فمقتضى كون طلوع الفجر دخيلا في الملاك تعلّق الوجوب بالصوم المقيّد بطلوع الفجر بما هو مقيد، لأنّ القيد دخيل في الملاك، فالوجوب فعلي والملاك في المقيد، فمقتضى ذلك أن يتعلّق الوجوب الفعلي بالصوم المقيّد بطلوع الفجر بما هو مقيّد، وتعلّق الوجوب بالصوم المقيد بما هو مقيّد تكليف بغير المقدور؛ لأنّه لا يمكنه تحقيق القيد؛ إذ لا يمكن للمكلف أن يُوجد طلوع الفجر كي يُوجد الصوم المقيّد به، فمتى ما افترضتم أنّ وجوب الصوم لا بشرط من جهة طلوع الفجر، وقد فرغتم في رتبة سابقة عن دخالة طلوع الفجر في الملاك؛ إذ لازم الإطلاق فعلية الوجوب، ولازم فعلية الوجوب التكليف بغير المقدور، لأنّ لازم فعلية الوجوب مع دخالة القيد في الملاك انصباب الوجوب على المقيد بما هو مقيد، وهو مستحيل لتعذر الإتيان بالقيد بالنسبة إلى المكلف.

**فتعيّن الشق الثالث** وهو أن يكون وجوب الصوم مشروطا بطلوع الفجر، صار من الواجب المشروط وإن كان بشرط متأخر، بمعنى: أنّ وجوب الصوم عند الغروب مشروط بشرط متأخر وهو طلوع الفجر، فخرج عن كونه واجبا معلّقاً، من هنا ذهب سيّدنا (قده) إلى إنكار الواجب المعلّق، ووافقه على ذلك شيخنا الأستاذ (قده)، حيث لا يُعقل فعلية الوجوب مع دخالة القيد في الملاك، فإنّ لازم فعلية الوجوب حينئذ التكليف بغير المقدور.

**ويُلاحظ على ما أُفيد:**

**أولا:** بأننا نُسلّم أنّ لازم كون الوجوب – أي وجوب الصوم- لا بشرط من جهة طلوع الفجر، أن يكون وجوب الصوم فعليا قبل طلوع الفجر، هذا صحيح، ولازم فعليته تعلّقه بالمقيّد، هذا صحيح لا إشكال فيه، إلّا أنّ تعلّقه بالمقيد لا يقتضي التكليف بالقيد كي يُقال بأنّه تكليف بغير المقدور، والسرّ في ذلك: أنّه ما دام طلوع الفجر – يعني هذا صار نوع من الخُلف في كلام السيّد- دخيلاً في استيفاء الملاك، بحيث لا يمكن استيفاء ملاك الصوم ِإلا بطلوع الفجر، إذاً لا محالة محركية الوجوب نحو الصوم إنّما تكون عند طلوع الفجر، فلا معنى لمحركية الوجوب قبل طلوع الفجر والحال أنّ طلوع الفجر دخيل في الملاك، هذا خُلف.

**إذاً:** فإشكال أنّه تكليف بغير المقدور، يعني فعلية التكليف بغير المقدور، هل المنظور إليها ما قبل تحقق طلوع الفجر أو المنظور إليها ما بعد تحقق الطلوع؟ فإن كان المنظور في الإشكال أنّه قبل طلوع الفجر يكون فعلية وجوب الصوم المقيّد بطلوع الفجر تكليفا بغير المقدور، فالمنظور ما قبل الطلوع، **فيُلاحظ عليه:** أنّه إذا كان الطلوع دخيلا في الملاك فلا محالة تكون فعلية الوجوب بمعنى أنّ الغرض من هذا الوجوب الفعلي محركيته نحو الصوم عند طلوع الفجر، فلا معنى للتكليف بغير المقدور؛ لأنّ محركيته إنّما هي في ظرف القيد وليس قبل القيد، وإن كان المنظور إليه بعد تحقق القيد فمن الواضح حينئذ انه مقدور، فيكفي في تعلّق التكليف بالمقيد مقدورية التقيّد ولا تتوقف على مقدورية القيد، فإنّه إذا تحقق القيد صار التقيّد أمراً مقدورا، فتعلّق التكليف به ليس من التكليف بغير المقدور، **إذاً:** إن كان المنظور في هذا الإشكال وهو أنّ فعلية التكليف تعني التكليف بغير المقدور ما قبل طلوع الفجر، فهذا خُلف دخالة طلوع الفجر في الملاك، إذ كيف يُطلب منّي أن أصوم صوما مقيّدا بطلوع الفجر قبل طلوع الفجر، إذاً لا محالة مقتضى دخالة طلوع الفجر في الملاك، أن يكون الغرض من الوجوب الفعلي قبل طلوع الفجر أن تتحرك إلى هذا الواجب عند طلوع الفجر، هذا مقتضى الملاك.وإن كان المنظور إليه ما بعد الطلوع صار التقيّد مقدورا ولا يتوقف مقدورية التقيّد بعد حصول القيد خارجا على مقدورية القيد نفسه.

**ويلاحظ ثانيا:** ما ذكره السيّد الصدر، وهو إشكال متين: أنّه ِإذا كان القيد مضمون التحقق مثل طلوع الفجر، كمجيء يوم عرفة بالنسبة إلى وجوب الحج، فاشتراط الوجوب به ممّا لا معنى له؛ لأنّه إنّما يصح اشتراط الوجوب بقيد إذا كان اطلاق الوجوب لحال فقد القيد متصوراً، وأمّا إذا كان اطلاق الوجوب لحال فقد القيد غير متصوّر فلا معنى لاشتراط بالقيد، مثلاً: إذا كان القيد غير مضمون التحقق كحدوث الزلزلة، لا ندري أنّ الزلزلة تحدث في قم أو لا تحدث، هنا يصح اشتراط الوجوب بحدوث الزلزلة، بأن يقول: إن حدثت الزلزلة فتصدّق؛ لأنّه إنّما صح اشتراط الوجوب بحدوث الزلزلة لأنّه يُتصوّر شق آخر وهو أن يكون للوجوب إطلاق لحالة فقد الزلزلة، كأنّه قال: إن حدثت الزلزلة وإن لم تحدث فلا يجب، حيث يُتصور للوجوب اطلاق لحالة فقد هذا الحدث، كان اشتراطه معقولا.

أمّا إذا كان مضمون التحقق، سواء كان مكانا او زماناً، كأن يقول الشارع: (إن وُجدت الكعبة فاستقبل) حيث لا يُتصور للوجوب اطلاق لحالة فقد القيد؛ لأنّ القيد موجود على كل حال، فحيث لا يُتصور للوجوب اطلاق لحالة فقد القيد يكون اشتراط الوجوب بالقيد ممّا لا يتأتى معه القصد الجدي للاشتراط، يكون الاشتراط صوري لا حقيقي، كيف اشترطه به والحال أنّه لا اطلاق له، التقييد فرع امكانية الاطلاق، إذا كان الوجوب قابلاً للاطلاق فيُتصور تقييده، واذا لم يكن قابلاً للاطلاق فلا معنى لتقييده، والوجوب ليس قابلاً للاطلاق لحالة فقد الكعبة؛ لأنّه لا فقدان لها، كذلك الأمر في الزمان، كطلوع الفجر، فإنّ هذا قيد سيتحقق حتما، فإذا كان هذا القيد سيتحقق حتما لا معنى لأن يقول المولى (إن فُرض وقوع الفجر، إن وُجد طلوع الفجر فيجب عليك الصوم) هذا ممّا لا معنى له لأنّه لا يُتصور لوجوب الصوم اطلاق لحالة عدم حصوله؛ لأنّ هذه الحالة غير موجودة لا ينعدم حصوله حتّى يُتصوّر اطلاق للوجوب بالنسبة لحالة فقده.

فقول سيّدنا (قده) أنّ هذا القيد الذي فُرغ عن دخالته في استيفاء الملاك وكان قيدا غير اختياري، وكان مضمون التحقق، أمّا الوجوب بالنسبة إليه إمّا مهمل أو مطلق أو مقيّد، نقول: لا يُعقل أن يكون مقيدا به لأنّه لا يُعقل أن يكون مطلقا لحالة فقده، هذا أهم الإشكالات التي أوردها سيّدنا (قده) على الواجب المعلّق وبنى على انكاره انطلاقا من هذا الإشكال.

**التأمل الثاني**: ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) من أنّ الوجوب الفعلي ما كان مصداقا للبعث، حيث إنّ الوجوب هو الانشاء بداعي بعث المكلف، فلا يكون الوجوب فعليا حتّى يكون مصداقا للبعث، ولا يكون الوجوب مصداقا للبعث حتّى يكون الانبعاث معقولا؛ لأنّ البعث والانبعاث متضايفان والمتضايفان متكافئان قوة وفعلا، فلا يكون الوجوب مصداقا للبعث حتّى يكون الانبعاث ممكنا، والمفروض أنّ الانبعاث نحو الصوم المقيد بطلوع الفجر غير ممكن، إذاً البعث غير ممكن، فالوجوب غير فعلي، فلا يكون الوجوب فعليا حتّى يكون مصداقا للبعث، ولا يكون مصداقا للبعث حتّى يمكن الانبعاث، وحيث لا يمكن الانبعاث لم يكن الوجوب مصداقا للبعث فلا يكون فعليا.

**الجواب**: إنّ معنى فعلية الوجوب وكونه مصداقا للبعث هو حكم العقل، بانك مدان في التخلف عنه، هذا معناه، ليس معنى فعلية الوجوب وكونه مصداقا للبعث إلّا أنّه موضوع لحكم العقل بالادانة، ومن الواضح أنّه متى ما ملك المكلف الاستطاعة للحج حتّى قبل مجيء الحج، متى ما كان المكلف مستطيعا كان هذا المكلف موضوعا لحكم العقل، حيث يقول العقل بأنه: بعد أن أصبحت مستطيعا فعليك الانبعاث نحو الحج في ظرفه وتهيئة مقدماته من الآن، إذاً هو صار موضوعا لحكم العقل بالفعل، من الآن بمجرد استطاعته يقول العقل: أنت موضوع لوجوب الاطاعة والادانة، كيف تكون موضوع؟ بأن تنبعث نحو هذا الواجب عند حلول قيده، أي في ظرفه، وأن تهيأ مقدماته من الآن، هذا معنى البعث الفعلي، وهذا متحقق في الواجب المعلّق.

**التأمل الثالث:** ما ذكره السيّد الشهيد (قده)- وذكرناه أمس الاشكال لأنّه مرتبط بالاجوبة السابقة – فقد أفاد (قده) أنّ هناك فرقا بين قيد المضمون التحقق كطلوع الفجر كمجيء يوم عرفة بالنسبة إلى الحج، كوجود الكعبة بالنسبة إلى الصلاة، وبينما ما ليس مضمون التحقق مثل حدوث الزلزلة، مثل مجيء ولدك من السفر، واشباه ذلك، فبالنسبة إلى القيد مضمون التحقق كلامكم تامّ، يعني واجب معلّق، لأنّه اساسا لا معنى لتعليق الوجوب على أمر مضمون التحقق، وأمّا إذا لم يكن مضمون التحقق كحدوث الزلزلة لا ندري تحدث أم لا؟ فيقول السيّد الصدر: لا معنى لفعلية الوجوب قبل ذلك، فإنّ فعلية الوجوب قبل ذلك تعني تعلّق الارادة بالمقيد، بما هو مقيد، يعني الصلاة المقيّدة بحدوث الزلزلة، وهذا يعني انبساط الشوق والارادة القيد ولا يُعقل انبساط الشوق والارادة على القيد لعدم كونه اختياريا، فمقتضى ذلك أن يكون الوجوب مشروطا به، فهو سابق على الطلب وليس داخلا تحت الطلب، ففرق بين مضمون التحقق وبين غيره، فهو يُسلّم بإشكال السيّد الخوئي في القيد غير مضمون التحقق، ويُنكر الواجب المعلّق في هذا الفرض.

**ويُلاحظ على ما أُفيد:**

**أولاً:** إنّ المقتضي لأن يكون القيد غير المضمون التحقق كحدوث الزلزلة المقتضي لأن يكون من قيود الواجب موجود والمانع مفقود، **أمّا المقتضي** لكونه من قيود الواجب فهو أنّه دخيل في استيفاء الملاك وليس في الاتصاف، وقد اشترط السيّد الصدر في الواجب المعلّق أن يكون القيد غير المقدور من الدخيل في استيفاء الملاك لا من الدخيل في الاتصاف، هذا قيد نفترضه دخيل في استيفاء الملاك.

**وأمّا المانع،** فليس المانع المفترض إلّا أنّ فعلية الوجوب قبل حدوث هذا القيد، يعني انبساط الإرادة والشوق على القيد، والمفروض أنّ القيد غير اختياري، فنقول: ليس معنى فعلية الوجوب قبل حصول القيد إلّا تعلّق الشوق والإرادة بالمقيّد في ظرف حصول القيد، ما دام التقيّد أمراً مقدوراً، وإنّ لم يكن القيد قيدا اختياريا، بل ذكرنا في ما سبق أنّ فعلية الوجوب بنحو مفاد الجملة الشرطية، بمعنى أنّ هذا الجزاء مطلوب في ظرف حصول الشرط، وأمّا أنّ الشرط يجب عليك تحصيله أم لا؟ فلا؛ إذ المفروض أنّ الدخيل في استيفاء الملاك الوجود الاتفاقي للقيد وليس الوجود الاختياري؛

فلذلك نقول بإمكان الوجوب المعلّق بل بوقوعه وإن سيّدنا (قده) سلّم بأنّ ظاهر الأدلّة هو الواجب المعلّق، لكن قال لوجود مشكلة عقلية نؤول الأدلّة فنقول مجيء يوم عرفة شرط في الوجوب، وطلوع الفجر شرط في الوجوب، وإلّا ظاهر الأدلة من قبيل الواجب المعلّق فنلتزم بإمكان الواجب المعلّق بل بوقوعه ولذلك نلتزم بأنّ وجوب الوفاء بالنذر فعلي وإن لم يتحقق المعلّق عليه بعد، من الآن بمجرد أن أقول: لله عليّ كذا، صار وجوب الوفاء بالنذر فعليا، وإن لم يتحقق المعلّق عليه بعد، فإنّ ثمرة فعلية وجوب الوفاء بالنذر هو إعداد المقدمات للمنذور، فلو نذر أن يذبح هذه الشاة يوم (العيد) فإنّ مقتضى فعلية الوجوب أن يتحفظ على تلك الشاة إلى مجيء ذلك اليوم باعتبار أنّ مقتضى فعلية الوجوب التحفظ على مقدمات العمل.

ولأجل القول بالواجب المعلّق نرجع إلى النقطة الرئيسية في مناقشة سيّدنا (قده) وهو أنّه لا يُعتبر في شروط الواجب أن يكون القيد اختياريا بل يكفي اختيارية التقيّد.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\101.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ويترتب على البحث في أنّ القيد غير المقدور هل هو دخيل في الوجوب أم في الواجب؟ وأنّه مع الشك فيه على نحو الشبهة الموضوعيّة فهل يكون المقام من موارد الشك في التكليف أو من موارد الشك في المحصّل؟. **فمثلا:** إذا قال المولى: (**توضأ بالماء**)، وشك المكلف في أنّ المائع الذي بين يديه ماء أم لا، **على نحو الشبهة الموضوعية لا الشبهة المفهومية**، كما إذا كان في ظلام وشك في أنّ ما في يديه هل هو ماء أم لا؟.

**فهنا ينبغي على مسلك من يقول**: **أنّ القيود غير الاختيارية ترجع للوجوب لا للواجب**، إنّ مرجع القضية إلى أنّه: إن فُرض وجود الماء فتوضأ، فمع الشك في كونه ماء أم لا؟ يجري البراءة عن وجوب الوضوء، وبالتالي لو فرضنا انحصار المائع به، بحيث لا يوجد مائع آخر، **فمقتضى مبناه**: **أنّ الوظيفة هي التيمم**، وكذلك إذا قال المولى: (**اسجد على الأرض**)، فشك على **نحو الشبهة الموضوعية** في أنّ هذا المكان أرض أم ليس بأرض؟، **فمقتضى هذا المبنى**: أن يرجع الأمر إلى أنّه إن وُجد ما هو أرض فاسجد عليه، والشك في الأرض على نحو **الشبهة الموضوعية** مجرى للبراءة، فلا يتعين عليه احراز السجود على الأرض. وهذا لا ينطبق على ما ذهب إليه سيّدنا(قده)، أو هذا لم يقل به سيّدنا(قده) في مقام الفتوى.

**وأمّا إذا قلنا كما هو (الصحيح):** بأنّ كل قيّد لا دخل له في الاتصاف، وإنما هو دخيل في الاستيفاء، فهو من قيود الواجب وإن كان قيداً غير مقدور، فهنا إذا شك في أنّ هذا المائع ماء ِأم لا؟ فهو من **الشك في المحصّل**؛ لأنّه يجب عليه أن يُحرز أنّه توضأ بالماء، فإذا شك في أنّ هذا ماء أم لا، شك في أنّ وضوءه هل هو وضوء بالماء أم لا؟ ولو انحصر المائع به لكان المورد من موارد العلم الإجمالي المنجزّ، لأنّه إمّا أن يجب عليه الوضوء بهذا أو أن يتيمم، فإنّه إن كان ماء وجب الوضوء به وإن لم يكن ماء وجب عليه التيمم، فيجمع بينهما. وكذلك إذا شك في الأرض على نحو **الشبهة الموضوعية**، فإن وظيفته احراز السجود على الأرض لا اجراء البراءة. هذا هو ما يرتبط بما ذكره سيّدنا(قده) من أنّ شروط الواجب يُعتبر فيها أن تكون اختيارية.

**فالمتحصّل من البحث:** أن يقال إن النّيّة تنحل إلى **عنصرين**:1- قصد الصلاة. 2- قصد الامتثال. **يعني**: قصد القربة. فأمّا بالنسبة إلى أصل قصد الصلاة فهو ليس جزءاً ولا شرطاً؛ لأنّ مدركه هو حكم العقل أنّه لا يقع العمل صلاة حتّى يُقصد، فقصد الصلاتية مقوم لكون العمل صلاتاً، وبالتالي فهو ليس جزءاً ولا شرطاً شرعياً وإنما هو شرط عقلي، فهذا خارج عن محل البحث في أنّ النية جزء أو شرط.

**وأمّا العنصر الثاني**: ألا وهو قصد القربة، فهذا الذي يصح البحث فيه أنه جزء شرعاً أو شرطاً؛ لأنّ مدركه شرعي، وهو: حكم الشارع باعتبار قصد القربة في الصلاة.

وقد ذكرنا أنّ سيّدنا(قده) استدل على عدم الجزئية **بوجوه** **ثلاثة**:

**الوجه الأولّ:** كان عدم الدليل على الجزئية.

**الوجه الثاني:** كان إنّ ظاهر روايات(**افتتاحها التكبير واختتامها التسليم**) أن لا جزئية للنية.

**الوجه الثالث:** أنّه لو كانت النية جزءاً لأكُـتفي بها في أوّل الصلاة، وإن غفل المكلّف بالمرّة عنها في الاثناء، بحيث لو سُئل ماذا تعمل؟ لقال: لا أدري. فإن صلاته حينئذٍ صحيحة، وحيث إنّ هذا اللازم باطلٌ فالملزوم مثله، **إذاً**: **فليست النية جزءاً**.

**وقلنا:** بأنّ هذين الدليلين، أي: **الثاني والثالث**، لا ينفيان الجزئية، وإنما ينفيان حصة من الجزئية، وهي جزئية النيّة قبل التكبيرة، بأن تكون جزئية النّية محلها ما قبل التكبير، فهذا المعنى للجزئية هو الذي يمكن نفيه بهذين الدليلين، لا نفي أصل الجزئية، بحيث لو ادعى مدعى أنّ النية جزء مقارن وليست جزءاً متقدماً على التكبيرة، وإنما هي جزء مقارن لكل جزء من الأجزاء، فهذا المعنى لا يمكن نفيه، **بأن افتتاحها التكبير واختتامها التسليم**، كما لا يمكن نفيه بأنّه لو كانت جزءاً لأكُتفي بها في محل معيّن، فهذان الدليلان إنما ينفيان حصّة من الجزئية لا أصل الجزئية.

**نعم**، الوجه الأوّل وهو: أنّه لا دليل عندنا على جزئية التكبيرة، أو فقل قامت السيرة المتشرعية القطعية على عدم ترتيب آثار الجزئية على النية، ومنها كون النية مشروطة بشرائط الصلاة، فإن هذا وجه لنفي الجزئية لا الوجهان الآخران.

ويظهر من كلام سيّدنا(قده) أنّه إذا لم يقم دليل على الجزئية فتتعين الشرطية من دون حاجة إلى دليل. **والسرّ في ذلك:** قام الدليل على أنّه يشترط في صحة الصلاة: **النيّة**. فإما أن تكون جزءاً أو شرطاً؛ وحيث إنّ النسبة بين الجزئية والشرطية نسبة الأكثر والأقل، **بمعنى**: أنّه إن كانت النية شرطاً فلا يُعتبر فيها شيء، فهي كسائر الشروط كالطهارة والاستقبال التي لا يُعتبر فيها شروط، وأمّا إذا كانت النيّة جزءاً فيُعتبر فيها شروط الصلاة، بأن لا تقع النية إلا عن طهارة واستقبال واطمئنان وما أشبه ذلك من شروط الصلاة، فالنسبة بين الشرطية والجزئية نسبة الأقل والأكثر لا نسبة المتباينين؛ **فبناء على ذلك** إذا قام الدليل على أنّه يُشترط في الصحة الصلاة النية ولم تثبت جزئيتها يعني الأكثر فتعيّن الأقل ألّا وهو الشرطية، فثبوت الشرطية لا يحتاج إلى دليل.

هذا تمام الكلام في الجهة الأولى وهي أن النيّة جزءٌ أو شرطٌ.

**الجهة الثانية: الثمرة المترتبة على ذلك**، وهنا ثمرتان:

**الثمرة الأولى:** ما ذكره سيّدنا(قده) -في المستند في (ج14، ص84)- قال: (**قد عرفت فيما مضى أنّ النية إنّما أُخذت في الصلاة على نحو الشرطية دون الجزئية، وعليه** – أي بناء على أنّها شرط- **فكيفي فيها الداعي القلبي، بأن يكون اتيانه لها بداعي القربة وقصد الانبعاث عن الأمر من دون فرق بين أول الصلاة واخرها، وأمّا اخطار صورة الفعل في افق النفس ولو اجمالا واحضارها في الذهن قبل الصلاة ثم استمرارها كما عليه جمع فلا دليل على ذلك بوجه**).

فإنّ ظاهر هذه العبارة: أنّه متى ما ثبت أنّ النيّة شرط اُكتفي بالداعي القلبي، فكأنّ هناك ملازمة بين دعوى الشرطية والاكتفاء بالداعي القلبي وعدم اعتبار الاخطار، مع أنّ لا ملازمة في البين، فسواء اعتبرنا النيّة جزء أو شرط -فسيأتي هذا البحث- فإن قلنا إنّ النية جزء، فما هو هذا الجزء؟ هل هذا الجزء هو عبارة عن **الداعي؟،** **أي**: نشؤ الصلاة عن داعي التقرب؟، أو أنّ هذا الجزء عبارة عن اخطار صورة الصلاة المتقرب بها إلى الله في اولها أو مع كل جزء جزء؟ أو قلنا إن النية شرط فما هو الشرط؟ هل الشرط هو ايقاع الصلاة عن داعٍ قربي أو أنّ الشرط أن تُخطر صورة الصلاة في أفق النفس عند كل جزء جزء، فمجرد دعوى الشرطيّة لا تُفضي إلى كفاية الإتيان بالصلاة بالداعي القربي، فلا يصلح هذا ثمرة لذلك البحث، وهو هل أنّ النيّة حقيقتها الداعي القربي أم حقيقتها الاخطار؟.

**نعم**، إذا قال سيّدنا(قده): لم يقم دليل على أنّه يُعتبر في صحة الصلاة أكثر من الدّاعي، فهذا تامّ لا أنّه ثمرة للبحث حول الشرطيّة والجزئية. هذا بالنسبة إلى الثمرة الأولى.

**الثمرة الثانية:** التي لم يطرحها، هي: جريان قاعدة التجاوز بناء على الجزئية دون الشرطية. فإذا قلنا إنّ النيّة جزءٌ ولهذا الجزء محلٌ فافترضنا أنّه شك في أنّه هل قصد القربة في الأجزاء الماضية بعد أن ركع مثلاً، فهل قصد القربة قبل التكبيرة أو حين التكبيرة أم لا؟ وهل قصد القربة مثلاً قبل القراءة وحين القراءة أم لا؟، فمقتضى إطلاق أدلة قاعدة التجاوز: **شمولها للمقام**: (**كل شيء شككت فيه وقد خرجت منه إلى غيره فليس شكك بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه**).

**وأمّا إذا قلنا أنّ النيّة شرطٌ في الصلاة وليست شرطاً في الجزء**، فليس لها محلٌ؛ لأنّها شرط في مجموع أجزاء الصلاة، فحيث ليس لها محل معيّن يُتصوّر على أساسه التجاوز فلا موضوع لإجراء قاعدة التجاوز عند الشك في قصد القربة بالنسبة للاجزاء السابقة.

هذا تمام الكلام حول ثمرة البحث في الجزئية والشرطية. وقد ذكرنا من البداية أنّ البحث في النية في مطالب ثلاثة: المطلب الأوّل كان في اعتبار القصد وقد مضى فيه البحث.

**المطلب الثاني: في اعتبار قصد القربة.**

وقد استدل عليه سيّدنا(قده) في(ج14، ص5) **بقوله**: (ويدلنا على ذلك –أي اعتبار قصد القربة- قوله تعالى{**وأقم الصلاة لذكري**}، وقوله تعالى{**فصلِّ لربك وأنحر**} وغيرهما من الآيات والأخبار**.**

**فأمّا الدليل الأوّل**، وهو قوله: {**فأقم الصلاة لذكري**}، فهل أنّ (**اللام**) لام الغاية؟ أو أنّ (**اللام**) لام التعليل؟، **أي**: هل أنّ مفاد الآية {**أقم الصلاة لغاية ذكري**} فتكون دالّة على اعتبار القربة في الصلاة، أو المراد **بـ(اللام)** هنا تعليل؟، **يعني**: أقم الصلاة من أجل أن يتحقق ذكري بهذه الصلاة، فإنك إذا صليت قد حققت ذكري؛ فلا دلالّة فيها حينئذٍ على اعتبار قصد القربة، فهل أنّ للآية ظهوراً في كون (**اللام**) لام الغاية حتّى يتمّ الاستدلال بها على اعتبار قصد القربة في الصلاة أم لا؟. وحيث إنّ الآية مجملة بين الاحتمالين لا يتمّ الاستدلال بها.

**أمّا الآية الثانية** فحيث إنّها جزاء لشرط وهو قوله:{**إنا أعطيناك الكوثر فصلِّ لربك وأنحر**}، فلو أنّ هذه الفقرة جاءت مستأنفة ومستقلة بأن قال المولى ابتداء {**صلِّ لربك وأنحر**} لكانت دالّة بوضوح على اعتبار **قصد القربة في الصلاة**. وأمّا حيث أنّها جاءت مفرّعة على النعمة، {**إنّا أعطينا الكوثر فصلِّ لربك وأنحر**}، فيُقال حينئذ: إنّها ليست في مقام بيان اشتراط قصد القربة في طبيعي الصلاة أو الصلاة الواجبة، وإنما هي في مقام بيان أنّ شكر النعمة التي أُعطيت إياها بأن تصلِّ لربك وأن تنحر.

**وقد يُستدل على اعتبار قصد القربة** في الصلاة بما اُستدل به على اعتبار قصد القربة في الزكاة وهو قوله(عليه السلام): (**بُني الإسلام على خمس**)؛ إذ يُقال: بأنّ مقتضى مناسبة الحكم للموضوع أن يكون المبني عليه عبادة لا أن يكون المبني عليه أمراً توصلّياً.

**ولكنّ هذه المناسبة ممنوعة**، فإنّه يكفي في أن يكون الشيء من دعائم الإسلام ما يترتب عليه من ملاكات مهمة للشريعة سواء كان توصلّياً أو تعبّدياً، فالدليل على اعتبار قصد القربة هو **الارتكاز المتشرعي القطعي** على عدم صحة الصلاة من دون قصد القربة.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\102.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ذكرنا أنّ كلامنا في **العنصر الثاني** من عناصر النيّة ِألّا وهو **التقرّب**، والكلام في هذا العنصر **من جهات:**

**الجهة الأولى:** ما هو الدليل على اعتبار التقرّب في صحّة الصلاة، وقلنا إنّ الدليل الناهض هو الارتكاز المتشرعي القطعي **أن لا تصح الصلاة من دون تقرّب؟**.

**ولكن مع ذلك** اُستدل على اعتبار قصد التقرب في صحة الصلاة بأدلة خاصّة وأدلّة عامّة.

**فالأدلة الخاصّة:** نحو{**فاقم الصلاة لذكري**}، أو نحو: {**فصلِّ لربك وانحر**}، قد سبق التأمّل فيها في الدرس السابق. ووصل الكلام إلى **الوجه الثالث من الأدلة الخاصّة التي أُستدل بها على اعتبار قصد التقرّب في صحة الصلاة**:

وهو ما ورد في (الباب الثامن من ابواب مقدمة العبادات، حديث ستة): صحيحة عبد الله بن سنان، قال: (**كنّا جلوسا عند أبي عبد الله(عليه السلام) إذ قال له رجلٌ أتخاف عليّ أن أكون منافقاً؟ فقال(عليه السلام): إذا خلوت في بيتك نهاراً أو ليلاً أليس تُصلي؟ فقال: بلى، فقال: فلمن تصلِّ؟ قال: لله عزّ وجل، قال: فكيف تكون منافقاً وأنت تصلِّ لله عزّ وجل لا لغيره**).

**فيُقال**: بأن ظاهر الرواية إنّ صحة الصلاة متقومة بكونها لله، ولأجل المفروغية عن هذا الاعتبار قال له:(**فلمن تصلِّ**)، وإلّا لو لم يكن هذا الشرط مفروغاً عن اعتباره في الصلاة لما قال له(**فلمن تصلِّ؟ قال: لله عزّ وجل، قال فكيف تكون منافقا وأنت تصلِّ لله عزّ وجل لا لغيره**). **والنتيجة:** أنّ الرواية دالّة على المفروغية عن اعتبار قصد التقرّب في صحّة الصلاة.

**والإنصاف:** أنّ غاية ما يُستفاد منها خصوصاً بقرينة ذيلها: (**وأنت تصلِّ لله عزّ وجل لا لغيره**) أنّها تدل على مركوزية مانعية الصلاة لغير الله الموجب للنفاق، لا على شرطية قصد التقرّب، مضافاً إلى أنّه إذا اُستفيدت شرطية قصد التقرّب بالمدلول الالتزامي فالرواية ليست في مقام بيانه، وإنّما اُستفيد من باب أنّه أمر مفروغ عنه.

**الرواية الأخرى** - من الأدلة الخاصة-: التي نقلها في التنقيح (الجزء 5 ص 413، وهي حديث ثلاثة في باب أربعة وعشرون من أبواب مقدمة العبادات)، معتبرة يونس عن أبي عبد الله(عليه السلام) قال: ( **قيل له** – أي للإمام- **وأنا حاضرٌ، الرجلُ يكون في صلاته خالياً فيدخله العُجْبُ** – أثناء الصلاة-**؟ فقال: إذا كان أوّل صلاته بنية يريد بها ربه فلا يضرّه ما دخله بعد ذلك فليمضي في صلاته وليخسأ الشيطان**).

**فيُقال**: بأنّ مدلولها الالتزامي المفروغية عن اعتبار قصد التقرب؛ لذلك فرّع عليه أنّه لو كان قصد التقرب موجوداً في أوّل الصلاة فلا يضرّه ما يدخله بعد ذلك.

**ويرد على الاستدلال بها:** أنّها في مقام بيان الجملة الشرطية، وهو أنّ من دخل صلاته متقرباً لم يضره العجب، وأمّا أنّه يُشترط في صحة صلاته أن يدخل متقرباً فلا دلالة لها على ذلك، فما لم نقل بالارتكاز المتشرعي القطعي فلابد أن نلجأ للأدلة العامّة، حيث لم يقم دليل خاصّ على اعتبار قصد التقرّب فلابد أن نذهب ِإلى الأدلّة العامّة.

**الأدلّة العامة:** قد اُستدل على اعتبار **قصد التقرّب** بدليلين من الكتاب ومن السنّة،

**أمّا من الكتاب،** فقوله عزّ وجل: {**وما أُمروا إلّا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء**} بدعوى: أنّ ظاهر الآية أنّ المأمور به هو العبادة، **فـ(اللام)** لام التعلّق، لام التعدية، يعني أُمروا بالعبادة {**وما أُمروا إلّا ليعبدوا الله**}، **يعني**: أُمروا بالعبادة، اللام لام التعدية، **أي**: أنّ المأمور به العبادة مع الإخلاص، وما أُمروا إلا بالعبادة مع الإخلاص. **ومقتضى هذا العموم**: أن يكون المأمور به في الصلاة هو العبادة مع الإخلاص؛ لأنّهم لم يُأمروا إلا بالعبادة مع الإخلاص.

وأشكل سيّدنا (قده) على ذلك: - في التنقيح (ص 409)- **بالنقض والحل**:

**أمّا النقض: فقال:** إنّ لازم هذا الكلام انحصار الأوامر الواردة في الشرعية بالأوامر المتعلقة بالعبادات، فكل ما تعلّق به أمرٌ فهو عبادة لا محالة لا يسقط أمره إلا بقصد الامتثال، ودون إثبات ذلك خرط القتاد.

**وأمّا الحل:** فإنّ ظاهر الآية المباركة أنّ العبادة غاية، **يعني**: أنّ اللام ليست لام التعدية بل لام الغاية، **أُمروا لأجل ذلك**، إنّ العبادة غاية، كما إنّها غاية للخلق كما صرّح به في قوله عزّ من قائل: {**وما خلقت الجن والانس إلّا ليعبدون**}، فمفاد الآية أنّ العبادة هي الغاية القصوى، أي ما أُمروا بأمر في الشريعة إلا لكي يصلوا إلى العبادة التي هي الغاية من خلقهم، لا أنّهم لم يؤمروا إلا بالعبادة، أُمروا بالتوصليات لكن الغاية من أمرهم بالتوصليات أيضاً أن يكونوا عابدين لله عزّ وجلّ لا أنّهم أمروا أن تكون جميع أفعالهم على نحو تعبدي.

**ولكن قد يُقال:** بأنّ ظاهر العطف في الآية أنّ العبادة هي المأمور بها لا أنّها غاية؛ لأنّه قال: {**وما أُمروا إلّا ليعبدو الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة**}، وحيث إنّ المعطوف ممّا أُمروا به وهو إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، فهو قرينة على أنّ المعطوف عليه أيضاً ممّا أُمروا به لا أنّه غاية للأمر، **أي**: وأُمروا إلّا بالعبادة وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، من باب عطف الخاص على العام، لا أنّه إنّما أمروا لأن أن يصلوا إلى عبادة الله تبارك وتعالى، فيكون السياق قرينة على أن اللام (**لام التعدية**) وليست (**لام الغاية**)، **وحينئذٍ**: وجود أوامر توصلية في الشريعة يكون من باب التخصيص لا أنّه يتنافى مع دلالة الآية على الحصر، نظير قوله: (**لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب أربع خصال**)، ثم خصصّ هذا الحصر بعدّة مفطرات، فاستخدام لسان الحصر مع وجود مخصصات في الواقع إنّما هو لبيان أهمية ما حُصر فيه الخطاب لا أنّه يتنافى مع تخصيصه، نظير قوله عزّ وجل: {**لا يحب الله الجهر بالسوء من القولِ إلّا من ظُلِم**}، مع أنّ هناك مبررات اخرى لجواز الجهر بالسوء غير المظلومية.

**وأشكل سيّدنا(قده) إشكالا آخر على الاستدلال بالآية: قال**: لو تنزلنا وبنينا على أنّ (**اللام)** بمعنى: **الباء**، يعني: **لام التعدية**، فأيضاً لا يمكن الاستدلال بها على المدّعى، وذلك لأنّها إنما تدل على أنّ العبادة لابّد أن تكون منحصرة في الله، ولا عبادة لغيره من الأوثان، فهي في مقام بيان نفي الشرك لا في مقام بيان اعتبار قصد التقرّب، والشاهد على ذلك: **السياق** (**لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتّى تاتيهم البيّنة رسولا من الله يتلوا صحفها مطهرة فيها كتبا قيّمة، وما تفرّق الذين اوتوا الكتاب**) أي: في العبادة هذا عبد عُزير وهذا عبد عيسى، وهذا عبد الصنم، أي وما تفرقوا عن العبادة {**إلّا بعد ما جاءتهم البينة وما أُمروا**}، **أي:** وما اُمروا بتلك العبادات التي تفرقوا بها إنّما أُمروا بعبادة الله وحده، فهي في مقام بيان أنّهم لم يؤمروا بالعبادات الرائجة بينهم، وهي عبادة غير الله وإنّما الذي أُمروا به هو عبادة الله وحده، لا أنّها في مقام بيان اعتبار قصد التقرّب، (**وما أُمروا إلا ليعبدو الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة**....) فهي بصدد بيان انحصار المعبود بالله العظيم، واين هذا من اعتبار قصد التقرّب والامتثال في الواجبات فالآية اجنبية عمّا نحن بصده بالكليّة.

**ويُلاحظ على هذه المناقشة:** أنّ الآية اعتبرت عدّة قيود، قالت: {**وما أُمروا إلّا ليعبدوا الله مخلصين له الدين**}، ومن الواضح أن اخلاص العبادة فرع اعتبار قصد التقرّب لأنّ اعتبار الاخلاص مرتبة عالية من التقرّب إلى الله تبارك وتعالى، **والنتيجة:** أنّه مجرد ورود الآية في سياق نفي الشرك في العبادة لا يُوجب انحصارها في هذا المدلول، فغايته أنّ الآية شاملة لمدلولها لما هو مورد سياقها، فكأنّ الآية قالت: ما أُمروا بالعبادات الرائجة بينهم إنّما الذي امروا به بعبادة الله مع الإخلاص، الدال على اعتبار قصد التقرب دلالة تضمنية. هذا من حيث الاستدلال بالكتاب.

**وأمّا من حيث الاستدلال بالسّنة:**

فقد ذكر صاحب الوسائل بابا من ابواب مقدمة العبادات ألّا وهو (باب 5)، قال: باب وجوب النية في العبادات الواجبة واشتراطها بها مطلقا. وذكر من روايات هذا الباب، ما مورد من أنّ (**الاعمال بالنيّات**)، (**ولا عمل إلّا بنية**) ونحو ذلك، فربّما يُستدل بظاهرها كما ذكر السيّد الإمام في كتاب الخلل من أنّه لمّا كان كل عمل مشروطا بالنية، والنية عبارة عن قصد العمل متقرباً إلى الله عزّ وجل كان ذلك دليلاً عامّاً على اعتبار قصد القربة في كل ما هو مأمور به خرجت التوصليات بالدليل الخاص.

**ولكنّ سيّدنا (قده) اشكل على ذلك:** قال: إنّ المحتملات في عنوان (**النية**) امور:

**المحتمل الأوّل**: أنّ المراد **بـ(النية**): قصد الامتثال، قال: ولكن يرده أنّ النية عرفا ليست بمعنى قصد القربة، ولو حُملت النية على قصد القربة لزم تخصيص الأكثر، وهو مستهجن، فإنّ العبادات في جنب التوصليات قليلة في النهاية، والصحة في التوصليات لا تنتفي بعدم قصد الامتثال.

**المحتمل الثاني:** أن يُراد بـ(**النية**): قصد العنوان، كأن يقصد الصلاة، يقصد الصيام، وعلى هذا الاحتمال تكون الاخبار اجنبية عن المدعى وإنما تدلنا على أنّ العمل الاختياري يُعتبر في صحته أن يكون صادرا بقصد عنوانه ولا يُستفاد منها اعتبار قصد القربة.

لكنّ الاخبار المذكورة أيضا لا دلالة لها على هذا المعنى الثاني؛ لأنّ بيان اعتبار قصد العنوان بالاضافة إلى الافعال القصدية يُعتبر من قبيل توضيح الواضحات، غير المناسب للامام (عليه السلام) لوضوح إن تلك الافعال حيث إنّها قصدية فهي متقومة بقصد عنوانها. وأمّا بالاضافة إلى التوصليات التي لا تتقوم بقصدها وارادة عناوينها، فهو يستلزم محذور تخصيص الأكثر.

**المحتمل الثالث:** أنّ المراد **بـ(النية**): الداعي المحرّك نحو العمل، فكأنّ الرواية قالت: حسن العمل بحسن داعيه، فهذا هو معنى (**إنما الاعمال بالنيات**) أي إنما حسنها بحسن داعيها، فإن كان الداعي لها حسنا كان العمل حسنا وإلّا كان قبيحاً، كضرب اليتيم مثلاً، فإنّه إن كان بداعي التأديب كان حسناً، وإن كان بداعي الإيذاء كان قبيحاً، وكالنوم إن كان بداعي الاستراحة المهيئة للعبادة لصلاة الليل اتصف بالحسن، وإن كان بداعي الاستراحة لقتل مؤمن اتصف بالقبح، وهكذا الصلاة فإنّ الداعي لها إن كان قصد الامتثال اتصفت بالحسن وإن كان هو الرياء اتصفت بالقبح، وبهذا يصح أن يُقال: (**لا عمل إلا بنية**)، وأنّ الميزان في القبح والحسن على الداعي، والقرينة أنه قال في بعض هذه الروايات وهو حديث(10 باب 5): (**فمن غزى ابتغاء ما عند الله فقد وقع اجره على الله، ومن غزى يريد عرض الدنيا او نوى عقالا لم يكن له إلّا ما نوى**)، وهذا هو المناسب ايضاً لقوله في بعض هذه الروايات (**لا قول إلا بعمل ولا عمل إلا بنية ولا قول ولا عمل بنية إلّا بإصابة السنة**) كما في الحديث (2 و 4) ألّا وهو (باب 5): حيث يُستفاد منها أنّ المراد **بـ(النية**) ليس هو قصد القربة؛ إذ لو كان المراد بها قصد القربة لكانت مصيبة للسّنة على كل حال، فلا معنى لأن يقول(**ولا قول ولا عمل بنية إلا باصابة السنة**) ممّا يشهد على أنّ المراد **بـ(النية**) في هذه الروايات الدّاعي والمحرّك.

وكلامه متين كسائر متانة كلماته(قده).

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\103.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

كان الكلام في الجهة الأولى وهي ما سيق من الأدّلة الخاصّة والعامّة على لزوم قصد القربة في الصلاة وباقي العبادات، وذكرنا أنّ الدليل التامّ منها هو الارتكاز المتشرعي.

**الجهة الثانية:** هل أنّ مؤدى هذه الأدلة على فرض تماميتها هو اعتبار قصد الأمر كما ذهب إليه صاحب الجواهر (قده)، أم أنّ مفاد هذه الأدلة اضافة العمل إلى الله عزّ وجل؟

فقد أفاد صاحب الجواهر (قده) بأنّ ظاهر الأدلة أن يكون المقوّم لصحّة العبادة هو قصد امتثال الامر لا أي قصد آخر، ولكن لم نجد دليلا ظاهرا في ذلك، فما يُستفاد من قوله عزّ وجل (وما أُمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) أو ما يُستفاد من صحيحة عبد الله بن سنان (إن كنت تصلِّ لله فلست منافقا) وأمثال ذلك، أو قوله عزّ وجل (فأقم الصلاة لذكري) أو قوله (فصلِّ لربك وأنحر) غاية ما يُستفاد منها أنّ شرط الصحة اضافة العمل إلى الله عزّ وجل بنحو من انحاء الإضافة، سواء كانت الإضافة بقصد امتثال الأمر، أو كانت الإضافة حبا إليه تعالى او شكرا لنعمائه، أو خوفا من عقابه، أو لأنّه اهل للعبادة واشباه ذلك من النيات، فكل ما يحقق إضافة العمل إلى الله عزّ وجل، فهو مصداق لقوله (فأقم الصلاة لذكري) أو إن كنت تصلِّ لله وأمثال ذلك.

وعلى فرض أنّ المستفاد من هذه الأدلة أنّ شرط الصحة اضافة العمل إلى الله فهل يُعتبر أن تكون الإضافة تذللية كما نص عليه الاستاذ (دام ظله) في عدّة موارد أم لا؟ نقول: إن كان مراده بالإضافة التذللية أن لا تكون الإضافة على نحو المن، فهذا صحيح، بأن يقول شخص أنا قمت بحقك لأني صليت لك وصمت لك فماذا تريد مني أكثر من ذلك، فإذا كانت اضافة العمل إليه مشوبة بالمن فلا اشكال أنها مصداقا من مصاديق العبادة والتقرّب بحسب المرتكز العقلائي.

وأمّا إذا كان مراده من التذللية الخشوع، بأن تكون اضافة العمل إليه تبارك وتعالى على نحو الخشوع والخضوع التام، فهذا ممّا لا تفيده الادلة، فإن اكثر ما يُستفاد من الارتكاز المتشرعي القطعي أو من التعبيرات الواردة أن تكون صلاتك لله، (أقم الصلاة لذكري) هو مطلق الاضافة، أما أن تكون الاضافة اضافة خشوعية، فهذه المرتبة من الاضافة ممّا لم يقم عليها دليل. هذا تمام الكلام في الجهة الثانية.

**الجهة الثالثة:** وهي البحث في أمر عام ألّا وهو متى ما شُك في واجب أنّه تعبدي او توصلي، متى ما شُك في واجب أنّه يُعتبر فيه قصد أم لا يُعتبر، فما هو مقتضى الاصل اللفظي والأصل العملي؟ فهنا مقامان:

**المقام الأوّل:** ما هو مقتضى الأصل اللفظي؟ والمقصود بالاصل اللفظي هل يجوز التمسك باطلاق الخطاب، مثلاً: إذا شككنا – هذا يفيد في بحث الخمس في أنّه هل الخمس امر تعبدي أو امر توصلي- أنّ اخراج الخمس تعبدي او توصلي فهل يمكن التمسك باطلاق قوله (عليه الخمس بعد مؤونته ومؤونة عياله وبعد خراج السلطان) في صحيحة علي بن مهزيا، هل يمكن التمسك باطلاق هذا الخطاب لاثبات أنّ الخمس لا يُعتبر فيه قصد القربة أم لا؟ فالاصل اللفظي له موردان:الإطلاق اللفظي والاطلاق المقامي.

**الإطلاق اللفظي:** إن قلنا بامكان اخذ قصد القربة في متعلّق الأمر-هذا الذي بحثه في الكفاية هل يمكن اخذ قصد القربة في متعلّق الأمر ِأم لا يمكن- يصح التمسك بالاطلاق اللفظي، فيقال ما دام يمكنه أن يقول أخرج الخمس بقصد القربة؛ إذاً فمع عدم قوله فمقتضى الاطلاق اللفظي عدم اعتبار قصد القربة.

وإنّما الكلام إذا لم يمكن ذلك هل يمكن التمسك بالاطلاق؟ إذا افترضنا صحة مسلك صاحب الكفاية من أنّه لا يُعقل اخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر، فهل يمكن التمسك بالاطلاق اللفظي لقوله (اخرج الخمس) لاثبات أنّ اخراج الخمس امر توصلي وليس تعبديا، مُنع من ذلك باحد وجهين:

الوجه الأوّل: إنّ استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق، فإذا استلزمت استحالة التقييد استحالة الاطلاق فلا اطلاق من هذه الجهة كي يُتمسك به لنفي اعتبار قصد القربة، وهذا مبني على مسلك المحقق النائيني (قده) من أنّ التقابل بين التقييد والاطلاق الثبوتيين تقابل الملكة والعدم في المورد القابل، فإذا استحال التقييد استحال الاطلاق، أمّا في التقابل بين الاطلاق وا لتقييد الاثباتيين فقد اتفق الجميع على أنّه تقابل الملكة والعدم، ليس عندهم خلاف، الاطلاق والتقييد في عالم الاثبات يعني المبتني على مقدمات الحكمة وما يقابله قطعا يتقابلان تقابل الملكة والعدم، إنما بحثهم في الاطلاق والتقييد الثبوتيين يعني في عالم الجعل مع غض النظر عن الانشاء والابراز واللفظ، الاطلاق والتقييد في عالم الجعل هل هما متقابلان تقابل الملكة والعدم او تقابل النقيضين أو تقابل الضدين؟

فالذي ذُكر من أنّه إذا استحال التقييد استحال الاطلاق مبني على مسلك الميرزا النائيني (قده)، وأمّا إذا لم نقل بهذا المسلك كما لم نقل به، فحينئذ إذا استحال التقييد تعيّن الإطلاق لاستحالة الاهمال، حيث لا يوجد شق ثالث إلّا الإهمال والإهمال محال، فإذا استحال التقييد تعيّن الاطلاق لا أنّه استحال الاطلاق.

**الوجه الثاني:** وهو ما طرحه السيّد الشهيد (قده) من أنّه حتى لو فرضنا أنّ الإطلاق متعين، فقوله (اخرج الخمس ) مطلق، لا يوجد فيه كلام استحال التقييد فالاطلاق متعين، إلّا أنّ هذا الاطلاق لا يصح التمسك به لنفي اعتبار قصد القربة، لماذا؟

فالاطلاق – بحسب تعبير السيّد الصدر- الذي يفرض نفسه على المولى لا كاشفية له عن الواقع؛ لأنّه الاطلاق فرض نفسه، والاطلاق في المقام متعين لا لأن المولى يريد الاطلاق بل لأنّ التقييد مستحيل، فبما أنّه اطلاق قهري وليس اختياري فكيف يكون كاشفا عن حدود مراد المولى وحدود غرضه؟!

ولكن اُشكل عليه في محله: صحيح أنّ المولى لا يمكنه التقييد في المقام فالاطلاق متعين، ولكنّ تعيّن الاطلاق لا يُزيل كاشفيته عن مراد المولى وحدود غرضه، والسرّ في ذلك: أنّه مادام يمكن للمولى أن يبين حدود غرضه ولو بجملة خبرية، ولو من باب متمم الجعل، فالمولى في هذا الخطاب لا يمكنه التقييد فالإطلاق فيه متعين، لكنه يستطيع أن يبيّن أنّ غرضه في التقرب ولو بجملة خبرية ولو بجعل آخر، فإذا لم يرد ما يُبيّن أنّ غرض المولى في قصد التقرّب كان هذا الاطلاق الذي فرض نفسه على المولى كاشفا عن حدود الغرض والارادة ومعبرا عن عدم اشتراط قصد القربة، صحيح أنّ هذا بحسب الدقة العقلية جعل آخر، يعني لو أنّ المولى بيّن غرضه بجملة خبرية او بجعل آخر فهو بحسب الدقة العقلية جعل آخر، لكنّه بنظر المرتكز العرفي مقيّد للخطاب الأوّل، ومعقب له، وإن كان بحسب الدقة العقلية هو جعل آخر، لكنّه بحسب المرتكز العرفي يُعد من توابع وضمائم الخطاب الأوّل، فعدمه محقق للاطلاق اللفظي للخطاب الأوّل فيصح التمسك به لنفي اعتبار قصد القربة، هذا بالنظر للاطلاق اللفظي.

وأمّا إذا افترضنا أنّ الاطلاق ليس فيه فائدة ولا يكشف عن شيء، فتصل النوبة إلى المورد الثاني ألّا وهو الإطلاق المقامي، فيُقال:

الظاهر من خطاب المولى أنّه في مقام بيان تمام ما له دخل في غرضه، ومقتضى كون المولى في مقام بيان تمام ما له دخل في غرضه، أنّ ما لم يبينه ولو بجملة خبرية فليس دخيلا في غرضه، فلأجل ذلك نقول: حيث لم يُبين المولى دخل قصد القربة في دخله ومراده ولو بجملة خبرية كان مقتضى الاطلاق المقامي عدم اعتباره وعدم دخله في غرضه.هذا تمام الكلام في ما يقتضيه الاصل اللفظي، وقد ذكرنا أنّه يقتضي التوصلية.

أمّا ما يقتضيه الأصل العملي، لو فرضنا أن لا طريق لا من اطلاق لفظي ولا مقامي لنفي اشتراط قصد القربة فوصلت النوبة للاصل العملي، فهل تجري البراءة الشرعية في المقام، بان نقول: إذا دار امر الخمس بين الخمس القربي وغيره فهو من موارد دوران الأمر بين الأقل والاكثر الارتباطيين فيكون مجرى للبراءة، لأن الشك في تقييد تعلّق الامر بقصد القربة شك في تكليف زائد فهو مجرى للبراءة الشرعية.

**فهنا فرضان**- لا ندخل في التفاصيل لأنها بحثت في الأصول-: **الفرض الأوّل:** هو هل تجري البراءة العقلية -بغض النظر عن الشرعية – في المقام أم لا؟ حيث ذهب المشهور القائلون بالبراءة العقلية إلى جريانها في المقام، الامر لا يختص بالبراءة الشرعية فالبراءة العقلية ايضا تجري؛ لأنّه بالنتيجة يشك أنّ ترك التقرّب بإخراج الخمس مورد للعقوبة والإدانة أم لا؟ فمقتضى قبح العقاب بلا بيان هو التأمين من ذلك، بلحاظ أنّ المولى وإن لم يمكنه أن يأخذ قصد القربة في متعلق أمره لكنه يمكنه بيان حدود غرضه، فما دام يمكنه بيان حدود غرضه فحيث لم يصل لنا بيان على دخل قصد القربة في حدود غرضه فمقتضى البراءة العقلية نفي ذلك، فإذا قلنا بجريان البراءة العقلية في المقام فلا اشكال في جريان البراءة الشرعية أيضا، فالبراءة الشرعية حينئذ تجري فإنّ هذا المورد من موارد دوران الأمر بين الأقل والاكثر الارتباطيين.

**فإن قلت:** مفاد دليل البراءة (رُفع عن امتي ما لا يعلمون ) والرفع إنّما يصح إذا صح الوضع، ولا يصح الوضع من المولى بناء على مسلك صاحب الكفاية حيث يقول لا يمكن اخذ قصد القربة في متعلّق الامر، فعلى مسلك صاحب الكفاية يقول المولى (أنا لا يمكنني الوضع) لأنه لا يمكنني اخذ قصد القربة في متعلّق امري، فإذا لم يمكن الوضع من المولى فكيف يتأتى الرفع بحديث (رُفع عن امتي ما لا يعلمون) وصحّت الرفع وامكانه فرع امكان الوضع، **فما هو الجواب**؟ **فهنا جوابان:**

الجواب الأوّل: إنّ الوضع ممكن في المقام فالرفع ممكن؛ لأنّه يمكن للمولى أن يضع ما له دخل في غرضه ولو بجملة خبرية، لو افترضنا أنّ الوضع غير ممكن المولى يقول أنا غير قادر على شيء لا أخذ قصد القربة في متعلّق الامر لا بيانه بجملة خبرية، لا بيانه بكذا، لا اقدر على شيء، فأنا لا يمكنني الوضعي **فهل يصح الرفع بحديث الرفع أم لا؟**

فيمكن في المقام، صحيح أنّ الرفع يدور مدار إمكان الوضع لكنه لا يدور مدار إمكان الوضع الواقعي، بل يكفي في صحة الرفع امكان الرفع الظاهري، وحيث يمكن للمولى الوضع الظاهري بأن يضع وجوب الاحتياط، فيقول ما تشك في دخله وإن كنت لا اقدر واقعا أن اخذه في متعلّق امري، ولكنني قادر على أوجب الاحتياط، فما دام يمكنه الوضع الظاهري فيمكنه الرفع الظاهري، فمقتضى حديث الرفع وامثاله هو جريان البراءة الشرعية في المقام، هذا هو الفرض الأوّل.

وأمّا إذا قلنا، جئنا للفرض الثاني وهو أنّ البراءة العقلية لا يمكن ان تجري، وهو فعلا ما ذكره صاحب الكفاية: قال: الشك في الغرض شك في المحصل فلا تجري فيه البراءة العقلية، فإننا إذا شككنا هل أنّ قصد القربة دخيل في اخراج الخمس أم لا؟ فقد شككنا أنّ الغرض الالزامي المولوي هل يتحقق باخراج الخمس من دون قصد التقرّب أم لا؟ فمع الشك في تحقق الغرض بدونه فهو شك في المحصل، والشك في المحصل مجرى للاشتغال لا للبراءة العقلية، فبناء على هذا المسلك وهو مسلك صاحب الكفاية، البراءة العقلية لا تجري هل تجري البراءة الشرعية أم لا تجري؟

فقد أفاد شيخنا الاستاذ (قده) بأنّه حتى لو لم تجري البراءة العقلية على مسلك صاحب الكفاية فإنّه تجري البراءة الشرعية في المقام وجريانها وارد على قاعدة الاشتغال؛ لأنّ قاعدة الاشتغال حكم عقلي والاحكام العقلية تعليقية يعني معلقة على عدم تدخل الشارع، فإذا تدخل الشارع ورخص عن طريق ادلة البراءة الشرعية ارتفع الحكم العقلي وهو حكم العقل بالاشتغال، فالبراءة الشرعية جارية وواردة على قاعدة الاشتغال.

بل إنّ شيخنا الاستاذ (قده) توسع فاجرى البراءة الشرعية حتى في موارد الشك في الامتثال، فقال: بأنّه لو افترضنا أنّ المكلف شك في صحة صلاته ولم تكن صلاته موردا لقاعدة الفراغ؛ لأنّه محرز مثلا للغفلة ومن احرز الغفلة في عمله لم يكن عمله موردا لقاعدة الفراغ، افترضنا أنّ عمله ليس موردا لقاعدة الفراغ، ولم يكن عمله موردا للاستصحاب، أي استصحاب عدم الامتثال؛ لأنّه إذا ما جرت قاعدة الفراغ تصل النوبة إلى استصحاب عدم الامتثال، لنفترض أنّ ليس مورد لاستصحاب عدم الامتثال مثل مورد توارد الحالتين من الحدث والطهارة، كما إذا تقيّن أنّه احدث وتطهر وهو لا يدري المتقدم والمتأخر فاستصحاب الطهارة معارض باستصحاب الحدث فلا يجري استصحاب عدم الامتثال لأن مرجع استصحاب عدم الامتثال في المقام إلى استصحاب الحدث، وهو معارض باستصحاب الطهارة، فالاستصحاب لا يجري وقاعدة الفراغ لا تجري، عند المشهور تصل النوبة لقاعدة الاشتغال لأنه شك في السقوط، ولكن عند شيخنا الاستاذ تصل النوبة للبراءة الشرعية فيقول بأنّ ادلة البراءة الشرعية وهي (رُفع عن امتي ما لا يعلمون) تشمل مثل هذا الفرض؛ لأنّه يحتمل أنّ التكليف سقط بصلاته فيحتمل أنّ التكليف غير فعلي، فبما أنّه يحتمل بأن التكليف غير فعلي فالشك في المقام شك في فعلية التكليف، والشك في فعلية التكليف مجرى للبراءة الشرعية، والبراءة الشرعية واردة على قاعدة الاشتغال، وقلنا في محله وسبق هذا في عدّة ابحاث، من أنّ كلامه من جريان البراءة الشرعية عند الشك في سقوط الامر إنما يتم إذا كانت الشبهة حكمية، كما إذا شكّ الولد الأكبر أن قضاء الولد الاصغر هل يُسقط الأمر على نحو الشبهة الحكمية أم لا؟ وجب على الولد الأكبر أن يقضي ما فات أباه، قام الولد الأصغر بقضاء ما فات أباه، هل يسقط الامر عن الولد الأكبر أم لا على نحو الشبهة الحكمية؟ هنا إذا كان الشك على نحو الشبهة الحكمية كلامه تام، لو لم نقل بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية وإلّا إذا قلنا بجريان الاستصحاب بالشبهات الحكمية نستصحب بقاء الأمر في حقه، لكن لو لم نقل بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فالجاري هو البراءة، وهي واردة على قاعدة الاشتغال، أمّا إذا كان الشك في السقوط على نحو الشبهة الموضوعية بأن شك في صحة صلاته التي بيده لشبهة موضوعية ولم يجري في حقه قاعدة الاشتغال، ولم يجري في حقه قاعدة الاشتغال ولم يجري في حقه الاستصحاب الموضوعي ألا وهو استصحاب عدم الامتثال لتوارد الحالتين فتصل النوبة لقاعدة الاشتغال، فإن دليل البراءة وهو (رُفع عن امتي ما لا يعلمون) منصرف عن موارد الشك في امتثال التكليف، منصرف لموارد الشك في اصل فعلية التكليف، لا انه يشمل موارد الشك في امتثال التكليف الذي عُلم به سابق.

**فتلخص بذلك:** أنّ مقتضى الاصل اللفظي ومقتضى الاصل العملي هو عدم اعتبار قصد القربة عند الشك فيه. انتهينا من هذا البحث ياتي الكلام فيما فرعه صاحب العروة من خلل في النية.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\104.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

بعد المفروغية عن اعتبار قصد القربة في صحة الواجب كالصلاة والصوم والحج يقع الكلام في أنّه إذا أتى المكلف بضميمة في مقام القصد، بحيث كما قصد التقرّب كما قصد الضميمة، فهل أنّ الضميمة المقصودة تتنافى مع شرطية قصد القربة أم لا؟ فهنا أفاد الأعلام ومنهم صاحب العروة (قده) تقسيما وهو أنّ الضميمة إمّا محرمة أو غير محرمة، وكل منهما- المحرمة وغيرها\_ إمّا متحد مع العمل أو ليس متحدا معه، والمتحد إمّا متحد مع أصل العمل أو جزء العمل أو ما كان مستحبا في العمل، وما ليس متحدا فإما أن يكون في مشخصات العمل كمكانه وزمانه وكيفيته، وإمّا أن يكون في مقدمات العمل أو معقباته، فهي هذه القسمة الحاصرة لنحو الضميمة؛ لذلك نقول عندنا أقسام فلابد من تحرير حكم كل قسم على حدة.

**القسم الأوّل من الضميمة:** ما إذا كانت الضميمة محرمة، كالرياء وكمثلا: قصد المرأة أن تُثير في صلاتها حركة جسمها أمام منظر الرجل، فإنّ الضميمة المحرمة لا تنحصر بالرياء كما يُتوهم، الضميمة المحرمة قد تكون رياء، قد تكون عجبا بناء على حرمته، قد تكون ما تقصده المرأة من الصلاة أمام الرجل من إبراز حركات جسمها، فهذه الضميمة المحرمة لها قسمان: ما كان متحدا مع العمل وما ليس متحدا معه.

**والقسم الأوّل منهما:** وهو الضميمة المحرمة المتحدة مع العمل لها أنواع ثلاثة: ما كان متحدا مع أصل العمل، ما كان متحدا مع جزء العمل، ما كان متحدا مع ما هو مستحب في العمل، فهنا أنواع ثلاثة نتكلم عن كل نوع منها: **النوع الأوّل:** الضميمة المحرمة كالرياء مثلا المتحدة مع أصل العمل، بمعنى: أن يكون الداعي والمحرك نحو أصل العمل نحو أصل الصلاة نحو أصل الحج، أن يكون المحرك نحو ذلك قصد القربة والرياء مثلا، فهنا هل تكون الضميمة مانعة من الصحة أم لا؟ لابد من عرض صور المسألة، فقد تعرّض صاحب العروة وتبعه الأعلام ومنهم سيّدنا (قده) إلى صور المسألة، **وهي صور أربع:** إذ تارة تكون العلّة المحركة نحو العمل مجموع الداعيين: القربة و الرياء، وتارة تكون العلّة المحركة نحو العمل كل منهما على سبيل الاستقلال، وتارة تكون العلة المحركة نحو العمل بالأصالة هي القربة والرياء على نحو التبع، وتارة يكون العكس، بمعنى أنّ المحرك نحو العمل بالأصالة.

**فيأتي الكلام في أحكام هذه الصور:**

**أمّا الصورة الأولى:** وهي ما كان المحرك المجموع بمعنى أنّ المحرك نحو العمل كالصلاة مجموع داعيين، قصد القربة قصد الرياء، المحرك هو المجموع، فلا إشكال في بطلان العمل في هذه الصورة، لاحظوا تعبيرات سيّدنا (قده): إذ المعتبر في العبادة أن يكون الانبعاث نحو العمل عن قصد التقرّب، والمفروض في المقام عدمه لقصور هذا الداعي عن صلاحية الدعوى في حدّ نفسه لأنّه احتاج إلى ضميمة فالبطلان في هذه الصورة على طبق القاعدة حتّى لو لم يكن عندنا نصّ خاص.

**وكذلك الصورة والأخيرة:** وهي ما إذا كان المحرك بالأصالة هو الرياء والداعي الإلهي تابع فإنّه لا إشكال حينئذ في عدم صدق العبادة لأنّ العمل لم ينبعث عن الداعي القربي، إنما الكلام كل الكلام في الصورتين الوسطين، وهو ما إذا كان المحرك نحو العمل كل منهما على سبيل الاستقلال، أي كل منهما سبيل الاستقلال، أي كل منهما في حد نفسه لو خُلي ونفسه لكان محركا، إلّا أنّ المكلف الآن انبعث عنهما لكن كل منهما صالح للمحركية لو خُلي ونفسه، أو كان المحرك بالأصالة هو الداعي القربي والرياء تابع، فما هو الحكم في هذين الصورتين، فهنا تارة نبحث عن الصحة من زاوية شرطية قصد القربة، وتارة نبحث عن الصحة من زاوية مانعية المحرم؛ لأنّ عندنا امرين: كما أنّ قصد القربة شرط الضميمة المحرمة مانع، فنحن نبحث عن الصحة من هذين الزاويتين، فنبحث:  **أولاً:** هل أنّ الشرطية وهي شرطية قصد القربة منتفية في هذين الصورتين أم غير منتفية، فهنا أفاد سيّدنا (قده) لو كنا نحن وهذا الشرط لقلنا بأنّ الشرط متوفر، قال: أمّا الصورة الثانية وهي أن يكون كل منهما مستقلا في الداعوية فمقتضى القاعدة الصحة؛ إذ لا يُعتبر في اتصاف العمل بالعبادية أكثر من صدوره عن داعي قربي مستقل في الداعوية في حدّ نفسه، ولا يُعتبر عدم اقترانه بداع آخر ولو كان الآخر مستقلاً في الداعوية، فالمناط في صحة العبادة بلوغ الباعث الإلهي حداً يصلح للداعوية التامّة من دون قصور سواء اقترن بداعي آخر أم لا؟ ومن هنا يُحكم بصحة الغُسل مثلاً ولو كان قاصدا للتبريد مثلاً في أيام الصيف ما دام كل منهما مستقلا في المحركية، فمن هذه الجهة لا إشكال في الصحة، وبطريق أولى الصورة الثالثة وهي ما إذا كان المحرك بالأصالة قصد القربة، وأمّا الرياء فهو بالتبع كما لا يخفى، هذا بحثنا في الصحة في هاتين الصورتين من حيث شرطية قصد القربة، أمّا من حيث مانعية الضميمة المحرمة.

**نأتي إلى الزاوية الثانية:** وهي هل أنّ الضميمة المحرمة مانع أم لا؟ فهنا لابد من التفصيل بين الرياء وبين غيره من الضمائم المحرمة، ناتي إلى الرياء، يقول بالنسبة إلى الرياء، الرياء يقتضي البطلان حتّى في هاتين الصورتين، وهي ما إذا كان الرياء داعيا مستقلا أو كان الرياء تابعا، فإنّ انضمام الرياء يقتضي البطلان حتّى في هاتين الصورتين، وذلك من جهتين:

**الجهة الأولى:** أنّ المحرم لا يصلح أن يكون مصداقا للمأمور به للواجب، فمن هذه الزاوية الرياء مانع من المقربية سواء كان مستقلا او كان تابعاً؛ لصحيحة زرارة وحمران عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (**لو أنّ عبدا عمل عملا يطلب به وجه الله والدار الآخرة وادخل فيه رضا أحد من الناس كان مشركا**)، فهذه الرواية دالة على حرمة الرياء؛ بلحاظ جعله أو اعتباره شركا، فإذا كان الرياء محرما كان العمل المأتي به بقصد الرياء ولو تبعا مصداقا للرياء وما ما كان مصداقا للرياء لا يكون مقربا، ويؤكد ذلك حديث 16 باب 11 من أبواب مقدمة العبادات، قال: (موثقة مسعدة بن زياد عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه (عليهم السلام) ( **أنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) سُئل فيما النجاة غدا؟ قال: إنّما النجاة في أنّ لا تخادعوا الله فيخدعكم، فإنّه من يخادع الله يخدعه ويخلع منه الإيمان، ونفسه يخدع، قيل له كيف يخادع الله؟ قال: يعمل بما أمره الله ثم يريد غيره فاتقوا الله بالرياء فإنّه الشرك بالله إنّ المرائي يُدعى يوم القيامة بأربعة أسماء: يا كافر، يا فاجر، يا غادر، يا خاسر، حبط عملك وبطل أجرك فلا خلاص لك اليوم فالتمسك أجرك ممن كنت تعمل له**)، فإنّ لسان هذه الروايات ظاهر بل صريح في حرمة الرياء، هذا من الجهة الأولى.

**الجهة الثانية:** أنّ الرياء مبطل مع غمض النظر عن حرمته وعدم حرمته من حيث مبطلية الرياء مانعية الرياء، يقول: وهذا هو المستفاد من صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: (يقول الله عزّ أنا خير شريك فمن عمل لي ولغيري فهو لمن عمل لغيري)، مقتضى إطلاق هذه الرواية أنّ الرياء مبطل مع غمض النظر عن حرمته وعدم حرمته، سواء كان الرياء داعيا مستقلا ِأو كان تابعا، هذا من حيث الرياء.

وأمّا من حيث الضمائم المحرمة الأخرى مثل ما مثلنا أنّ المرأة تصلِّ أمام الرجل بغرض التقرّب إلى الله وبغرض أن تُبرز حركات جسمها؛ ليكون ذلك مثلاً محل إثارة أو ريبة أو ما أشبه ذلك، فهنا في مثل هذا الفرض لابد أن يُفرّق بين أن يكون هذه الضميمة المحرمة داعيا مستقلا او تابعاً، هذه تختلف عن الرياء، فإن كانت هذه الضميمة المحرمة داعيا مستقلا، نعم كان هذا العمل مصداقا للمحرم وإذا كان مصداقا للمحرم كان مانعا من مقربيته، أمّا إذا كانت هذه الضميمة تابعة لم يصدق على العمل أنّه مصداق للمحرم كي يكون؟؟؟، فإذا لولا النص الموجود في الرياء لما فرقّنا بينه وبين غيره من هذه الزاوية، هذا تمام الكلام في النوع الأوّل.

**النوع الثاني:** أن تكون الضميمة المحرمة متحدّة مع جزء العمل لا مع أصل العمل بأن راءى في بعض أجزاء العمل، فهل تفسد الصلاة أم لا؟ هنا اتجاهان:

**الاتجاه الأوّل:** ما ذكره المحقق الهمداني (قده) التفصيل بين فرض التدارك وعدمه، المحقق الهمداني يقول: إذا راءى في جزء من الأجزاء، كما إذا راءى في القراءة أو راءى في سجدة من السجدات، فتارة يتدارك وتارة لا يتدارك، فإن لم يتدارك راءى في القراءة ثم مشى فلم يتدارك فصلاته فاسدة لأجل نقصان القراءة، وأمّا إذا تدارك قرأ السورة بقراءة ترتيلية حتّى يُمدح على هذه القراءة ثم ندم وتأسف ورجع فاستدرك القراءة، يقول: صلاته صحيحة.

**فإن قلت:** لازم التكرار أن تكون القراءة الأولى زيادة والزيادة العمدية مبطلة للصلاة، من زاد في صلاته فعليه الاعادة.

قال: لا، ظاهر أدلة مانعية الزيادة، (من زاد في صلاته) يعني من احدث الزيادة لا من اتصف عمله بالزيادة بشرط متأخر، ظاهر أدلة المانعية أنّ المانع هو ما كان زيادة حين حدوثه، أمّا ما كان حين حدوثه ليس زيادة لكن إن كرر سوف يتصف بالزيادة فاتصافه بالزيادة بقائي وليس حدوثيا، فإنّ هذا خارج عن منصرف أدلة الزيادة. وقد ذكر (قده) ذلك فيما لو اتى بجزء من الآية ثم رفع اليد واستأنفها، مثلا لو قال( مالك مالك يوم الدين) فإن الثاني وإن اوجب اتصاف الثاني بالزيادة لكن مثلها غير مبطل بلا إشكال؛ لأنّ ظاهر أدلة مانعية الزيادة الزيادة الحدوثية لا الزيادة البقائية.

**سيّدنا الخوئي (قده) يقول:** متى ما صدق على العمل أنّه زيادة سواء اتصف بالزيادة حدوثا او بقاء فإن مقتضى اطلاق الرواية شمولها لمثل هذين الفرضين، لذلك ذهب سيّدنا إلى اتجاه ثاني.

**الاتجاه الثاني:** هو التفصيل بين الركوع والسجود من جهة وبين غيره من الواجبات، ففي السجود والركوع متى ما اتى بالسجود او الركوع فاسدا كان زيادة، متى ما اتى بالسجود والركوع غير الصلاتي كان الركوع والسجود زيادة، وبيان ذلك: أنّ سيّدنا (قده) يعتبر في الزيادة قصد الجزئية، مثلا: لو أنّ الإنسان فرقع أصابعه في الصلاة او صفق فإن قصد بالتصفيق الجزئية كان زيادة وإن لم يقصد به الجزئية فليس زيادة، فالزيادة متقومة بقصد الجزئية إلّا في الركوع والسجود فإنّه متى ما اتى بالركوع والسجود ولو لا بقصد الصلاة كان زيادة، والسرّ في ذلك: قال عندنا روايات تدل على أنّ السجود زيادة في المكتوبات.  **لاحظوا، في صفحة 305 ج14، قال**: لا إشكال في لزوم الزيادة العمدية في المكتوبة كما وقع التصريح بذلك في روايتين احدهما معتبرة، الرواية الأولى: رواية زرارة الضعيفة بالقاسم بن عروة حيث لم يوثق، والثانية صحيحة علي بن جعفر التي رواها صاحب الوسائل عن كتابه، يعني عن كتاب علي بن جعفر وطريقه الى الكتاب كما في الخاتمة صحيح، فقد ورد فيها – يعني الثانية- وذلك زيادة في الفريضة، يعني سجود الثاني سجود التلاوة وذلك زيادة في الفريضة، مضمون الرواية (لا تقرأ في الصلاة بشيء من العزائم فإن ذلك زيادة في المكتوبة او زيادة في الفريضة) أي إذا قرأت شيئا من العزائم سجدت وهذا السجود لم تقصد به السجود الصلاتي وإنما قصدت به سجود التلاوة فهو زيادة، فظاهر هذه الروايات أنّ مطلق السجود ولو لم يُقصد به الجزئية زيادة، وإذا ثبت الأمر في السجود ثبت في الركوع؛ إذ لا يُحتمل خصوصية للسجود مقابل الركوع.

**إذاً:** الزيادة في الركوع والسجود لا تحتاج إلى قصد الجزئية بينما الزيادة في القراءة وغيرها من الاذكار تحتاج إلى قصد الجزئية، هل هذا الكلام تامّ أم لا؟ يأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى. **والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\105.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

وصل الكلام إلى أنّ الضميمة في النية إذا كانت محرمة فتارة تكون متحدة مع العمل وتارة لا تكون متحدة، وإذا كانت متحدة فهنا أنواع ثلاثة: أن تكون الضميمة في أصل العمل، وأن تكون الضميمة في جزء العمل، وأن تكون الضميمة في المستحب، فالكلام فعلاً فيما إذا كانت الضميمة في جزء العمل، كما إذا أتى بالركوع أو بالقراءة بقصد القربة وبقصد الرياء مثلاً، فهنا ما هو الحكم؟ في **المقام عدّة موارد للبحث: المورد الأوّل:** هو البحث حول الميزان في الزيادة، والبحث حول الميزان في الزيادة، **فيه تفصيلان:** **التفصيل الأوّل:** ما ذهب إليه المحقق الهمداني (قده) – كما ذكرنا أمس- من أنّ قوله (عليه السلام) (من زاد في صلاته فعليه الإعادة لا يشمل الزيادة البقائية، وإنما ينصرف للزيادة الحدوثية، ومضى الكلام في ذلك، التفصيل الثاني: ما ذهب إليه سيّدنا (قده) إذا كان الجزء هو الركوع أو السجود فالزيادة حاصلة بوقوعهما سواء قُصد بهما الجزئية أو لم يُقصد، بينما إذا كان الجزء هو القراءة أو التشهد او السلام، فإنّ الزيادة حينئذ منوطة بقصد الجزئية، وسرّ هذا التفصيل الذي ذهب إليه هو الاعتماد على الرواية.

قال في جزء 18 من هذه الموسوعة صفحة 9: إنّه لا يتصف شيء بالزيادة إلّا مع قصد الجزئية إلّا في السجود ونتعدى للركوع بالاولوية القطعية وإن كان النص خاصا بالأول فلا تجوز زيادة الركوع في الصلاة ولو كان بعنوان التعظيم، يعني اتى بالركوع تعظيما لا بقصد الركوع الصلاتي) فإن زيادة السجود صورة لو كانت قادحة فالركوع الذي هو ركن بطريق أولى)، ما هو المستند في ذلك؟ بأن نقول الركوع والسجود زيادة وإن لم يكن بقصد الصلاة، **روايتان:**

**الرواية الأولى:** رواية زرارة عن أحدهما (عليهما السلام) باب 40 من ابواب من القراءة في الصلاة حديث 1 (لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم فإنّ السجود زيادة في المكتوبة). وظاهره أنّ سجود التلاوة زيادة في الصلاة، مع أنّ سجود التلاوة لا يُقصد به السجود الصلاتي ومع ذلك اعتبره الامام (عليه السلام) زيادة، فيُتعدى منه أيضا إلى الركوع، وهو ما لو اتى بالركوع بقصد التعظيم مثلاً، أو اتى بالركوع بقصد التذلل مثلا لا بقصد الركوع الصلاتي فإنه يكون زيادة في الصلاة أيضا. لكنّ الذي يهون الخطب هو بحسب تعبيره صفحه 9 من هذا الجزء، أنّ الرواية ضعيفة السند وإن عبر عنّها الهمداني بالحسنة، وغيره بالمصححة – يقصد السيد الحكيم- فإنّ في الطريق – أي في طريقها- القاسم بن عروة ولم يُوثق، نعم وثقه المفيد في بعض الكتب المنسوبة إليه وهي المسائل الصاغاتية، ولم يُثبت نسبتها إلى الشيخ المفيد كي يُعتمد على التوثيق. وروى عنه ابن ابي عمير، ولكن رواية ابن ابي عمير عن شخص بنظر سيّدنا (قده) ليست مناطا للوثاقة، فالنتيجة: أنّه لم يثبت وثاقة القاسم بن عروة، فهذه الرواية لا يصح الاستدلال به. بقي في المقام روايتان معتبرتان – هو يقول – لا بأس بالاستدلال بهما على المطلوب ألّا وهو أنّ الزيادة تتحقق بأي سجود أو ركوع وإن لم يقصد بهما الجزئية، إحداهما صحيحة علي بن جعفر التي يرويها صاحب الوسائل عن كتابه - أي عن كتاب علي بن جعفر- وطريقه إلى الكتاب صحيح كما في الخاتمة، وأمّا الطريق الآخر الذي يرويه عن قرب الاسناد فهو ضعيف لاشتماله على عبد الله بن الحسن ولا توثيق له، المهم نحن نعتمد على احد الطريقين، قال:- في صحيحة علي بن جعفر- ( **سألته عن الرجل يقرأ في الفريضة سورة النجم ايركع بها أو يسجد ثم يقوم فيقرأ بغيرها**؟ - ما هي الوظيفة هل يتركها ويمضي أي لا يسجد سجدة التلاوة (ايركع بها) أي لا يسجد سجدة التلاوة، يعني ينتهي من السورة ثم يركع ويمضي في صلاته بعد الصلاة يقضي سجدة التلاوة، أو أنّه يسجد الآن سجدة التلاوة ثم يقوم لصلاته- **ايركع بها أو يسجد ثم يقوم فيقرأ بغيرها** – يقرأ سورة ثانية-؟ **قال (عليه السلام): يسجد سجدة التلاوة ثم يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب ويركع، وذلك زيادة في الفريضة**) فالسيّد الخوئي ارجع اسم الاشارة (وذلك زيادة في الفريضة) إلى سجود التلاوة الذي أُمر به، قال سجود التلاوة الذي أُمر به زيادة- (وذلك زيادة في الفريضة) ولا يعود يقرأ في الفريضة بسجدة. فالسيّد الخوئي (قده) كأنّما يرى أنّ هذه الرواية سند تام إلّا أنّ سجود التلاوة زيادة في الفريضة وبه يُتعدى إلى أي سجود وركوع وإن لم يكن بقصد الجزئية. ولكن عند المراجعة كما أشار إلى ذلك شيخنا (رحمه الله) – الشيخ مرتضى البروجردي المقرّر والمعلّق- ذكر في صفحة 305 من جزء 14، ذكر هناك هذه الجملة وهي (وذلك زيادة في الفريضة) التي تعكّز عليها السيّد الخوئي، هذه الجملة أثبتها صاحب الوسائل نقلا للرواية عن قرب الاسناد وكتاب علي بن جعفر، وعن كلا المصدرين ثبت هذه الجملة (وذلك زيادة في الفريضة). لكنّ العلامة المجلسي اوردها في البحار جزء 82 صفحة 171 نقلا عن الكتابين (قرب الاسناد وكتاب علي بن جعفر) خالية عنها، كما أنّ كتاب قرب الاسناد بطبعتيه الحجرية و النجفية خالية عنها ليست موجودة فيها هذه الزيادة. نعم هي موجودة – يعني صاحب البحار اختلف نقله- في ما نقله في البحار ج 10 ص 285 عن كتاب علي بن جعفر، نقلها مرّة أخرى عن كتاب علي بن جعفر مشتملة على هذه.

حينئذ إذا افترضنا أنّ صاحب الوسائل نقلها عن كتابي علي بن جعفر وقرب الإسناد بهذه الفقرة، وصاحب البحار له نقلان عن كتاب علي بن جعفر، أحدهما مشتمل على هذه الفقرة والآخر خال عنها، فقد بحثنا هذه المسألة مرارا، هل أنّ التعارض ثُلاثي او ثنائي، أي هل أنّ نقل صاحب الوسائل مع أحد نقلي صاحب البحار للزيادة، معارض لنقل صاحب البحار للنقيصة فيتساقطان، تعارض نقلان للزيادة مع نقل للنقيصة فيتساقطان والنتيجة هي عدم ثبوت هذه الفقرة التي هي العكاز في هذا المبنى العام للسيّد الخوئي.

**أو يقال** تعارض نقلا صاحب البحار، نقلها عن كتاب علي بن جعفر في جزء 82 بدون زيادة، ونقلها في جزء 10 مع الزيادة، فنقلا صاحب البحار يتعارضان ويتساقطان ويبقى نقل صاحب الوسائل بلا معارض وهو نقله للزيادة، وذكرنا فيما سبق المبنى المختار عندنا، وهو إن كان يُحتمل منشأ عقلائي لاختلاف نقل الشخص الواحد، يعني الشخص الواحد ينقل نقلين، لكن لكلا نقليه منشأ عقلائي، إن كان يُحتمل وجود منشأ عقلائي لاختلاف النقل من راو واحد أو شخص واحد كأن يُقال: إن اختلاف نقله لاختلاف النسخ التي وصلت إليه أو لاختلاف الطرق التي وصلت إليه، فبهذا الطريق مثلا كانت هذه الزيادة وبطريق آخر لم تكن هناك زيادة، إن كان هذا محتملا عرفا أنّ لاختلاف نقل الشخص الواحد مصححا ومنشأ عقلائيا فالتعارض ثلاثي لا محالة، فنقل صاحب البحار في جزء 82 بدون الزيادة معارض لنقلين: نقله للزيادة ونقل صاحب الوسائل، فمقتضى المعارضة التساقط وعدم ثبوت هذه الفقرة.

**وأمّا** إذا لم يكن هناك هناك هذا الاحتمال، يعني احتمال غير عرفي، وأمّا اذا افترضنا أنّ احتمال منشأ عقلائي لاختلاف النقل من شخص واحد هذا الاحتمال غير وارد عرفا موهوم عرفا، فلا محالة، لم يثبت لدينا ما هو المعلوم الحسي لصاحب البحار، وذلك لأنّ السيرة العقلائية لم تقم على موضوعية للإخبار، بمعنى أنّ للإخبار موضوعية وإنّما الموضوعية للمُخبر لا لنفس الإخبار، أي أنّ الموضوعية عند العقلاء للمعلومة الحسية في ذهن المخبر، بحيث لو اكتشفنا هذه المعلوم الحسية بغير إخباره لكانت حجة علينا، فإذا كانت الحجية للمعلوم الحسية التي في ذهن المخبر لا لاخباره فنتيجة تعارض نقلي صاحب البحار لا يُدرى ما هي المعلومة الحسية في ذهنه هل هي مع الزيادة أو بدونها؟ إذاً فدليل الحجية لا يشمل نقلي صاحب البحار فيشمل نقل صاحب الوسائل بلا معارض، وحينئذ تكون النتيجة بصالح السيّد الخوئي الذي استند إلى هذه الفقرة.

لكن على فرض اشتمال الروايتين على هذه الفقرة وحجيتهما، يعني رواية القاسم بن عروة ورواية علي بن جعفر، فقد يُشكل على الاستدلال برواية علي بن جعفر بأنّ الرواية متضمنة لحكم لا يقول به، يعني لحكم مخالف للضرورة وهو صحة صلاته، بأن يسجد أثناء الصلاة ثم يقوم ويستمر في صلاته، فلذلك السيّد الخوئي تخلصا من هذا الإشكال حمل الرواية على محمل آخر، قال: يستأنف الصلاة من جديد، يسجد سجدة التلاوة ثم يقوم ويكبر تكبيرة الإحرام ويستأنف الصلاة من جديد، فهل هذا يُستفاد من ظاهر الرواية؟ عبارة الرواية (**قال: يسجد ثم يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب ويركع**)، قال: تعبيره (يقرأ بفاتحة الكتاب) ظاهره أنّه استئناف يعني يكبر تكبيرة الإحرام ويقرأ بفاتحة الكتاب ويستأنف صلاته.

قال: فإنّ قوله (ثم يقوم فيقرأ )– ص 10- كناية عن بطلان صلاته التي سجد فيها، أي يقرأ بفاتحة الكتاب بعد التكبيرة وإلّا لماذا يأتي بالفاتحة مرة أخرى، وإلّا فلا خلل في الفاتحة التي قرأها لكي تحتاج إلى الإعادة، (ثم يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب ويركع) نمشي على ظاهر الرواية، ظاهر الرواية أنّه يسجد التلاوة ثم يقوم ويقرأ فاتحة الكتاب ويستمر في صلاته، فهي ناظرة للاستمرار وليست ناظرة للاستئناف. **وثانيا:** على فرض دلالة الروايتين وتماميتهما في اثبات أنّ سجدة التلاوة زيادة فالتعدي ما هو الوجه فيه، فما هو وجه التعدي؟ نقول: الشارع تعبدّنا في خصوص سجدة التلاوة بالزيادة باعتبار أنّها مستتبعة لجزء من اجزاء الصلاة؛ لأنّه إنما سجد سجدة التلاوة لأجل القراءة، فالشارع يقول بما أنّ سجدة التلاوة استتبعتها القراءة التي في الصلاة فهي زيادة في الصلاة، فاعتبارها زيادة في الصلاة لكونها من توابع ما قرأ في الصلاة، فهي زيادة في الصلاة، فالتعدي عن سجدة التلاوة إلى غير ذلك من الموارد مع أنّه خلاف مقتضى القاعدة، حيث إن مقتضى القاعدة تقوّم الزيادة في المركبات الاعتبارية بقصد الجزئية، بما أنّ هذا مقتضى القاعدة نخرج عنه بمقدار ما دل الدليل عليه، ومقدار ما دل الدليل عليه هو اعتبار سجدة التلاوة زيادة، ولعل وجه اعتبارها زيادة أنها من توابع الجزء لأنّها من توابع ما قرأ في الصلاة، وحينئذ فلا مجال أو لا نُحرز التعدي الى كل سجدة فضلاً إلى كل ركوع، وبالتالي هذا الاستدلال الذي بُني عليه هذه القاعدة الكلية محل تأمل.

**فالصحيح في الزيادة:** ما ذكرناه عدّة مرات أنّ الزيادة في المركبات الاعتبارية منوطة بقصد الجزئية أو الظرفية، يعني بقصد الصلاتية، حتى لو لم يقصد الجزئية ولكن قصد بالإتيان بعمل أن يكون في الصلاة، يعني أن تكون الصلاة ظرفا له، فإنّ هذا داخل تحت قوله (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) هذا هو النزاع الأوّل في تحقيق الزيادة. **النزاع الثاني في محل الكلام،**  هنا تعرّض سيّدنا (قده) لمطلب السيّد اليزدي، وتعرّض له في الجزء السادس في باب الوضوء ص 11، قال: إذا اتى بجزء من اجزاء العمل العبادي بداعي الرياء، فإن اقتصر عليه فلا اشكال في بطلان عبادته؛ لأنّ الجزء المأتي به رياء ومحكوم بالبطلان، فهو كالعدم، والعبادة تقع باطلة إذا نقص منها جزء، وأمّا إذا لم يقتصر عليه وندم فكرره ولكن بداعي قربي الهي، فإن كان العمل ممّا يُبطل بزيادة جزءه مثل الصلاة، فإن الزيادة في الصلاة مبطلة، يُحكم ببطلان العبادة، مثلاً: لو سجد رياء ثم كرر السجدة كانت تلك السجدة زيادة مبطلة، وأمّا إذا لم يبطل العمل بالزيادة مثل الوضوء، مهما تزيد في الوضوء لا يبطل الوضوء، وأمّا إذا لم يبطل العمل بالزيادة فإن استلزم التكرار،مثلاً: غسل اليد اليمنى رياء ثم كررها بداعي قربي، إذا لم يستلزم التكرار البطلان من ناحية اخرى كفوت المولاة مثلا، إذا استلزم البطلان من ناحية أخرى فباطل.

إذا لم يستلزم، فحينئذ هل يُحكم ببطلان وضوءه أم لا؟ غسل اليد اليمنى رياء ثم كررها بداعي الهي، هل يُحكم ببطلان وضوءه أم لا؟ ذهب صاحب العروة إلى البطلان، تمسكا باطلاقات الاخبار الواردة في المقام، يعني في باب الرياء، فصاحب العروة استند إلى الكبرى والصغرى، هذا التفصيل لم ياتي به عن صاحب العروة في خلل الصلاة، ولكن اتى به في نية الوضوء.

**أمّا الكبرى** فهي العمل الواحد لا يكون جامعا للقربة والرياء، العمل الواحد لا يكون جامعا للقربة والرياء، سواء كان الرياء جزء من الداعي أو كان داعيا مستقلا او كان داعيا تبعيا أو كان داعيا أصليا، جميع الصور الاربع التي ذكرناها أمس، كل الصور الاربع تدخل في البطلان، العمل الواحد لا يجمع بين الرياء والقربة، هذا الكبرى لصاحب العروة.

**وأمّا الصغرى** فهي أنّ المركبات الاعتبارية كالوضوء بمثابة العمل الواحد، قصد من غسل الوجه القربة وقصد من غسل اليد اليمنى الريا، يُقال هذا العمل الواحد جامع للقربة والرياء يكون باطلاً، فهي إنّ المركب الاعتباري بمثابة العمل الواحد عرفا، وبالتالي فيكون باطلاً بمجرد أن يرائي في أحد اجزائه، بلا حاجة إلى الزيادة، حتى لو يزد شيئا فهذا العمل باطل. وناقش فيه سيدنا (قده) ... يأتي الكلام عنه إن شاء الله.  **والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\106.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ما زال الكلام في الضميمة المحرمة، وقلنا بأنّه إذا ضمّ إلى قصد القربة قصد أمر محرّم في أجزاء الصلاة، فحينئذ ما هو حكم صلاته من حيث الصحة والفساد؟ ذكرنا أن في المقام عدّة موارد للخلاف: **المورد الأوّل:** الخلاف في حقيقة الزيادة، وقد مضى الكلام فيه.

**المورد الثاني:** أنّ فساد الجزء بالرياء هل يقتضي فساد المركب حتّى لو كان المركب ممّا لا تخل به الزيادة العمدية كالوضوء مثلا.

فلو فرضنا أنّ المكلف اتى بجزء من أجزاء الوضوء رياء، كما لو غسل يده اليمنى رياء، فلا اشكال حينئذ في فساد هذا الجزء وهو غسل السيد اليمنى، ولكن هل يستلزم فساد الجزء هنا فساد الوضوء حتّى لو تدارك، بمعنى أنّه غسل اليد اليمنى مرة أخرى بقصد التقرب؟

ذكرنا أمس أنّ سيّد العروة (قده) ذهب إلى فساد المركب بمجرد الرياء في بعض اجزاءه، وإن كان الجزء قابلا للتدارك، كما لو تدارك غسل اليد مرة أخرى بقصد القربة، لكن لا يفيده التدارك فالوضوء فاسد، وذكرنا انه استدل بالنصوص الواردة، في قوله (عليه السلام) (لو أنّ عبدا عمل عملا يطلب به وجه الله والدار الآخرة وادخل فيه رضا أحد من الناس كان مشركا) فبمجرد أن يضم الريا ولو في جزء من الاجزاء اُعتبر هذا العمل شركا والشرك غير قابل للتقرب.

ولكن سيّدنا الخوئي (قده) ناقش مطلب سيّد العروة في جزء 14 من موسوعته صفحة 29، قال: لكنّ هذا الوجه – أي الذي ذهب إليه صاحب العروة- مبني على أنّ المراد بكلمة (فيه) وادخل فيه رضا أحد من الناس، أنّ المراد بكلمة (فيه) مطلق الظرفية،

**لكن ارادة مطلق الظرفية مدفوع بالنقض والحل**: **أمّا النقض؛** فإن لازم ذلك – إذا فيه مطلق الظرفية- القول بفساد الوضوء أو الصوم لو قرأ في اثناءه سورة رياء، لو أنّ الاسلام في اثناء صومه قرأ سورة رياء، او أنّه في اثناء غسله او وضوءه او تيممه قرأ سورة رياء، فمقتضى كلام صاحب العروة أن يبطل صومه لأنه يصدق عليه أنّه ادخل فيه رضا أحد من الناس. ولا يمكن القول بذلك أبدا، ممّا يكشف عن أنّ ألظرفية ليست مرادة على اطلاقها، إذاً فما هو المراد بالظرفية. إذاً فليس المراد بالظرفية معناها الواسع بحيث يشمل كون العمل وعاء لعمل آخر، بل المراد بالظرفية اجتماع القربة والرياء في عمل واحد يؤدي ، ليس في عمل واحد ونسكت حتّى يقال نعم اجتمعا في عمل واحد، هذا الوضوء فيه قربة لأنّه قصد غسل الوجه قربة لله، فيه رياء لأنّه قصد غسل اليد اليمنى قربة لله، لا، المقصود بالظرفية اجتماع القربة والرياء في عمل واحد يؤدي إلى اتصاف ذلك العمل بالشرك، يعني إذا كان اجتماعهما في عمل يؤدي إلى اتصاف ذلك العمل بالشرك، بحيث يُقال هذا العمل شرك، حينئذ يكون مشمولا بالرواية (وادخل فيه رضا أحد من الناس) فالمراد بالظرفية معنى اخص ألّا وهو أن يكون العمل بسيطا بحيث تكون وحدته سببا لأن يكون الرياء فيه موجبا لاتصافه بالشرك.

فإذا نظرنا إلى للوضوء، فإنه وإن كان واحدا بلحاظ، لكنه بلحاظ آخر متعدد عرفا، فغسل الوجه غير غسل اليد، والتقرب في غسل الوجه غير الرياء في غسل اليد، فلا موجب لأن يتصف الوضوء بكونه شركا لانه رائى في غسل اليد اليمنى بعد أن تداركها وغسل اليد اليمنى مرة أخرى بقصد التقرب، فلا يُقال بأنّ وضوءه شرك، إذاً فالمناط في المبطلية على أن يتصف العمل الواحد بمجرد الرياء بكونه شركا، ولا يتصف العمل الواحد بكونه شركا بمجرد الرياء إلإ إذا كان عملا بسيطا بحيث تقتضي بساطته أن يكون الرياء فيه موجبا لاتصافه بالشرك، كما في غسل الوجه نفسه، إذا غسل الوجه بقصد التقرب وبقصد الرياء اتصف غسل الوجه نفسه بكونه شركا، وهذا لا يستلزم اتصاف الوضوء بكونه شركا إذا تدارك غسل الوجه مرة أخرى بقصد التقرّب إلى الله تبارك وتعالى. وهذه المناقشة لصاحب العروة مناقشة متينة.

**المورد الثالث:** ما تعرّض إليه صاحب العروة في صفحة 40 من الجزء 6 من موسوعة السيّد الخوئي (قده)، ألّا وهو الفرق بين الرياء وبين بقية الضمائم المحرمة، يوجد فرق بين الرياء وبين بقية الضمائم المحرمة، ما هو الفرق بينهما؟ السيّد الخوئي هكذا قرر كلام صاحب العروة في ص 40، قال: إن الرياء إذا تحقق في العبادة ولو في جزئها اقتضى بطلانها، حيث إنّ الرياء كالحدث، ولا ينفع معه اعادة الجزء بداعي القربة، لأنه إذا تحقق في جزء من العمل ابطل الكل كما هو الحال في الحدث، وهذا بخلاف الضميمة المحرمة، مثل ماذا؟ مثلا: انسان يصلي إلى جنب قبر المعصوم (عليه السلام) لما وصل إلى السجود تقدم على قبر المعصوم بقصد الهتك، فهو قصد ضميمة محرمة في الجزء مضافة قصد التقرب، فقصد بالسجود الهتك مثلاً، هنا إذا قصد بالسجود الهتك، ربّما السجود في الصلاة غير قابل للتدارك، افترضوا في عمل قابل للتدارك، إذا قصد به الهتك هل يبطل العمل؟ صاحب العروة يقول لا، وهذا بخلاف الضميمة المحرمة كالهتك؛ لأنّها تحققت في جزء، فيختص بالبطلان بذلك الجزء، فلو عدل عن قصده عن الضميمة المحرمة واتى به بقصد القربة وقعت العبادة صحيحة إن لم تكن باطلة من جهة أخرى كالزيادة العمدية او فوات المولاة، إذاً صاحب العروة يقول: فرق في الضمائم المحرمة بين الرياء وغيره، الرياء متى وقع ولو في جزء بطل كالحدث ولا يجدي التدارك، وأمّا الضمائم المحرمة الأخرى كقصد الهتك مثلا، كقصد نقض التقية مثلاً، بمعنى أنّه يقوم في الوضوء ويمسح رجله في الوضوء بقصد نقض التقية، في فرض تكون التقية واجبة عليه يمسح رجليه بقصد التقرب وبقصد نقض التقية مثلاً، هنا هل يبطل الوضوء أم لا؟ صاحب العروة يقول لا، هذا غايته أنّ هذا الجزء بطل يستطيع أن يكرره بداعي التقرّب ولكن الوضوء صحيح، الذي يُبطل على كل حال كالحدث هو الرياء.

ناتي إلى مناقشة السيّد الخوئي – ص41-، قال ما ملخصه: هل المدار في المبطلية الاجتماع في عمل واحد عرفا، أو المدار في المبطلية الاجتماع في عمل واحد عقلاً ودقة، إذا كان المناط في المبطلية أنّ التقرب والرياء اجتمعا في عمل واحد عرفا، كلامكم صحيح، إذاً بالنتيجة نقول: متى ما رائى في جزء من اجزاء وضوءه، وحيث إن الوضوء عمل واحد عرفا فقد اجتمع التقرب والرياء في الوضوء فكان الوضوء باطلاً، كلامكم صحيح.

أمّا إذا قلنا المناط في المبطلية أن يجتمعا في عمل واحد حقيقية، يعني عمل واحد عقلاً، لم يجتمعا في الوضوء في عمل واحد؛ لأن غسل الوجه غير غسل اليدين، غسل اليدين غير مسح الرجلين، ففي مسح الرجلين وإ ن اجتمع التقرب والرياء لكن هذا لا يعني أن التقرب والرياء اجتمعا في الوضوء، بل هذا في جزء وهذا في جزء آخر، فلا فرق حينئذ بين الرياء وغيره من الضمائم المحرمة في أنّ المحرم يُبطل الجزء لا أنّه يُبطل المركب.

في مقابل كلام صاحب العروة السيّد الخوئي فصّل لكنه فصّل بالعكس، قال: الصحيح هو الفرق بينهما، أي بين الرياء والضمائم المحرمة، لكن الضميمة المحرمة مبطلة والرياء غير مبطل، بعكس تفصيل صاحب العروة، الآن نقرأ كلامه في صفحة 41 من الجزء 6: إن قصد الرياء إذا كان على وجه التبع، يعني قصده تبعاً، بحيث لم يكن له مدخلية في صدور العبادة، لا على نحو جزء الداعي، ولا على نحو الداعوية المستقلة، ولا على نحو تأكيد الداعوية- كيف قصده تبعا؟ - وإنما يسره رؤية الغير لعمله، مع صدوره عن الداعي الالهي المستقل في الداعوية.-لو كان هكذا قصد الرياء- لم يكن ذلك موجبا لبطلان العبادة. لماذا؟ لعدم كونه رياء في الحقيقة، وعلى تقدير التنّزل – يعني انه رياء- فإن مثله ليس بمحرم، ولا بمبطل للعمل قطعا.

والنتيجة بعبارة واحدة: أنّ الرياء إذا كان تبعيا بالمعنى الذي عرف لم يكن موجبا لبطلان العمل بوجه، هذا الرياء.

**ناتي إلى الضمائم الأخرى المحرمة:** وهذا بخلاف الضميمة المحرمة؛ لأنّها إذا قُصدت ولو تبعا، بمعنى أنّه صلى عن الداعي الالهي المستقل في الداعوية ولم يكن الهتك – كضميمة محرمة- جزءا من داعي العمل ولا داعيا مستقلا ولا مؤكدا بوجه، وإنما قصده على نحو التبعية القهرية. كيف يصير؟

**قال: هنا قسمان: القسم الأوّل:** ما يستتبع بطلان العبادة لا محالة، فإنّه متى ما قصد الهتك، لنفترض أنّه قصد بركوعه هتك المعصوم (عليه السلام)، قصد بغسل الوجه هتك المعصوم (عليه السلام) فإنّه متى ما حصل الهتك كان العمل هتكا محرما، والمحرم لا يقع مصداقا للواجب، مع أنّه هتك تبعي لا دخيل في المحركية لا مؤكد للمحركية، تبعي لكن بمجرد أن يحصل منه قصد الهتك صار العمل هتكا، وإذا صار العمل هتكا صار محرما، والمحرم لا يقع مقربا، بل وكذلك الأمر إذا لم يكن قاصد، وإنما التفت إلى أنّه هتك- التفت إلى أن التقدم على قبر المعصوم هتك وإن لم يقصد الهتك، فإنّه يكفي في الحرمة والبطلان، الذي هو أعظم من الرياء.

**القسم الثاني:** إذا افترضنا أن المحرم لا ينطبق على العمل، بأن كان عمله مقدمة لعمل آخر، لنفترض المرأة مثلا، المرأة توضأت فغسلت وجهها بقصد الوضوء وبقصد اثارة الريبة المحرمة، وقفت امام الرجل وغسلت وجهها بقصد الوضوء وبقصد اثارة الريبة المحرمة، فكان غسل الوجه مقدمة لمحرم وهو اثارة الريبة، يقول هنا: فيبتني الحكم بحرمته على ما حررناه في بحث الأصول من أن مقدمة الحرام إذا قُصد بها التوصل إلى الحرام هل يُحكم بحرمتها؟ وقد ذكرنا هناك أن المحرم ذات الحرام، والمقدمة وإن قُصد بها التوصل إلى الحرام لا تتصف بالحرمة، وإن كانت طغيانا وتجريا على المولى، إلّا أنّها ليست محرمة شرعا، وبالتالي لا يكون ذلك موجبا لبطلان العبادة.  **فخلاصة تفصيل سيدنا (قده):** أن الرياء يختلف عن الضميمة المحرمة، فالرياء لو كان تبعيا فليس مبطلا، والضميمة المحرمة إن انطبقت على العمل كعنوان الهتك اوجبت بطلانه ولو كانت مقصودة تبعا، بل ولو لم تكن مقصودة بل ملتفتا إليها، وأمّا إذا لم تنطبق على العمل كالقصود الاخرى فحرمتها تبتني على حرمة مقدمة الحرام شرعا، وحيث إننا لا نقول به فلا اشكال من هذه الجهة.

**يُلاحظ على ما أفاده (قده) بما يبتني على أمور: الأمر الأول:** أنّ بحثنا الآن ليس في ما ينافي قصد القربة وما لا ينافي، فمن الواضح أن القصد التبعي سواء كان للرياء او لأي ضميمة محرمة لا ينافي قصد القربة، وإنما بحثنا متمحض الآن في أنّ قصد الحرام هل يكون مانعا من صحة العمل لا من حيث أنّه مفوت لقصد القربة، لكن من حيث إن قصد الحرام إذا انطبق على العمل هل يكون مانعا من التقرّب أم لا؟ وبعبارة أخرى: انضمام قصد محرم يوجب انطباق العنوان المحرم على العمل، فإذا انطبق على العمل فهل يكون انطباقه على العمل مانعا من مقربيته أم لا؟

**بما أنّ بحثنا في الأمر الثاني: القصود على ثلاثة أقسام**: هناك عناوين قصدية لا تنطبق على العمل وهي القصود المقارنة للعمال كما في العُجب مثلاً، كما لو صلى انسان لله لكنه معجب بصلاته، العجب بصلاته لا ينطبق على الصلاة فلا يقال هذه الصلاة عجب، الصلاة صلاة وليست عجبا، قصد العجب لا ينطبق على العمل، فهذه العناوين وإن كانت قصدية إلّا أنّها لا تنطبق على العمل، لذلك هي خارجة عن محل البحث.

**والقسم الآخر من العناوين:** ماينطبق على العمل وإن لم يُقصد، وهو ما يُسمى بالعناوين الانطباقية، قصدت أم لم تقصد، التفت أم لم تلتفت هي تنطبق على العمل، كعنوان الهتك، فإنّ من يصعد على قبر المعصوم (بحذائه) فهو هتك، فهو قصد او لم يقصد، ملتفت غير ملتفت، ليس له علاقة، عنوان الهتك عنوان انطباقي لايدور مدار القصد، هذا أيضا ليس محلا لبحثنا؛ لِمَ؟ لأنّ انطباق عنوان محرم على العمل يُدخل العمل في باب اجتماع الامر والنهي وأنّه يكون من صغريات بحث اجتماع الامر والنهي وليس من محل كلامنا.

**إذاً محل كلامنا في القسم الثالث:** وهو ما يكون عنوانا قصديا ومنطبقا على العمل، مثل الرياء، فإنّ الرياء من العناوين القصدية، لكنه إذا اتى بالعمل بداعي الرياء صار العمل نفسه رياء (ولا تنفقوا اموالكم رياء الناس) العمل نفسه رياء لأنه صدر بداعي الرياء، وقد ذكرنا في بحث القطع أن عنوان التشريع وعنوان التجري، ذهب سيدنا (قده) إلى أنها من العناوين المنطبقة على الاعمال، فالاتيان بالصلاة بقصد التشريع تشريع، والاتيان بعمل بقصد التجري تجري، فإن التشريع والتجري ينطبق على ذات العمل، على عنوان العمل، فمحل بحثنا في القسم الثالث، وسيّدنا (قده) ناقش صاحب العروة بما يرتبط بالقسم الثاني وهو العناوين الانطباقية التي لا تدور مدار الالتفات والقصد، بينما محل بحثنا في العنوان التالي، ما كان عنوانا قصديا، لا ما كان عنوان انطباقيا، ما كان عنوانا قصديا ينطبق على العمل فيما لو صدر العمل بداعيه، وياتي بقية الكلام.  **والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\107.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**المورد الثالث:** الخلاف في أنّ هل هناك فرق بين الرياء والضمائم المحرمة أم لا؟ حيث ذهب صاحب العروة إلى أنّ الرياء مبطل على كل حال بخلاف الضمائم المحرمة الأخرى، بينما ذهب سيّدنا (قده) إلى عكس ذلك، وأنّ الرياء التبعي ليس مبطلاً بل ليس رياء، بخلاف الضمائم المحرمة كقصد الهتك مثلاً، أو قصد نقض التقية بعمله، فإنّه موجب للبطلان وإن قصدا تبعيا.

والصحيح ما أفاده صاحب العروة (قده) وذلك: لمجموع أمور:

**الأوّل:** إن محل بحثنا ليس في مانعية قصد الضميمة المحرمة من قصد التقرّب، وقد سبق أنّ الضميمة المحرمة إذا كانت تابعة فلا منافاة بينهما وبين قصد التقرّب، وإنّما البحث في أنّ الضميمة المحرمة إذا كانت عنوانا للعمل، فهل يكون العمل مقرّبا مع كونه معنونا بعنوان محرم أم لا؟ فإن البحث في هذه النقطة.

**الأمر الثاني:** إنّ العناوين إمّا قصدية محضة كالعجب مثلا، وهذا خارج عن محل بحثنا، أو انطباقية محضة قُصدت أو لم تُقصد كعنوان الهتك، وهذا أيضا خارج عن محل كلامنا، وإما العناوين القصدية القابلة لأن تنطبق على العمل، مثل عنوان (الرياء) مثل عنوان (نقض التقية) وهكذا من العناوين، فهذا هو محل البحث، في العنوان القصدي الذي قد ينطبق على العمل، فلو انطبق عليه فهل يكون مانعا من المقربية أم لا؟

**الأمر الثالث:** إنّ التبعية- حيث إن سيدنا (قده) جعل الكلام في التبعية يعني ما إذا كانت الضميمة المحرمة تابعة- إمّا بمعنى المقارنة، فيُقال قصد القربة وقصد العجب تبعا، بمعنى أنّ العجب كان أمرا مقارنا لقصد التقرب ولم يكن ذا داعوية ولا محركية نحو العمل، فإذا كان المراد بالتبعية المقارنة فلا أثر لها، لا في الرياء ولا في غيره من الضمائم؛ لأنّه إذا كانت الضميمة محرمة مجرد مقارن من دون أي محركية لها نحو العمل ولو على سبيل التفكيك، فحينئذ لا أثر لهذه الضميمة المحرمة لأن العمل لا يتعنون بها؛ إذا إنما يتعنون العمل بها فرع داعويتها للعمل، فإذا لم يكن لها داعوية فلا يتعنون العمل بها، وإذا لم يتعنون العمل بها فهي خارجة عن محل الكلام موضوعا، من دون فرق في ذلك بين الرياء وبين غيره من الضمائم.

وأمّا إذا كانت التبعية بمعنى العامل المساعد، أي أنّ لها جزء من المحركية، فالمكلف يقول: لو لم تكن عندي هذه الضميمة المحرمة لكنت متحركا، ولكن مع وجودها فإنني اتحرك عن مجموعهما، ولو كانت نسبتها من المحركية نسبة ضيئلة، ففي هذا الفرض يتعنون العمل بهذه الضميمة المحرمة رياء أو غيره من الضمائم المحرمة، كقصد الهتك مثلا أو قصد نقض التقية مثلا، وامثال ذلك من الضمائم المحرمة.

وإنما يُتصور الفرق بين الرياء وبين غيره من الضمائم المحرمة: أنّه مبطلية العمل في الضمائم المحرمة كما لو قصد بمسح رجليه في الوضوء أمام العامّة قصد التقرّب ونقض التقية، بحيث يكون نقض التقية ذا اثر في المحركية، فهو عندما مسح قدميه قصد بمسح القدمين التقرب ونقض التقية.

هنا في مثل هذه الصورة لا موجب للبطلان إلّا باب اجتماع الأمر والنهي، أي يبتني البطلان على اجتماع الامر والنهي، فإن قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي إذا كان التركيب بين العنوانين اتحاديا كما هو مسلك سيّدنا (قده)، أي بين عنوان الوضوء وعنوان نقض التقية، تركيب اتحادي والمعنون واحد، فبناء على ذلك يكون هذا المسح باطلا.

وأمّا إذا قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي لكفاية تعدد العنوان في الجواز، كما ذكره صاحب الكفاية، او قلنا ملاك الجواز ان تكون النسبة بين العنوانين عموما من وجه كما هو المختار، في أنّه متى كانت النسبة بين العنوانين عموما من وجه جاز اجتماع الامر وا لنهي، كما هي النسبة بين نقض التقية والوضوء فإن النسبة بينهما عموم من وجه، فيجوز اجتماع الامر والنهي، أو قلنا بأنّ المورد أصلا هو من موارد التركيب الانضمامي لا الاتحادي، كما ذهب إليه سيدنا (قده) في هتك المعصوم (عليه السلام)، حيث قال: إذا تقدم المصلي على قبر المعصوم فالتركيب بين عنون الهتك وعنوان الصلاة تركيب انضمامي وليس تركيبا اتحاديا؛ لأنّ الهتك منطبق على الوقوف الذي هو من مقولة الأين، وليس منطبقا على نفس افعال الصلاة ألّا وهي الركوع والسجود التي من مقولة الفعل، فما هو منطبق عنوان الصلاة واقعا غير ما هو منطبق عنوان الهتك؛ لذلك التركيب بينهما انضمامي وليس اتحاديا، ولأجل كون التركيب انضماميا فيجوز اجتماع الامر والنهي، فمتى قلنا بجواز اجتماع الامر والنهي إما لمنع الكبرى أو لمنع الصغرى فالضميمة المحرمة لا تُبطل العمل، لكن لو كانت الضميمة رياء قلنا بالمبطلية وإن جاز اجتماع الأمر والنهي، والسرّ في القول بالمبطلية وإن جاز اجتماع الامر والنهي اطلاقات مبطلية الرياء.

فإنّ قوله في صحيحة زرارة (من عمل عملا يبتغي به وجه الله والدار الآخر وادخل فيه رضا أحد من الناس كان مشركا) شامل لقوله (وادخل فيه) لما إذا قصد الرياء وإن كان التركيب بينهما تركيبا انضماميا لصدق الظرفية عرفا في مثل هذا المورد، كما هو مقتضى اطلاق صحيحة الحلبي، (أنا خير شريك فمن عمل لي ولغيري كان عمله كمن عمل لغيري) فالصحيح ما ذهب إليه صاحب العروة (قده) من الفرق بين الرياء والضميمة المحرمة، وأنّ الرياء مبطل على أية حال متى انطبق على العمل وإن كان قصده تبعيا، لأن مبطليته تبتني على الاطلاقات لا على مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه بخلاف الضمائم المحرمة الأخرى فإن مبطليتها تبتني على تلك المسألة فتدور مدار القول بالجواز أو الامتناع، هذا هو المورد الثالث من الخلاف بين الأعلام في هذا البحث.

**المورد الرابع:** ذكر سيّدنا (قده) في الجزء الرابع عشر من الموسوعة صفحة 27: أنّ جزء الصلاة إذا كان من سنخ الاذكار كالقرآن مثلاً، فإذا اتى بفاتحة الكتاب مثلاً رياء فتارة يقصد بالفاتحة الريائية الجزئية من الصلاة فهنا تبطل الصلاة لصدق الزيادة العمدية، حيث إنّ المناط في الزيادة العمدية بنظره لقصد الجزئية فإذا اتى بعمل بقصد الجزئية وكان عملا فاسدا لأنّه اتى به رياء صدق عليه أنه زيادة فيكون مبطلا للصلاة او لم يتدارك.

**وأمّا** إذا لم يأتي به بقصد القربية، قرأ الفاتحة رياء ولم يقصد بها الجزئية من الصلاة، فهنا إن تدارك فاتى بفاتحة قربية بقصد الجزئية صحت صلاته وإلّا لم تصح لأجل النقيصة؛ إلّا أن المحقق النائيني (قده) في تعليقته الأنيقة على العروة ذكر بأنه متى ما اتى بالذكر بقصد الرياء وإن لم يقصد به الجزئية كان مبطلاً لأجل مبطلية الكلام العمدي. وهذا البحث تعرّض له السيّد الخوئي في الجزء 15- وهنا اشار في الجزء الرابع ص27- بشكل مفصّل.

وهنا روايات صحيحة اُعتمد عليها – تعرض إليها في صفحة 437 لبيان مبطلية الكلام العمدي، منها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله (عليه السلام)( في الرجل يصيبه الرعاف؟ قال: إن لم يقدر على ماء حتّى ينصرف لوجهه أو يتكلم فقد قطع صلاته).

وصحيحة محمد بن مسلم قال: (إن تكلم فليُعد صلاته) هذا من ناحية الروايات، وفي صفحة 447 أفاد: هل أنّ موضوع المبطلية الكلام خرج عنه الذكر تخصيصا أو أنّ موضوع المبطلية كلام الآدمي؟ الذكر خارج تخصصا. هل أنّ المستفاد من الروايات التي قرأناها أنّ موضوع المبطلية مطلق الكلام؟ قال: (وإن تكلم فليُعد) لم يقل كلام ادمي او غير آدمي، خرج منه الذكر تخصيصا، فعلى هذا المبنى أي مبنى التخصيص نقول: القدر المتيقن من المخصص الذي خرج عن إطلاق دليل المبطلية ما إذا كان الذكر مباحا، وأمّا إذا كان الذكر محرما لكونه رياء فيبقى تحت اطلاق دليل المبطلية وهو قوله (إن تكلم فليُعد) لأن مقدار المخصص هو هذا، أنّه يجوز له الذكر من تسبيح وتحميد وتمجيد ودعاء إذا كان راجحا مباحا.

وأمّا إذا قلنا كما ذهب إليه سيدنا (قده) أنّ قوله (وإن تكلم فليُعد) منصرف إلى الكلام الذي ليس من سنخ الصلاة، أي وإن تكلم بكلام ليس من سنخ الصلاة فليعد، فبناء على هذا يكون الذكر خارجا تخصصا وموضوعا، فلو اتى بذكر محرم لم يكن مبطلا؛ لأنه من الأساس ليس مشمولا لأدلة المبطلية وإن كان محرما في نفسه.

ولا يُبعد كما ذكره سيّدنا (قده) من انصراف هذه الروايات لما ليس من سنخ الصلاة إمّا بمقتضى مناسبة الحكم للموضوع، فإنّ مقتضى المناسبة انصراف الكلام لما ليس من الصلاة، ولما لا يكون من سنُخ الصلاة، أو لما ذكره أحد الطلبة من احتفاف هذه الأدلة من حين صدورها بالمرتكز المتشرعي الذي يرى أنّ الذكر من شأن الصلاة وليس خارجا عنها، فاحتفاف الأدلة بهذا المرتكز يُوجب من الأول انصرافها عن الذكر الصلاتي، فالنتيجة: أنّ الصحيحة في هذا المورد هو ما ذكره سيّدنا (قده).

**المورد الرابع والأخير من موارد الخلاف في هذه المسألة:** إذا قصد الرياء بالمستحب، كالقنوت، كما لو اتى بالقنوت رياء، فهل يكون ذلك مبطلا للصلاة أم لا؟ حيث ذهب صاحب العروة إلى البطلان، قال:وهذا أيضا باطل على الاقوى.

لكن سيّدنا (قده) في صفحة 30 من جزء 14 قال: فيه نظر بل منع، لما ذكرناه في الاصول من أنّ الجزء المستحب غير معقول، سواء أُريد به جزء الماهية أم جزء الفرد، وما يترآى من ذلك كالقنوت يُراد به أنّه عمل مستقل ظرفه الواجب، فهو مزية خارجية تستوجب كون الفرد المشتمل عليها افضل الافراد، والتعبير عنه بـ (الجزء المستحب) مبني على ضرب من التوسع، فكأن ظاهر كلامه، أنّه لو قلنا بالجزء المستحب لكان مبطلاً. فكأن المبطلية تبتني على ذلك البحث وهذا بحثناه في اول مباحث اول مباحث الخلل في تصوير الجزء المستحب وعدمه، فكأنّ المسالة تبتني على ما ذُكر هناك من أنّه إن قلنا بالجزء المستحب فالرياء به مبطل للصلاة كالجزء الواجب، وإن لم نقل بالجزء المستحب كما هو مسلكه فالبطلان منتف بانتفاء موضوعه.

ولكن الصحيح ليس كذلك فإن الاتيان بالمستحب رياء فيه تفصيل ولا فرق في هذا التفصيل بين القول بالجزء المستحب أو غيره، وبيان ذلك: بأنه إن قصد الرياء بالصلاة المشتملة على القنوت، فمتعلّق الرياء الصلاة المتضمنة للقنوت، كان العمل باطلاً، لانطباق عنوان الرياء على الصلاة، سواء كان القنوت جزءا مستحبا او كان القنوت مستحبا في الواجب، وإن قصد الرياء ذات القنوت مع غمض النظر عن الصلاة، قال انا اردت القنوت فقط، فإن بطلانه بالرياء لا يوجب بطلان الصلاة، قلتم بانه جزء أو أنه عمل مستحب؛ بلحاظ أنّ الرياء إنّما يُبطله ولا يسري بطلانه إلى الاجزاء الأخرى ما دام المأمور به الوجوبي غير متقوم به؛ لكونه وإن كان جزءا إلا أنّه جزء مستحب، فما دام المركب المامور به بالامر الوجوبي غير متقوم به إذاً فبطلانه بالرياء لا يسري لبطلان المركب الواجب، فلا يبتني أو فلا تبتني النتيجة على البحث في امكان الجزء المستحب وعدمه كي تكون هذه المسألة من ثمرات الجزء المستحب، فافهم واغتنم وتأمل!

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\108.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

كان الكلام سابقا في القسم الأوّل من الضمائم المحرمة وهو ما كان متحداً مع طبيعي العمل أو جزئه، ويقع الكلام فعلاً في القسم الثاني وهو ما ليس متحداً مع طبيعي العمل ولا مع جزئه، **وهذا القسم الثاني أيضا نوعان:**

**الأوّل:** ما كان علاقته بالطبيعي علاقة التركيب، والثاني ما كانت علاقته بالطبيعي علاقة المقارنة، فنأتي إلى النوع الأوّل وهو ما كان علاقته بالطبيعي المأمور به علاقة التركيب، وهو ما يُعبر عنه في كلماتهم بالعوارض المشخصة، كزمان الواجب ومكانه وكيفيته، مثل كون الصلاة في المسجد أو كون الصلاة في أوّل الوقت، أو كون الصلاة جهرية أو اخفاتية، جماعة أو فرادى، فإنّ في كل ذلك يكون تركيب بين الطبيعي المأمور به وبين صفة مشخصّة، وهنا أفاد سيّدنا الخوئي (قده) في الجزء الرابع عشر صفحة 31، أفاد تفصيلا: وهو تارة يكون الرياء في الطبيعة المتحدة وتارة يكون الرياء في نفس الوصف لا في الطبيعة الموصوفة، بيان ذلك:

تارة يرائي المكلف في الصلاة في المسجد، وتارة يرائي لا في الصلاة بل في الكون بالمسجد وإلّا نفس الصلاة لا رياء فيها، كذلك بالنسبة إلى خصوصية الزمن تارة يرائي المكلف في الصلاة في أوّل الوقت، وتارة يرائي المكلف في خصوصية أول الوقت لا في اصل الصلاة، وكذلك في الكيفية، تارة يرائي المكلف في الصلاة جماعة وتارة يرائي المكلف في خصوصية الجماعة لا في أصل الصلاة، فالمراءاة تارة في الطبيعي المتحد وتارة في الخصوصية، فإذا كانت المراءات في الطبيعي المتحد، كما إذا رائى في الصلاة في المسجد، أو رائى في الصلاة في أول الوقت، أو رائى في الصلاة جماعة او جهراً، فإنّ ذلك يُوجب البطلان لا محالة، وقد أفاد في بيان ذلك: إذ الخصوصية المفرّدة وهي كون الصلاة في المسجد مصداق للطبيعة المأمور بها ومن الضروري أنّ الطبيعي يتحدّ مع مصداقه خارجا، الطبيعي ومصداقه موجودان بوجود واحد، غاية ما في الأمر أنّ هذا الوجود يُضاف مرة إلى الطبيعي فيقال وُجد طبيعي الصلاة وأخرى إلى الفرد، فيُقال هذه الصلاة، فليست الصلاة الموجودة خارجا شيئا مغايرا مع طبيعي الصلاة ليكونا موجودين بوجودين، بحيث لا يسري الفساد من أحدهما إلى الآخر بل بينهما اتحاد وعينية، أي أنّ طبيعي الصلاة هو عين الصلاة في المسجد، فلا جرم إذا كانت الصلاة في المسجد فاسدة لأجل الرياء كان ما اتى به من امتثال للطبيعي المأمور به أيضا فاسدا، فلا جرم يُحكم بالفساد إذ المبغوض وهو هذا الفرد من الصلاة (الصلاة في المسجد) لا يكون مقربا، وكذلك الحال في ما بعده من الامثلة كالصلاة أوّل الوقت، والصلاة جماعة، فإن الكل من الخصوصيات يرجع الرياء فيها إلى الرياء في نفس العمل الواجب حسب ما عرفت. والسرّ في ذلك: أنّ التركيب بين ما هو واجب وهو طبيعي الصلاة وما هو الفرد وهو الصلاة في المسجد تركيب اتحادي وليس تركيبا انضمامي وإن كان التركيب بين الكون في المسجد والصلاة تركيبا انضماميا، حيث إنّ الصلاة من مقولة الفعل أو من مقولة الوضع، فالقراءة من مقولة الفعل والركوع من مقولة الوضع، والسجود من مقولة الوضع، والتشهد من مقولة الفعل، فالصلاة من مقولة بينما الكون في المسجد من مقولة أخرى وهي مقولة الأين، والمقولات متباينة بتمام الذات والذاتيات فلا يُعقل أن يكون بينهما اتحاد في الوجود، بل لا محالة لكل ماهية وجود بازائها، فما هو وجود بازاء ماهية الوضع أو ماهية الفعل التي هي الصلاة غير ما هو وجود بازاء ماهية الاين وهي الكون في المسجد، وبالتالي فهذان الوجودان وإن كان لا يمكن التمييز بينهما حسا بأن نقول هذا أين وهذا وضع إلّا أنهما واقعا وجودان، فإذا كان واقعا وجودين فالتركيب بينهما لا محالة انضمامي، إلّا أنّ فرقا بين التركيب بين الكون في المسجد والصلاة وبين التركيب بين الصلاة في المسجد والصلاة، فرق بين الأمرين، فالتركيب بين الكون في المسجد والصلاة تركيب انضمامي، لكن التركيب بين الصلاة في المسجد، أي هذا المجموع وبين طبيعي الصلاة هو تركيب اتحادي؛ إذ أنّ مصداق هذا الطبيعي وهو الصلاة هو الصلاة المقترنة الكون في المسجد، فبما أنّ التركيب بين طبيعي الصلاة والصلاة، التركيب بين طبيعي الصلاة والصلاة في المسجد غير التركيب بين الصلاة والكون في المسجد، فلا موجب للخلط بينهما والاشكال عليه، فالتركيب بين الكون في المسجد والصلاة تركيب انضمامي لا محالة؛ لأنّهما وجودان بينما إذا لُوحظت الصلاة مقترنة، أي لُوحظ الصلاة هي المجموع من الوجودين فالتركيب بينهما وبين طبيعي الصلاة لا محالة تركيب اتحادي، فيسري فساد أحدهما للآخر، هذا إذا كان الرياء في الصلاة مع الخصوصية.

وأمّا إذا كان الرياء في الخصوصية بنفسها، كما لو رآى في مجرد الكون في هذا المكان، قال: أنا اطيع الصلاة في اصل الصلاة ولكن كوني في المسجد هو موطن الرياء، فموطن الرياء عندي الكون في المسجد وأمّا نقص الصلاة فلا رياء عندي بالنسبة إليها، وأمّا لو رائى في مجرد الكون في هذا المكان بأن تعلّق قصده الريائي بصرف البقاء في المسجد أو اللبث فيه ليُري الناس أنّه من اهل التقوى المعظمين لشعائر الله، وفي خلال ذلك صلّى خالصا لوجه فلا موجب حينئذ للحكم بالفساد، لخروج الرياء عن حريم المأمور به، وعدم مسّه بكرامته فلا اتحاد ولا عينية، غايته أنّه رائى في وجود مقارن لوجود الصلاة، ومثله لا ضير فيه كما سيجيء، هذا تمام كلامه زيد في علو مقامه، في التفصيل بين الرياء في الصلاة مع الخصوصية و الرياء في الخصوصية.

ولكن يُلاحظ على ذلك: أنّه حتّى لو كان الرياء منصبا على الخصوصية بأن كان رياءه في الكون بالمسجد حال الصلاة، أو كان ريائه في اول الوقت حال الصلاة أو كان ريائه في الجماعة لا في اصل الصلاة واشباه ذلك، فإنّ التركيب حينئذ وإن كان انضماميا إلّا أنّه مصداق عرفا للحديث (وادخل فيه رضا أحد من الناس) فإنّ مقتضى اطلاق الرواية (من كان عمله لله والدار الآخرة وادخل في عمله رضا أحد من الناس كان مشركا) فإنّ الظرفية تشمل عرفا ما كان متركبا مع الصلاة تركيبا انضماميا، حيث يصدق عرفا أنّه ادخل فيه رضا أحد من الناس، فإنّ الصلاة لا يمكن أن توجد بلا مكان ولا زمان ولا كيفية ، فمتى ما رائى في أحد هذه العوارض –التي يُعبر عنها السيّد الخوئي العوارض المشخصة- المشخصة صدق عليه ادخل فيه رضا أحد من الناس، فتشمله ادلة المبطلية.

ما هو الفرق بين عوارض التشخص والعوارضة المشخصّة؟ السيّد الخوئي يقول هذا من باب عوارض التشخص لا من باب المشخص، يعني تشخص الماهية بوجودها لا بعوارضها؛ لأنّ العرض وجود آخر غير وجود الجوهر، فتشخص الماهية بوجودها الحاقي الموازي لها لا بأعراضها، وإنما أعراضها أمارات التشخص، فإن وجود العرض أمارة على وجود الجوهر نفسه، لا أنّها مشخصّة، بل تشخصها بوجودها لا بأعراضها، إلّا على مبنى (أقا علي مدّرس)، حيث قال: بأنّ الأعراض لا وجود لها منحازا عن وجود الجوهر بل هي أطوار، يعني وجود الجوهر وجود مشكك له مراتب، من مرتبته أن يكون مع هذا المكان وهذا الزمان، فنفس العوارض هي انحاء الوجود شوؤن الوجود لا أنّها وجودات منضمة إلى وجود إلى وجود الجوهر وأمارات على تشخصه فافهم واغتنم.

**وثانيا:** على فرض أنّ الرياء في عوارض التشخص وهو كان التركيب بينه وبين العمل المأمور به تركيبا انضماميا لا يوجب فساد العمل على فرض ذلك فإن هذا لا يشمل الرياء في الكيفيات؛ إذ لا نزاع في أنّ التركيب بين الكيفية والصلاة تركيب اتحادي وليس انضمامي، فإنّ كون القراءة جهرا او اخفاتا بين التركيب الاتحادي وليس من باب التركيب الانضمامي؛ إذ ليس هناك وجود بإزاء القراءة ووجود بإزاء الجهر، كي يكون التركيب بينهما انضماميا، والرياء في الجهر لا يوجب الرياء في القراءة، فبما أنّ التركيب بين القراءة وبين الكيفية ككونها جهرا أو اخفاتا أو أشباه ذلك تركيب اتحادي، فحتى لو قصد الرياء في خصوص الصفة من دون رياء في أصل القراءة فإنّ هذا لا شك أنّه مصداق إلى قوله (**وادخل في رضا أحد من الناس**) فإننا إن لم نقبل شمول الظرفية – أي كلمة فيه- لموارد التركيب الانضمامي، فلا ريب لشمولها لموارد التركيب الاتحادي، هذا تمام الكلام في النوع الأوّل، وهو ما إذا كان الرياء في ما هو متركب بالعمل، أي ما كانت علاقته بالعمل علاقة تركيب.

**النوع الثاني:** ما كان مقارناً للعمل وليست علاقته بالعمل علاقة التركيب وإنما علاقة المقارنة، سواء كان من مقدمات العمل كما لو رائى المكلف في مشيه إلى المسجد لا في الصلاة بالمسجد، أو كان الرياء في مصاحبات العمل كما لو رائى في التحنك في الصلاة، فلو اسدل عمامته في الصلاة رياء، فإنّ هذا رياء فيما هو مصاحب للعمل لا ما هو متركب مع العمل لا تركيب انضمامي ولا تركيبا اتحادي، أو كان الرياء في معقبّات العمل، كما لو حصل الرياء في التسبيح بعد التسليم مثلاً، فإنّ الرياء في جميع هذه الموارد يقول سيّدنا لا ضير فيه؛ لوضوح أنّها امور خارجة عن العمل فلا مقتضي للسراية، فبطلان مشيه إلى المسجد لا يوجب بطلان الصلاة إذ لا يسري الرياء من الرياء في المقدمة إلى الرياء في ذي المقدمة، وهكذا بقية الأمثلة.

ثم تعرّض بالتفصيل إلى الرياء المتأخر في صفحة 35، فقال: لو كان حين العمل قاصدا للخلوص ثم بعد تمامه بدى له في ذكره أو عمل عملا يدل على أنّه صلى صلاة الليل، أو عمل عملا يدل على أنّه فعل كذا إلى اخره. فذكر سيّدنا أنّ هذا الرياء المتاخر لا أثر له إذ المنافي للخلوص إنما هو الرياء في العمل، فإنّه هو الذي يمنع من صدوره على وجه العبادة أمّا المتأخر فلا تأثير له في المتقدم، ضرورة أنّ الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه.

**ولكن إن قلت:** - لاحظوا هذا الاستدلال وكيف يرده السيّد الخوئي- ورد في مرسل علي بن اسباط، عن ابي جعفر (عليه السلام) أنّه قال: الابقاء على العمل أشد من العمل، قلت: وما الابقاء على العمل؟ قال: يُصل الرجل بصلة ويُنفق نفقة لله وحده لا شريك له فُكتبت له سرّاً ثم يذكرها أمام الناس، فتُمحى فتكتب له علانية-لأنّ ثواب العمل سرّا اكثر من ثوابه علنا- فيقال تصدّق علانية، ثم يذكرها مرة ثانية فتُمحى وتكتب له رياء) فإنّها – يقول السيّد الخوئي- في سقوط العبادة بالكلية بذكرها مرتين، ولولا مكان الارسال – أي لولا ان الرواية مرسلة- لقلنا بأنّ الرياء المتأخر المتعلّق بالعمل مبطل له ج14 ص35. بل ذكر في الجزء السادس ص 43 : بل لا يمكن التصديق بمدلولها، ترّقى هنا قال المشكلة هي الارسال وإلّا دلالتها تامة، وأمّا هنا قال لا يمكن، بل لا يمكن التصديق بها، **لأحد وجهين:**

**الوجه الأوّل:** أنّ الرياء في العمل معناه وقوع العمل بداعي الرياء، وهذا ممّا لا يتحقق بالاخبار عن العمل، فلو أنّه صلى صلاة الليل ثم قال صليت صلاة الليل فمن الواضح أنه لا يصدق عليه أنّه رائى في العمل لأن الرياء في العمل أن يقع العمل بداعي الرياء، ولم يقع العمل بداعي الرياء، فكيف يكون مفاد الرواية أنّه لو ذكر بعد ذلك رياء لكان رياء في العمل، فإنّ الرياء في الأخبار عن فعله مغاير للرياء في الصلاة نفسها، هذا أولا.

**وثانيهما:** إنّ العمل بعدما وقع منه وهو الصلاة مطابقا للمأمور به على وجه الصحة والتمامية فلا يُعقل انقلابه عمّا وقع عليه بأن نقول وقع رياء لأنّه رائى في الإخبار المتأخر عنه.

**وهنا تعليقان: التعليق الأوّل:** أنّه يمكن، حتى في المعقبّات والمقدمات والمصاحبات، في كلها أن يتصوّر الرياء، أي يمكن ان ياتي بالصلاة المتعقبة بالتسبيح رياء، فيصبح الرياء بالصلاة، أو يأتي بالصلاة المسبوقة بالمشي بالمسجد رياء فيسري الرياء للصلاة، او ياتي بالصلاة المقترنة مع التحنك رياء فيسري الرياء للصلاة، **وبعبارة أخرى:** كما تصورنا سراية الرياء في ما هو مركب مع الصلاة يُتصور سراية الرياء فيما هو مقارن إذا قصد الرياء في الحصة أي الصلاة المقترنة بهذه المقدمة، أو الصلاة المقترنة بهذا المتعقب، أو الصلاة المقترنة بهذا المقارن وأمثال ذلك.

وحينئذ لا يوجد فرق بين النوعين من هذه الجهة، فلأجل ذلك، لو قصد الرياء بالصلاة المتعقبة بالتسبيح لكان الرياء في التسبيح بمثابة الشرط المتأخر لبطلان العمل، فلا يصح أن يُشكل على ذلك بأنّه انقلاب عمّا وقع عليه، لأنّ ما وقع عليه هو هذا لا أنّه انقلب عمّا وقع عليه، كما لا يصح أن يقال بانّ الرياء هنا مغاير، نعم لو رائى في خصوص التسبيح لم يكن الرياء من التسبيح ساريا إلى الصلاة، كما قال به هو: لو رائى في عوارض التشخص.

وثانيا: المستفاد من الرواية هو التنزيل وليس التطبيق حتّى يُقال بأنّ مفادها( لا يقضي) تنزيل، لا حظوا الرواية (ثم يذكرها فتمحتى وتُكتب له رياء) لم يقل هي رياء حتى تقول هذا غير قابل للتصديق، تُكتب رياء أي تُنزّل منزلة الرياء، يُنزّل رياءه في التسبيح منزلة الرياء في الصلاة، تنزيل وليس رياء حقيقيا، بل هو رياء تنزيلي، وقد مثلّ (قده) للضميمة المحرمة في الجزء السادس ص 43، مثّل للضميمة المحرمة صاحب العروة بما إذا توضأت المرأة في مكان يراها الاجنبي، وكان مقصودها من التوضأ في هذا المكان أن تُري الاجنبي ذلك، فهل هذا يوجب بطلان الوضوء أم لا؟ فقال: صاحب العروة ووافقه سيّدنا (قدهما) على عدم المبطلية، قال: وذلك لأنّ الوضوء عبارة عن الغسلتين والمسحتين، وليس هو مقدمة لرؤية الاجنبي، حتّى يدخل في كبرى أنّ مقدمة الحرام حرام، حيث يجب على المرأة ان تتحفظ على نفسها ولا تُري وجهها أو يديها أو غيرهما من اعضاءهما إلى الرجال الاجانب، بل ما هو مقدمة لرؤية الاجنبي وقوفها في ذلك المكان، وليس الوضوء، أو فقل: ما هو مقدمة لرؤية الاجنبي ابداء الوجه، أي رفع الستر عنه لا نفس الوضوء، فوضوءها محكوم بالصحة لا محالة؛ لأنّ الوضوء ليس مقصودا به الداعي المحرم، وفي نفس الوقت ليس مقدمة للحرام، فلا هو حصل بداعي المحرم ولا هو مقدمة للحرام، نعم ِإذا انحصر المكان بما إذا ارادت أن تتوضا فيه وقع عليها نظر الاجنبي، فلا اشكال في تبدّل وظيفتها إلى التيمم، لا محالة لعدم امرها بالوضوء حينئذ؛ لأنّه يستلزم الحرام، يعني امتثال الامر بالوضوء مستلزم لمعصية النهي ارائة الاجنبي، فمن باب المزاحمة بين الامر بالوضوء والنهي عن ارائة الاجنبي وتقديم النهي في مقام التزاحم على الامر نقول لا أمر بالوضوء.

لكن لو توضأت وتركت التيمم، صحّ وضوءها، من باب الأمر الترتبي، فإنّه إذا وقع التزاحم بين الامرين المهم والأهم فعصى الامر بالأهم واتى بالمهم صح عمله من باب الأمر الترتبي فافهم واغتنم.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\109.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

كان الكلام في الضميمة المحرمة بتفاصليها ووصل الكلام إلى الضميمة إلى الضميمة غير المحرمة، سواء كانت مباحة أو راجحة، كما إذا صلى بقصد القربة وبقصد تعليم الصلاة، فإنّها ضميمة راجحة، أو صلّى بقصد القربة وبقصد أن يطمئن عياله بأنّه موجود في المكان، فإنّها ضميمة مباحة، وهنا قد أفاد الأعلام ومنهم سيّدنا (قده)، **صورا أربع:**

**الصورة الأولى:** أن تكون الضميمة تبعيةً، والداعي المستقل هو داعي القربة، ولا إشكال حينئذ في الصحة لعدم قادحية مثل هذه الضميمة التبعية بعد أن لم تكن مخلّة بقصد القربة.

**الصورة الثانية:** عكس المسألة، وهي أن يكون الداعي القربي تبعيا، والداعي الأصيل هو الضميمة، ولا إشكال حينئذ في البطلان لعدم كفاية قصد القربة في المحركية.

**الصورة الثالثة:** ما إذا كان الداعيان منظمين بحيث لولا انضمامهما واجتماعهما لما صلّى المكلف، وهذه الصورة أيضا محكومة بالبطلان لعدم كفاية الداعي القربي في المحركية.

**الصورة الرابعة:** ما إذا كان كل واحد منهما مستقلاً في الداعوية وكافيا في المحركية لو انعزل عن الآخر، وإن كان صدور العمل فعلا مستندا لمجموعهما؛ لاستحالة صدور المسبب عن سببين مستقلين فلا محالة يكون وجود الصلاة مستندا إلى مجموع الداعيين في المقام، إلّا أنّ كلا منهما لو خُلي ونفسه لكان كافيا في الداعوية، فهنا فصّل المشهور في هذه الصورة، كما ذكره سيّدنا في بحث الوضوء، أنّه إن كانت الضميمة راجحة كما لو صلى بقصد القربة وبقصد تعليم الصلاة، أو صلى بقصد القربة وبقصد تدريب الناس على الخشوع والخضوع، فحينئذ لا تكون الضميمة ضائرة بقصد القربة، وأمّا إذا كانت الضميمة مباحة، كما لو صلى بقصد القربة وبقصد الرياضة، فقد قال المشهور هنا إذا كان قصد الرياء داعيا مستقلا في نفسه بحيث لو لم يقصد التقرب لقصد الرياضة فهذا ضائر بقصد القربة.

**واستدلوا على ذلك بأحد وجهين: الوجه الأوّل:** دعوى المرتكز العقلائي على أنّ العبودية منوطة بالتمّحض، فما لم يكن هناك تمحض فلا عبودية، فلو أنّ العبد أطاع مولاه بقصد احترام مولاه، وبقصد أنّ في إطاعته لمولاه جائزة يحصل عليها من إنسان معيّن قال له: إن أطعتك مولاك فلك جائزة، بحيث لو لم يكن محترما لمولاه لأتى بالعمل أيضا بقصد الجائزة، فقصد الجائزة كاف في المحركية، فإنّ عمله لا يُعد بنظر المرتكز العقلائي عبودية، لعدم تمحضه في الداعي القربي، فكذلك الأمر في المقام.

**وقد أشكل سيّدنا (قده) على هذا الوجه:** بأنّها دعوى غير مبرهنة، فإنّا نجد أنّ المرتكز العقلائي يقول بأنّ هذا العبد قد أطاع؛ لأنّ قصده احترام المولى موجود في أفق نفسه وهو كاف في المحركية ولو لم يكن له داع آخر، فالمرتكز العقلائي لا يُنيط العبودية بعدم الداعي الآخر أو قل بالتمحض.

**الوجه الثاني:** ما دل على اعتبار الخلوص نحو قوله عزّ وجل (مخلصين له الدين) فإن الخلوص عبارة تجرّد الداعي القربي عن أي داع آخر.

وأيضا ما في بعض الروايات المعتبرة باب 8 من أبواب مقدمة العبادات حديث 9، معتبرة علي بن سالم، قال**:( سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: قال الله عزّ وجل أنا خير شريك، من أشرك معي غيري في عمله لم اقبله إلّا ما كان لي خالصاً**).

**ووجه استدلال المشهور بمثل هذه الروايات:** أنّ مفاد هذه الروايات أنّه لا يقع العمل مقربا للمولى عزّ وجل إلّا بشرط الخلوص، فإن كانت الضميمة راجعة في نفسها كما لو صلى بقصد القربة وبقصد تعليم الصلاة، لم تكن منافية للخلوص لأنّها في حدّ نفسها راجعة شرعا، وأمّا إذا لم تكن الضميمة راجحة بل كانت مباحة كقصد الرياضة فإنّ هذا مناف للخلوص.

**وقد أجاب سيّدنا (قده) عن هذا الاستدلال بجوابين: الأوّل:** إنّ المنساق من هذه الروايات حيث عبرّت بالشرك أنّ المراد بالخلوص الخلوص من ضميمة لغير الله، سواء كانت رياء سمعة تزلفا، المهم ضميمة لغير الله، لا أنّ الخلوص يُراد به التجرد من مختلف الدواعي ولو كان الداعي أمرا مباحا لا يتنافى مع التقرّب لله تبارك وتعالى.

**الثاني: وهو مؤلف من مقدمتين: الأولى:** إنّ المتعارف بين المتشرعة انضمام الضمائم المباحة، فيذهب للمسجد لأنّ الصلاة خلف فلان أخف واسهل، أو أنّه مثلاً يُصلي في أوّل الوقت لأنّ أخر الوقت يزداد الحر مثلاً، او يصوم في هذا اليوم لأنّ في الصوم مثلاً علاجا لمرضه، وأمثال ذلك: بل لا يكاد إلّا الاوحدي من الناس أن يكون داعيه إلى العبادة محض قصد القربة، هذه المقدمة الأولى.

**المقدمة الثانية:** مقتضي الإطلاق المقامي لأدلة اعتبار قصد القربة هو كفاية وجود قصد القربة على نحو الداعي المستقل وإن انضم معه داعي آخر؛ إذ لو كان انضمام الداعي الآخر مع كونه حالة متعارفة لا تخفى مُضراً لوقع التنبيه عليه في أدلة اعتبار قصد القربة، فمقتضى الإطلاق المقامي عدم اعتباره، او فقل: لمّا كان المتعارف بين المتشرعة أعزهم الله انضمام الضمائم المباحة لقصد القربة فلو كان ضائرا لنبّه الشارع عليه، فعدم الردع كاشف عن الإمضاء وعدم الضائرية، أو فقل:

**نكتة ثالثة:** لو كان لبان، فإنّه إذا كان انضمام الضمائم المباحة أمراً متعارفا ومسألة ابتلائية حيث لا تخلوا عبادة منها، فلو كان هذا الانضمام ضائرا لبان ولو في رواية، فحيث لم يبن مع كثرة الابتلاء به وتعارفه كان عدم تبينه موجبا للاطمئنان بعدم الضائرية، فافهم واغتنم وتأمل!

**بقيت في المقام تنبيهات:**

**التنبيه الأوّل:** إن تعليق قصد الامتثال على أمر غير متحقق مانع من المقربية لدى المرتكز العقلائي، فلو قال: المكلف أنا لا امتثل الأمر بالصلاة إلّا إذا كان هذا المكان مسجداً، وإلّا فلست قاصدا للامتثال، فعلّق قصد الامتثال لأمر ربه بالصلاة على كون المكان مسجدا والمكان ليس بمسجد، فإنّه عند العقلاء ليس متقربّاً، نظير ما لو علّق الولد قصد إطاعته لأمر أبيه على أمر، فقال: أنا لست قاصدا بهذا العمل وهو مثلاً، أن اتي بكأس الماء إلى ابي، لست قاصدا به امتثال أمره إلّا إذا كان في البين جائزة أو مدح ولم يكن ذلك في البين فإنه لا يُعد متقربا، فتعليّق قصد الامتثال على أمر غير حاصل حال الامتثال ضائر، خلافا لسيّدنا (قده)، وسيأتي بحث هذا مستقل في بعض الفروع الآتية.

**التنبيه الثاني:** إنّ الداعي تارة يتعلّق بنفس العمل كما لو أتى بالصلاة بقصد الرياضة، فقصد الرياضة داع لنفس الصلاة، وتارة يتعلّق بالعمل عن داع وهذا ما يُعبر عنه في الكلمات بـ (الداعي على الداعي) كما لو أتى بالعمل بقصد القربة بقصد التعليم، فقصد التعليم لم يتعلّق بذات الصلاة وإنما تعلّق بالصلاة عن داعي القربة، فهو المعبر عنه في كلماتهم بـ (الداعي على الداعي) وقد ذكر سيّدنا (قده) بأنّ الشائع المتعارف لدى المتشرعة هو ذلك؛ إذ لا ينفكون عن داع غير قربي لكن على نحو الداعي على الداعي، ولذلك صححوا الإجارة على العبادات بهذا الباب وهو من باب الداعي على الداعي، فقالوا: من اتى بالصلاة بقصد استحقاق الأجرة فإنّ صلاته صحيحة؛ لأنّه أتى بالصلاة بقصد القربة والمجموع بقصد استحقاق الأجرة، فاستحقاق الأجرة من باب الداعي على الداعي لا أنّه داعي متعلّق بنفس الصلاة كي يكون منافيا لقصد القربة.

لكنّ المحقق الايرواني، ويوجد هذا الكلام في كلمات السيّد الإمام (قدهما) المنع من ذلك، أي المنع من هذا التخريج، وهو تخريج الداعي على الداعي، لوجهين:

**أحدهما:** إنّ الداعي إنّما يتعلّق بالأفعال الاختيارية فيُقال هذا الفعل صدر بداعي كذا او بداعي كذا، فلا يُعقل تعلّق الدواعي بغير الأفعال فضلا عن الأفعال غير الاختيارية، فإنّ الداعي لا يتعلّق بشروق الشمس وغروبها ولا يتعلّق بحركة الأمعاء في بطن الإنسان، إنّما يتعلّق الداعي بفعل الإنسان إذا كان فعلاً اختياريا، والداعوية نفسها – داعوية أي داعي من الدواعي- ليست فعلا اختياريا للإنسان كي يتعلّق بها الداعي فيُقال: الداعي على الداعي، فإنّ الداعوية لا تتعلق بها داعوية لأنّ الداعوية ليست فعلا اختياريا للإنسان كي تتعلق بها داعوية أخرى، فلا وجه محصّل لفكرة الداعي على الداعي.

**ثانيا:** إنّ الداعي هو الغرض الأقصى، فالمحرك للعمل حقيقة ووجدانا الغرض الأقصى من العمل، فلو قبلنا فكرة الداعي على الداعي فيسأل كل شخص ما هو غرض النهائي، ما هو غرضك النهائي؟ ما هو غرضك الأقصى من العمل؟ فإذا كان الغرض الأقصى من العمل استحقاق الأجرة كان هو الداعي نحو العمل فكان منافيا لقصد القربة.

نعم لو انضم إليه قصد الهي كطلب الثواب من الله أو الفرار من عقوبته أو طلب الرزق منه فهذا لا يتنافى مع داعوية قصد القربة.

**ويُلاحظ على ما أفيد:** بأنّه الداعي لم يتعلّق بنفس الداعي كي يُقال بأنه ممتنع، إنّما تعلّق الداعي الطولي بالعمل عن داع لا بنفس الداعي كي يُقال بامتناع تعلّق الداعي بالداعي، هذا أولا.

**وأمّا بالنسبة للإشكال الثاني:** وهو أنّه إنّ المحرك هو الغرض الأقصى فهذا يبتني على ما مر من أنّه إن قلنا باعتبار الخلوص فهو كذلك، وأمّا إذا لم نقل باعتبار الخلوص وانه يكفي في صحة العمل ومقربيته أن يكون الداعي القربي مستقلا، فهذا كاف في صحة العمل وإن انضم معه داع آخر على نحو الطولية ألا وهو داعي استحقاق الأجرة، يأتي الكلام في التنبيه الثالث.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\110.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

....كما لو صلّى بقصد القربة بقصد استحقاق الأجرة، فإنّ هذا غير ضائر بصّحة صلاته بلحاظ أنّ النية غير القربية وهي قصد استحقاق الأجرة ليس داعيا مباشرا وإنما هو داعي على الداعي، ولكن هل هذا يأتي في الرياء أم لا؟ كما لو فرضنا أنّ المكلف حوزوي ملتفت إلى أنّ العلم يشترط في صحته قصد القربة وهو ملتفت إلى مبغوضية الرياء، فأتى بالصلاة بقصد القربة والمجموع منهما بقصد الرياء، فالرياء بنحو الداعي على الداعي، فهو لم يأتي بالصلاة رياء كي تكون مبطلة لا نحو الاستقلالية لا على نحو التبعية لا على نحو العرضية، ولكن أتى بالصلاة بقصد القربة وهذا العمل القربي بقصد الرياء، كما ذكرنا أنّه لو أتى بالعمل بالقربي بقصد استحقاق الأجرة، أو أتى بالعمل القربي بقصد التعليم، صلى صلاة قربية بقصد استحقاق الجائزة، أيضا صلى صلاة قربية بقصد الرياء

**والصحيح:** أنّ ما دل على مانعية الرياء ومبطليته وهو قوله: وادخل فيه رضا أحد من الناس يشمل ما لو كان الرياء بنحو الداعي على الداعي ولا يختص الرياء بما كان على نحو الداعي المباشر، والنتيجة: بطلان صلاته في مثل هذا الفرض، انتهى البحث حول اعتبار قصد القربة في العبادة بالصلاة بما يترتب عليه من فروع. الآن نأتي إلى مطلب ِآخر يتعلّق بنية الصلاة: وهو **(اعتبار استمرار النية في الصلاة من اولها إلى آخرها)**

هناك فرق في المركبات الاعتبارية فبعض المركبات الاعتبارية يكون الآن جزءاً منها، وبعض المركبات الاعتبارية لا يكون الآن جزءاً منها، والسرّ في الفرق بينهما: أنّه ما كانت عبادته فاعلية فالآن جزء منه، وما كانت عبادته فعلية فالآن ليس جزءا منها.

**مثلاً:** الوقوف بعرفة من الزوال إلى الغروب عبادة فاعلية لا فعلية، لكونها متقومة بالقصد فقط لا بفعل خارجي، فحتى لو فرضنا أنّ المكلف نام من اول الزوال إلى الغروب ولكنه حين نومه قصد الوقوف بعرفة، فقد تحقق منه الوقوف فعبادية الوقوف ليست متقومة بفعل خارجي، وإنّما عبادية الوقوف متقومة بقصد في أفق نفس الفاعل، فلذلك يُقال عبادية الوقوف فاعلية لا فعلية، كذلك عبادية الصوم، فإنّ عبادية الصوم من طلوع الفجر فغروب الشمس ليست متقومة بفعل صادر من الصائم وِإنّما هي متقومة بقصد قربي في افق نفس الصائم فعبادية الصوم فاعلية لا فعلية، ومقتضى هذا السنخ من العبادية: أنّ كل آن من آنات النهار فهو جزء من الصوم؛ إذ يُعتبر أن يقع تمام هذا الزمان عن قصد قربي، فلأجل ذلك يُعد كل آن آن من الزوال إلى الغروب في وقوف عرفة من الفجر إلى الغروب في صوم اليوم جزءا من الصوم متقوما به.

بينما عبادية الوضوء وعبادية السعي عبادية لا فاعلية، أي أنّها متقومة بصدور عمل، فالآنات المتخللة بين أشواط السعي ليست من السعي؛ لأنّ عبادية السعي فعلية أي متقومة بصدور فعل خارجي وليست فاعلية، فالآن المتخلل بين الأشواط ليس من السعي في شيء، كذلك الوضوء عبادته فعلية لا فاعلية فالآنات المتخللة بين أجزاء الوضوء ليست من الوضوء، وبالتالي: مقتضى القاعدة، يعني أنّ عبادية الوضوء لا فاعلية، مقتضى هذه القاعدة أنّه لا يُعتبر قصد القربة في الآنات، فلو أنّ المتوضأ بعد انقضاءه من غسل الوجه وقبل شروعه في غسل اليد اليمنى حصل منه رياء او قصد محرم، ولكنه رجع عن قصده عندما شرع في غسل اليد اليمنى فإنّ وضوءه صحيح على طبق القاعدة؛ لأنّ ما رآئى فيه وهو الآن ليس جزءا من الوضوء، وما هو جزء من الوضوء لم يرائي فيه، فعبادية الوضوء فعلية ومقتضاها عدم اعتبار شرائط الوضوء ومنها قصد القربة في آناته، فهل الصلاة من قبيل الوضوء أو من قبيل الصيام، أي هل يُعتبر في آنات الصلاة كل آن آن قصد القربة أم لا؟ فلو افترضنا أن شخصا بين الركوع وبين السجود قصد الرياء أو قصد محرم أو عفط او فحط أو رقص وما أشبه ذلك فهل ما قام به في الآن المتخلل بين الفعلين ضائر بصحة صلاته أم لا؟ فهل أن شرائط الصلاة ومنها قصد القربة معتبرٌ في الآن أم لا؟ والبحث في هذه المسألة له صور تعرّض لها سيّدنا الخوئي (قده) صفحه 50 من الجزء 14 من الموسوعة.

**الصورة الأولى:** ما إذا نوى القطع أو القاطع في اثناء الصلاة فعلا او بعد ذلك ثم عاد إلى نيته الاولى قبل أن ياتي بشيء، كما لو نوى أن يقطع الصلاة الآن وهو بين الركوع والسجود أو قال ساقطع الصلاة بعد السجود لكنه تراجع عن نيته قبل أن يتلبس بفعل من الافعال كالسجود مثلاً، فهل أنّ صلاته صحيحة أم باطلة؟ اُستدل للمشهور القائلين بالبطلان: قالوا متى ما نوى القطع انتهى، سواء نوى القطع فعلا او نوى القطع بعد ذلك وإن كان تراجع عن نيته ولكن بطلت صلاته، اُستدل للمشهور القائلين بالبطلان بما هو مؤلف من مقدمتين:

المقدمة الأولى: ما دل على أنّ بعض الأحداث تقطع الصلاة مثل موثق سماعة، (أمّا التبسم فلا يقطع الصلاة وأمّا القهقهة فهي تقطع الصلاة، هذا يدل على أنّ للصلاة هيئة اتصالية تنقطع بالقهقهة، فإن التعبير وأمّا القهقهة فهي تقطع الصلاة دال بالدلالة الالتزامية على أنّ للصلاة هيئة لابد من اتصالها والتحفظ على استمرارها فلو نوى القطع في الاثناء فقد خرج عن اتصال هذه الهيئة، كذلك ما ورد في معتبرة القداح (تحريمها التكبير وتحلليها التسليم) دال على أنّه بمجرد أن يكبر فهو صلاته حتّى يُسلّم أي أنّ ما بينهما صلاة، فإنّ قوله (تحريمها التكبير تحليلها التسليم) دال على أنّ ما بينهما صلاة، فمتى ما نوى القطع في الاثناء فقد خرج من الصلاة، هذه المقدمة الاولى.

**المقدمة الثانية:** كما أنّ الأجزاء من الأفعال والأذكار من الصلاة فكذلك الأكوان المتخللة والآنات المتخللة بينها، فكما أنّ الإخلال بسائر الشروط كالاستدبار، لو استدبر في الآن او تكلم يوجب بطلان الصلاة، مع أنّه في الآن الذي بين الركوع والسجود استدبر أو احدث أو تكلم أو قهقه، فلا إشكال تبطل صلاته، فكذلك لو اخل بالنية في آن من الآنات، فإنّه في هذه القطعة وقعت بغير نية، وبعبارة أخرى يقول سيّدنا (قده): نية القطع إمّا أن تُخرج من الصلاة أو لا تُخرج، فإن أخرجت من الصلاة فهو المطلوب الآن ليس في الصلاة هو، وإن لم تُخرج من الصلاة إذاً فهذا الآن مرّ بلا نية، وحيث إنّ هذا الكون عاري عن النية اختلت استدامت النية في الصلاة بالضرورة فوجب البطلان من أجل فقدان الشرط قهرا، هذا هو وجه استدلال المشهور على بطلان الصلاة بنية القطع في الآنات. **وقد أجاب سيّدنا (قده) عن هذا الاستدلال بوجوه:**

**أولا:** قال نختار الشق الثاني وهو أليس قال (**نية القطع إما ان تخرج من الصلاة أو لا تخرج**)، نقول لا تخرج من الصلاة، نختار الشق الثاني، وأنّ مجرد نية القطع أو القاطع لا توجب الخروج من الصلاة، وأمّا قولكم فليزم من ذلك الإخلال باستمرار النية، قلنا لا دليل على اعتبار استمرار النية في ما عداء الاجزاء؛ إذ لا دليل على اعتبار استمرارها، فانتم تستدلون على بطلان الصلاة أنّه اخل باستمرار النية وهذا تعتبرونه دليلا على اعتبار، فهو مصادرة، هذا اولا.

**ثانيا:** إنّ الاستشهاد بأدلة القواطع، يعني وأمّا القهقهة فهي تقطع الصلاة، وبحديث التحليل والتحريم، فيدفعه أنّ غاية ما يثبت بهذه الروايات أنّ المصلي بمجرد أن يُكبر ما لم يأتي بالمنافي السهوي لم يخرج من الصلاة لا أنّ الآن من الصلاة، فغاية ما تفيده هذه الروايات أنّه ما بين التكبير والتسليم لا يخرج المكلف عن الصلاة ما لم يأتي بالمنافي السهوي لا أنّ كل آن مرّ عليه فهو من الصلاة، وفرق بين كون الآن من الصلاة وبين عدم خروج المكلف من الصلاة، فرق بين القضية السلبية والقضية الايجابية، ولهذا يقول (وكم فرق) بين عدم خروجه من الصلاة وبين أن يكون الشيء من الصلاة، والمستفاد من الادلة إنّما هو الأول دون الثاني كما هو ظاهره.

**ثالثا:** إنّ المستفاد من صحيحة حماد (ما أقبح بالرجل أن يبلغ الستين أو السبعين وهو لا يُحسن الصلاة) ثم صلّى الإمام لغرض بيان كيفية الصلاة وما يُعتبر فيها جزءا وشرطا، بل إنّ المستفاد من صحيحة حماد الواردة في بيان كيفية الصلاة وما لها من الأجزاء عدم كون الأكوان والانات المتخللة من الصلاة، لعدم التعرّض إليها مع كونه في مقام البيان، فلا دليل على لزوم مراعاة النية في الأكوان المتخللة حتى تكون نية القطع او القاطع مع التراجع عنها موجبة لبطلان الصلاة.

لكنّ في هذا الاستدلال تأملا حيث إنّ ظاهر الرواية إن الإمام كان في مقام بيان الاجزاء الفعلية من الصلاة ولا ظهور فيها في كونه في مقام بيان تمام الشرائط المعتبر في صحة الصلاة، بينما هو في مقام بيان ما هو جزء فعلي لها، فلا يُستفاد من مجرد صلاته أنّ الاكوان المتخللة يُعتبر فيها شرائط الصلاة ومنها استدامة النية أم لا يُعتبر؟

**رابعا:** السيّد الخوئي يقول حتّى مع التنزل والشك في اعتبار النية في الأكوان وعدم اعتبارها، فمجرى الأصل العملي هو البراءة باعتبار أنّ المورد من موارد الأقل والأكثر الارتباطيين، فتجري البراءة عن اعتبار الاستدامة، هذا تمام الكلام في الصورة الأولى، وهي ما لو نوى القطع ثم رجع قبل أن يشرع بفعل.

**الصورة الثانية:** ما لو نوى القطع او القاطع فعلا او مستقبلا وأتى ببعض أفعال الصلاة، وإنما تراجع بعد أن أتى بفعل من أفعال الصلاة، ولهذه الصورة فروض:

**الفرض الأوّل:** أن ينوي القطع فعلاً، وبعد أن نوى القطع فعلا أتى بالتشهد بالصلاة، يعني نوى القطع فعلا واتى بالتشهد على أنّه من الصلاة وبعد أن أتى بالتشهد رجع، الآن ما هو حكم صلاته؟ البحث في هذا الفرض من جهتين، هل أنّ الفرض ممكن ومعقول أو غير معقول؟ وعلى فرض أنّه معقول هل هو مبطل للصلاة أم لا؟ **نأتي إلى الجهة الأولى:** ذكر سيّدنا (قده) قال: إنّ المنافاة بين القطع المساوقة لرفع اليد عن الصلاة، وبين الإتمام بعنوان الصلاة ظاهرة، فلا يجتمعان، انوي القطع بالفعل ومع ذلك أتى بالتشهد بعنوان انه من الصلاة، لا يجتمعان، إنّ المنافاة بين نية القطع وبين الإتمام بعنوان الصلاة ظاهرة لما بينهما من المضادة، ويمتنع القصد جدا للمتضادين، فلابد من فرض كلامه في ما إذا كان الإتمام لا بعنوان الصلاة، كعنوان التعليم ونحوه، أو بينة الاستئناف، كما لو نوى القطع ثم قال أريد أن استأنف الصلاة من جديد، فبنى على استئناف العمل وإن لم يقطعها خارجا، وإلّا الجمع بين نية القطع والإتيان بالتشهد بعنوان أنّه من الصلاة لا يجتمعان، هل هذا الكلام صحيح؟ فهل هذا الفرض ممكن أم لا؟ يقول ممكن في صورة التشريع، بأن يقول المكلف يمكن الجمع بين نية القطع وكون التشهد من الصلاة تشريعا، أنا اُشرع أنّ الصلاة حتى مع نية قطعها يمكن الإتيان بجزء من أجزاءها بقصد كونها منها، فهذان الأمران لا يجتمعان شرعا لكن يمكن أن يجتمعا تشريعا. بناء على أنّ التشريع ممكن هذه الصورة هل يمكن الجمع بين نية الصلاة ونية القطع وجدانا أم لا؟ الصحيح ما ذكره سيّدنا الخوئي (قده) من أنّه لا يمكنه الجمع وجدانا بين نية القطع ونية الاستمرار، ومن الواضح أن الإتيان بالتشهد بعنوان أنّه جزء من هذه الصلاة التي نوى قطعها لا يجتمعان، فافهم واغتنم وتأمل!.  **والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\111.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ما زال الكلام في شرطية استدامة النية في الصلاة، وذكرنا انّه يتفرّع على هذا الشرط صورٌ وصل الكلام إلى الصورة الثانية وهي ما إذا نوى القطع أو القاطع فعلاً، وذكرنا أنّ هذه الصورة لها فروض أيضا، مضى الكلام في الفرض الأوّل.

**الفرض الثاني من هذه الصورة:** ما إذا نوى القطع مستقبلا لا فعلاً، فهو مثلاً حال الركوع نوى أن يقطع صلاته لكن ليس الآن وإنما سيقطعها حال التشهد، فهل يمكن أن يُقال بأنّ صلاته صحيحة فعلا إلى أن يقطع؛ إذ أنّه لم ينوي القطع بالفعل، وإنما نوى أن يقطع الصلاة إذا وصل الى التشهد لا فعلاً، فهل يمكن مع ذلك البناء على صحة صلاته ِإلى أن يحصل القطع أم لا؟

فهنا ذكر سيّدنا (قده) في الجزء 14 من الموسوعة صفحة 45 أنّه بمجرد أن ينوي القطع مستقبلا تبطل صلاته. والسرّ في ذلك: بما أنّه المركب ارتباطي حيث إنّ المأمور به في الصلاة ليس هو امتثال الأمر بالركوع في نفسه أو امتثال الأمر بالسجود في نفسه؛ إذ ليس السجود والركوع استقلاليين، إنّما السجود والركوع جزءان من مركب ارتباطي، فمقتضى الارتباطية أن لا يحصل امتثال في الركوع إلّا إذا قصد بالركوع امتثال الأمر بالمركب، فإذا أتى بالركوع بقصد امتثال الأمر بالمركب الصلاتي فحينئذ يكون قد امتثل في الركوع، وإذا أتى بالسجود بقصد امتثال الأمر بالمركب الصلاتي فقد حصل الامتثال في السجود، وهذا لا يجتمع من نية القطع ولو مستقبلا، فإنّه إذا نوى أن يقطع الصلاة حال التشهد، فبمجرد أنّه نوى ذلك إذاً فلم ينوي امتثال المركب الصلاتي؛ إذ لا يجتمع نيته لقطع الصلاة حال التشهد مع عزمه على امتثال الأمر بالمركب الصلاتي، فالنتيجة: أنّه ما أتى به من ركوع أو سجود نية القطع لم يأتي به بقصد امتثال الأمر بالمركب الصلاتي، وإنّما أتى به كأنما مستقلاً عن الأمر بالمركب، وإلّا فمع عزمه على قطع هذا المركب فليس هو بصدد امتثال الأمر بالمركب الصلاتي، وإذا لم يكن عازما على امتثال الأمر بالمركب الصلاتي فكيف يقصد بالسجود أو الركوع امتثال الأمر به، بالنتيجة: ما وقع منه من سجود أو ركوع بعد نية القطع وقع باطلاً، وبحسب تعبير التقرير فلم تقع تلك الأجزاء- أي الركوع والسجود بعد نية القطع- مصداقا للمأمور به- يعني المأمور به هو واحد وهو المركب الصلاتي-، وحيث إنّه يأتي بها بقصد الجزئية كما هو المفروض فلا ينفعه التدارك بعد ذلك؛ لاستلزامه اتصاف هذه الأفعال بالزيادة العمدية المبطلة.

يعني يقول السيّد أنّه بين خيارين الآن، بعد أن نوى القطع واتى بالركوع بقصد الجزئية الآن هو بين خيارين؛ إما أن يتدارك الركوع فتتحقق الزيادة العمدية المبطلة ، بمعنى أن يتصف الركوع الأول الذي أتى به بقصد الجزئية مقترنا بالقطع، أي مقترنا بنية القطع بالزيادة العمدية، أو لا يتداركه فتبطل الصلاة من جهة النقيصة، حيث إنّ الركوع المأمور به في هذه الصلاة لم ينطبق على ما أتى به.

**إذاً بالنتيجة**: من نوى القطع مستقبلا لم ينوي الإتيان بالركوع المسبوق والملحوق ببقية الأجزاء، وإنما نوى ركوعا غير ملحوق ببقية الأجزاء، والركوع غير الملحوق ليس مصداقا للمأمور به، فإن تداركه حصلت زيادة عمدية وإن لم يتداركه حصلت النقيصة.

فهنا أفاد سيّدنا (قده) أنّه إذا نوى القاطع ومع ذلك استمر في العمل فإمّا أن ينويه فعلاً، يعني أنا الآن أريد أن أتكلم بالفعل كلاما ادميا عمديا، او نواه فيما بعد ذلك، فعلى الأول يعني ما إذا نوى القاطع فعلا ومع ذلك ما تى بالقاطع، نوى أن يتكلم لكن ما تكلم واستمر في الصلاة، فيقول سيّدنا (قده) فالظاهر صحة عمله، ضرورة أنّ الاستمرار في العمل لا يجتمع مع نية القاطع، فلا يمكن الجمع بين أن يقصد القاطع بالفعل وبين أن يستمر في الصلاة، فإنّهما متضادان للتضاد بين التكلم العمدي وبين الصلاة المقيدة بعدم التكلف، فلا يجتمعان، فمقتضى العزم على القاطع بالفعل رفع اليد عن الصلاة، ولكنه المفروض استمر في الصلاة، إذاً بالنتيجة: فلا يمكن تصحيح هذا الفرض إلّا بالعدول عن النية إلى نية الاستمرار، بمعنى أنّه نوى أن يتكلم بالفعل ثم تراجع واستمر في الصلاة، وقد ذكرنا سابقا أنّ من نوى القطع او القاطع ثم رجع عن نيته قبل أن يتلبس بأي عمل صلاتي، فإنّ هذا غير ضائر بصحة صلاته، فلا يمكن تصحيح الفرض إلّا بالعدول إلى النية الأولى قبل الأخذ في الاستمرار وقبل أن يأتي بشيء من الأفعال فيرجع حكم هذا الفرع إلى الفرع الاول الذي ذكرناه، هذا الذي ذكره سيّدنا (قده) لابد من تقييده، بأنّه من نوى القاطع ملتفتا إلى أنّه قاطع، وإلّا لو نوى القاطع غير ملتفت إلى أنه غير قاطع يجتمع مع الاستمرار في الصلاة، فالذي لا يجتمع مع الاستمرار في الصلاة أن ينوي القاطع ملتفتا إلى كونه قاطعا، فإذا نوى التكلم العمدي ملتفتا إلى أنّه قاطع فهذا لا يجتمع مع استمراره في الصلاة، فلو استمر كشف ذلك عن عدوله وتراجعه، أمّا من نوى القاطع غير ملتفت إلى كونه قاطعا فهذا ممّا يجتمع مع نية الاستمرار، هذا إذا نوى القاطع فعلا، أمّا إذا نوى القاطع فعلاً.

أمّا إذا نوى القاطع فيما بعد، وهذه حالة موجودة عند كثير من الناس، كما إذا هو يصلي في البيت ويتوقع أنه احد يضرب الجرس، فيقول إذا احدهم ضرب الجرس اقطع الصلاة وأجيبه، أنا أصلي ولكن احتمل انه احد يدق الجرس، فإذا كان ما نواه من القاطع معلقا على أمر فهذا لا يتنافى مع العزم على الاستمرار في الصلاة، حيث يقول أنا مستمر في صلاتي عازم على البقاء فيها، إلّا إذا اتى قاطع، وأمّا إذا كان القاطع أو القطع المنوي منجزا ولو مستقبلا فإنه يأتي فيه نفس الكلام الذي ذكرناه في الفرض الثاني، وهو أنّه لا يجتمع نية القطع مستقبلا مع كون الركوع المأتي به بعد نية القطع بقصد امتثال الامر بالمركب الصلاتي، فتخلص من ذلك: أنّه يُشترط استدامة النية في الصلاة لكن لو نوى القطع أو القاطع فعلا أو بعد ذلك ثم رجع قبل أن يتلبس بعمل فإنّ هذا لا يضر بصحة صلاته.

هذا تمام الكلام في بحث استدامة النية وقد ذكرنا عند الشروع في البحث أنّ النية لها عناصر ثلاثة: القصد إلى الفعل، والتقرّب، والتعيين، وبحثنا في أصل القصد وفروعه ثم بحثنا في أصل التقرّب وفروعه، الآن نأتي إلى:

**العنصر الثالث:** ألّا وهو التعيين، يعين ظهر، عصر، صوم، صلاة، اداء، قضاء، وصلنا إلى العنصر الثالث ألّا وهو عنصر التعيين وما يتفرع عليه من خلل في الصلاة، فهنا أفاد صاحب العروة (قده) في صفحة 11 من جزء 14 من موسوعته الشريفة الانيقة، أنّ صاحب العروة قال: يجب تعيين العمل- غير قصد القربة غير اصل القصد في التعيين- إذا كان ما عليه فعلا متعددا، أي تارة يكون مخاطبا في تكليف واحد وتارة يكون مخاطبا بعدة تكاليف، فإن كان مخاطبا بتكليف واحد كما في الصوم في نهار شهر رمضان بناء على الاجماع القائم أنّه لا يصح فيه صوم غيره ففي نهار شهر رمضان لم يُخاطب إلا بخطاب واحد وهو الصوم القربي وليس الصوم بعنوان (شهر رمضان)، فالمخاطب به في نهار (شهر مضان) تكليف واحد وهو الصوم القربي، فلو فرضنا أن انسانا نوى الصوم القربي في نهار رمضان غافلا بالمرة عن كونه في رمضان، وغافلا عن أي نية أخرى، فإنّ صومه صحيح؛ إذ لم يُخاطب إلّا بالصوم القربي في رمضان، وقد اتى بالصوم القربي في رمضان، نظير ما ذكره سيّدنا الخوئي (قده) في غسل الجمعة، حيث قال بأن غُسل الجمعة عنوان انطباقي وليس عنوان قصدي، أي أنّ ما خُوطب به المكلف يوم الجمعة الغسل القربي فقط وليس الغسل القربي بعنوان الجمعة، بحيث لو اعتقد اليوم خميس، وأتى بالغسل رجاء وقع غُسل جمعة؛ لأنّه غُسل قربي يوم الجمعة، فهنا أفاد صاحب العروة أنّه إذا كان المخاطب به أمرا واحدا فلا حاجة للتعيين، وأمّا إذا كان التكليف الذي خُوطب به متعددا، كما في صلاتي الظهر والعصر، فقد خُوطب بخطابين ظهر وعصر، فهنا لابد من التعيين، فلو اتى باربع ركعات قربية غافلا عن كل مقصد آخر لم تقع ظهرا ولا عصراً.

إلّا أن سيّدنا (قده) اضاف إلى كلام العروة قيد، قال: هذا غير كاف، فما ذكره صاحب العروة في فرض الوحدة أي إذا كان التكليف واحدا كلامه صحيح وتام، ولكن ما ذكره في فرض التعدد ناقص، فقال: - ص13- ثلاثة عشر إنّ العبرة في لزوم التعيين بتعدد الواجب وأن يكون لكل منهما عنوان يمتاز به عن الآخر، لا يكفي أن التكليف متعدد لابد أن يكون لكل من العملين عنوان يمتاز به عن الآخر، فلو لم يكن تعدد أو كان ولم يكن لكل منهما عنوان خاص لم يلزمه التعيين، كما لو كان عليه قضاء يومين من شهر رمضان، فهنا تكليفان لكن يجب عليه أن يعين أنّ الأوّل عن اليوم الأول والثاني عن اليوم الثاني، هذا لا يحتاج، يكفي أن ينويه قضاء عن رمضان، او استدان من زيد دينان وكان الدينان متساويان فلا يحتاج إلى أن يقصد في الأداء الأول أنّه اداء عن دين يوم الخميس وفي الأداء الثاني أنّه أداء عن دين يوم الجمعة، هذا لا يحتاج إليه بل يكفي أن يقصد ابراء ذمته، فمجرد تعدد التكليف غير كاف في لزوم التعيين بل لابد أن يكون لكل منهما عنوان يمتاز به عن الآخر، إنما الكلام كل الكلام في بعض الصغريات التي ذكرها سيّدنا الخوئي (قده).

**الصغرى الأولى:** مسألة الظهر والعصر، حيث ذكر سيّدنا (قده) أن للظهر والعصر عنوان تعدد الامر أو لم يتعدد، فإنّ المأمور به ليس الاربع القربية بل الأربع بعنوان خاص ثم الأربع بعنوان خاص، وقد استفاد ذلك من هذه الرواية، وهي باب 4 من أبواب المواقيت حديث 5، صحيحة عبيد بن زرارة قال: (**سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن وقت الظهر والعصر؟ فقال: إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر والعصر جميعا إلّا أن هذه قبل هذه، ثم أنت في وقت منهما جميعا حتّى تغيب الشمس**).

لاحظوا كيفية استدلال السيد (قده) على اعتبار العنوان الخاصّ: قال: لو كان مقصوده (إلّا أنّ هذه قبل هذه) مجرد التقدم أن تقع أربع قبل أربع فإن هذا لا يحتاج إلى البيان فإن كل من صلى ثمان ركعات فقد وقعت الاربعة الاولى قبل الاربع الثانية فـ (إلّا أنّ هذه قبل هذه) امر لا يحتاج إلى بيان إذا كان المراد مطلق التقدم، إذاً فقوله: (إلّا أن هذه قبل هذه) يكشف عن وجود تغاير واقعي بين هذه وهذه، فلذلك قال: (هذه) التي هي مغايرة واقعا عن هذه لابد أن تكون هي الأولى وتلك هي الثانية، فلو لم يكن تغاير بينهما في رتبة سابقة لما اشترط الترتيب بينهما؛ لأنهما لو لم يكونا متغايرين أصلاَ لكان الترتيب قهريا، سوف تقع أربع قبل اربع، فاشتراط الترتيب شرعا يدل على أنهما متغايران في انفسهما ويمكن أن يختلفا فيتقدم ويتاخر هذا، لذلك اشترط الترتيب بينهما، فنفس اشتراط الترتيب دليل على التغاير، وإلّا لولا التغاير لكان الترتيب قهريا، فهل أنّ هذا الكلام من سيّدنا (قده) يتوافق أو يتنافى مع رواية أخرى نقرأها الآن، هذه الرواية وهي باب 63 من ابواب المواقيت حديث 1، وهي صحيحة زرارة، قال: (إذا نسيت الظهر حتّى صليت العصر فذكرتها وانت في الصلاة او بعد فراغك فانوها الاولى – أي حولّها إلى الظهر وأتي ثم صلِّ العصر- فإنما هي اربع مكان اربع) فهل قوله (فإنما هي اربع مكان اربع) يدل على أنّه ليس بينهما تمايز ذاتي وتغاير ذاتي، أم أنّه لا دلالة فيها على ذلك فلا تكون مصادمة لقوله (إلّا أن هذه قبل هذه) الدالة على أنّ بينهما تغاير؟ يأتي الكلام عن ذلك.  **والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\112.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

أفاد سيّدنا (قده) بأنّه إنّما يجب تحديد العنوان إذا كان التكليف متعددا، وكان لكل من الواجبين عنوان يمتاز به عن الآخر، فمثّل لذلك بالظهرين بلحاظ أنّ ما ورد في قوله (إلّا أنّ هذه قبل هذه) دال على أنّ للظهر عنوانا يمتاز به عن العصر والعكس.

**وأمّا ما ورد في الصحيحة الأخرى** وهي إنّما هي أربع مكان أربع، فظاهر سياق الرواية أنّه بيان لعدم المانع من العدول، فإنّه لمّا ذكر العدول فقال: (إذا نسيت الظهر فذكرتها وأنت في العصر أو بعد فراغك منها فانوها الأولى)، فهنا يأتي السؤال كيف ينويها الأولى والحال بأنّه قصد بها العصر؟ فقال: لا مانع من العدول بها لما سبق فإنّها أربع مكان أربع، فالمقصود بهذه الفقرة ليس بيان أن لا مائز بينهما واقعا وإنما بيان أن لا مانع من العدول من اللاحقة إلى السابقة، ما داما متحدين في الصورة، فإنّ اتحادهما صورة لا يُشكل مانعا من العدول، بخلاف ما لو كانت اللاحقة أربعا والسابقة اثنتين او ثلاثا، كما أنّ سيّدنا الخوئي (قده) استدل بنفس العدول من اللاحقة إلى السابقة على أنّ للسابقة تميزا وِإلّا لو لم يكن للسابقة أي تميز فلا وجه للعدول إليها، فالأربعة سوف تقع قبل الأربع جزما، كما أنّ العنوان الخاصّ الذي لابد من قصده معتبرٌ في فريضة الفجر ونافلته، والشاهد على اختلافهما عنوانا هو عدم جواز الإتيان بالنافلة لدى ضيق وقت الفريضة، ومن هذا القبيل أيضا الأداء والقضاء، حيث استفدنا من النصوص الدالة على لزوم تقديم الحاضرة على الفائتة حتّى لو كانا صلاتي ظهر، أو افضليته، حسب الاختلاف في المسألة أنّ لكل منهما عنوانا.  **والمهم أنّ ظاهر كلام سيّدنا (قده):** أنّه إنّما يجب التعيين إذا اجتمعا أمران، إذا كان التكليف متعددا وكان لكل من الواجبين عنوان، وظاهر هذا الكلام أنّه لو كان التكليف واحدا، وكان المتعلّق ذا عنوان خاصّ وأنّه لا يجب تعيينه؛ لأنّه إنما يجب إذا تعدد التكليف وكان لكل منهما عنوان؛ إذاً: لو كان التكليف واحدا، وكان متعلّق التكليف ذا عنوان خاصّ، فظاهر كلامه أنّه لا يجب التعيين، فلو فرضنا أنّ المكلف لا يجب عليه إلّا صلاة الظهر، لِمَ؟ لأنّه ليس له من الوقت إلّا مقدار أربع ركعات من أوله وبعد هذه الأربع ركعات يُغمى عليه، فلا يجب عليه إلّا صلاة الظهر، فهنا لا يجب التعيين، بحيث لو صلّى غافلا عن وجوب ظهر وعصر ولم يقصد امتثال الأمر الفعلي؛ لأنّه لو قصد امتثال الأمر الفعلي لكان قصد امتثال الأمر الفعلي تعيينا اجماليا لما عليه وهو الظهر؛ لكننا نفترض أنّ المكلف غافل عن وجوب ظهر وعصر، ولم يقصد امتثال الأمر الفعلي، بل اتى بأربع ركعات شكرا لله، أو أتى بأربع ركعات رجاء، فإنّها فعلى كلامه أنّها تقع ظهرا، لأنّه لا يجب التعيين إذا كان التكليف واحد وإن كان المتعلق ذا عنوان خاص، مع أنّ هذا مناف لصريح كلامه في بحث الصوم كما سيأتي الإشارة إليه في كلامه الآتي، أي عند البحث حول كلامه الآتي، بأنّه يجب تعيين ما كان له عنوان وإن كان التكليف واحدا، فإذاً النتيجة ليست دائرة مدار تعدد التكليف، بل ينبغي أن يُقال متى ما كان متعلّق التكليف ذا عنوان معين وجب التعيين، سواء كان التكليف واحدا أو متعددا، ومتى لم يكن له عنوان معين وتعدد التكليف وتوقف امتثال التكليف المتعدد على التعيين وجب التعيين وإلّا فلا.

العبرة في لزوم التعيين بتعدد الواجب وأن يكن لكل منهما عنوان يمتاز به عن الآخر، فلو لم يكن تعدد أو كان تعدد ولم يكن له عنوان لم يلزمه التعيين، ظاهر كلامه أنّه لو يكن هناك تعدد لا يلزم التعيين وإن كان الواجب ذا عنوان.

**المسألة الثانية:** لا يجب قصد الاداء ولا القضاء، ولا القصر والتمام، ولا الوجوب والندب إلّا مع توقف التعيين على قصد أحدهما، بل لو قصد احد الامرين في مقام الآخر صّح إذا كان على وجه الاشتباه في التطبيق، هذه عبارة صاحب العروة (قده)، كأن قصد امتثال الامر المتعلّق به فعلا، وتخيل أنّه ادائي فبان قضائيا او بالعكس، او تخيل أنّه وجوبي فبان ندبيا او بالعكسِ، وكذا القصر او التمام فإنّه يصح في هذه الصور، وأمّا إذا كان على وجه التقييد فلا يكون صحيحا كما إذا قصد امتثال الأمر الادائي ليس إلّا، او الامر الوجوبي ليس إلّا فبان الخلاف، فإنّه باطل، هذه المسألة من جملة فروع الخلل في النية وسيّدنا (قده) علّق على هذه المسألة، أي على كلام صاحب العروة فيها.

**فأفاد (قده) أمورا في البين: الأمر الأوّل:** إنّ الخصوصية تارة تكون من خصوصيات الأمر، وتارة تكون من خصوصيات المأمور به، وتارة تكون من خصوصيات مقام الامتثال من دون أن تكون مأخوذة لا في الأمر ولا في المأمور به.  **ونحن نبدأ بالعكس:** فإن كانت الخصوصية من شؤون مقام الامتثال، من دون أن تكون ماخوذة شرعا في الأمر او المأمور به مثل: خصوصية كون اليوم من رمضان، فإنّ كون اليوم من رمضان خصوصية من شؤون مقام الامتثال، أي متى ما صام المكلف في رمضان كان الصوم من شهر رمضان، لكنّ كونه في رمضان لم يؤخذ لا في الأمر ولا في المأمور به؛ إذ المطلوب هو الصوم القربي في نهار رمضان، التفت إلى أنّه من رمضان أو ظن أنه من شعبان لا يخصنا، فكونه من رمضان ليس خصوصية مأخوذة لا في الأمر ولا في المأمور به، إذاً فلا يجب قصد هذه الخصوصية ولا تعيينا، أو كونه اليوم الأول من رمضان، أو كونه الركعة الاولى من الصلاة، فإنّ كون الركعة أولى من شؤون مقام الامتثال، فإن متى ما اتى بأوّل ركعة صدق عليها أنّها ركعة أولى، لكن لم يؤخذ كونها اولى لا في الأمر ولا في المأمور به؛ لذلك لا يجب تحديد ما هي الركعة، وأمّا إذا كانت الخصوصية من خصوصيات الأمر لا المأمور به، كما مثّل لهذا في هذا المثال، كما( في اتصاف الأمر في كونه وجوبيا او كونه ندبيا) يقول: فإنّ الوجوب والندب من صفات الامر لا من صفات المأمور به، وإنما يتصف المأمور به بكونه واجبا او ندبا بالتبع لا بالاصالة، وإلّا فالذي يتصف بالاصالة بالوجوب أو الندب نفس الأمر، امر وجوبي او امر ندبي، فإذا كانت الخصوصية من صفات نفس الأمر لا يجب قصدها، فيكفي أن يقصد امتثال أمر المولى، التفت إلى كونه وجوبيا أو ندبيا أو لم يلتفت، فإنّ الامر أمر سواء كان وجوبيا أو ندبيا، وأمّا إذا كان الخصوصية من صفات المأمور به فهنا يجب قصدها كعنوان (الظهرية) و (العصرية) وعنوان فريضة الفجر ونافلة الفجر، وعنوان الأداء والقضاء، فإنّ العنوان إذا كان مأخوذا في المأمور به حيث إنّ الأمر ما تعلّق بالأربع بما هي أربع بل تعلّق بالأربع بما هي ظهر، وبالتالي فلابد من قصد الظهرية؛ إذ ما لم يقصد الظهرية لم يقع ما أتى به مصداقا للمأمور به، فإنّ المأمور به عنوان الظهرية.

هذا هو الأمر الأوّل وهو التقسيم الذي ذكره، هنا اختلف تعبيره في أحد تقريريه – يعني تعليقنا على هذا المطلب- ِأنّه اختلف تعبيره في احد تقريره عن تقرير الآخر، ففي أحد التقريرين قال: الوجوب والندب من صفات الأمر، ولأجل أنّهما من صفات الأمر فلا يجب قصدهما، ولكنه أفاد في تقرير بحث الصوم أنّ الوجوب والندب أصلاً ليس من صفات الأمر، يعني الوجوب والندب مثله مثل كون اليوم من شهر رمضان، لم يؤخذ الوجوب والندب لا في المأمور به ولا في الأمر أصلاً، قال في تقرير باب الصوم جزء 21 من الموسوعة في صفحة 25: وكيف ما كان فليس الوجوب والاستحباب مثل الأداء والقضاء، فإنّهما من خصوصيات الأمر – يعني الوجوب والندب من خصوصيات الأمر- وهذان – أي الأداء والقضاء- من خصوصيات المأمور به وهذا هو الفارق الموجب للزوم تعلّق القصد بالثاني، يعني الأداء والقضاء دون الأوّل يعني الوجوب والندب فلا يُقاس أحدهما بالآخر، هذا مسلك على المشهور – يعني كون الوجوب والندب من صفات الأمر على مسلك المشهور- من كون الوجوب والاستحباب مجعولين شرعا، وأمّا على ما هو التحقيق من أنهما بحكومة العقل- لا يوجد وجوب ولا ندب - غاية ما في الأمر إن ورد ترخيص في الترك العقل يقول لا يلزم لأنّه رخصّ، حكم العقل بأنّه لا يلزم سُمي ندب، وإذا لم يرد ترخيص في الترك العقل يقول يلزمك قضاء لحق المولوية، وسُمي هذا الحكم العقلي بالوجوب، فالوجوب والندب ليسا إلّا حكمين عقليين وليسا من المجعولات الشرعية، وبالتالي هما ليس من صفات الأمر، فعدم وجوب قصدهما اوضح لأنّهما اصلا ليسا مجعولين شرعيين؛ إذ ليسا من خصوصيات الامر ولا من خصوصيات المأمور به. هذا الامر الاول في كلامه.

**الأمر الثاني:** قال ومنه تعرّف الحال في الأداء والقضاء، وأنّ المأمور به فيهما – أي في الاداء والقضاء- حقيقة واحدة، غاية الامر أنّ الاول – أي الاداء- مشروط بالوقوع في الوقت، وبعد خروجه تلغو الخصوصية أي خصوصية الوقت ويبقى الامر بالطبيعية ولو بامر جديد من غير أن يتقيد بالوقع خارج الوقت، يعني ليس المطلوب بعد انقضاء الوقت الصلاة بقيد كونها خارج الوقت، كيف وهو – أي كونها خارج الوقت- لازم عقلي وامر ضروري غير اختياري، لابد منه فلا موقع لمراعاة التقييد فيه. **وبالجملة:** فالاداء شرط مأخوذ في الطبيعة كسائر الشرائط كالطهارة من الخبث والاستقبال وهي برمتها شروط توصلية لا يجب قصدها، فلا يجب قصد الاستقبال ولا يجب قصد ... المهم أن تقع، كذلك كون الصلاة في الوقت خصوصية توصلية لا يجب قصدها، وأمّا القضاء فالامر فيه اوضح؛ لما عرفت من أنّ خصوصية الوقوع خارج الوقت لم تكن قيدا شرعيا في المأمور به ليلزم قصده فإنّما هو عقلي محض، فتحصل: أنّه لا تُعتبر مراعاة شيء من الخصوصيات المزبورة لا الاداء ولا القضاء، ولا القصر ولا التمام، ولا الندب، إلّا إذا توقف التعيين عليه كما لو تعدد الأمر.

ظاهر كلامه هنا أنّ الاداء والقضاء لا يجب قصدهما ، أمّا الاداء فلأنه قيد توصلي وأمّا كون الصلاة خارج الوقت فلأنه لازم عقلي ضروري وهذا ما ذكره صفحة 14 في جزء 14 من الموسوعة، بقلم شيخنا الشهيد المرحوم استاذنا الشيخ مرتضى البروجردي (قده)، نفس الشيخ مرتضى البروجردي في جزء 23 من كتاب الصوم يقول تعليقا على كلام صاحب العروة فصاحب العروة لم يختلف كلامه هناك قال لا يجب قصد الاداء والقضاء وهنا في الصوم قال لا يجب قصد الاداء والقضاء فلم يختلف كلامه، أما السيّد الخوئي فقال: أمّا التعرض للاداء والقضاء فمما لا بد منه، لابد أن يقصد الاداء او القضاء، ضرورة اختلاف متعلّق احدهما عن الآخر، فإنّ الأوّل يعني الاداء، هو العمل المأتي به في الوقت المضروب له، والثاني هو العمل خارج الوقت وقد تعلّق به أمر آخر على تقدير ترك الأوّل فهنا متعددان أمراً ومتغايران متعلّقا، وإذا تعدد المأمور به فلا مناص من قصده؛ ليمتاز عن غيره. فلو صام وهو لا يدري أنّه أداء او قضاء، مثلاً: لا يدري اليوم شهر رمضان أو لا فلا يدري اداء او قضاء، أو أنّ العيد صار أو لم يصر لا يدري عن شيء، فإن قصد الأمر الفعلي فهذا يُعتبر تعيين للمأمور به أداء أو قضاء، أمّا لو قصّد أحدهما مرددا او معينا ثم انكشف الخلاف بطل لعدم تعلّق القصد بالمأمور به، لازم هذا الكلام أنّه لو أنّ شخصا غافل عن مسألة القضاء والأداء واتى بالصوم شكرا لله أو رجاء فإنّه لا يقع لا اداء ولا قضاء إذ لابد من قصدهما ولو اجمالا وهو لم يقصد أي منهما ولو إجمالا، وكرر هذا السيّد الخوئي حيث قال في صفحة 25: (وكيف ما كان فليس الوجوب والندب مثل الأداء والقضاء فإنهما – الوجوب الندب – من خصوصيات الأمر وهذان من خصوصيات المأمور به، وهذا هو الفارق الموجب للزوم تعلّق القصد بالثاني – أي الأداء وا لقضاء – دون الأول فلا يُقاس أحدهما بالآخر. **إذاً بالنتيجة:** ما هو الصحيح هل ما ذُكر في الجزء الرابع عشر من أنّ الأداء والقضاء أي أن المتعلق للأمر الأدائي والقضائي واحد حقيقة وليس متعد؟ غاية ما في الباب اُعتبر فيه إيقاعه في الوقت، كقيد توصلي إنّ لم تأتي بذلك فاتي به خارج الوقت، فكونه في الوقت مجرد قيد توصلي وكونه خارج الوقت لازم عقلي، أو أنّ المتعلّق للأمر القضائي والأدائي مختلف حقيقة، فهذا مقيد شرعا بأن يكون في الوقت وذاك مقيد أن يكون خارج الوقت.  **والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\113.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ذكرنا فيما سبق أنّ سيّدنا (قده) أفاد في بحث نيّة الصلاة في الجزء الرابع عشر صفحة 14: أنّ الأداء والقضاء من ممّا لا يجب مراعتهما في مقام النيّة؛ لأنّ المأمور فيهما واحد غاية الأمر أنّ الأداء اُعتبر فيه قيد الوقت وهو قيد توصلي كالاستقبال، والقضاء لم يُعتبر فيه قيد لأنّ وقوع الصلاة خارج الوقت لازم عقلي وليس قيدا شرعيا، بينما ظاهر كلامه في بحث الصوم- الجزء 21 صفحة 23- أنّ القضاء والأداء من العناوين التي يجب مراعتها في مقام القصد والنية، والسرّ في ذلك: ليس هو دلالة النصوص على أنّ للأداء والقضاء آثاراً يتميز بها كل منهما عن الآخر، كما ذكره -في الجزء 14 في صفحة 12- كي يُقال بأنّه لا تنافي بينهما، فهو تارة يتكلم عن مقتضى القاعدة الأولية وتارة يتكلم عن مفاد النصوص، فبلحاظ القاعدة الأولية القضاء والأداء حقيقة واحدة، وبلحاظ ما دلّت عليه النصوص هما حقيقتان، بل علل لزوم قصد الأداء والقضاء في باب الصوم لم يعلله بالنصوص بل علله بأنّ المتعلّق مختلف حقيقة، حيث قال: بأنّ القضاء والأداء مختلفان أمراً ومأمورا به، ولأجل اختلافهما في الأمر والمتعلّق لذلك لابد من التعرض لقصدهما، وهذا ما اختاره في تعليقته على العروة في المقام وفي باب الصوم، حيث قال في المقام: لا أثر للتقييد فيما لا يُعتبر فيه قصد ولو إجمالا كالقصر والإتمام والوجوب والندب، فإنّ العبرة في الصحة في هذه الموارد إنّما هي بتحقق ذات المأمور به مع الإتيان على نحو قربي، يصح ذلك في مثل الأداء والقضاء ونحوهما، يعني ما يكون العناوين القصدية.

**والصحيح:** هو ما ذكره في بحث الصوم واختاره في تعليقته على العروة من أنّ الأداء و القضاء متمايزان، فإنّ قيد الإيقاع في الوقت وإن كان قيدا شرعيا توصليا، إلّا أنّ كاف في التمايز بين المتعلقين، فالنتيجة: أنّ متعلق الأمر الأدائي حصة خاصّة ، بينما متعلّق الأمر القضائي هو طبيعي الصلاة خارج الوقت، فيكفينا في المغايرة بين المتعلقين أنّ أحدهما أُخذ فيه قيد شرعي لم يؤخذ في الآخر، وإن كان هذا القيد قيدا توصليا، فبمجرد اختلاف المتعلّقين إذاً فلا يقع الإتيان بالطبيعي امتثالا للأمر بأحدهما ما لم يُقصد،؛ إذ الفرض أنّ المتعلقين مختلفان، هذا ما يتعلّق بهذه النقطة.

وليس اعتبار القصد هنا لأن القيد توصلي او تعبدي، وإنما وجه اعتبار القصد أنّه متى ما كان بين متعلّقي الأمرين تمايز واقعي- حتى لو كان القيد توصلي- لم يتحقق امتثال أحدهما بقصد الطبيعي بل لابد من قصد المتعلق نفسه، ولو بعنوان إجمالي كأن يقصد امتثال الامر الفعلي في حقه إذا كان واحدا، فليس بحثنا في قصد القيد كي يُقال بأنّ القيد توصلي لا تعبدي، فهذا لا علاقة له بالمطلب، إنما ما له علاقة بالمطلب، هو أنّه لما كان متعلّق أحدهما ممتازا واقعا عن متعلّق الآخر لم يتحقق امتثاله بقصد الطبيعي، بل لابد من قصد ذلك المتعلّق الممتاز عن غيره ولو بعنوان إجمالي، هذه هي النكتة.

**الأمر الثالث:** قال صاحب العروة: بل لو قصد احد الأمرين في مقام الآخر، صحّ إذا كان على وجه الاشتباه في التطبيق، كأن قصد امتثال الامر المتعلّق به فعلا – الأمر الفعلي- وتخيل أنّه أمر أدائي، فبان قضائيا، كمن صلّى الفجر قبل الوقت، فمن صلى الفجر قبل الوقت معتقدا دخول الوقت، كمن يعتقد دخول فيصلي الفجر فيتبين أنّه صلّى قبل دخول الوقت، فهو عندما صلّى قصد امتثال الامر الفعلي في حقه لكنه تخيل أنّه ادائي فبان قضائيا، أو تخيل أنّه وجوبي فتبيّن أنّه ندبي أو بالعكس.

وكذا القصر والتمام – هذا إذا كان على نحو الخطأ في التطبيق- وأمّا إذا كان على وجه التقييد فلا يقع صحيحا، كما إذا قصد امتثال الامر الادائي ليس إلّا، بأن قال: لو لم يكن الامر بصلاة الفجر أدائيا لما صليتها، فبان الخلاف وهو أنّه ليس ادائيا فإنه باطل، هذا كلام صاحب العروة.

**أفاد سيّدنا (قده)** فصّل (قده) في مفروض المسألة بين كون قصد الخصوصية من باب الخطأ في التطبيق أو من باب التقييد، فحكم في الاول بالصحة والثاني بالبطلان، أمّا الأوّل: فظاهر الوجه إذ بعد أن كانت الحقيقة واحدة وهي صلاة الفجر على كل حال قضائية او ادائية هي واحدة، وجوبية او ندبية هي واحدة، وكان لها امر واحد على الفرض؛ إذ لا يوجد فرضان فهو إما مامور بالاداء أو مأمور بالقضاء، فتخيّل المصلي أنّه أدائي فبان أنّه قضائي، رجع إلى الاشتباه في خصوصية لا مدخل في صحة العبادة، خصوصية الاداء والقضاء ليس لها مدخلية، بعد اشتمال العبادة على تمام ما هو المقوم لها، والمقوّم لها ذات العمل مع قصد التقرب، حيث اتى بذات العمل وهو صلاة الفجر مع قصد التقرّب فحصلت العبادية، ومقتضى هذا الكلام أنّه لو صلى سنين قبل طلوع الفجر فإنّ كل فجر تقع قضاء عمّا سبقها، ولا يجب عليه إلّا قضاء صلاة واحدة.

فظاهر هذا الكلام أنّ سيّدنا (قده) يرى أنّه يُتصوّر الاشتباه في التطبيق في العناوين القصدية؛ لأنّه مع اعترافه أنّ الاداء والقضاء من العناوين القصدية في بحث آخر ومع ذلك تصوّر الاشتباه في التطبيق، وإنما قلنا هذا لأنّه في نفس هذا الجزء – جزء 14، مسألة 18 ص56 و 57- قال: لو دخل في فريضة فأتمها بزعم أنّها نافلة غفلة أو بالعكس دخل نافلة فاتهما بزعم أنّها فريضة صحّت ) هذا كلام صاحب العروة، وهنا السيّد الخوئي يُعلّق: ربّما يُعلّل الحكم يعني صحّت بمقتضى مطابقته للقاعدة، حيث إنّ الاتمام منبعث عن النية الاولى لا غير، فغايته أنّه تخيل الخلاف. يعني هو قصد بالصلاة امتثال الامر الفعلي فغايته أنّه تخيّل الخلاف فيكون باب الخطأ في التطبيق في تعيين المنوي، وهذا لا يقح في الصحّة، نفس كلامه هذا ذكره في صفحة 16 الآن يقرره مرة أخرى يقول: وفيه إنّ باب الخطأ في التطبيق اجنبي عن امثال المقام ممّا يتوقم الامتثال بالقصد، يعني بالعناوين القصدية، ولا واقع له وراء ما نواه وقصده- واقع الامتثال بالقصد وليس له واقع آخر- وإنما يجري – أي الخطأ في التطبيق – فيما لو كان الاشتباه في الامور الخارجية الاجنبية عن حريم الامتثال، كما لو اتى بالعمل بداعي قربي باعتقاد أنّه واجب، اتى بغسل الجمعة على أساس أنّه واجب، فتبيّن أنّه مستحب او بالعكس اتى بغسل مس الميت على أساس أنّه مستحب فتبين أنّه واجب، او صام يوما بتخيل أنّه يوم مبارك كالجمعة مثلاً فتبين أنه يوم السبت، فإن كون الامر وجوبيا او استحبابيا خارج عن حريم المأمور به، او كون اليوم ذا فضيلة او غير ذي فضلية خارج عن المأمور به، أو كون من في المحراب زيد أو عمر، لا دخل لشيء من ذلك في تحقق الامتثال بعد أن اتى بالعمل على وجه قربي، فتخيل الخلاف والاشتباه في التطبيق غير قادح في الصحة في امثال ذلك، لكون المأتي به مصداقا للمامور به لأنّه لم يُعتبر في المأمور به هذه العناوين فهي خارجة عن حريم الامتثال، فالانطباق قهري والاجزاء عقلي.

**وأمّا** – هذا هو المهم- إذا كان المأمور به متقوما بالقصد بحيث لا واقع له وراء القصد فقصد الخلاف قادح بالضرورة، لعدم انطباق المأمور به على المأتي به بعد أن أخّل بالقصد، فلو اعتقد أن عليه فريضة قضائية، فنوى الفجر قضاءً ثم تبين أنّ الذمة لم تكن مشغولة إلا بالادائية، او اعتقد الإتيان بنافلة الفجر فصلّى الفريضة، او اراد بيع شيء، قال أنا ابيع هذا الشيء لزيد فاشتبه ووهبه اياه، فإنّها لا تقع اداء في الاول ولا نافلة في الثاني ولا بيعا في الثالث بلا إشكال، والسرّ هو ما عرفت من تقوّم تلك الأمور بالقصود ودخلها – أي القصود- في تحقق الامتثال فقد تجرّد العمل عنها فلا تقع مصداقا للمأمور به قطعا ولا شك أنّ المقام من هذا القبيل – أي الفريضة والنافلة- فإن قصد الفريضة إلى اخر العمل دخيل في صحتها ووقوعها فريضة، فلو عدل عنها بالاثناء إلى النافلة غفلة فهي لا تقع مصداقا للفريضة للإخلال بالنية بقاء كما لا تقع مصداقا للنافلة لعدم القصد إليها حدوثا.

**فالنتيجة هي:** أنّ سيّدنا (قده) افاد في صفحة 16 من هذا الجزء أنّه لو قصد الأداء مكان القضاء أو بالعكس من باب الاشتباه في التطبيق صحّ، وذكر في صفحة 57 أنه لا يمكن أن يكون اداء ما قصده قضاء أو بالعكس لأنّ هذه العناوين دخيلة في المأمور به فمالم تُقصد لا يتحقق الامتثال بدونها، وما اطلقه من الكلام في صفحة 16 وهو أنّه يصح الامتثال من باب الخطأ في التطبيق اوضحه هنا بأنّه إنما يتم ذلك في العناوين التي لا دخل لها فيما هو المأمور دون ما هو دخيل، هذا بالنسبة إلى الأمر الثالث.

**وأمّا الثاني:** - أي التقييد- حيث أفاد سيّد العروة (قده) إذا كان الاشتباه من باب التقييد لا من باب الخطأ في التطبيق، كأن قال: إنما امتثل الامر بصلاة الفجر إن كان ادائيا، وأمّا إن كان قضائيا فلست قاصدا لامتثاله، فقد أفاد صاحب العروة بأنّ صلاته باطلة؛ لأنّه انكشف أنّ الامر ليس ادائيا.

السيّد الخوئي، يقول وأمّا الثاني، أي الذي ذكره في باب التقييد، بل في حيز المنع، **لِمَ؟**

طبعا هنا كلام اشرحه، يقول: لا يُتصوّر التقييد في مقام الامتثال أبدا، سواء كان العنوان من العناوين القصدية أم من غيرها، فإنّ مسألة التقييد غير متصورة في مقام الامتثال اطلاقا، والسرّ في ذلك: أنّ التقييد فرع الاطلاق، فلابد أن يكون الامتثال أمرا كليا حتّى يكون قابلا للتقيد، بأن يقول قيّدت الامتثال بفرض الاداء دون فرض القضاء، فلو كان الامتثال أمرا كليا لصح تقييده، أمّا في الحقيقة والواقع فإنّ الامتثال أمر جزئي خارجي، فإنّ هذه الصلاة الخارجية إما امتثال أو ليست امتثالا، لا أنّ الامتثال متصوّر على كل حال ويقوم المكلف بتقييده، فالامتثال جزئي خارجي والجزئي الخارجي لا يقبل التقييد، فبناء على ذلك، هو قيّد ولكن الآن قيّد، قال: إنّما امتثل إن كان الأمر ادائيا، يقول: فمرجع التقييد إلى حصر الداعي، فإذا انكشف أنّ الامر قضائي فقد تخلّف الداعي وتخلف الداعي غير ضائر ، لا بصحة المعاملة ولا بصحة العبادة، أمّا صحة المعاملة فهو من الواضحات التي درسناها في اللمعة، فلو اشترى اللحم بداعي أن يُطعمه الضيف فما اتى الضيف، فإنّ الشراء قد وقع صحيحا وإن انحصر داعي الشراء في إطعام الضيف؛ إذ ما دام لم يأخذ الداعي قيدا في المعاملة فلا أثر له، فإن المعاملة وقعت على المعاوضة بين المالين على نحو اللا بشرط، وإطعام الضيف بقي مجرد داعي.

وكذلك الأمر في العبادة، فإنّ المناط في صحة العبادة هو الاتيان بالعمل بنحو قربي، فإذا اتى بالعمل بنحو قربي فقد تحققت العبادة وسقط الأمر وإن كان داعيه لهذا العمل القربي منحصرا في كون الأمر ادائيا، غايته أنّه تخلف الداعي لكن العبادة وقعت صحيحة، ولذلك لو قال إنما اصلي خلف هذا الإمام الجالس في المحراب إن كان هذا الامام وإلّا فإن كان غيره فلا اصلي خلفه، ثم انكشف أنّ من في المحراب غيره وأتم به، يقول: فالائتمام جزئي خارجي لأن الائتمام هو عبارة متابعة هذا الامام الجالس في المحراب، والائتمام بهذا الإمام أمر جزئي خارجي لا يقبل التقييد، فإذا تخلّف فهو من باب تخلّف الداعي.

**يقول:** فإن مستند البطلان- عند صاحب العروة- هو أنّ المصلّي بعد أن قيّد عمله بالخصوصية التي زعمها بحيث لو علم بفقدها لم يمتثل، لا أنّه يعمل على كل تقدير مثل الاشتباه في التطبيق، فهو في الحقيقة فاقد للنية بالاضافة إلى ما صدر منه، فما وقع منه لم يُقصد وما قُصد لم يقع، هذا كلام سيّد العروة، ولكنه كما ترى لامتناع التقييد حسب ما تكررت الاشارة إليه في مطاوي هذا الشرح ضرورة أنّه إنما يتصوّر فيما هو قابل للتقييد كالمطلقات والكليات التي هي ذات حصص واصناف كبيع منٍّ من الحنطة هذا امر كلي قابل للتقييد بكون حنطة ايرانية لا عراقية، وأمّا الجزئي الحقيقي كما في المقام - امتثال جزئي حقيقي- فإنه لا سعة فيه ليقبل التضييق والتقييد، فلو اعتقد أنّ زيدا صديقه فأكرمه فبان أنّ عدوه فالإكرام انتهى، أو أنّ المال الفلاني سوف يترقّى، فاشتراه ليربح فنزل، أو أنّ من في المحراب زيد فبان أنّه عمر وهو لا يريد الاقتداء بعمر وإن كان عادلا، فهذه الأفعال من إكرام وشراء واقتداء، ومنها الصلاة في المقام قد صدرته منه بالضرورة وهي جزئيات خارجية لا يُعقل فيه التقييد، فإنّ الفاعل وإن كان بحيث لو علم لم يفعل إلّا أنّه في النهاية فعل واتى بالعمل بقصد القربة، وهذا العمل جزئي لا إطلاق فيه ليقبل التقييد، فلا جرم يكون التقييد المزعوم من قبيل التخلف في الداعي؛ لأنّ ما وقع لا ينقلب عمّا هو عليه فهو مقصود لا محالة لا أنّه غير مقصود، وإنّما الخطأ في الداعي فلا مناصّ من الحكم بالصحة في جميع هذه الموارد، وكيف لا يُحكم بالصحة فيمن صلى نافلة الليل بزعم أنّها ليلة الجمعة، أو زار الإمام كذلك بزعم أنّها ليلة الجمعة بحيث لو كانت ليلة أخرى لم يصلي ولم يزر، فان الحكم ببطلان الصلاة والزيارة كما ترى، ضرورة أنّ المعتبر في صحة العبادة إنما هو الإتيان بذات العمل مع قصد التقرب وقد فعل حسب الفرض ومعه لا مقتضي للبطلان بوجه.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\114.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ذكرنا فيما سبق أنّ هناك جهات من التعليق على كلام سيّدنا (قده):

**التعليق الأوّل:** أنّه اختلف كلام تقرير بحثه في مسألة الحج في مسألة الأداء والقضاء، ففي الجزء الخامس ص433 ذكر أنّه لا يجب قصد الأداء والقضاء مع فرض وحدة التكليف، وفي الجزء العاشر ص13، ذكر أنه لا يجب قصد الاداء والقضاء مع وحدة التكليف إذا قصد امتثال الأمر الفعلي الذي هو قصد اجمالي لأحدهما، وفي الجزء الحادي عشر ص234 ذكر أنه لا يجب قصد الاداء والقضاء إلّا إذا توقف التمييز عليه، وهو مناسب لما في الجزء الخاس. وفي الجزء الرابع عشر ص14 ذكر أنّه لا يلزم قصدهما إلّا مع التعدد، ولا ينافيه ما في ص 12 من الجزء الرابع عشر الذي قال بتقديم الحاضرة على الفائتة؛ لأنّ هذا ناظر لفرض تعدد التكليف وما ذكره في ص14 ناظر لوحدة التكليف فلا منافاة بينهما. كما أنّه في جزء 22 صفحه 344 وفي جزء واحد وعشرين ص13 ذكر أنّه لابد من قصد الاداء والقضاء، وفي جزء ستة وعشرين ص37 ذكر أنّه إذا قصد امتثال الامر الفعلي فلا يضره الخطأ في التطبيق، بينما هنا في هذا الجزء الرابع عشر ص57 قال هذا ليس من موارد الخطأ في التطبيق. على كل الجمع بين كلمات تقريره مشكل جدا.

**التعليقة الثانية:** أنّه أفاد في ص57 من الجزء الرابع عشر: أنّه لا يُتصوّر الخطأ في التطبيق في العناوين القصدية، ولذلك قال: بأنّه لو اعتقد أن عليه فريضة قضائية فنواها، ثم تبيّن أنّ الذمة غير مشغولة إلّا بالادائية، فإنّها لا تقع اداء؛ لأنّ الخطأ في التطبيق لا يُتصور في العناوين القصدية، هذا ما ذكره في الجزء الرابع عشر ص57.

ولكن في بحث الاجارة جزء ثلاثين من الموسوعة ص464 قال: إذا آجر نفسه للصلاة عن زيد فاشتبه واتى بها عن عمر، فإن كان من قصده النيابة عمّن وقع العقد عليه، أنا قصدت النيابة عمّن اسُتأجرت عنه، إلّا أنّه تخيل أنّه عمر فالظاهر الصحّة عن زيد، لأنّه قصد النيابة عمّن اسُتأجر عنه طبّقها على عمر اشتباها وقعت النيابة عن زيد واستحق الاجرة، وإن كان ناويا النيابة عن عمر على وجه التقييد، أي بحيث لو كنت مستأجرا عن غيره لما اتيت بالعمل، لم تفرغ ذمة زيد لما نوى ولم يستحق الأجرة، وتفرغ ذمة عمر إن كان مشغولة، هذا كلام صاحب العروة.

السيّد في الشرح قال: إذا فُرض أن هناك شخصين وليُفرض أنّ احدهما زيد والد المستأجر والآخر عمر جد المستأجر، ووقعت الاجارة للنيابة عن الاول وهو زيد والد المستأجر، فتخيل الاجير وقوعها عن الثاني وهو عمر جد المستأجر، فنواه، فتارة يكون من باب الاشتباه في التطبيق بمعنى تعلّق القصد الكامن في افق النفس بمن وقعت الاجارة عنه، يعني أنا في الواقع اتيت بالعمل عمّن اسُتأجرت عنه، غير أنّه اشتبه فتخيل أنّ مصداقه عمر ولأجل نوى، فهو وإن قصد النيابة عن عمر إلّا أن مورد القصد لم يكن عمر بعنوان أنّه عمر يعني لا موضوعية لعمر عندي، بل بعنوان أنّه مصداق لمن وقعت الاجارة عنه، فهذا هو الاشتباه الراجع إلى مقام الانطباق، لا يستوجب خللا فيما يُراد منه قصد النيابة فلا ضير ولا يقدح بالصحة عن زيد ويكون مستحقا للاجرة، وهذا الخطأ في التطبيق.

وأخرى يتعلّق القصد بالنيابة عن عمر بعنوان على نحو الموضوعية، بحيث أُخذ – أي عمر- تمام الموضوع في مقام اللحاظ الذي عبر عنه بالمتن بـ (التقييد) غير أنّ الباعث على هذا الاقدام تخيل أنّه مورد الاجارة، فبان عدمه، فكان ذلك من باب التخلص في الداعي لا من باب الاشتباه في التطبيق، ولا ريب أنّ ما كان موردا للاجارة لم يؤتى به وما أوتي به ليس موردا للاجارة، نعم تفرغ ذمة عمر لو كانت مشغولة لوقوع عمل صحيح عنه وإن صدر بداعي مخالف للواقع غير أنّه لا يستحق الاجرة عليه.

فإنّ ظاهر هذا الكلام جواز الخطأ في التطبيق العناوين القصدية فإنّ النيابة من اوضح العناوين القصدية، فإذا اُستأجر للنيابة عن زيد فاتى بها عمر، فمع أنّ النيابة من العناوين القصدية، لكن لو قصد الاتيان بالعمل عمن استأجر عنه وطبقه على عمر فإنّ هذا لا يضر، يعني الخطأ في تطبيق العناوين القصدية متصوّر وغير ضائر، مع أنّه ذكر في صفحة 57 من الجزء 14 انه الخطأ في التطبيق لا يُتصوّر في العناوين القصدية، هذه التعليقة الثانية.

التعليقة الثالثة: ذكر (قده) في صفحة 15 من الجزء الرابع عشر، قال: لا يُتصوّر التقييد في مقام الامتثال، هذه الكلمة التي تحدث بها الفقهاء أنّ الامتثال تارة على نحو الخطأ في التطبيق وأخرى على نحو التقييد هذه غير معقولة أصلا، التقييد لا يُتصوّر في مقام الامتثال؛ لأنّ الامتثال جزئي خارجي والجزئي الخارجي لا يقبل التقييد، ذكرنا هذا سابقا.

ولكن في بحث الحج في الجزء السادس والعشرين ص36 في مسألة صاحب العروة وهي المسألة التاسعة: إذا حج باعتقاد أنّه غير بالغ ندبا، فبان بعد الحج أنّه كان بالغا، فهل يُجزي عن حجة الاسلام أم لا؟ وجهنا أوجهما الأول، يعني يُجزي عن حجة الاسلام، وكذا إذا حج باعتقاد عدم الاستطاعة بنية الندب ثم ظهر كونه مستطيعا حين الحج، السيّد الخوئي في الشرح: هذا إنما يتم لو قصد الآتي بالحج امتثال الأمر الفعلي، وكان قصده الندب خطأً في التطبيق، كما هو الغالب، وأمّا إذا كان قصد امتثال الامر الندبي على وجه التقييد، فالظاهر عدم اجزاءه عن حجة الاسلام، مع أنّه يقول التقييد مستحيل في مقام الامتثال، فالظاهر عدم اجزاءه عن حجة الاسلام، لما تقدم من أنّ حجة الإسلام مغايرة في الحقيقة مع غيرها، وعلى الجملة .... ثم يذكر نفس الذي ذكرناه في الجزء الرابع عشر مع وحدة الامر مع تعدد الامر .... إلى اخره. هذا بالنسبة إلى ما يتعلق باختلاف تقريرات كلماته (قده)، ولعل الشخص لو تأمل يجد جمعا واضحا بينها.

**فهنا تعليقتان على أصل المطلب:**

**التعليقة الأولى:** إنّ سيّدنا (قده) أفاد أنّه لا يُعقل التقييد في مقام الامتثال؛ لأنّ مقام الامتثال جزئي خارجي والجزئي الخارجي لا يقبل التقييد.

الكلام معه في هذه النقطة، أنّ التقييد له معنيان كما في كلمات الفقهاء: تارة يكون التقييد بمعنى تعليق قصد الامتثال على أمر، وتارة يكون التقييد بمعنى انحصار الداعي، فعلى المعنى الاول، كما لو قال: قصدي لامتثال الامر بالصلاة معلّق على كون الصلاة أدائية، قصدي لامتثال الأمر بالصلاة معلّق على كونها أدائية فإن لم تكن أدائية فلا قصد عند للامتثال، فإذا تبيّن ِأنّها ليست أدائية فالامتثال لم يقع، **والسرّ في ذلك:** أنّ جهة الخلاف مع السيّد هل الامتثال أمر خارجي أو الامتثال أمر إنشائي، والصحيح أنّ الامتثال أمر إنشائي وليس أمرا انطباقيا خارجيا، فالامتثال أمرٌ إنشائي وبما أنّ الامتثال أمر إنشائي بيد الممتثل المنشئ فمن الممكن تعليقه أو تنجيزه بأن يصدر منه الامتثال منجزا أو يصدر منه الامتثال معلقا، نعم لو قلنا أنّ الامتثال هو الموافقة والموافقة أمر خارجي فهذا الجزئي الخارجي لا يقبل التقييد ولا التعليق.

ذكروا في قيود المادة والهيئة أنّ القيد يرجع إلى المادة أو إلى الهيئة، فقالوا معنى الهيئة معنى حرفي والمعنى الحرفي جزئي والجزئي لا يقبل التقييد؛ لذلك ارجعوا القيود إلى المادة كما ذهب إليه الشيخ الأعظم، فهناك من رد على الشيخ الأعظم قال: الجزئي لا يقبل التقييد ولكن يقبل التعليق، الجزئية بالوجود فإنّ جزئية الشيء بوجوده وتشخصه لا بشيء آخر، فإذا كانت الجزئية بالوجود والتشخص لا بشيء آخر، فحينئذ التشخص يدور أمره بين الفعلية وعدمها ولا يُعقل أن يكون هناك تشخّص معلّق، إذاً بالنتيجة: الجزئي لا يقبل التقييد فإنه لا يقبل التعليق، إذاً فتبتني المناقشة مع سيّدنا (قده) لا من جهة التسليم بأنّه جزئي ثم ندعي أنّه يقبل التعليق، بل من الاول نقول: هل الامتثال امر انشائي او امر خارجي، فإذا كان امرا خارجيا فالامر معه وإذا كان امرا انشائيا فهو قابل للتعليق، بأن يعلّق قصد الامتثال على أمر من الامور، وهذا له نضائر في كلماته وإن لم يُفصح عن كونها امتثالاً، فقد صرح بأن قصد الاحرام يمكن أن يكون معلقا على امر من الامور، مع أنّ الكلام هو الكلام، فيُقال الاحرام إما موجود او غير موجود، مع أنّه يقول يمكن في الاحرام أن يعلّق قصده على أمر، بأن يقول: أحرم للحج إن كان هلال ذي الحجة موافقا للواقع وإلّا إن لم يكن هلال ذي الحجة موافقا للواقع فأنا غير محرم، قصدي للاحرام معلق، قصدت الاحرام معلقا على مطابقة هلال ذي الحجة للواقع وإلّا انا لست محرم، فحيئنذ لو انكشف له وهو في اثناء المناسك أن هلال العامّة غير موافق، فهو اصلا لم يُحرم فلا يجب عليه اداء شيء من المناسك، هذا قد تعرّض له (قده).

والمعنى الثاني للتقيد: انحصار الداعي، كما لو اعتقد بأنّه مخاطب بالاداء، فلا داعي في نفسه إلّا امتثال الامر الادائي، فالتقييد هنا بمعنى انحصار الداعي، وهنا كما افاد سيّدنا (قده) أنّه لو تخلّف ذلك فتبين أنّ الصلاة قضائية فإنها تقع صحيحة بلحاظ أنّه تخلّف الداعي وتخلّف الداعي لا يضر بصدق او تحقق المأمور به في الاحكام التكليفية أو المعاملة في الاحكام الوضعية.

**التعليقة الثانية:** قال سيّدنا: إنّ الخطأ في التطبيق لا يُتصوّر في العناوين القصدية.

هنا أريد أن أبين بعض النكات، انتبهوا إليها لأنّها نكات سيّالة:

الخطأ في التطبيق متصوّر إذا كان المأمور كليا قابلا للانطباق على حصص، كما إذا اُمر بغسل الجمعة وغسل الجمعة هو عبارة عن الغسل القربي يوم الجمعة، وهذا العنوان (الغسل القربي يوم الجمعة) كلي، ينطبق على ما إذا اتى به بعنوان (غسل الجنابة) أو اتى به بعنوان (غسل الميت) أو اتى به بعنوان (غُسل قتل الوزغ) وامثال ذلك، فلو أنّ شخصا اعتقد أنّ اليوم خميس وإنما اغتسل بقصد الجنابة او لغسل مس الميت كان ذاك من باب الخطأ في التطبيق، لماذا؟ لأنّ المأمور به كلي قابل للانطباق على عدّة حصص، فما اتى به فهو غُسل جمعة وإن لم يقصده، فالمهم أن يقصد امتثال الأمر الفعلي والأمر الفعلي متعلّق بغُسل قربي يوم الجمعة، وقد اتى بغسل قربي يوم الجمعة.

وأمّا إذا كان العنوان المأمور به عنوانا قصديا، مثل: لنفترض أنّه من باب فريضة الفجر ونافلة الفجر، لا تخلط وتقول أنّ هذا واجب ومستحب، من باب أن فريضة الفجر تختلف واقعا عن نافلة الفجر، حتى لو كان الامر بكليهما وجوبي أو الامر بكليهما ندبي، الفرق بين فريضة الفجر ونافلة الفجر تمايز واقعي، والشاهد على ذلك اختلاف الآثار في الاخبار، لا من باب أنّ أحدهما أمر وجوبي والآخر أمر ندبي، فقد ذكرنا سابقا أنّ الامر الوجوبي والندبي من صفات الأمر لا من صفات المأمور به، وأمّا اختلاف نافلة الفجر عن فريضة الفجر فهو اختلاف في المأمور به لا من باب الاختلاف في الأمر.

المهم إذا افترضنا أنّ العنوان قصدي، يعني أن يؤتى بالركعتين بعنوان أنها (فريضة الفجر) العنوان هنا قصدي، **فهنا صورتان:**

**الصورة الأولى:** أن يقصد امتثال الأمر الفعلي- افترضوا أنّه غير مأمور بالنافلة وقت النافلة انتهى الآن صار الوقت ضيق قريب من طلوع الشمس- وطبقه على كونه نافلة الفجر لكن بالعرض، يعني أنّ نية نافلة الفجر ليست قيدا في المنوي فما هو المنوي والمقصود هو الامر الفعلي فقط وفقط، التطبيق على نافلة الفجر من باب تطبيق عرضي من دون أن يكون قيدا في المنوي، فهنا لا كلام في صحّة صلاته وأنّها تقع فريضة، لماذا؟ لأن ما حصل منه خطأ في التوصيف لا خطأ في التطبيق، فهناك فرق بين الخطأ في التوصيف والخطأ في التطبيق، فالخطأ في التوصيف عبارة عن أن يكون تمام المقصود هو امتثال الامر الفعلي، وأمّا ما طبقه عليه فهو مجرد توصيف عرضي ليس إلا من دون أن يكون دخيلا في المنوي، وهذا ما عبّر عنه به السيّد الاستاذ في عدّة موارد أنّ هذا من باب الخطأ في التوصيف وهو غير ضائر، حيث إنّه يوافق سيّدنا (قده) في أنّ الخطأ في التطبيق لا يُتصوّر في العناوين القصدية، ويوافق سيّدنا في هذا لكن يقول ما يحصل في هذه الموارد ليس من باب الخطأ في التطبيق الذي هو محال في العناوين القصدية وإنما هو من باب الخطأ في التوصيف.

ويمكن حمل كلام سيّدنا (قده) في الاجارة: لو استأجره في النيابة عن زيد فقد عمرا إلّا أنّ تمام مقصوده هو الاتيان بالعمل عمّن اُستأجر عنه واقعا وإن وصفه بكونه عمرا خطأ، فإنّ هذا من باب الخطأ في التوصيف لا من باب الخطأ في التطبيق فلا يكون ضائرا بوقوع العمل عمن استأجر عنه فيستحق الأجرة.

**وأمّا** إذا افترضنا أنه قصد امتثال الأمر الفعلي وقصد أنّ المأمور به فعلاً هو نافلة الفجر على يكون قصد النافلة قيدا في المنوي، فهنا هل يمكن الجمع بينهما؟ بأن يقصد امتثال الأمر الفعلي ويقصد أنّ المأمور به الفعلي هو النافلة على نحو يكون دخيلا في المنوي لا في العرض، وبعبارة أخرى: ما هو المقصود بالأصالة أمتثال الأمر الفعلي وقصد امتثال نافلة الفجر بالتبع لا أنّه بالعرض مثل ما مرّ، يعني قصده ولكن تبعا.

السيّد الخوئي يقول: يستحيل الجمع بينهما، لا يجتمع أن يقصد امتثال الأمر الفعلي مع قصد كونه نافلة الفجر على نحو يكون المقصود دخيلا في المنوي، إمّا أن المنوي هو امتثال الأمر الفعلي والثاني بالعرض فيكون من باب تخلّف الداعي والصلاة صحيحة، أو أنّ المنوي هو نافلة الفجر فإذاً لا ينطبق على فريضة الفجر فلا يصح فريضة؛ لأنّ ما قصد لم يقع وما وقع لم يُقصد.

**وأمّا إذا قلنا بإمكان الجمع** – هذه نقطة الخلاف مع السيد- بأن يقصد امتثال الأمر الفعلي على نحو الأصالة ويقصد أنّه نافلة الفجر على نحو التبع، وبالتالي إذا تبين أنّ المأمور به الفعلي هو الفريضة صحت صلاته، باعتبار أن قصد النافلة كان تبعيا لا اصالتيا، إذاً: يُتصوّر الخطأ في التطبيق حينئذ في العناوين القصدية، فجوهر الخلاف في أنّ الخطأ في التطبيق يُتصوّر في العناوين القصدية أو لا يُتصوّر، هو في إمكان الجمع بين إمكان الجمع بين قصد امتثال الأمر الفعلي وبين أن يكون العنوان المقصود دخيلا في المنوي.

**إذاً:** هناك بحثان في كلام السيّد الخوئي مضطردان، البحث الأول: تصوّر امكان التقييد في مقام الامتثال، وجوهر هذا البحث يبتني على أن الامتثال أمر انشائي أو خارجي، والبحث الثاني: في الخطأ في التطبيق في العناوين القصدية وجوهر هذا الامتثال في إمكان الجمع بين قصد امتثال الأمر الفعلي وبين كون العنوان دخيلا في المنوي، فافهم واغتنم وتأمّل!  **والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\115.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**من الفروع المهمة: ما إذا شك في النية**، حيث ذكر صاحب العروة في مسألة 19: (**لو شك المكلف فيما يده أنّه عينها ظهرا أو عصرا، قيل بنى على التي قام فيها، وهو مشكل، نعم لو رأى نفسه في صلاة معينة وشك في أنّه من الأوّل نواها أو نوى غيرها بنى أنّه نواها وإن لم تكن ممّا قام إليه؛ لأن يرجع إلى الشك بعد تجاوز المحل**).

هذه المسألة بحثها صاحب العروة مرة أخرى في فروع العلم الإجمالي في الفرع الأول من فروع العلم الإجمالي الجزء 19 من موسوعة السيّد الخوئي صفحة 106 رجع إلى البحث إليها مرة أخرى، ربّما يوجد اختلاف جزئي بين التقريرين في هذا المقام وفي ذلك المقام.

على أية حال البحث في هذه المسألة في صورتين:

إذ تارة يكون قد أتى بالظهر ويشك في الصلاة التي بيده أنه نواها ظهرا أم عصراً إلّا أنّه فرغ عن انه اتى بالظهر، وتارة يعلم أنّه لم يأتي بالظهر أو لا اقل لا يُحرز أنّه اتى بالظهر، فهنا صورتان للمسألة:

**الصورة الأولى:** من علم أنّه اتى بصلاة الظهر وشك في أنّ ما دخل فيه هل نواه ظهرا أم نواه عصرا؟ ولا تختص المسألة بالظهر والعصر بل تاتي في النافلة والفريضة، كما لو علم أنّه اتى بالنافلة ولكن شك، من علم انه اتى بنافلة الفجر جزما لكن شك في أنّ هاتين الركعتين اللتين دخل فيهما الآن هل نواهما فريضة؟ الكلام هو الكلام.

أو كان على المكلف اداء وقضاء فاتى بالقضاء جزما ولا يدري أنّه في انه في الركعتين اللتين بيده هل قصد الاداء أم لم يقصد؟ ففي جميع هذه الصور يأتي البحث.

هذه الصورة وهي ما إذا اتى بعمل وشك في ما يده، **أيضا لها فرضان:**

**الفرض الأول:** ما إذا شك في ما بيده في من الأوّل وفي الحال الفعلي، يعني شخص صلى الظهر والآن يجد نفسه في الركوع، ولا يدري أنّه اساسا قصد العصر حتّى في هذا الركوع أم لا؟ هذا فرض.

**الفرض الثاني:** يُحرز أنّه قصد العصر في هذا الركوع ولكن لا يدري هل قصد العصر في الاجزاء السابقة أم لا؟ هذا فرض آخر سيأتي بحثه.

بحثنا الآن فعلا في الفرض الأوّل من الصورة الاولى وهو ما إذا اتى بالظهر ولكن شك أنّ ما بيده من الفريضة هل نواه عصرا أم لا؟ والشك سار حتى للجزء الذي هو متلبس به، كما لو كان في الركوع، اصلا لا يدري هذا الركوع ركوع عصر أو لم يقصده ركوع عصر؟ الكلام فعلاً في هذا الفرض، هذا الفرض الذي ذكرناه أيضا يُتصور له حالتان بلحاظ اختلاف المدارك في المسألة:

**الحالة الأولى:** أنّه يُحرز أنّه قام إلى الصلاة بنية لكن وقت الدخول لا يدري نواها أم لا، فهو يُحرز أنّه بعد أن فرغ من الظهر قام لأجل صلاة العصر إلّا أنه بين قيامه لصلاة العصر وبين شروعه تحدث مع شخص في امر من الامور، فلا يدري بعد هذا الفاصل بين قيامه وشروعه هل قصد العصر بشروعه كما قام إليه أم لم يقصد؟

**والحالة الثانية:** أنه يشك من الاول هل كان عنده داع لصلاة العصر أم ليس له داع؟ فنحن فعلا في الحالة الأولى.

وحاصلها: أنّ المكلف أتى بصلاة الظهر وأحرز أنّه بعد صلاة الظهر قام إلى صلاة العصر ولكن لا يدري حينما كبّر هل أنّه قصد بتكبيرته العصر والآن قصد بركوعه أم لم يقصد إلّا مثلاً صلاة قربية أخرى مثلاً لا ربط لها بصلاة العصر، فهنا ما هو حكم صلاته؟ هذا هو محل البحث.

ذكر سيّدنا (قده) في صفحة 60 من جزء 14 من موسوعته قال: ربّما يقال بالصحة – طبعا هذا المطلب الذي ذكره سيّدنا عين ما ذكره سيّد المستمسك (قده) في نفس المسألة- نفس الكلام نفس المسألة نفس المناقشة- ربّما يُقال بالصحة ووقوع الصلاة التي دخل فيها على ما قام إليها، فإنّه قام لصلاة العصر ويشك أنّه قصد بصلاته التي دخل فيها ما قام إليه أم لا؟ فهو على ما قام إليه، لماذا نقول بهذا؟ باحد وجهين:

**الوجه الأوّل:** أصالة عدم العدول، والمقصود بها: استصحاب عدم عدوله عن النية، حيث يُحرز أنّه حينما فرغ من الظهر قام بداعي بصلاة العصر ويشك في أنّ الداعي تبدّل أم لا؟ فيستصحب عدم تبدّل الداعي، فهو ما زال بداعي صلاة العصر، هذا الوجه الأول.

**وهذا الوجه أشكل عليه العلمان (قدهما) في المستمسك وفي المستند:** أنّه اصل مثبت، **والسرّ في ذلك:** أنّ المناط في صحة الصلاة نشؤها عن النية، أي أن تكون الصلاة عن نية، فالمدار في صحّة الصلاة هو هذا النشؤ وهذا التقيد وهو أن تكون الصلاة عن نية، ومن الواضح أن استصحاب عدم تغيّر الداعي إلى أن دخل في صلاته، او بعبارة أخرى: استصحاب بقاء نيّة العصر إلى أن دخل في صلاته، استصحاب ذلك لا يُثبت نشؤ الصلاة عن النية أو تقيد الصلاة بالنية، او استناد الصلاة إلى النية الذي هو المعتبر في صحة الصلاة ِإلّا من باب الأصل المثبت، فهذا الوجه لا يصلح.

**الوجه الثاني:** هو التشبث بالروايات الواردة في المقام، وعمدة هذه الروايات بحسب تعبير المستمسك مصحح ، وهذا التعبير فيه دقّة ويعني أنّ المسألة فيها كلام، وعمدتها صحيحة عبد الله بن المغيرة، قال: (**في كتاب حريز أنّه قال: أني في صلاة فريضة حتى ركعت وأنا انويها تطوعا؟** - نسيت اني في صلاة الفريضة فنويت التطوع وأنا اركع وأنا ناوي التطوع- **قال فقال: هي التي قمت فيها**- الإمام شرح معنى التي قمت فيها- **إذا كنت قمت وانت تنوي فريضة ثم دخلك الشك** – هل تغيرت او لم تتغير- **فانت في الفريضة، وإن كنت قد دخلت في نافلة فنويتها فريضة فانت في النافلة، وإن كنت دخلت في فريضة ثم ذكرت نافلة كانت عليك مضيت في الفريضة**). ووجه الاستدلال هو الفقرة الأولى وهي قوله (هي التي قمت فيها) فبما أنّك تحّرز أنك بعد الفراغ من الظهر قمت إلى العصر والآن تشك هل أنّك قصدت بصلاتك العصر أم لا، إذاً هي التي قمت فيها، فتبني على أنّ الصلاة صلاة عصر.

الكلام فيها تارة من حيث الدلالة وتارة من حيث السند، أمّا من حيث الدلالة: فكما أفاد سيّد المستمسك الفقيه النبيه (أعلى الله مقام) قال: فرق بين عنوان (ما قام إليها) و (ما قام فيها) فالفقرة الواردة في الرواية هي التي (قمت فيها) ولم يُقل قمت إليها، ومعناها أنّه دخل الصلاة بنية معينة ثم شك أنّه عدل نيته التي دخل بها أثناء الصلاة أم لم يعدل؟ فهنا يقول له الإمام (هي التي قمت فيها) وهذا لا يشمل محل كلامنا؛ لأن محل كلامنا يشك في أصل نية الدخول وإنما يُحرز أنّه قام إلى العصر بعد الفراغ من الظهر، فما يُحرزه المكلف هنا أنّه قام إليها، وما هو موطن الاستشهاد في الرواية (من قام فيها) فلا يمكن الاستدلال بهذه الفقرة على صحة صلاته عصرا لأنه يُحرز أنّه بعد الفراغ من الظهر قام إلى العصر، لا تُفيد.

**وثانيا:** على فرض أنّ هذه اللفظة تحتمل (قام إليها وقام فيها) على فرض أنّه لا فرق بينهما من حيث المدلول، فقد أفاد السيدان: أنّه حيث إنّ الإمام أوضح ما هو مقصوده بقوله (هي التي قمت فيها) حيث قال: (إذا كنت قمت وأنت تنوي فريضة ثم دخلك الشك فأنت في الفريضة وإذا كنت دخلت في نافلة فنويتها فريضة فأنت في النافلة) فإن الظاهر من الجملة التفسيرية التي تعرّض لها الإمام بعد ذلك أنّه لاحظ نية الدخول، أي نية ما دخل به في الصلاة لا أنّه لاحظ نية القيام. هذا التأمّل من ناحية الدلالة.

**وأمّا التأمّل من ناحية السند:** السند فيه مشكلتان: **المشكلة الاولى:** طريق عبد الله بن المغيرة لكتاب حريز، **والمشكلة الثانية:** الإضمار في الرواية، حيث إن الرواية قال: (إني نسيت أن أصلي؟ فقال: هي التي قمت فيها) كلمة (عليه السلام) وضعها صاحب الوسائل وليست من أصل الرواية، المهم نحن ندع مسألة الإضمار ونأتي إلى المناقشة الأولى.

**المناقشة الأولى:** عبد الله بن المغيرة لا اشكال في وثاقته وحريز لا إشكال في وثاقته، إنّما عبد الله بن المغيرة لم يروي عن حريز بالمباشرة قال: (في كتاب حريز) فما هو طريق عبد الله بن المغيرة لكتاب حريز، هل أنّ كتاب حريز وصل إلى عبد الله بن المغيرة حسا وكان عبد الله بن المغيرة على علم حسي بأنّ هذا كتاب حريز ِأو هنا واسطة بين عبد الله بن المغيرة وبين كتاب حريز وهذه الواسطة لا ندري وثاقتها من عدمها؟ فهنا تمّسك سيّدنا (قده) كعادته بأصالة الحسّ، وقال: مقتضى اصالة الحس أنّ كتاب حريز إمّا مشهور في الانتساب إليه بحيث لا يحتاج النقل عنه إلى طريق صحيح، وإمّا أنّ كتاب حريز وصل إلى ابن المغيرة ثقة عن ثقة، فمقتضى أصالة الحس أحدهما، والنتيجة: هي حجية إخبار بن المغيرة في نقله عن كتاب حريز، وهذه الكبرى حيث أنّ سيّالة تمسك بها سيّدنا الخوئي في عدّة موارد،

**منها:** في توثيقات الرجاليين، حيث إنّ النجاشي إذا وثّق المعلى بن خنيس والمعلى بن خنيس لم يكن معاصرا للنجاشي ويُعتبر في الشهادة بالوثاقة أن تكون حسية حتى تكون موضوعا للحجية، فهنا يقول السيّد الخوئي: كيف نأخذ بتوثيق النجاشي؟ مقتضى اصالة الحس – لأنّه يُخبر عن وثاقة المعلّى- في اخباره أن وثاقة المعلّى إمّا مشهورة من زمان المعلّى إلى زمان النجاشي بحيث يُخبر عمّا هو مشهور في زمانه فيكون إخبارا حسيا، أو أنّ وثاقة المعلّى وصلت إليه ثقة عن ثقة عن من عاصر المعلّى. ففي كلا الفرضين تكون شهادته شهادة حسية.

كما تمسك بها سيّدنا (قده) في النقل عن كثير من الكتب، مثلا: نقل صاحب السرائر صاحب السرائر بن ادريس عن جامع البزنطي، ولا ندري أنّه هل نقله عن جامع البزنطي في السرائر حسي أم لا؟ لعله وجد كتابا منسوبا إلى البزنطي وهو ليس عنده دليل حسي على أنّ هذا الكتاب منتسب للبزنطي، يقول السيّد الخوئي: مقتضى أصالة الحس أن جامع البزنطي إما وصل إلى ابن ادريس متواترا مستفيضا بأن كان مشهورا في تمام الازمنة كانتساب كتاب الكافي للكليني في زماننا فإنّه مشهور شهرة لا تحتاج إلى اثبات، أو أنّ جامع البزنطي وصل إليه ثقة عن ثقة، وكذلك تشبّث به سيّدنا في نقل صاحب الوسائل عن كتاب المسائل لعلي بن جعفر، فإنّه كيف وصل كتاب علي بن جعفر مع طول هذه المدة إلى صاحب الوسائل؟ يقول: مقتضى اصالة الحس أنّه وصل إليه إما مستفيضا أو ثقة عن ثقة، بل تمسّك (قده) باصالة الحس في دورته الاصولية الاولى لاثبات حجية مراسيل الصدوق، فقال: إذا اخبر الصدوق في من لا يحضره الفقيه، قال: قال الصادق من دون واسطة، على نحو الاخبار الجزمي، فنشك في أنّ إخباره أو نقله عن الصادق حسي أم حدسي، فنقول: مقتضى أصالة الحس أنّ هذا الحديث إمّا وصل إليه متواترا أو أنّه ثقة عن ثقة، فنقبل بمراسيل الصدوق الجزمية، فلأجل أنّ كبرى اصالة الحس سيالة فعالة وتحل مشاكل كثيرة لذلك لابد من التأمّل في جريان أصالة الحس في مثل هذه الموارد وعدم جريانها، فهنا عدّة تأمّلات:

**التأمّل الأوّل:** بما أنّ الإخبار يحتمل طريقين: طريق أن الكتاب مشهور، طريق أنّه وصل إليه عن طريق خبر الثقة، فبما أنّ الثاني محتمل وهو أنّه وصل إليه عن طريق خبر الثقة فالإخبار بناء على الطريق الثاني حدسي وليس حسي، إمّا لحدسية الكبرى أو لحدسية الصغرى، فإمّا أنّ عبد الله بن المغيرة او صاحب الوسائل أو أي مورد من موارد التطبيق، إمّا أنه صحيح نقل إليه ثقة ولكن لأنّه يرى حجية خبر الثقة لذلك حذف الواسطة فقال: (عن كتاب علي بن جعفر) والقول بحجية خبر الثقة حدس وليس حسا، ,هذا مبنى اجتهادي، فهو عندما يُخبر عن ثقة عن كتاب علي بن جعفر فلا يمكن أن يعوّل عليه بحذف الواسطة إلّا إذا كان بانيا على حجية خبر الثقة، فتدخل في البين أمر حدسي وهو القول بهذه الكبرى وهي كبرى( حجية خبر الثقة) في مقابل من لا يقول بها حدسا، أو الحدس في الصغرى، بمعنى أنّه تارة تُحرز وثاقة الراوي بالحس كالمعاشرة كحسن الظاهر، وتارة تُحرز بالحدس أي بملاحظة القرائن المختلفة، فلعل بناء ابن المغيرة او صاحب الوسائل على وثاقة الواسطة كان من باب طريق حدسي لا حسي.

**ولكن في كلمات سيّدنا (قده)** – طبعا كلماته متفرقة لابد من الجمع بينها- **جواب عن هذين التأملين**:

**أمّا دعوى حدسية الكبرى**، فاجاب عنها: بأنّ كبرى حجية خبر الثقة من الامور الواضحة التي ليست محل نكير او اختلاف من احد فاي عاقل يختلط مع العقلاء يستكشف استكشافا قريبا من الحس أنّ بناء العقلاء على معاملة خبر الثقة معاملة الحس، فكما أنّك لو رأيت مثلاً: حادثة سيارة بنفسك فأنت تعوّل عليه، فإنّ العقلاء يتعاملون مع الثقة الذي يُخبر عن حادث السيارة معاملة العلم الحسي، فمن خالط العقلاء يستكشف هذا بادنى وهلة أنّ بناءهم من غير نكير ولا تنازع على معاملة خبر الثقة معاملة العلم الحسي، إذاً فحتى لو كان صاحب الوسائل بانيا على حجية خبر الثقة فهذا ليس من باب إدخال الحدس في الحس وإنّما بمثابة الإخبار الحسي، فكأنه اخبر بالكبرى والصغرى.

**وأمّا دعوى أنّ وثاقة الراوي،** قد تُحصّل أو قد تُحقق تارة بالحدس فهذا لا يضرنا لأننا لا ننفي الاحتمال إنما نتمسك باصالة الحس، فحيث يُحتمل في حقه أنّه حقق وثاقة الواسطة بالحس، ويُحتمل في حقه أنّه حققها بالحدس فمقتضى أصالة الحس حملها على الحس، فإن مقتضى أصالة الحس لا تنفي الاحتمال الآخر، إنما هي أصل عقلائي يبني على اجراءه العقلاء متى ما كان احتمال الحس احتمالا عرفيا، واحتمال أنّه حقق وثاقة الواسطة عن حس احتمال عرفي فهو كاف، إذاً فمقتضى أصالة الحس في إخبار بن المغيرة عن كتاب حريز أو إخبار صاحب الوسائل عن كتاب علي بن جعفر وأمثال أنّه نقل نقلاً حسيا عن الكتاب المنتسب حسا إلى صاحبه، يأتي الكلام في البقية.  **والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\116.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**استدراك:** بعد أن نبهنا بعض الأفاضل على وجود كلامين لعلمين، السيد الصدر والسيد السيستاني في مسألة الفرق بين الخطأ في التطبيق والتقييد، نرجع إلى كلامهما في هذه المسألة وإن كنا تجاوزناها ودخلنا في المسألة التي بعدها، لكن لما وجدنا هذين الكلامين وجدنا أنّهما يستحقان التعرّض.

**الكلام الأوّل:** ما ذكره السيّد الشهيد (قده) -في بحوثه في الجزء الخامس- ص394، تكلّم عن الخطأ في التطبيق والتقييد، فقال: وأمّا تصرف المكلف في عالم القصد، فقد ذكروا – أي الفقهاء- له قسمين، الاول: ما سموه الخطأ في التطبيق، بأن يقصد امتثال نفس الأمر الواقعي الموجود خارجا لكنه يعتقد خطأ أنّه متعلّق ، مثلاً بالصوم الواجب في شهر رمضان، هو قصد امتثال الامر الواقعي الفعلي في حقه لكنه يعتقد أنّ ما أُمر به هو صوم شهر رمضان، فاتى به بهذا القصد فتبيّن أنّه في شعبان، وهنا يُحكم بصحة العمل لانّ تصرف المكلف لم يكن إلّا عبارة عن اعتقاد خاطئ، وإلّا قد تحرك عن الامر الواقعي ألّا وهو الأمر بالصوم المستحب في شعبان، هذا القسم الأول الذي يسمونه الخطأ في التطبيق.

**الثاني:** ما سموه بالخطأ بنحو التقييد، وذلك بأن يتحرك المكلف عن الأمر الواقعي على تقدير كونه متعلّقا بصوم بشهر رمضان، انا اتحرك عن الامر الواقعي بالصوم إن كان متعلقا بصوم شهر رمضان، وقد حكموا فيه بالطلان، لأنّه لم يتحرك عن الامر الواقعي على كل حال، السيّد الصدر يقول هذا كلام الفقهاء وفيما بعد يعلّق، قال: والصحيح أن التحرّك لا يكون إلّا عن الأمر الواصل وصولا علميا أو احتماليا ولا يُعقل التحرك عن الامر الواقعي بوجوده الواقعي وعليه فلا يبقى معنى محصّل لهذا التشقيق، بيان كلامه (قده):

بما أنّ الانبعاث والتحرك إنّما هو فرع الالتفات إلى البعث لا فرع البعث الواقعي، فإذا كان التحرك فرع الالتفات إلى المحرك فإنّما يتحرك المكلف بمقدار ما وصله من المحرك؛ إذ لا يُعقل أن يتحرك عن نفس الامر الواقعي وإن لم يصله، فهو إنما يتحرك بمقدار ما وصله، فإذا كان إنّما يتحرك بمقدار ما وصله إذاً فلا معنى للتقييد الذي ذكروه؛ لأنّ ما وصله أي ما اعتقد به هو الأمر بصوم شهر رمضان، فإذا كان ما وصله هو الامر بصوم شهر رمضان، فاي وجه لأن يكون تحركه عن هذا الامر على نحو التقييد، أي على تقدير دون تقدير، فإنّ التحرك بمقدار ما وصل، وما وصله هو الأمر بصوم شهر رمضان، فإذا كان ما وصله هو الامر بصوم شهر رمضان، فكيف يكون انبعاثه عن هذا الأمر الواصل على تقدير دون تقدير، بل لا محالة سيكون تحركه عن الامر الواصل كما وصله لا يُعقل أن يكون على تقدير دون تقدير، فهذا التشقيق إلى تحرّك تنجيزي يُسمى بالخطأ في التطبيق، وتحرك تعليقي يُسمى بالتقييد ليس له معنى محصل.

**الصحيح:** هو أنّ المكلف تارة يتحرك عن الجامع بين الأمرين ويتخيل أنّ الواقع هو الأمر بالثاني وهذا ما يُسمى بالخطأ في التطبيق، **بيان ذلك:**

أنّ المكلف الذي اعتقد أن اليوم من شهر رمضان، وقصد امتثال الامر، لم يقصد امتثال خصوص الامر بشهر رمضان، وإنما قصد امتثال الطبيعي الجامع بين الأمر بصوم بشهر رمضان وبين الامر بصوم شعبان، فهو قصد أن يمتثل طبيعي الامر بالصوم، وإن اعتقد أنّ هذا الطبيعي منطبق على الأمر بصوم رمضان؛ إلّا أن المحرك له حقيقة وفي داخل نفسه هو طبيعي الأمر بالصوم، فهو تحرّك عن الامر الواقعي؛ إذ المفروض أنّ الطبيعي موجود في حصة من حصصه ألا وهو الأمر بالصوم في المستحب في شعبان، يقول هذا ما يُسمى الخطأ في التطبيق، وتارة يتحرك عن خصوص الوجود العلمي او الاحتمالي للامر الثاني، بمعنى أنّ المحرك له خصوص ما اعتقده، خصوص الحصة التي اعتقدها ألّا وهو الامر بالصوم الوجوبي في شهر رمضان، بحيث لا محرك له غيره.

السيّد الصدر يقول أنّ الفقهاء يقولون بالبطلان بينما أنا اقول بالصحة مثل السيّد الخوئي، وهذا ما يُسمى الخطأ بالتقييد وهذا التحرك أيضا قربي إذ لا يُقصد بالقربة إلّا أن يكون تحركه من اجل امر المولى، أنا صحيح تحركت عن أمر ليس واقعيا وهو الأمر بصوم شهر رمضان؛ لأن الواقع الامر بصوم شعبان، إلّا ما حركني أنّه أمر للمولى، صحيح أنّ ما حركنّي هو الامر بصوم شهر رمضان ولو التفت إلى أنّه أمر بصوم ندبي في شعبان لعله لم اتحرك، إلّا أنني بالنتيجة تحركت تحركا قربيا، فإنّما تحركت امتثالا للامر بصوم شهر رمضان لأنه احترام للمولى ولاوامره، ولو فُرض أنّه لم يتحرك لو كان يتصور أمر المولى بشكل آخر، افترضوا انه لم يتحرك لو تصور أمر آخر لكنه بالنتيجة الآن تحرك وكان محركه احترام امر المولى، فتحقق المأمور به؛ لأنّ ما أُمر به المكلف الصوم القربي هذا اليوم، والصوم القربي قد حصل.

**فالنتيجة:** أنّ السيّد الشهيد (قده) يقول بأنّ الفارق بين الخطأ في التطبيق والتقييد أنّ المكلف متحرك على كل حال، غاية ما في الباب كان المحرك له هو الجامع واعتقد انطباق هذا الجامع على حصة غير موجودة كان هذا من باب الخطأ في التطبيق، وإن كان المحرك له هو الحصة سُمي هذا بالخطأ بالتطبيق إلّا أنه لما كان تحركه قربيا وكان المأمور هو العمل القربي فلا يضر ذلك، بشيء.

**ويُلاحظ على ما أُفيد:** أنّ عالج مسألة قصد القربة ولم يُعالج العنصر الآخر وهو عنصر التعيين، فإنّ كلامنا ليس في علاج قصد القربة فقط، بمعنى ما ذكرناه سابقا من أنّ المأمور به على قسمين، إذ قد يكون المأمور به ليس عنوانا قصديا، فلا يكون المأمور به إلا العمل القربي كما مثلنا سابقا، بأنّ المأمور به في حق المكلف في يوم الجمعة الغسل القربي، فلو اعتقد المكلف أن يوم الجمعة يوم خميس وكان قد مسّ الميت بعد برده، فاتى بالغُسل بقصد غسل الميت بعد برده ولم يقصد غُسل الجمعة لاعتقاده أنّ اليوم خميس وقع غُسله غُسل الجمعة؛ لأنّ المأمور به ليس إلّا الغسل القربي يوم الجمعة وقد حصل، فإذا كان المأمور به مجرد العمل القربي كلام السيّد تام؛ لأن المسألة مسألة علاج عنصر التقرّب، وعلاج عنصر التقرّب قد حصل، سواء كان خطأه على نحو الخطأ في التطبيق أو على نحو الخطأ في التقييد، فإنّ المأمور به وهو العمل القربي قد حصل.

**وأمّا** إذا كان المأمور به من القسم الثاني يعني العنوان القصدي فهنا مشكلتان: مشكلة قصد القربة ومشكلة قصد ما أُمر به؛ لأنّ المأمور به عنوان قصدي، فعلاج مسألة قصد القربة لا تعني علاج مسألة التعيين، فلو كان خطأه من باب الخطأ في التقييد، أي أنّ المحرك له هو الحصّة وليس الجامع وكان في الواقع الحصّة غير موجودة، فهنا يرد الاشكال الذي ذكره صاحب العروة وامثاله، أنّه بما أنّه المأمور به عنوان قصدي، فما قُصد لم يقع وما وقع لم يُقصد.

**وثانيا:** إنّ التحرك والامتثال لو كان امرا انطباقيا خارجيا قهريا، كلامهم تام.

**وأمّا** إذا قلنا كما هو الصحيح أنّ الامتثال عنوان انشائي بيد المكلف جعله واعتباره وبالتالي فلو أنّ المكلف أناط وعلّق قصد امتثاله على أمر، بحيث لولا ذلك الامر لم يقصد الامتثال البتة، فتبين أنّ المعلق عليه ليس موجودا لم يقع امتثالا حتّى لو لم يكن من العناوين القصدية، إذا كان بنحو التعليق في أصل قصد الامتثال، هذا من ناحية كلام العلم الاول.

**ما ذكره العلم الثاني وهو السيّد السيستاني (دام ظله)** في تعليقته على العروة في هذه الطبعة، ص151: حيث افاد سيّد العروة (قده) في مسألة 3: لو أنّ المكلف توضأ بقصد الوضوء التجديدي، يعني أراد أن يمتثل الامر بالوضوء التجديدي، ثم انكشف أنّه محدث في الاصغر، فلم يكن وضوءه تجديديا، فإن كان قاصدا لامتثال الامر الواقعي المتوجه إليه في ذلك الحال بالوضوء وإن اعتقد أنّه امر بالوضوء التجديد مثلاً، فيكون من باب الخطأ في التطبيق، وتكون تلك الغاية –الوضوء التجديدي- مقصودة له على نحو الداعي فقط، يعني لم يقيد امتثاله بها، لا التقييد، حينئذ صحّ وضوءه، وأمّا لو كان على نحو التقييد لو كان الامر الواقعي على خلاف ما اعتقده لم يتوضأ ففي صحته اشكال.

الآن عندنا كلامين للسيد السيستاني، كلام في الفرق في الخطأ بين التطبيق والتقييد، وكلام في قوله (ففي صحته اشكال) علق تعليقتين:

**التعليقة الاولى:** قال: ليس ما ذكره (رضي الله عنه) ضابطا للتمييز بين التقييد والتوصيف – الخطأ في التطبيق سمّاه التوصيف لنكتة عنده- ولا أثر للعزم على عدم الاتيان بالفعل عند عدم الخصوصية أصلا- أي لا اثر له في البطلان، يقول هذا الذي ذكره أنه عزم إن لم يكن وضوءا تجديديا فلم يتوضأ، يقول هذا العزم ليس له أثر وضوءه صحيح حتى لو كان هذا العزم عنده فتلميذا السيّد على وفق كلام استاذهما السيّد الخوئي، انه يوجد تقييد او لا يوجد لا يوجد كلام ثاني-. إذاً ما هو الفارق الذي ذكره (رضي الله عنه وارضاه) ضابطا، ما هو الضابط؟ يقول هذا الذي ذكره حيث قال: إن عزم على الامتثال تنجيزا على كل حال، هذا سماه خطأ في التطبيق، قال: هذا لا يضر، إن عزم على الامتثال على تقدير دون تقدير فهذا مضر بالامتثال؛ لأنّ هذا تقييد، أليس هذا الذي قاله صاحب العروة.

**يقول:** مسألة العزم وعدم العزم ليس لها أثر، قد يكون عازما على عدم الامتثال لو لم تكن هذه الخصوصية ومع ذلك عمله صحيح حتى باعتراف صاحب العروة، وذلك في موارد الداعي على الداعي، فلو أنّ المكلف اُستأجر زيد للحج عن الميت، فزيد يقول آتي بهذا الحج عن فلان قربة إلى الله إن كنت مستحقا للأجرة واقعا، فإذاً ما دعاني وما حركني نحو الحج القربي هو استحقاق الاجرة وعلى تقدير عدم هذه الخصوصية واقعا بأن كانت الاجارة فاسدة ولم اكن مستحقا للاجرة، فانا لا عزم عندي على الامتثال، فلا اشكال حينئذ أنّه إذا اتى بالحج قربيا وقع حجه صحيحا، بل فرغت ذمته، بل كان مفرغا لذمة الميت وإن كان لم يستحق الاجرة.

وقد يكون عازما على الامتثال على كل حال ومع ذلك يكون عمله باطلاً كما لو كان العنوان المأمور به من العناوين القصدية التي لابد من قصدها، فلو أنّ المكلف قال: أنا آتي باربع ركعات قربة لله تعالى بلا تعليق على شيء ولم يقصد عنوان الظهر أو العصر أصلا لا بالعنوان التفصيلي ولا بالعنوان الاجمالي، فإنّه لا يصح عمله ظهرا، وإن صح اربع ركعات مستحبة مثلا، إذاً بالنتيجة: ليس المدار على العزم وعدم العزم، فإن كان العزم تنجيزيا وإن كان العزم تعليقيا لم يصح، بل الفارق بينهما أنّ في التقييد يكون الأمر خياليا لا واقعية له بتحديده بالخصوصية المتوهمة في الرتبة السابقة على جعله مرآة للواقع وحاكيا عنه.

وأمّا في التوصيف فذات الامر له واقعية دون الخصوصية لأنّ توصيفه بها ياتي بالرتبة المتأخرة عن جعله مرآة للواقع.

يقول: بالنتيجة المكلف قصد الخصوصية، قصد خصوصية الوضوء تجديدا، هل أنّ المكلف قصد الأمر بالوضوء بالتجديدي على نحو المشيرية للأمر الواقعي، ووصفه بالتجديد خطأ لأنه يعتقد أنّه أمر بالوضوء التجديد، فهذا نسميه خطأ في التوصيف؛ لأنّ تمام مقصوده هو امتثال الامر الواقعي بالوضوء، تمام مقصوده هذا، وإنما قال: امتثل الامر بالوضوء التجديد فقط على نحو المشيرية ليس إلّا للأمر الواقعي، هذا خطأ في التوصيف.

وأمّا إذا قال: اقصد امتثال الأمر بالوضوء التجديد على الموضوعي، بمعنى أنّ الخصوصية لوحظت في رتبة سابقة على مرآتية الأمر للأمر الواقعي، فالمرآتية في الصورة الأولى هي المقصودة بالأصالة، والمرآتية للواقع في الصورة الثانية مقصودة بالتبع، وما هو المقصود بالأصالة هو الخصوصية، فهذا ما يُسمى بالتقييد، ما هو عزمه في مقام الامتثال؟ ليس له خصوصية، الفرق بين الخطأ في التوصيف والتقييد لا يعود إلى العزم المعلّق والمنجز، بل يعود إلى فرق في المقصود، فهل أنّ العنوان الذي تخيله في عقله أخذه على نحو المشيرية أم أخذه على نحو الموضوعية.

**فحينئذ يقول:** أنّ الخصوصية تارة تكون دخيلة في المنوي، وتارة تكون غير دخيلة في المنوي، فإن كانت الخصوصية وهي الأمر الوضوء التجديدي دخيلة في المنوي هذا تقييد، وإن لم تكن دخيلة في المنوي هذا توصيف، ليس عندنا شق ثالث، فإنّ المكلف الذي قصد الأمر بالوضوء التجديدي إما التجديدي دخيل في مقصوده هذا تقييد، وإما ليس دخيل في مقصوده مجرد وصف، هذا وصف اين الخطأ في التطبيق؟ فالامر يدور بين الخطأ في التوصيف والتقييد، هذه تعليقته الاولى.

على تعلقيتك هذه ايها السيد الاستاذ (دام ظلك الشريف على رؤوس الانام جمعا)، بناء على تعليقتك هذه في أنّ هناك فرقا بين الخطأ في التوصيف والتقييد، لو كان من باب التقييد يضر أو لا يضر؛ لأنّ السيّد الخوئي يقول الخطأ في التقييد لا يضر، فقال أنا رأيي مثل رأي السيد الخوئي لا يضر، ما هو الفرق؟ يقول: الفرق علمي، وإلّا لا فرق بين أن يكون الخطأ على نحو الخطأ في التطبيق أو الخطأ في التقييد، بالنتيجة: العمل صحيح، كيف؟

**قال في التعليقة الثانية:** بل منع – يعني كلامه يصير منع نحكم بالفساد جزما على مبناه هو- بناء على تكرر منه (رضي الله عنه) من عدم تحقق العبادية إلّا بالانبعاث عن الامر الواقعي، هذا اين بحثوه؟ في التعبدي والتوصلي، وتعرضنا له نحن في البحث حول النية، وهو كلام صاحب الجواهر، صاحب الجواهر يقول قصد القربة يعني قصد الامر الواقعي، بدون قصد الأمر لا يصير قربة، بينما الأعلام قالوا القربة بإضافة العمل إلى الله قصدت الامر أم لم تقصد الامر، هذا هو الفرق بين المبنين، يقول: بناء على ما ذكره هو مبناه (رضي الله عنه وأرضاه) على عدم تحقق العبادية إلّا بالانبعاث عن الأمر، بناء على هذا المبنى، نعم هو ما انبعث عن الامر لأنه قال أنا لا امتثل إلّا إذا كان أمراً بالوضوء التجديد وهو ليس مأمورا بالأمر التجديدي، إذاً ما انبعث عن الأمر أصلا، فبناء على مبناه ليس في الصحة اشكال، بل منع، ولكن المبنى ممنوع، بل يكفي وقوع العمل على وجه الانقياد والتخضع له تعالى وهو متحقق في الفرض، صحيح قصد الوضوء التجديدي لكن بالنتيجة اتى بوضوء قربي، وهو متحقق في الفرض ولا يضر به كون الأمر خياليا؛ لأنّ المدار ليس على قصد الأمر بل على إضافة العمل إلى الله إضافة تذللية وقد حصلت، هذا تمام كلامه زيد في علو مقامه.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\117.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ومرجع كلام السيّد الأستاذ (دام ظله) إلى النكتة التي ذكرها سيّدنا الخوئي (قده) **ولذلك ترد هنا الملاحظتان السابقتان:**

**أولا:** بأنّ هناك فرقا بين التقييد بمعنى انحصار الداعي وبين التقييد بمعنى تعليق قصد الامتثال، فالتقييد بمعنى انحصار الداعي كما إذا افترضنا أنّ المكلف لأنّه يعتقد في نفسه أنّ المأمور به هو صوم رمضان؛ لذلك يقول لو انكشف لي بأني لست مخاطبا بصوم رمضان لم يكن في نفسي داعي للصوم، إلّا أنّه من انحصار الداعوية في كون المأمور به صوم رمضان لكنه لم يُعلّق قصد امتثاله على ذلك، حيث إنّ التعليق أمر إنشائي وليس أمرا قهريا، فمع أنّه ملتفت إلى أنّه لو لم يكن مخاطبا بصوم رمضان لما تحرّك؛ فهو ملتفت في نفسه أنّه لو لم يكن مخاطبا بصوم رمضان لم يتحرك نحو هذا الصوم، لكنه مع التفاته لذلك لم يُعلّق قصد امتثاله للأمر على كون المأمور به صوم رمضان، فهنا التقييد الحاصل بمعنى انحصار الداعي، لا بمعنى التعليق في قصد الامتثال، وهذا النوع من التقييد الذي يرجع إلى انحصار الداعي لا يضر بتحقق الامتثال إذا كان المأمور به من غير العناوين القصدية.

وأمّا التقييد- أي المعنى الثاني للتقييد- بمعنى تعليق قصد الامتثال الذي هو عملية إنشائية على أمر مع عدم تحقق ذلك الأمر واقعا فهو ضائر بالامتثال من دون فرق بين أن يكون المأمور به من العناوين القصدية أو من غيرها، إ ذاً فإطلاق الكلام في كلام السيّد الأستاذ من أنّ التقييد غير ضائر بمقام الامتثال لتحقق العمل القربي منه غير تامّ هذا الإطلاق.

**وثانيا:** -أيضا ذكرنا سابقا في الملاحظة على السيّد الخوئي وهي نفس الملاحظة تأتي في المقام- إذا قصد المكلف الخصوصية على نحو يكون ذلك دخيلا في المنوي، كما لو افترضنا أنّه قصد صوم رمضان على نحو يكون عنوان رمضان دخيلا في منويه وفي مقصوده، فإنّ كان المأمور به من العناوين غير القصدية كما في رمضان، حيث إنّ المأمور به في الواقع الصوم القربي في رمضان، عنوان رمضان ليس دخيلا، أو أنّ المأمور به في الواقع صوم المستحب في شعبان، عنوان أنّه شعبان غير دخيل، وهو قصد عنوان رمضان على نحو تقييد المنوي وانكشف عدم ذلك، صومه صحيح لأنّ المأمور به هو الصوم القربي، وقد صام الصوم القربي وما قصده وهو عنوان رمضان لغو لا أثر، أمّا إذا كان المأمور به من العناوين القصدية، كما لو افترضنا أنّه قصد الظهر على نحو يكون عنوان الظهر دخيلا في المنوي يعني مقصودا، فإذا قصد الظهر على أساس ِأنّه يكون دخيلا في المنوي وكان المطالب به العصر، فهنا أفاد سيّدنا (قده) بأنّه لا يمكن أن تقع عصرا؛ لأنّ المباين لا يقع مصداقا لمباينه، والضد لا يقع مصداقا لضده، والمفروض أنّه قصد الظهر وهو مطالب بالعصر، فهو لم يقصد العصر لا تفصيلا ولا إجمالا فلا تصح عصراً، لذلك قال سيّدنا (قده): لا يُتصوّر الخطأ في التطبيق في العناوين القصدية، لا يُتصور في غير العناوين القصدية؛ لأنّ المأمور به العمل القربي والعنوان لا مدخلية له فيكون قصده للعنوان لغوا، أمّا هنا العنوان مطلوب قصد أمّا تفصيلا أو إجمالا لم يقصده بل قصد عنوان آخر.

**فهنا ذكرنا في المناقشة،** أنّه هل يمكن – لُب المناقشة مع السيدين- الجمع بين أن يقصد امتثال الأمر الفعلي ويقصد عنوان الظهر أم لا؟ حيث يظهر من كلمات السيّد الأستاذ أنّه غير معقول، إلّا أن يكون قصد عنوان الظهر على نحو الخطأ في التوصيف، أي أنّ مقصوده بالأصالة هو امتثال الأمر الفعلي وصفه بكونه ظهرا، تبيّن أنه عصر، صح عصرا لأنّه قصد العصر بعنوان إجمالي وهو قصد امتثال الأمر الفعلي، وقوله (عصر) كان من باب توصيف الخطأ، فبنظره وبنظر السيّد الخوئي لا يمكن الجمع، بأن يقصد امتثال الأمر الفعلي ويقصد عنوان ويقصد عنوان الظهر على أن يكون العنوان دخيلا في المنوي، هنا لا يمكن الجمع بينهما، فإذا لم يمكن الجمع بينهما، إمّا قصد امتثال الأمر الفعلي وكان قصد الظهر على نحو الخطأ في التوصيف فيقع عصرا، أو أنّه قصد الظهر ولم يقصد امتثال الأمر الفعلي فلا يقع عصرا؛ لأنّ المباين لا يقع مصداقا لمباينهَ، أمّا أنّه يجمع بينهما – هذا الذي نريد نسميه خطأ في التطبيق لا هو تقييد ولا هو توصيف، لا هو توصيف ولا هو خطأ في التطبيق، أن يجمع بينهما بأن يقصد امتثال الأمر الفعلي ويقصد أنّ متعلّق هذا الأمر الفعلي هو الظهر على أن يكون العنوان دخيلا في المنوي، نحن نقول يمكن الجمع بينهما بالأصالة والتبع، بأن يكون مقصوده بالأصالة امتثال الأمر الفعلي ويكون عنوان الظهر مقصودا بالتبع لا مجرد وصف، فإذا كان عنوان الظهر مقصودا بالتبع وانكشف أنّه مخاطب بالعصر صحّ عصرا؛ لأنّه قصد العصر بالعنوان الإجمالي، وهو قصد امتثال الأمر الفعلي، وكان قصد عنوان العصر وإن كان على نحو الدخل بالمنوي إلّا أنّه قصد بالتبع لا بالأصالة فلا يكون ضائراً، فلُبّ المناقشة في هي في هذه النقطة، إذا قلنا لا يمكن الجمع بين قصد امتثال الامر الفعلي وقصد العنوان، إذاً لا محالة إمّا هو تقييد أو هو توصيف، إذا قلنا بإمكان الجمع، طبعا لا يمكن الجمع على نحو الأصالة، يعني تمام مقصودي امتثال الأمر الفعلي، وتمامي مقصودي هو عنوان الظهر لا يجتمعان، فإذا افترضنا أنّه يمكن الجمع بينهما لا بالأصالة بل بالتبع، بأن يكون أحدهما مقصودا بالأصالة والآخر بالتبع، فهذا هو المسمى بالخطأ في التطبيق في العناوين القصدية، هذا تمام الكلام في هذا المبحث، ونرجع إلى محل كلامنا الذي كنا فيه.

**محل البحث:** محل البحث كان بالتمسك برواية عبد الله بن المغيرة عن كتاب حريز بناء على جريان أصالة الحس، هذا كان محل بحثنا، حيث إنّ سيّدنا (قده) تمسك برواية عبد الله بن المغيرة كتاب حريز أنّه قال: (إني نسيت أني في صلاة فريضة حتّى ركعت وأنا انويها تطوعا، قال: فقال عليه السلام هي التي قمّت فيها) وقلنا بأنّه كيف يمكن أن يُعالج، عبد الله بن المغيرة لا يروي عن حريز بل يروي عن كتاب حريز، فما هو الشاهد على أنّ طريقه لكتاب حريز طريق صحيح؟ قلنا: السيّد الخوئي عالج المشكلة بأصالة الحس، وكان الكلام في تطبيقات أصالة الحس لأنّ أصالة الحس طبّقها السيّد الخوئي في كثير من الموارد، منها: اقوال الرجاليين منها: النقل عن الكتب ككتاب علي بن جعفر وجامع البزنطي، منها: مراسيل الصدوق الجزمية في دورته الأصولية الأولى، فهو فرّع عليها أصول مهمة في الفقه فرّعها على القول بأصالة الحس؛ لذلك قلنا لابد من مناقشة هذه الكبرى وبيان حدودها، ذكرنا فيما سبق المناقشة الأولى لهذه الكبرى ودفاع السيّد الخوئي عن ذلك، حيث قال: إنّ كبرى حجية خبر الثقة راجعة إلى بناء العقلاء على اعتبار خبر الثقة بمثابة العلم الحسي، فإذا رجع بناءهم على ذلك صارت كبرى حجية خبر الثقة بمنزلة الكبرى الحسية، لا بمنزلة الكبرى الحدسية، فتشملها أصالة الحس مرّ هذا الكلام، ولكن يُلاحظ عليه منع ذلك، فإننا إذا رجعنا إلى البناء العقلائي لا نجد أنهم يعتبرون خبر الثقة بمثابة العلم الحسيِ، نعم يرتبون على خبر الثقة آثار الواقع لغلبة مطابقته للواقع، أمّا أنهم ينزلونه منزلة العلم الحسيّ بحيث يكون العقلاء على الأخذ بخبر الثقة بمنزلة البناء الحسي، فمن اعتقد بذلك فهو اعتقد به عن حس فيدخل ضمن أصالة الحس.

فالسيّد الخوئي (قده) لأنّه يرى وضوح هذه الكبرى وبداهتها كأنها بمثابة العلوم الحسية يدّعي ذلك، نحن ليس عندنا شواهد عقلائية على هذه الرؤيا، لذلك نقول بأنّ أصالة الحس في المقام لا تجدينا شيئا لأنّ أحد طرفيها حدسي وليس حسيا.

**المناقشة الثانية:** ِأنّه كما نحتمل أنّه اخبر بوثاقة فلان او بانتساب الكتاب إلى فلان أو بصدور هذه الرواية عن المعصوم، كما نحتمل أنّه اخبر بذلك اعتمادا على حجية خبر الثقة، نحتمل أنّه بنى على حجية الوثوق، لعلّه إنما وثّق فلانا من باب وثوقه لا من باب الاعتماد على خبر الثقة، لعله إنما نسب الكتاب لحريز من باب وثوقه بذلك، لعله إنما نسب الخبر للمعصوم بناء على وثوقه بذلك، فإنّه كما بنى العقلاء – الآن نمشي على كلام السيّد الخوئي لأنّ المناقشة الثانية تنزلية- على حجية خبر الثقة بناء بمثابة الحس كذلك بنى العقلاء على حجية الوثوق بناء على بمثابة الحس، كلاهما محتمل، كلاهما حسي، وذكروا في أصالة الحس إذا كان لدينا محتملان وكلاهما حسّي فلا يتعين أحدهما باصالة الحس، ونحن نحتمل أنّه إنما نسب الكتاب إلى حريز لأحد طريقين كلاهما حسي، إمّا أنه نسبه إلى حريز اعتمادا على واسطة ثقة، أو انه نسبه إلى حريز اعتمادا على وثوقه، فمن اين تثبتون الطريق الاول باصالة الحس، مع أنّها تحتمل الامرين وكلاهما عن حس فمن اين تثبتون الطريق الاول؟ حتّى تقولوا لنا نعم هناك واسطة ثقة بين عبد الله بن المغيرة وكتاب حريز، فنحن نعتمد على ذلك، فلعله اعتمد على وثوقه، ومن الواضح أن حجية الوثوق لا تكون حجة في حق الغير بخلاف الاستناد إلى الثقة، اصالة الحس هنا إنما تنفعنا لو اثبتت أنّ الواسطة ثقة لأنّ حجية خبر الثقة في حق من وصل إليه وفي حق غيره، أما لو كان اعتمد على حجية الوثوق فهي حجيته في حقه ولا تنفع في حقنا، فمتى ما كانت اصالة الحس محتملة لأمرين كلاهما حسي لم يتعين أي منهما باصالة الحس، فما دمنا نحتمل أنّه اعتمد على حجية الوثوق فلا ينفعنا حينئذ اصالة الحس في شيء لأن حجية الوثوق خاصّة بمن حصل لديه الوثوق ولا تشمل من لم يحصل له ذلك.

**والمناقشة الثالثة:** على فرض أنّه منحصر، لا يُحتمل في حق عبد الله بن المغيرة حينما نسب الكتاب إلى حريز أنه اعتمد على الوثوق، نحتمل أنّه اعتمد على واسطة ثقة، إذاً فهو يشهد بأنّ الواسطة التي بينه وبين الكتاب ثقة، فلعل هذه الواسطة الثقة هي التي ضعفها النجاشي أو هي التي ضعفها الطوسي، فيأتي نفس الاشكال على مراسيل ابن ابي عمير، عندما يقول ابن ابي عمير عن رجل فهو إن كان ثقة عند ابن ابي عمير، لكن لعل هذه الرجل الذي اخبر ابن ابي عمير عن وثاقته هو من ضعفه النجاشي، وادلّة حجية خبر الثقة لا تشمل المتعارضين، إلّا أنّ هذه المناقشة قد تُنفى بالاستصحاب، يعني استصحاب عدم وجود معارض لاخبار بن المغيرة عن وثاقة الواسطة، نحتمل وجود معارض فننفي وجود المعارض بالاستصحاب، أو يقال: بأنّ حجية خبر الثقة منوطة بكون خبر الثقة في معرض الوصول وشهادة بن المغيرة بوثاقة الواسطة وصلتنا، ولكنّ طعن الآخر في هذه الواسطة ليس في معرض الوصول حتّى يكون مشمولا لدليل الحجية، فافهم وتأمّل!.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\118.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

كان الكلام سابقا في الاستدلال بصحيحة أو مصحح أو رواية عبد الله بن المغيرة على اختلاف المسالك، عن كتاب حريز، وقلنا بعدم تمامية الاستدلال بالرواية إمّا للمناقشة في الدلالة أو المناقشة في السند، والمناقشة في السند إمّا من جهة عدم ثبوت طريق صحيح لعبد الله بن المغيرة لكتاب حريز، أو لجهة الاضمار، حيث قال: (**قلت إني نسيت، فقال**) ولم يبين لنا من هو القائل، وحيث إنّ حريزا ليس من عليّة الرواة الذين لا يستفتون إلّا من الامام (عليه السلام) بل تضمن كتابه أصلاً فتاوى لزرارة، فلأجل ذلك لا يُحرز استناد هذا الجواب للمعصوم (عليه السلام). مضافا إلى أنّه لو فرضنا استناد هذا الجواب للصادق (عليه السلام) فإن روايات حريز عن الصادق (عليه السلام) مشوبة بشبهة الارسال، وذلك لما رواه الكشي بسند معتبر عن يونس عبد الرحمن الذي كان روايا لكتاب حريز، قال: إنّ حريزا لم يسمع من الصادق إلّا حديثا أو حديثين، وقد نقل النجاشي ذلك في ترجمة حريز ولم يُعلّق على هذه الدعوى بالنفي، مع أنّه قد قرأ كتاب حريز على مشائخه، وهذا اوجب أن تكون روايات حريز مشوبة بشبهة الارسال، فمن ِأجل ذلك لا يمكن الاستدلال بهذه الرواية على ما نحن فيه. **ومن الروايات التي اُستدل بها على هذا المعنى**، ما في الباب الثاني من ابواب النية، رواية معاوية بن وهب حديث 2 باب 2 من ابواب النية، قال: (سألت ابا عبد الله (عليه السلام) عن رجل قام في الصلاة في المكتوبة فسهى، فظن أنّها نافلة أو قام في النافلة فظن أنّها مكتوبة، قال: هي على ما افتتح الصلاة عليه، وهذه لا ترتبط بمحل كلامنا لأنّ هذه الرواية قد اُحرز فيها أنّه افتتح الصلاة بنية معينة، وسهى عن تلك النية ونوى غيرها، فنية غيرها سهوا غير ضائرة على ما افتتح الصلاة عليه، وحديث 3 وهو رواية عبد الله بن ابي يعفور عن ابي عبد الله (عليه السلام) سألته عن رجل قام في صلاة فريضة فصلى ركعة وهو ينوي أنّها نافلة) أي أنّه عندما قام إلى الصلاة كان قاصدا الفريضة، ولكن عندما دخل في الركعة نوى النافلة، فقال: هي التي قمت فيها ولها – وقال- إذا قمت وانت تنوي الفريضة فدخلك الشك بعد – يعني لا تدري هل أنك افتتحت الصلاة بقصد الفريضة أم غيّرت نيتك- فدخلك الشك بعد فانت في الفريضة على الذي قمت له، وإن كنت دخلت فيها وانت تنوي نافلة ثم إنّك تنويها بعد فريضة – يعني غفلة عدل إلى الفريضة – فأنت في النافلة، وإنما يُحسب للعبد من صلاته التي ابتدأ في أول صلاته) حيث قد يُستدل بهذه الفقرة وهي قوله (إذا قمت وانت تنوي الفريضة فدخلك الشك فانت في الفريضة، فيقال: إنّ مفادها أنّ من قام إلى صلاة معينة ثم شك في اثناء الصلاة هل نوى ما قام إليه عند دخوله في الصلاة أم لا؟ فيبني على أنّه نوى ذلك، فمثلا: إذا فرغ من الظهر فقام بقصد العصر ثم شك اثناء الصلاة هل انه افتتح الصلاة بنية العصر أم لا؟ فهذه الرواية تقول: بأنّه كما قام إليه.

إلّا أن الكلام في سندها بلحاظ أنّها مروية عن العياشي وطريق الشيخ إلى العياشي مبتلى بمجاهيل، وثانيا: قد يُقال بما أنّ هذه الرواية على خلاف القاعدة لأنّ صحة الصلاة منوطة بالقصد واستمراره فلأجل ذلك يُقتصر فيها على موردها، وهو ما إذا دار الامر بين الفريضة والنافلة، ولا يُتعدى عن هذا المورد إلى كل قصد بحيث لو قام بقصد العصر وشك أنّه افتتح الصلاة بنية العصر أم لا؟ فهو على النية التي قام إليها، فإنّ هذا التعدي يحتاج إلى لطف قريحة، هذا تمام الكلام في هذه الحالة وهي ما إذا احرز أنّه قام إلى الصلاة بقصد العصر لكن لا يدري أنه افتتحها بقصد العصر أم لا؟ وقد تبين أنّه لا يمكن الاستناد إلى الروايات في تصحيح صلاته.

**والحالة الثانية:** ما لم يُحرز أنّه قام إلى شيء أصلاً، فهو غاية ما يُحرز أنّه فرغ من الظهر أمّا هل قام بقصد العصر أم لا؟ لا يدري، هل افتتح الصلاة بقصد العصر أم لا ؟ لا يدري، هل هو في صلاة العصر الآن أم لا؟ لا يدري، ففي هذه الحالة التي لا يُحرز فيها قصدا ونية أصلاً، هل يمكن تصحيح هذه الصلاة التي هو فيها عصرا أم لا؟ **فقد أفاد سيّدنا (قده) حيث قال:** لا إشكال في البطلان لعدم احراز النية كما هو ظاهر. ولكن بُحثت هذه المسألة كما ذكرنا في الفرع الأول من فروع العلم الإجمالي فيما بحثه صاحب العروة حيث قال: ختام فيه مسائل متفرقة، هناك في الفرع الأول من فروع العلم الإجمالي بحث هذه المسألة، وهي: أنّه إذا لم يُحرز النية أصلا، هل يمكن تصحيح صلاته عصرا، هناك عندنا جهات ثلاث نبحث فيها: **الجهة الاولى:** في احراز الصحة الواقعية، **والجهة الثانية :** في احراز الصحة الظاهرية، **والجهة الثالثة:** فيما يقتضيه العلم الاجمالي بالوظيفة في المقام، فهنا بحوث دقيقة ياتي الكلام عنها مفصلا.

**الجهة الاولى:** هي هل يمكن تصحيح هذه الصلاة عصراً تصحيحا واقعيا أم لا؟ فقد يُقال في وجه صحتها عصرا واقعا بأنّه فلنفترض أنّ هذا المكلف قصد الظهر، مع أنّه صلّى الظهر، فلنفترض أنّه قصد الظهر واقعا ما قصد العصر لنفترض، مع ذلك يمكن تصحيح صلاته واقعا وإن قصد الظهر، والسرّ في ذلك: أنّ قصد الظهر إمّا من باب الخطأ في التطبيق أو من باب التشريع؟ أو من باب التقييد؟ ولا يُتصوّر شق رابع، وعلى جميع المحتملات يمكن تصحيح صلاته عصراً، تصحيحا واقعيا، فإن قصد الظهر على نحو الخطأ في التطبيق بأن قصد امتثال الامر الفعلي في حقه وطبق المأمور به فعلا على الظهر، مع أنّه قد اتى بها، فإنّ الخطأ في التطبيق غير ضائر بصحة الصلاة، وإما أن يكون قصد الظهر على نحو التشريع، يعني على اسوء الاحتمالات كان ملتفتا إلى أنّه قد فرغ من الظهر وأنّه مطالب بالعصر مع ذلك قصد الظهر تشريعا، فهنا أفاد المحقق الايرواني (قده) في كتابه في فروع العلم الاجمالي أنّه يمكنه تصحيح صلاته عصرا، وذلك لأن التشريع تارة يكون في الامر وتارة يكون في متعلقه، وتارة يكون في مقام الامتثال. فإن كان التشريع في الامر بأن اقترح امرا جديدا من قبل الشارع فقال: هناك امر جديد بالظهر وإن فرغ من الظهر، فهذا التشريع قبيح ومقتضى قبحه مبطليته للعمل، وإن كان قد شرّع في المتعلّق بأن تحفظ على الامر، فقال: الامر الواقعي كما هو ولم يتغير ولكنني اقترح أن يكون متعلّق الأمر الواقعي الظهر كما أنّ متعلقه العصر، فقد قام بتوسعة في المتعلق مع التحفظ على أصل الامر الواقعي، هذا أيضا تشريع قبيح مفسد للعمل، وأمّا إذا كان التشريع في مقام الامتثال، بأن تحفظ على الأمر فلم يُشرع وتحفظ على متعلقه فلم يُشرع ولكن قال: ما اتيت به خارجا منزل منزلة امتثال المأمور به شرعا، التشريع الذي حصل منه في حيثية التنزيل، أنّه نزّل ما اتى به منزلة الامتثال، وهو ليس امتثالاً، هو يدري أنّ هذا ليس امتثالاً، لكن نزّل ما اتى به منزلة الامتثال شرعا، أي نسب هذا التنزيل للشارع، فهنا يقول المحقق الايرواني بما أنّ التشريع لم يتعلّق بالامر ولا بمتعلقه وإنما تعلق بعالم الامتثال فهذا التشريع حينئذ ليس قبيحا؛ لأنّه لم يُشرع فيما هو تحت يد الشارع، فإنّما ما تحت يد الشارع وتحت سلطانه وتصرفه هو الامر او متعلقه، وأمّا عالم الامتثال فهو بيد المكلف، وبالتالي حيث لم يتصرف المكلف فيما هو تحت سلطان الشارع وتصرفه لم يكن تشريعه قبيحا مستلزما لفساد العمل، هذا بناء طبعا أنّ التشريع من عناوين العمل، بمعنى أنّ العمل يكون مصداقا للتشريع، وإلّا إذا قلنا بان التشريع ليس من عناوين العمل وإنما هو امر نفساني فعلى جميع انواع التشريع تكون الصلاة باطلة، إنما ياتي احتمال البطلان بناء على أنّ التشريع الذي هو قبيح من عناوين العمل فيصدق على العمل أنّه تشريع، فيُقال هذا العمل تشريع والتشريع قبيح والقبيح لا يصلح للمقربية، أمّا إذا افترضنا أنّ التشريع أصلا لا يسري للعمل بل هو امر نفساني فالعمل لا يتصف بالقبح كي يكون ذلك مانعا من مقربيته. وإن كان قصده الظهر على نحو التقييد، بأن كان لا يدري هل صلى الظهر أم لا؟ فقال: إنّما اقصد امتثال الأمر الواقعي إن كان الأمر الواقعي أمرا بالظهر، تعلّق قصد امتثاله للامر الواقعي على كونه أمراً بالظهر، ثم انكشف له أنّه صلّى الظهر وأن الأمر ليس أمرا بالظهر، فهنا ذكر بعضهم أنّه مع ذلك يمكن تصحيح صلاته بقاعدة لا تعاد تصحيحا واقعيا، والسرّ في ذلك: أنّ النية متقومة بقصد القربة وقصد العنوان، فبما أنّ قصد القربة من الفرائض، فلو اخل به فلا مجال لعلاج الصلاة بقاعدة لا تعاد؛ لأنّ الخلل كان في الفريضة. إلّا أنه لو اخل بقصد العنوان، فحينئذ يُقال بأنّه إن أخل بقصد القربة كان إخلالا بالفريضة، وأمّا إذا أخلّ بقصد العنوان فقصد العنوان من السنن وليس من الفرائض فيشمله لا تنقض السنة الفريضة، فالنتيجة: حتّى لو كان فرضنا أنّ هذا المكلف قصد الظهر فإنّ قصده للظهر غير ضائر بصحة صلاته عصرا واقعا؛ لأنّ هذا القصد إما باب الخطأ في التطبيق وهو غير ضائر، أو من باب التشريع في مقام الامتثال وهو غير ضائر، وإمّا من باب التقييد وهو غير ضائر بقاعدة لا تنقض السنة الفريضة، فالنتيجة: أنّ صلاته صحيحة واقعا عصرا. **ولكن يُلاحظ على ذلك: أولا:** أن الخطأ في التطبيق في العناوين القصدية كما قلنا محل خلاف، فعلى مبنى سيّدنا (قده) الذي يقول: لا يُتصور الخطأ في التطبيق في العناوين القصدية لو قصد الظهر لم تقع عصرا؛ لأنّ المباين لا يقع مصداقا لمباينه.

وأمّا ما ذكره المحقق الايرواني من أنّ التشريع في مقام الامتثال غير ضائر بصحة العمل فيرد عليه: أنّه بناء على أن التشريع عنوان للعمل لا فرق في قبح التشريع بين أن يكون تشريعا في الأمر أو تشريعا في المتعلّق أو تشريعا في مقام الامتثال، فإنّه في الجميع تصرف في سلطان الشارع، فكما أن التصرف في شؤون الغير ظلم قبيح كذلك التصرف في سلطان الشارع ظلم قبيح، فإذا ادى المكلف أنّ هذا العمل منزّل منزلة الامتثال عند الشارع، النتيجة رجع الامر إلى الشارع؛ لأنه يقول: عملي هذا منزل منزلة المأمور به شرعا، فهذا يعني إسناد التنزيل إلى الشارع، وإسناد التنزيل إلى الشارع دعوى تسبيب الشارع لهذا العمل، ودعوى تسبيب الشارع لهذا العمل تصرف في سلطانه وما تحت يده، فيكون ظلما قبيحا فيتصف العمل بالقبح بناء على أنّ التشريع من عناوين العمل والقبيح لا يصلح للمقربية. وأمّا إذا كان قصده من باب التقييد فلا يمكن تصحيح صلاته بقاعدة (لا تُعاد): **أولا:** لأنّ قصد العنوان ليس من الشرائط الشرعية وإنما هو شرط عقلي، فإنّ العقل يُدرك بطبيعته أنّ العنوان القصدي لا يقع إلّا بقصده، فإذا كان عنوان الظهر قصدا إذاً لا يقع إلا بقصده، والعصر لا يقع إلا بقصده، وسائر ذلك، فإذاً اعتبار قصد العنوان ليس من الشرائط الشرعية كي يُقال بأنه أخّل في السنة، فإنّ الإخلال بالسنة فيما كان من الشرائط الشرعية أو الأجزاء الشرعية لا ما كان من الشرائط العقلية. **وثانيا:** على فرض أنّه من الشرائط الشرعية، فإنّ قصد العنوان مقوّم لأصل الصلاة، ظاهر سياق (لا تُعاد الصلاة إلا من خمسة) النظر إلى الإخلال بسنة بعد الفراغ عن تحقق قوام الصلاة وما به الصلاة، فبعد المفروغية عن تحقق الصلاة، وهذه قوامها إذا أخلّ بسنة من سننها عن جهل قصوري كان ذلك غير ضائر بصحته، وأمّا أخّل فيما هو قوام الصلاة فبالنتيجة: لا تشمله قاعدة (لا تنقض السنة الفريضة). **فتلخص:** أنّه لا يمكن تصحيح هذه الصلاة عصراً تصحيحا واقعيا، وإنما يقع الكلام في تصحيحها ظاهرا بقاعدة التجاوز أو قاعدة الفراغ. فيقع الكلام في تصحيحها ظاهرا: وقد اُستدل على تصحيحها ظاهرا بقاعدة التجاوز، بأن يُقال: أمّا الجزء الذي بيديه هو الآن في الركوع فينوي به عصرا، وأمّا الأجزاء التي سبقت فيمكن تصحيحها عصرا بقاعدة التجاوز. ولكنّ سيّدنا أفاد بأنّ قاعدة التجاوز غير جارية في المقام لإشكالين: **الإشكال الأوّل:** أنّ مجرى قاعدة التجاوز إمّا في النية وإما في الجزء الماضي، فإن كان مجرى قاعدة التجاوز هو النية فقاعدة التجاوز فرع موضوعها وموضوعها هو تجاوز محل المشكوك بالدخول فيما هو مترتب عليه، وحيث إنّ النية لا محل لها لأنّ قوام تمام الصلاة بها فلا يصدق بالنسبة إليها أنّه تجاوز محلها بالدخول في غيره فيكون موضوعا لجريان قاعدة التجاوز، وإن كان مجراها في الجزء، بأن يشك في أنّ تكبيرة الاحرام التي وقعت هل وقعت عن نية العصر أم لا؟ وأنّ القراءة التي وقعت هل وقعت عن نية العصر أم لا؟ فيجري قاعدة التجاوز في الاجزاء السابقة، فيقول سيّدنا (قده) أنّ موضوع قاعدة التجاوز الشك في الوجود لا الشك في الصحة، وهذا مرجعه إلى الشك في الصحة فلا يكون موضوعا لقاعدة التجاوز، هذا هو الإشكال الأول. **الإشكال الثاني:** إشكال أعمق من هذا، هذا الإشكال ذكره في فروع العلم الإجمالي، أما في الجزء 14 الرابع عشر في نية الصلاة الصلاة ذكر إشكالا أعمق من ذلك، فقال: بأنّ مجرى قاعدة التجاوز التجاوز، والتجاوز هو عبارة عن الشروع فيما لا ينبغي الشروع فيه إلّا بتمام أمر سابق، فلأجل ذلك تختص قاعدة التجاوز بموارد يصدق فيها أنّه لا ينبغي لك أن تشرع في كذلك حتى تفرغ من كذا، ولهذا قاعدة التجاوز لا تختص في المركبات، بل تشمل حتى غير المركبات، مثلا: لو تجاوز الميقات وصار مشارفا لدخول مكة وشك في أنّه احرم أم لا؟ فهو يقول بما أنه لا ينبغي لي دخول مكة إلّا بعد الفراغ عن الاحرام فهذا مورد من موارد قاعدة التجاوز، وإن لم اشك في جزء من اجزاء مركب من المركبات، فميزان قاعدة التجاوز هو أنّه أن لا ينبغي له الشروع في امر حتى يفرغ من أمر، فإذا اردنا تطبيق ذلك على محل كلامنا، فلنفترض أنّ محل النية قبل تكبيرة الاحرام، لنفترض أنّ لها محل ولنتجاوز الاشكالات السابقة، لكن متى يُقال له لا ينبغي لك أن تكّبر حتّى تقصد العصر؟ متى يُقال؟ بحيث يقول ما دام لا ينبغي لي أن اُكبر حتى اقصد العصر فإذا شككت في قصد العصر اجريت قاعدة التجاوز فيها؟ إنما يُقال له ذلك لو أحرز أنّها عصر، لاحظوا الدقة، لأنه لو لم يُرد أن يصلي العصر، فلو فرضنا أن انسانا اراد أن يصلي اربعة ركعات عمّا في الذمة، أو أراد أن يصلي اربعة ركعات قربة إلى الله، فهل يُقال له لا ينبغي لك أن تصلي حتى تقصد العصر؟ لا يقال له ذلك، إذاً متى يقال له لا ينبغي لك أن تشرع في التكبير حتى تقصد العصر؟ إذا أحرز أنّ هذه الصلاة صلاة عصر، فإذا احرز أنّ هذه الصلاة صلاة عصر فيقال له بعد أن احرزت أنها صلاة عصر فلا ينبغي لك أن تكبر حتىّ تقصد العصر، وحينئذ يأتي الإشكال، فإنّه أحرز أنّ الصلاة صلاة عصر فلا حاجة إلى اجراء قاعدة التجاوز، لأنّه أحرز أنّ الصلاة عصر وإن لم يُحرز أنّ الصلاة صلاة عصر فلا يصدق موضوع قاعدة التجاوز وهو أنّه لا ينبغي لك أن تشرع في التكبيرة حتّى تقصد العصر، إذاً بالنتيجة: اجراء قاعدة التجاوز في المقام مع شكه في أنّه نوى العصر أو نوى أمور أخرى اجراء قاعدة التجاوز في المقام من قبيل اثبات موضوع الحكم بالحكم، فإنّ جريان قاعدة التجاوز فرع التجاوز وهو يريد أن يُثبت التجاوز بنفس قاعدة التجاوز، واثبات الموضوع بالحكم دور ظاهر، إذاً فبالنتيجة: لا تجري قاعدة التجاوز في المقام. **الحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\119.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ما زال الكلام في جريان قاعدة التجاوز عند الشك في قصد العنوان، كقصد عنوان (صلاة العصر) بعد الفراغ عن أداء الظهر، وذكرنا فيما سبق وجهين للمنع ووصل الكلام إلى الوجه الثالث.

**الوجه الثالث:** وهو ما يلوح من عبارة المستمسك بأنّ أدلة قاعدة التجاوز منصرفة إلى ما إذا فُرغ عن أصل العنوان وشُك في جزء من أجزاءه، لا ما إذا شُك في أصل العنوان أيضا، وذلك لقرينتين سياقيتين:

**القرينة الأولى:** أنّ صحيحة زرارة الواردة في قاعدة التجاوز (**سأل** **رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة؟ قال: يمضي، رجل شك في الإقامة وقد كبر؟ قال: يمضي، رجل شك في التكبير دخل في القراءة؟ قال: يمضي**...) فمن عدم السؤال من شك في النية مع أنّه تعرض لمن شك في الأذان والإقامة، يُقال إن ظاهره المفروغية لدى السائل والإمام عن ارتكازية اختصاص جريان قاعدة التجاوز بفرض المفروغية عن إحراز أصل العنوان والشك في أحد أجزاءه أو مستحباته.

**والقرينة الثاني:** قوله في الذيل **(يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فليس شكك في شيء**) فإنّ ظاهر هذا التعبير (**إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فليس شكك بشيء**) أنّ مورد قاعدة التجاوز ما يُتصوّر فيه الخروج والدخول، الخروج من شيء والدخول في شيء آخر، وهو مما لا يصدق على الشك في أصل عنوان العمل وأنّه تلبس به أم لم يتلبس، فبلحاظ هاتين القرينتين السياقيتين، يُقال: إنّ دليل قاعدة التجاوز منصرف عن الشك في أصل العنوان.

ولكن بعض الآجلة ذكر في كتاب قاعدة الفراغ والتجاوز: بأنّ مقتضى إطلاق الأدلة جريانها، سواء كان الشك في جزء أو شرط شرعي أو كان الشك في أصل العنوان فإنّ مقتضى إطلاق الأدلة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فليس شكك بشيء، بل قد يُقال إن القرينة على العموم أنّ الإمام أجرى قاعدة التجاوز عند الشك في التكبير، والحال بأنّ الشك في التكبير شكٌ في أصل الدخول في الصلاة، ومع ذلك أجرى (عليه السلام) القاعدة مما يشهد لعموم دليلها حتى لموارد الشك في أصل التلبس بالعمل،

**إشكال المستمسك:** يقول: إنّ ظاهر سياق أدلة قاعدة التجاوز – لا يتكلم عن المحل أنّ لم يتوفر قيد المحل- المفروغية عن قصد العنوان. هذا المناقش يقول له:لا، أدلة قاعدة التجاوز مطلقة، ويشهد لإطلاقها إجراء قاعدة التجاوز إذا شك في التكبير.

**ويُلاحظ على ذلك:** أنّه لا يبعد انصراف هذه الأدّلة بمقتضى ما أُفيد عن فرض الشك في أصل العنوان، وما ذُكر من الشاهد لا يصلح شاهدا على العموم، والوجه في ذلك: أنّه ليس المقام من الشك في الدخول الشرعي وعدمه، فإنّ التكبيرة ليست دخولا عرفيا في الصلاة بل دخول شرعي، وإلّا فمن لم يُكبر يصدق عليه أنّه دخل في الصلاة عرفا، فهذه الرواية التي تُجري قاعدة التجاوز إذا شك في التكبيرة، باعتبار أنّ تكبيرة الإحرام ليست مقومة للصلاة عرفا وإنما هي مفتاح شرعا للصلاة، وإلّا فالعرف يقول دخل في الصلاة وإن شك في التكبيرة، فلا يصلح الاستشهاد بذلك على ما إذا شُك في أصل التلبس بالعلم الخاص عرفا لا شرعا، إذاً فما أُفيد من انصراف السياق غير بعيد، ولذلك يترتب عليه:

لو أنّ المكلف كانت وظيفته الجمع بين القصر والتمام عقلاً، فتلبس بأحد الفردين وفي أثناءه شك في جزء من أجزاءه، وهو لا يدري أنّه الآن متلبس بالقصر أو متلبس بالتمام، ولكن مع شكه في أنّه تلبس بالقصر أو بالتمام فهو شاك في جزء من أجزاء الصلاة، كما إذا شك في الركوع وقد سجد مع شكه في أنّ هذه الصلاة قصر أم تمام، فإنّه لا مانع من جريان قاعدة التجاوز؛ بلحاظ أنّ الشك في القصر والتمام ليس شكا في العنوان المقوّم عرفا للصلاة، بل هو في عنوان شرعي أُخذ في الصلاة لا في عنوان مقوم عرفا للصلاة، فهو محرز أنّه في مقام صلاة الظهر، إلّا أنّه هل هو في فردها القصري أو التمامي.

بخلاف ما لو قصد الإقامة ودخل في صلاة رُباعية قصد الإقامة ولا يدري أنّه قصد بهذه الرباعية ظهرا عصر عشاء، وشك في جزء من أجزاءها، فإنّه لو شك في الركوع وقد سجد مع شكه في أنّ أصل الصلاة هذه هل هي ظهر أم عصر أم عشاء، فإنّه لا فائدة في اجراء قاعدة التجاوز في الركوع مع شكه في أصل التلبس بالصلاة المأمور بها عرفا.

**الوجه الرابع:** من وجوه المنع جريان قاعدة التجاوز ما ذكره بعض الأجلّة في كتاب قاعدة الفراغ والتجاوز، إنّ القاعدة لو أُريد إجرائها في قصد العنوان نفسه كقصد الظهرية والعصرية، فليس مأمورا به شرعا، بل هو واجب عقلاً، مقدمة لتحقيق العنوان المأمور به حيث إنّه أُمر بالظهر، فعقلا يتعين عليه قصد الظهر وإلّا هذا ليس شرطا شرعيا، وإن أُريد إجرائها في الأجزاء السابقة، كما لو افترضنا أنّه صلى ركعة ودخل في الركعة الثانية ثم شك أنّه الركعة السابقة قصد بها العصر أم لا؟ كعنوان الركعة الأولى من صلاة العصر حيث يكون الشك في شرطها العقلي، يعني أنّها معنونة بعنوان الظهر أم لا؟ مستلزما للشك في وجودها وعدمه، أصلاً هل وُجدت الركعة الأولى من العصر أم لم توجد، فإجراء القاعدة فيها مشروط بتحقق جزء آخر من المركب، بمعنى: أنّ ظاهر دليل قاعدة التجاوز أنّ موضوعها ما إذا دخلت في العلم ثم شككت في بعض أجزاءها أو شرائطه، إمّا أنت تشك في أنك دخلت في العصر أو لم تدخل، فلا وجه لإجراء قاعدة التجاوز في الركعة السابقة بأن يُقال بأنها وُجدت الركعة الأولى من العصر، والمفروض الشك في تحقق شيء من صلاة العصر، أصلاً لم يحرز شيئا من صلاة العصر، نعم لو أحرز إتيانه بما في يدهِ، أحرز أنّه ركع بقصد العصر فشك فيما سبق، نقول: نعم أحرز الدخول وشك في الباقي، أمّا إذا شك في أصل القصد حتى فيما في يده فهو يشك في أنّه أصلاً دخل في هذه الصلاة حتّى يُجري قاعدة التجاوز في أجزائها وشرائطها أم لا؟ وإنما يشك في قصده للعنوان.

**ولازم هذا البيان:** بطلان الصلاة لو شك بعد الفراغ منها في إيقاعها بقصد الظهر أو العصر، مع فرض أنّه أدى الظهر، فإنّه لا يمكن تصحيح هذه الصلاة لا بقاعدة التجاوز ولا بقاعدة الفراغ، للشك في أصل وجود العمل؛ لأنّ المفروض أنّ القصد شرط عقلي محقق لعنوان العصر فلا يصدق تجاوز ولا فراغ أصلاً؛ إذ متى يصدق الفراغ؟ إذا تلبست على الأقل بشيء من صلاة العصر حتّى تقول فرغت منها ومضت فإنّ موضوع قاعدة الفراغ هو ما مضى، فلابد أن يُحرز أنّه ممّا مضى، أي أنّه تلبّس بشيء منه وقد مضى، والمفروض أنّه يشك في أصل التلبس به.

**ثم أجاب عن هذا الوجه:** قال هذا الوجه غير تام، والسرّ في ذلك: - نخلص الكلام بتقريب وتوضيح- أن يُقال إنّ هناك موارد ثلاثة متصورة في المقام:

**المورد الأوّل:** ما إذا شك في أصل كونه في مقام الامتثال أم لا- مثلاً: هو في النادي الرياضي جالس ورأى أنّه يتحرك فيشك أنه يصلي او يلعب رياضة، فهذا يشك في أصل كونه في مقام الامتثال- فإنّ هذه مثلاً تدريبات رياضية مثلاً يمارسها الرياضيون فلعلها كان في مقام ممارستها. فإذا شك في أصل كونه بصدد الامتثال أم في مقام الارتياض، فلا إشكال هنا بعدم جريان قاعدة التجاوز؛ لأنّ المنصرف من سياق أدلتها أنّها في مقام التعبّد بالامتثال، ومن الواضح أنّ التعبد بالامتثال فرع كون المكلف بصدد الامتثال، حتّى إذا شك تعبده الشارع بأنّه تحقق منه الامتثال، فلا اطلاق فيها لفرض الشك في أصل كونه بصدد الامتثال، هذا واضح.

**المورد الثاني:** ما إذا أحرز أنّه بصدد الامتثال، ولكن شك في الامتثال الخاصّ كما لو رأى نفسه يكّبر ولكن لا يدري أنّه يكبر للأذان أو يكبر للصلاة، أو رأى نفسه أنّه يقرأ القرآن ولكن لا يدري أنه ممّا يقرأه من المستحبات قبل الصلاة أو مما هو في الصلاة، فهو وإن أحرز أنّه بصدد الامتثال لكنه لا يُحرز أنّه بصدد امتثال الأمر بالصلاة، فهنا أُفيد هنا أيضا بانصراف دليل قاعدة التجاوز عن الشمول لهذا المورد؛ لأنّ هذا يرجع إلى دعوى عرفية **حاصلها:** أنّه إذا كان وجود هذا القيد العقلي وعدمه، ما هو القيد العقلي الآن؟ كون العمل صلاة في مقابل كونه قراءة قرآن، كون العمل تكبيرة للصلاة في مقابل كونه تكبيرا مستحبا في الأذان، فهذا القيد العقلي وهو كون العمل صلاة.

وأمّا إذا كان وجود هذا الشرط العقلي وعدمه ممّا يُغير العنوان الأصل المأمور به، فلا يكون على تقدير انتفاءه صلاة أو قراءة أو وضوء أو غسلا بل يكون عملا مباينا ذاتا وماهية للصلاة أو للطهور لم تجري القاعدة حينئذ لظهور أدلتها في لزوم إحراز تحقيق شيء من المركب، فإنّ موردها إذا خرجت ثم دخلت أنّه لا أقل أحرز شيئا من المركب المأمور به، لا ما إذا شك في أصل الموصوف وهو أنّه في صلاة أم أذان أم في قراءة قرآن، هذا المورد الثاني.

**المورد الثالث:** ما إذا أحرز أصل الامتثال وأحرز أنّه بصدد الامتثال الخاصّ ولكن شك في الوصف لا في الموصوف، فهو لا يشك أنّه في صلاة وإنّما يشك في قيد هذه الصلاة من كونه ظهرا أم عصراً، فهو شاك في القيد المعتبر في المأمور به وإلّا هو محرز إلى أنّه متلبس بأصل العمل.

**فهنا أُفيد:** بأنّ المأمور به ينحلّ إلى مقيد وقيد، الصلاة وكونها ظهراً، فإذا أحرز أصل المقيد وشك في قيده فهو مجرى لقاعدة التجاوز، لأنّ الأمر بصلاة العصر ونحوه يرجع إلى الأمر بذات الصلاة من الركعات والسجدات وتقيدها بكونها عصراً، وهذا وذات الركعة محرزة، وإنما الشك في تحقق التقيد الذي هو واجب ضمني آخر، فتجري القاعدة حينئذ لصدق موضوعها ألّا وهو التجاوز، حيث إنّ دخوله في الركوع مثلا، يشك أنّ التكبيرة التي وقعت منه هل وقعت متقيدة بما أُعتبر فيها من أنّها تكبيرة عصر أم لا؟ فيصدق عليه حينئذ أنّه تجاوز التكبيرة وشك فيها، فليس مجرى قاعدة التجاوز نفس العنوان وإنما مجراها الجزء المعنون، حيث يشك أنّ تكبيرة العصر وُجدت أم لم تُوجد، فيُجري قاعدة التجاوز لإحراز وجودها، وهذا الوجه ذكره سيدنا (قده) والتزم به في الصورة الآتية وهي ما إذا أحرز ما بيده، كما إذا أحرز أنّه ركع بقصد العصر وشك في الأجزاء السابقة عليها، فقد ذكر نفس الوجه سيّدنا (قده) في فروع العلم الإجمالي في الجزء التاسع عشر من الموسوعة؛ إذ قال: بأنّ مرجع المأمور به هنا إلى تكبيرة متقيدة بكونها تكبيرة عصر، فإذا دخل في الركوع بقصد العصر فقد شك في وجود التكبيرة المأمور بها فتكون مجرى لقاعدة التجاوز.

**ومنه يظهر اندفاع وجه آخر:** وهو الوجه الأول الذي ذكرناه لمنع جريان قاعدة التجاوز وهو عدم صدق تجاوز المحل، حيث قلنا بأنّ العنوان ليس له محل شرعي بل هو منبسط على العمل بتمام أجزاءه وشراشره، فليس له محل شرعي كي يصدق التجاوز بلحاضه – أليس هذا كان الوجه الأول للمنع- يقول: ومنه يظهر اندفاع وجه آخر لعدم جريان قاعدة التجاوز في المقام، وهو دعوى عدم إحراز الدخول في الغير المترتب شرعا المعتبر في صدق التجاوز، لماذا ظهر اندفاعه؟ لأنّ أي جزء جاء به من التكبيرة والقراءة يشك في أنّه جاء به بعنوان العصر أم لا؟ هو يقول: فإنه يصدق التجاوز والمضي في مورد الشك في وصف الجزء السابق، حيث يُقال: لقد تجاوز محل التكبيرة، وحيث تجاوز محل التكبيرة شك في أنّه وقعت منه تكبيرة العصر أم لا؟ فهو ليس شكا في صحة التكبيرة؛ لأنّه شك في قيدها العقلي، وإنما هو شك في وجود تكبيرة العصر وهي مجرى لقاعدة التجاوز لصدق تجاوز المحل بالنسبة إليها، إلّا أنّ له عبارة، يقول: ما تقدم من صدق التجاوز في موارد الشك في وصف الجزء السابق حتّى إذا لم يدخل في الجزء المترتب. كما لو افترضنا أنّه لم يدخل في القراءة أصلا بعد، وشك أنّ التكبيرة التي وقعت منه وقعت معنونة بعنوان تكبيرة العصر أم لا؟ فإنّها مجرى لقاعدة التجاوز.

**فهل هذا الكلام تامّ؟** وهو نكتة المناقشة التي عليكم تنقيحها في يوم الأحد الآتي، نكتة المناقشة هي: هل أنّ العنوان الخاصّ كعنوان الظهرية والعصرية بنظر المرتكز العرفي من قيود الأجزاء بحيث يكون الشك فيه شك في وجود الجزء كالقيود الشرعية الأخرى، أم أنّه منبسط على تمام العمل كعنوان الصلاة، فهل أنّه يُعتبر عنوان الظهرية كعنوان الصلاة – الذي لا يقبل التبعيض على الأجزاء ولذلك لا يكون الشك فيه شكا في الجزء- أم أنّه كالعناوين الأخرى المعتبرة في الأجزاء كالاطمئنان مثلا؟ فهل أنّ عنوان الظهرية والعصرية كعنوان الصلاة ممّا لا يقبل التبعيض بنظر المرتكز العرفي حيث إنّه وصف منبسط على تمام العمل فلا يكون الشك فيه شكا في الجزء أم أنّه كعنوان الاطمئنان والاستقبال بحيث يقبل التبعيض ويقع الشك فيه شكا في الجزء الماضي أنّه وقع عن استقبال أم لا؟ ووقع عن اطمئنان أم لا؟ فيكون مجرى لقاعدة التجاوز، فإنّ هذا هو مفتاح المناقشة والبحث، تأملوا!

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\120.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ما زال كلامنا في جريان قاعدة التجاوز في قصد عنوان الصلاة ­­­­، كما إذا شك في أنّه قصد في الأجزاء السابقة صلاة العصر أم لا، فهل يمكن تأمين ذلك بقاعدة التجاوز أم لا؟ وذكرنا أنّ جريانها صار محلا للإشكال، **من عدّة جهات:** **فمن جملة الإشكالات التي أُوردت على جريان قاعدة التجاوز في قصد العنوان:** أنّ مفاد قاعدة التجاوز تصحيح العمل، وليس إثبات عنوانه، فإذا شك في أنّه ركع أم لا بعد أن سجد، وشك أنّه قرأ أم لا بعد أن ركع، فإنّ مفاد قاعدة التجاوز أنّ عمله صحيح، لا أنّه أتى بالتكبيرة أو أنّه بالركوع، فقاعدة التجاوز لا تتكفل إثبات وجود العنوان المشكوك فيه، وإنما قاعدة التجاوز تفيد تصحيح العمل وعدم المبالاة بالشك، بحيث لو كان في الواقع لم ياتي بالقراءة أو لم ياتي بالركوع فإنّ عمله صحيح ظاهرا لا أكثر من ذلك. **فبناء على ذلك:** إذا شك في أنّه قصد صلاة العصر بالاجزاء السابقة أم لا؟ فلا مورد لقاعدة التجاوز، لأنّه إن كان الغرض أن نُثبت صحة صلاته، فصلاته صحيحة ولو بعنوان مستحب بأن تكون اربعة ركعات قربية، وإن كان الغرض إثبات الوجود، أي اثبات أنّه قصد صلاة العصر، فإن قاعدة التجاوز لا تنقح الوجود ولا تتكفل باثباته، وهذا الاشكال طبعا مبنائي بلحاظ أنّ هذا محل خلاف في ما هو المستفاد من قاعدة التجاوز، وسيأتي في بعض الفروع الآتية ننقح هذا المطلب، الآن نحن نتعرض له إجمالا.

وهو أنّه هل أنّ مفاد قوله (عليه السلام): (بلى قد ركعت) أو قوله (عليه السلام) (يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فليس شكك في بشيء) هل المستفاد من هذه الألسنة أنّ القاعدة بصدد اثبات وجود المشكوك، أي أنّ ما شككت في وجوده موجود تعبدا، بلى قد ركعت، أو أنّ مفاد هذه الألسنة الكناية العرفية عن التأمين والتطمين، بمعنى أنّه لا تبالي بالشك وامضي في عملك فلا يُستفاد منها أكثر من عدم العناية بالشك وعدم الالتفات إليه، لا أنّها في مقام اثبات الوجود، فقوله (بلى قد ركعت) أو (ليس شكك في شيء)، يعني اذهب لا تتوقف، ليس مفادها إلّا أنه لا تتوقف فتتدارك بل امضي، إذاً فنتيجة الاختلاف في مفاد هذه الألسنة هل أنّها ظاهرة في معناها الحقيقي وهو التكفل بالوجود أو الغاء الشك تعبدا والتعبد بالعلم بالمشكوك أو أنّها ليست في هذا المقام بل هي في مقام مزيد من التطمين والتأمين تسهيلا على المكلف فهو يقوله له (لا موجب لأن تتوقف وأن تتدارك)؟ فبناء على أنّ مفادها هو الثاني يتم الاشكال، من أنّه إذا احرز المكلف صحة صلاته، غايته أنّه يريد أنه يُثبت أنّه قصد بها صلاة العصر أم لم يقصد، فإنّ قاعدة التجاوز لا تتكفل باثبات العنوان.

**ومن الاشكالات التي أُوردت على جريان قاعدة التجاوز:** أنّه لو سلّمنا أنّ قاعدة التجاوز بصدد اثبات الوجود، إلّا أنّها في محل كلامنا لا تُنقح لنا وجود ما هو المعتبر في صحة الصلاة، والسرّ في ذلك: ما ذكره المحقق العراقي (قده) من أنّ المناط في سقوط الأمر بالصلاة احراز نُشأ الصلاة عن العنوان، بأن يُحرز أنّ الافعال التي حصلت منه حصلت ناشئة عن قصد العصر، فالمناط في الصحة النُشأ، فإذا كان المناط في الصحة النُشأ، فإن قاعدة التجاوز إذا جرت فغاية ما يُفيده جريانها اثبات اصل الوجود، أي أنّ قصد العصر قد حصل، أمّا أن نُشأ افعال الصلاة عن قصد العصر فهذا ممّا لم تُثبت قاعدة التجاوز. فما تُثبته القاعدة غير كاف في الصحة، وما هو كاف في الصحة مما لا تُثبته القاعدة. **ولكنّ الصحيح:** اجراء القاعدة في نفس النُشأ بلا حاجة إلى اجراء القاعدة في وجود قصد صلاة العصر أم لا؟ إذ ما دام شرط الصحة نُشأ الأفعال الصلاتية عن قصد العصر، إذاً بالنتيجة: يقول هذا المكلف إنني اشك في أنّ هذه الصلاة التي حدثت مني هل حدثت ناشئة عن قصد العصر أم لا؟ فما هو محل شكي هو النُشأ، وما هو مجرى القاعدة بالنسبة لي هو النُشأ، فحينئذ بما أنّ القاعدة تتكفل الوجود، أي وجود ما هو مشكوك فما هو المشكوك لدي هو النُشأ وهذا ما اريد اثباته بالقاعدة. فعلى فرض تسليم تكفل قاعدة التجاوز لإثبات وجود المشكوك، فإنّ هذا الاشكال الثاني غير وارد. **وممّا أُشكل به على جريان القاعدة:** -ما سبق ذكره قبل درس الخميس أي في درس يوم الأربعاء- وهو ما ذكره سيّدنا (قده) بأنّه جريان قاعدة التجاوز فرع تحقق موضوعها ألّا وهو التجاوز، والمحقق للتجاوز أن تصدق هذه الجملة: (وهي أنّه لا ينبغي له الدخول في الأمر اللاحق حتّى يفرغ من الأمر السابق) فهذا هو الميزان، وهذا الميزان إنّما ينطبق على محل كلامنا إذا افترضنا أنّ للنية محلا كي يُقال: لا ينبغي له أن يتجاوز هذا المحل فيدخل في تكبيرة الاحرام حتّى يأتي بالنية، والنية ليس لها محل. ولو فرضنا أنّ محلها ما قبل تكبيرة الاحرام، مع ذلك لا يصدق هذا المناط، وهو أنّه لا ينبغي له أن يُكبّر في هذه الصلاة حتّى ينويها عصرا؛ إذ لعله لا يريد أن يصلي العصر، فكيف يُقال (لا ينبغي لك)، بل لعله يريد أن يصلي نافلة قربيّة، إذاً: فلا ينبغي له أن يُكبّر تكبيرة الاحرام حتّى يقصد العصر مما لا تصدق في المقام؛ إلّا إذا أحرز فيما سبق أنّه بصدد صلاة العصر، فإذا كان قد احرز في ما سبق أنّه بصدد صلاة العصر، صح أن يُقال بما أنّك بصدد صلاة العصر فلا ينبغي لك أن تُكبر حتّى تقصد صلاة العصر. فحينئذ إن احرز أنّه قصد صلاة العصر فلا شك له حتّى يُجري قاعدة التجاوز، وإن لم يُحرز أنّه قصد صلاة العصر كما هو محل الكلام، إذاً فلم يُحرز أنّ المورد من موضوعات قاعدة التجاوز؛ لأنّه لا يُحرز أنّه مما لا ينبغي له أن يُكبر حتّى يقصد صلاة العصر، فلأجل ذلك لا تجري القاعدة في قصد العنوان إمّا لأنه ليس له محل، أو لأنّه حتى لو كان له محل فلا يصدق موضوع قاعدة التجاوز ما لم يُحرز في رتبة سابقة أنّه قصد صلاة العصر. **ولكنّ الجواب عن ذلك:** بأنّ المراد بالانبغاء هو الانبغاء الوضعي وليس الانبغاء التكليفي، بمعنى أنّ الاثر الوضعي المتوخى والمترقب يتوقف في هذا المركب على أن لا يدخل في اللاحق حتّى يفرغ من السابق، وليس هناك عدم انبغاء تكليفي، فمثلا في المركب الوضوئي أو في مركب الوضوء أو في مركب الغُسل، او في مركب الطواف وأمثال ذلك يُقال: لو فرضنا أنّ هذا الغُسل مثلا عنوان قصدي كما ذهب إليه السيّد الاستاذ وجمع في غُسل الجمعة، أنّه غُسل الجمعة عنوان قصدي، فهذا الغُسل إذا كان عنوانا قصديا فلا ينبغي له وضعا أن يدخل في غسل البدن حتى يفرغ من غسل الرأس بعنوان غُسل الجمعة، وإلّا لو يعمل ذلك غسله غسل قربي صحيح، لكنّ الكلام في الأثر الوضعي الخاصّ وهو وقوعه غسل جمعة، فإنّه بحسب صحّة الغسل في نفسه بأن يكون غسلا قربيا، كما لو كان مأمورا بغسل قربي لكون اليوم يوم غدير أو يوم عرفة أو ما أشبه ذلك، فمن حيث وقوعه غسلا قربيا صحيحا، نعم لا يُقال أنّه لا ينبغي لك أن تدخل في غسل البدن حتى تفرغ من غسل الرأس بقصد كذا. وأمّا من حيث الأثر الوضعي المعيّن وهو وقوع هذا الغُسل غسل جمعة، نعم كي يتحقق هذا الأثر فلا ينبغي لك أن تتجاوز غسل الرأس إلى غسل البدن حتّى تقصد به عنوان غسل الجمعة، فعنوان لا ينبغي ليس عنوان تكليفيا، إنّما هو أمر وضعي تابع للاثر الوضعي المترقب من العمل، **وبالتالي:**  **ففي محل كلامنا يُقال:** إن سقط الأمر بصلاة العصر الذي هو الأثر المترقب فرع احراز العنوان، وهو أنّك قصدت بالصلاة العصر ولو قصدا اجماليا، واحراز العنوان فرع جريان قاعدة التجاوز؛ إذ لا مُحرز له غير القاعدة بحسب مفروض البحث؛ إلّا أن جريان القاعدة لا يتوقف على قصد العنوان في رتبة سابقة، والسرّ في ذلك: أنّ جريان القاعدة بلحاظ تحصيل الأثر الوضعي وهو سقوط الامر بصلاة العصر، جريان القاعدة بهذا اللحاظ ومن أجل تحصيل هذا الأثر منوط بصدق موضوع قاعدة التجاوز، وهو أن لا أدخل في التكبيرة حتّى افرغ قصد صلاة العصر، وحينئذ أنا أقول نعم بلحاظ هذا الاثر وهو سقوط الامر بالعصر لا يتمّ هذا إلّا بهذا فإذا شككت بأني صلاة العصر أم لم اقصد فأنا قد قصدت صلاة العصر ما دمت احتمل أنني اتيت به، فمجرد تغيير العبارات وادخال عنوان ما لا ينبغي في تنقيح موضوع قاعدة التجاوز لا يكون نافذة للاشكال على جريانها، إذ أنّ الانبغاء هو مجرد أمر وضعي بلحاظ الأثر المراد تحقيقه والمتوقع حصوله وليس شيئا آخر. **والإشكال المهم في محل الكلام:** هو أنّ مجرى القاعدة هل هو قصد العنوان أو مجرى القاعدة الأجزاء السابقة بقصد العنوان، فإن كان مجرى القاعدة قصد العنوان في نفسه فهذا قد ترد عليه الاشكالات السابقة، ومنها ما ذكرناه أن سياق ادلة قاعدة التجاوز- سبق أن ذكرنا هذا الاشكال في يوم الخمس- ما بعد المفروغية عن اصل العنوان، ولكن إذا كان مجرى القاعدة نفس الاجزاء السابقة وليس العنوان على سبيل الاستقلال، بأن يقول هل وقع مني المقيد وهو التكبيرة بقصد العصر، فالشك في المقيد، أي الشك في التكبيرة بقصد العصر، الشك في القراءة بقصد العصر، فمجرى القاعدة الجزء الخاصّ، الجزء المقيد هل وقع منّي أم لا؟ فيُجري قاعدة التجاوز بلحاظ الجزء المقيد. **فنقول:** بأنّ هذا يبتني على نكتة وهي: أنّ قاعدة التجاوز هل تجري في العناوين التي لا تتبعض بحسب اجزء العمل أم لا؟ بيان ذلك: أنّ قاعدة التجاوز تارة تجري في الجزء كجريانها في التكبيرة والركوع والسجود كما هو مفاد صحيحة زرارة، حتى أنّ بعض الاعلام نفى جريانها في الشروط؛ لأنّ الموارد التي تعرّضت لها صحيحة زرارة كلها ما إذا وقع الشك في الاجزاء، فقال: من باب ظاهرية القدر المتيقن في مقام التخاطب من احراز الاطلاق، فإنّ القدر المتيقن في مقام التخاطب بين الامام وبين زرارة هو جريان القاعدة في الاجزاء، على أية حال هذا نحو آخر سيأتي التعرض إليه؛ لأنّه تكرر علينا قاعدة التجاوز في مباحث الخلل فنتعرض لهذه النقاط. **فتارة تجري** في الجزء ولا كلام فيها، وتارة يُراد جريانها في الشرط، والشرط إمّا شرط شرعي وإما شرط عقلي، فإذا كان الشرط شرعيا سواء كان هذا الشرط الشرعي شرطا في جميع الاجزاء مثل شرطية الاستقبال، شرطية الاطمئنان، أو كان الشرط الشرعي شرطا في بعض الاجزاء دون غيرها، مثل أن تصل اطراف الاصابع إلى الركبة حال الركوع، مثل أن يسجد على المواطن السبعة في السجود، مثل أن يجهر في القراءة في الصلاة الجهرية حال القراءة وامثال ذلك، شروط لكن خاصّة ببعض الاجزاء، فإذا كان الشرط شرعيا سواء كان شرطا في الكل أو شرطا في الجزء فربما يُقال بجريان القاعدة فيه. ولكن إذا كان الشرط شرطا عقليا، فإذا كان الشرط شرطا عقليا سواء كان شرطا في الجزء أو شرطا في المركب، الشرط في الجزء مثل: إذا سجد ثم شك أنّ انحناؤه السابق كان ركوعا أم كان رياضة، أو كان هذا الشرط العقلي شرطا في مجموع المركب، مثل ما هو محل كلامنا ألّا وهو قصد عنوان العصرية بهذه الاجزاء، فإن التحليل الذي ذكره سيّدنا لاجراء قاعدة التجاوز هو دعوى أنّ هذا الشرط العقلي يتبعض إلى حصص متعددة، فيُقال هل أنّ التكبيرة وقعت بقصد العصر أم لا؟ فيُقاس الشرط العقلي على الشرط الشرعي كشرطية الاستقبال والاطمئنان، حيث إنّها تتبعض بلحاظ الاجزاء، فكذلك الشرط العقلي في المقام، فنقول: هل وقعت التكبيرة بقصد العصر أم لا؟ هل وقعت القراءة بقصد العصر أم لا؟ فاجري قاعدة التجاوز لا في قصد العصر نفسه بل في هذا المقيد إلّا وهو التكبيرة بقصد العصر، فالكلام مع من طرح هذا التوجيه لجريان قاعدة التجاوز في الشروط العقلية التي هي معتبرة في تمام العمل هو أنّها، هو هل أنّ هذا الشرط بحسب المرتكز ينحل ويتبعض بعدد الاجزاء؟ فيُقال أنت الآن في الواقع تشك في التكبيرة بقصد العصر، أو أنت في الواقع الآن تشك في القراءة بقصد العصر، مع أنّه بحسب المرتكز لا يتبعض بأن يُقال .... أنت تشك في أن هذه الصلاة التي بيدك صلاة عصر أم لا؟ فهذا العنوان ممّا لا يتبعض ويتعدد بعدد الاجزاء بنظر المرتكز، بل يرى المرتكز تقوّم اصل العمل به.

فكما أنّ عنوان الصلاتية لا يتبعض، فلو شك إنسان بعد أن ركع أصلا أنّه كان في صلاة أم أنّه كان في رياضة، فهل يصح التبعيض في المقام بأن يُقال: هو بالنتيجة يشك هل أن تكبيرة الاحرام وقعت صلاة، أو أنّ القراءة وقعت صلاة أم لا؟ لا ندري أن قاعدة التجاوز بلحاظ الاجزاء أم يقال: لا، إن عنوان الصلاتية لا يقبل التبعيض لأنّ قوام العمل به. **إذاً فالصحيح:** إذا رجعنا إلى المرتكز العرفي نرى أنّ عنوان الظهرية والعصرية ممّا هو المائز الحقيقي بين هذه الفريضة وبين غيرها كعنوان الصلاتية ممّا هو دخيل في قوام العمل وبالتالي لا يتبعض ويتعدد بعدد الاجزاء، فلا مجال لجريان قاعدة التجاوز لاجراز الجزء الخاص ألّا وهو التكبيرة عند الشك في اصل العنوان، فإنّ مورد الشك في الواقع في أصل صلاته، وهو أنّه في صلاة العصر أم بعد لم يتلبس بها؟ كما تفضّل الشيخ ميرزا حفظه الله، لا أنّه يشك في الجزء في السابق أنّه وقع عن هذا القصد أم لا؟ **وبالتالي:** بناء على هذه المناقشة لا يتم التفصيل الذي ذكره سيّدنا الخوئي (قده) حيث إنّه ذكر تفصيلا في المقام: وهو أنّه هل قصد بركوعه العصر وشك في ما سبق أم لا؟ - هذا نؤجله إلى أن ناتي على هذه الصورة- كلامنا الآن في ما إذا لم يُحرز شيئا وهو يشك اساسا أنّه في صلاة العصر أم لا؟ هذا تمام الكلام في جريان قاعدة التجاوز.

**وأمّا تصحيح العمل بجريان قاعدة الفراغ: بأن يُقال** حيث يشك في قصد العنوان فهو يشك في صحة الأجزاء السابقة، هل أنّ التكبيرة وقعت صحيحة أم لا؟ وقاعدة الفراغ لا تتوقف على صدق عنوان التجاوز؛ كي يُقال بأنّ صدقه محل تأمّل، بل موضوعها الشك في صحة ما مضى كما في صحيحة محمد بن مسلم (كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه) فيصدق عليه أنّه يشك فيما مضى، التكبيرة مما مضى والقراءة ممّا مضى،( يشك في ما مضى)، فبما أنّ موضوع قاعدة الفراغ الشك في صحة ما مضى فهو منطبق على المقام فتجري القاعدة. **ولكن يرد على ذلك ما ذكرناه الآن:** من أنّ مرجع الشك بحسب الحقيقة إلى الشك في أنّه دخل صلاة العصر أم لا وتلبس بها أم لا؟ فهو يشك في أصل وجود صلاة العصر لا أنّه يشك في صحة ما مضى كي يكون مجرى لقاعدة التجاوز، فالشك في العنوان ليس كالشك في الشرط الشرعي، كما لو شك في أنّ التكبيرة وقعت عن اطمئنان أم لا؟ وعن استقبال أم لا؟ فإنه نعم مصداق للشك في ما مضى، وأما الشك في العنوان المقوم للفريضة فهو ليس شكا فيما مضى بل هو شك فيما بيده أنّه صلاة عصر أو ليس صلاة عصر، فلا موضوع حينئذ لجريان قاعدة الفراغ، فافهم واغتنم ودقق!  **والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\121.doc

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين

كان الكلام في الفرض الأوّل من المسألة: وهي ما إذا شك المكلف في أنّه قصد العصر وكان ما بيده من الأجزاء مشكوكا أيضا.

**والفرض الثاني:** ما إذا شك في المكلف في قصد العصر مع إحراز أنّه قصد العصر فيما بيده، كما لو رأى نفسه في الركوع بقصد العصر، وشك في الأجزاء السابقة أنّه قصد بها العصر أم لا؟

**فهنا أفاد سيّدنا (قده)** بأنّ جريان قاعدة التجاوز في الأجزاء السابقة تامّ. والسرّ في ذلك: أنّ الشك في وجود المقيد أي يشك في أنّ تكبيرة العصر هل وُجدت أم لم توجد، فبما أنّ موضوع قاعدة التجاوز الشك في الوجود والشك في الوجود منطبق على المقام؛ لأنّ متعلّق شكه وجود تكبيرة العصر أو وجود قراءة العصر وأمثال ذلك، فموضوع قاعدة التجاوز متحقق وبالتالي يكون جريانها تامّاً، نظير ما لو علم بأنّه قرأ سورة قبل السورة، ولكن لا يدري هل أنّ السورة التي قرأها هي فاتحة الكتاب أم غيرها، فيستطيع اجراء قاعدة التجاوز بأن يُقول: قاعدة التجاوز مجراها الشك في الوجود، والشك في الوجود حاصل في المقام؛ لأنّه يشك في وجود فاتحة الكتاب، فيُجري قاعدة التجاوز فيها، فكما تجري قاعدة التجاوز عن الشك في وجود فاتحة الكتاب مع أنّه يقطع بأنّه قرأ سورة، كذلك تجري قاعدة التجاوز عند الشك في وجود تكبيرة العصر وإن قطع بأنّه احدث تكبيرة في الجملة.

ولكنّ الملاحظة على ما أفاده هي: أنّ قصد العنوان كعنوان (الظهر) أو عنوان العصر وأمثال ذلك، إمّا أن يُعتبر بنظر المرتكز هو وصف للمجموع أي لمجموع العمل، فلا ينحل ولا يتحصص بحصص الأجزاء، فلا يراه المرتكز وصفا للجزء أو قيدا للجزء كي يكون الشك فيه شكا في الجزء، بل يراه المرتكز مقوماً لمجموع العمل، أو أنّ السيّد يختار أنّ عنوان الظهر والعصر كسائر القيود الشرعية ليس مقوما لمجموع العمل وإنما هو ينحل ويتحصص بعدد الاجزاء كشرطية الاستقبال كشرطية الاطمئنان، فإنّه يُعتبر في كل جزء جزء أن يكون مع استقبال أو مع اطمئنان، لذلك لو شك في أنّ التكبيرة وقعت عن استقبال او اطمئنان كفى ذلك في جريان القاعدة، فإمّا أن يختار هذا او يختار هذا، فإنّ اختار بأن عنوان الظهرية والعصرية مقوم لمجموع العمل ولا ينحل بانحلال الاجزاء فهو نظير عنوان الصلاتية، كما أنّ عنوان الصلاة لا ينحل بحسب الاجزاء فيُقال هل وقعت التكبيرة صلاة أم لا؟ هل وقعت القراءة صلاة أم لا؟ كما أنّ عنوان الصلاة لا ينحل ولا يتحصص بعدد الاجزاء لأنّه مقوم لمجموع العمل، فلا تجري فيه قاعدة التجاوز سواء احرز أن ما بيده عصرا أم لم يُحرز، والسرّ في ذلك: أنّ الشك حينئذ لا يرجع للشك في الجزء، باعتبار أنّه ليس قيدا من قيود الجزء وإنما هو مقيد لأصل العمل، فحينئذ لو أحرز أنّه الآن في صلاة ولكن شك في الاجزاء السابقة أنه كان أصلاً في صلاة أم لم يكن فلا إشكال أنّ هذا ليس مجرى لقاعدة التجاوز، بلحاظ أنّ عنوان الصلاة مقوم لمجموع العمل لا أنّه متحصص بحسب الاجزاء، فإذا كان عنوان الظهرية والعصرية بنظر المرتكز كعنوان الصلاتية مما لا يتحصص بحسب الأجزاء، إذاً هو ليس مجرى لقاعدة التجاوز فهو شك في قوام العمل سواء أحرز أنّ ما بيده ركوع عصر أم لم يُحرز.

وأمّا إذا قلنا بأنّ عنوان (الظهرية والعصرية) كعنوان الاستقبال والاطمئنان، فهو وإن كان قيدا عقليا، نحن لا نقول بأنّ الظهرية والعصرية قيد شرعي، فهو وإن كان قيدا عقليا لا شرعيا لكنه ممّا ينحل بانحلال الأجزاء فلكل جزء قيدٌ وهو يُعتبر فيه أن يكون بقيد العصر مثلاً، إذاً بالنتيجة: تجري قاعدة التجاوز حتّى لو إذا لم يُحرز أنّ ما بيده عصر، والسرّ في ذلك: أنّه يقول بالنسبة إلى لما مضى لا أدري أنّ التكبيرة وقعت بقيد العصر أم تقع، فأنا اشك في تكبيرة العصر فاجري قاعدة التجاوز، وأمّا ما بيدي فاجعله ركوع عصر كما لو شك في الاستقبال، فلو فرضنا أنّ المكلف شك في الاستقبال في الأجزاء السابقة وفي ما بيده أيضا، امكنه اجراء قاعدة التجاوز، فيقول: بالنسبة لما مضى اتيت بها مستقبلا للقاعدة وبالنسبة لما بيدي اقوم بالاستقبال فيه، فهذا المقدار لا يضر بجريان القاعدة. إذاً: لو كان عنوان الظهرية والعصرية ممّا يتحصص بحصص الاجزاء فيكون لكل جزء قيد منه وحصة منه، جرت قاعدة التجاوز حتّى ما إذا كان ما بيده مشكوكا، فلأجل ذلك لا فرق بين أن يكون ما بيده محرزا أو مشكوكا.

**فإن قلت:** إذا لم يكن بيده محرزا، فهو لا يُحرز التلبس باصل العلم فكيف يُجري القاعدة، ومجرى قاعدة التجاوز ما إذا أحرز التلبس بأصل العمل فشك في شيء منه، فإذا شك في حتّى في ما بيده فهو لم يُحرز أصل التلبس بالعمل.

قلنا: لا يُعتبر في جريانها التُلبس بالعلم الخاص، يكفي أن يتلبس باصل العمل وهو أنّه في صلاة مأمور بها، فهو عندما يشك أنّ ما بيده ركوع عصر أم لا؟ فمصب الشك هو العصرية فقط وإلّا فهو محرز أنّه تلبّس بصلاة هو في مقام امتثال أمر بها، هذا يُحرزه إنّما يشك أنّ ما سبق كان بقصد العصر أم لا؟ نعم لو لم يُحرز أصل العلم يقول لعلي في ركوع ولعلي في رياضة، لعلي في ركوع ولعلي في انحاء لأخذ لشيء، فاصلا لا ادري أنا في الصلاة أم لا؟ نعم هنا لا مجرى لقاعدة التجاوز، أمّا إذا احرز التلبس بأصل العمل وأنّه في صلاة مأمور بها إنما لا يدري هل أنّ الاجزاء السابقة وقعت عصرا أم لا، أمكنه تنقيح ذلك بقاعدة التجاوز وقصد العصرية فيما بيده.

فلم يتضح وجه الفرق الذي أصّر عليه في الجزئين – في الجزء الرابع عشر في بحث نية الصلاة وفي الجزء التاسع عشر في فروع العلم الاجمالي- حيث قال: لا تجري قاعدة التجاوز عندما يشك فيما بيده، وتجري قاعدة التجاوز عندما يُحرز ما بيده، هذا ما يرتبط بالفرض الثاني الذي أضافه أو نبّه عليه سيّدنا (قده).

هذا تمام الكلام في الصورة الأولى بجميع فروضها وانحاءها وحالاتها، وهي ما إذا احرز أنّه اتى بالظهر، وشك في أنّه قصد العصر أم لم يقصدها.

الصورة الثانية: أن لا يُحرز أنّه أتى بالظهر أصلاً، شخصٌ وجد نفسه في صلاة لا يدري ماذا قصد بالاجزاء السابقة، ولا يدري أنّه أتى بالظهر أم لم يأتي.

فهنا في مثل هذه الصورة أفاد سيّد العروة (قده) يعدل بها إلى الظهر، لشمول روايات العدول لمحل الكلام، وهو أنّه إذا دخل في صلاة بقصد العصر ثم التفت إلى أنّه لم يأتي بالظهر ولو من باب استصحاب عدم الإتيان بها، يعدل بها إلى الظهر، فكيف إذا لم يُحرز أنّه قصد العصر بها إنما شك هل أنّه قصد الظهر أو قصد العصر، فإنّها مشمولة لروايات العدول.

إنّما الكلام الذي لم يُذكر في متن العروة أنّه هذا مع سعة الوقت يعدل إلى الظهر، إذا افترضنا أنّ الوقت يسع خمس ركعات، يعني لو عدل إلى الظهر لأدرك أربع ركعات الظهر وأدرك ركعة من العصر، واضح هنا يعدل إلى الظهر.

وأمّا إذا افترضنا أنّه لو عدل إلى الظهر لم يُدرك العصر ولو بركعة واحدة، فحينئذ إن أمكن تصحيح الصلاة التي بيده عصراً ولو بإجراء قاعدة التجاوز أو قاعدة الفراغ أو قاعدة الفراغ على البحث الذي بحثناه، يقدر يستطيع تصحيحها عصرا، فيصححها عصرا ويمضي؛ لأنّه لا يمكنه أن يعدل إلى الظهر، وأمّا إذا لم يمكن تصحيحها عصرا، إذاً فليستأنف العصر؛ لأنّ المفروض أنّه في الوقت المختص بالعصر (فليستأنف العصر من جديد) فإن كان الوقت يسع استئناف العصر ولو بادراك ركعة واحدة، واضح عليه أن يستأنف العصر، وإذا افترضنا انّ الوقت أيضا لا يسعه، لا يسعه تصحيحها عصرا، لا يسعه استنئاف العصر، أي تغيير يفوت به الوقت، فحينئذ يأتي بهذه الصلاة التي بيده إمتثالاً للامر الفعلي في حقه، فإن كان قد قصدها عصراً فهو المطلوب، وقعت عصرا في الوقت المختص.

وإن كان قد قصدها ظهرا فلا مبرر للعدول من الظهر إلى العصر إذا لم يمكن تحصيل عصر صحيحة، إذاً فبالنتيجة: ياتي بها بقصد امتثال الأمر الفعلي ثم بعد الوقت يأتي بما هو امتثال للامر الفعلي القضائي، هذا تمام الكلام في هذه الصورة الثانية، وبذلك يتمّ البحث في الجهة الأولى وهي المصحح الواقعي للصلاة، والجهة الثانية وهي المصحح الظاهري للصلاة، ويصل البحث إلى **وظيفته بمقتضى منجزية العلم الإجمالي**.

**وظيفته بمقتضى منجزية العلم الإجمالي:**

**فيُقال:** هنا تصويران لمنجزية العلم الاجمالي في المقام:

التصوير الأوّل: أن يُقال لا مجال لجريان قاعدة التجاوز حتّى لو قلنا بصحة جريانها في قصد الظهر ِأو قصد العصر، لكن في المقام لا مجال لجريانها، والسرّ في ذلك: معارضة قاعدة التجاوز باصالة البراءة عن حرمة القطع، بيان ذلك:

إذا شك فيما بيده أنّه نواها ظهرا أو عصرا، فحينئذ يقول: إن كانت قد قصدها عصراً فهي صلاة صحيحة ويحرم قطعها، وإن كانت قد قصدها ظهرا فهي باطلة ويجب اعادتها واستئنافها، إذاً يحتمل وجوب الاعادة ويحتمل حرمة القطع، إن كانت صحيحة حرم قطعها، إن كانت فاسدة وجب اعادتها، فهو يدور بين الزامين، فيقول: مقتضى قاعدة التجاوز عدم وجوب الاعادة لأنّ قاعدة التجاوز تُثبت صحتها، ومقتضى اصالة البراءة حرمة القطع، فيتعارض مفاد قاعدة التجاوز التي تقول: لا تجب الاعادة، مع مفاد أصالة البراءة عن حرمة القطع، وجه التعارض بينهما: أنّ جريانهما معاً يؤدي إلى الترخيص في المخالفة القطعية، والميزان دائما في تعارض الأصول، أنّ جريانها معاً يؤدي ِإلى الترخيص في المخالفة القطعية، بأن يُقال: لا يجب عليك الاعادة ولا يحرم عليك القطع؛ لقاعدة التجاوز وأصالة البراءةِ، فإذا تعارض الأصلان الترخيصيان كان العلم الاجمالي منجزا، فيُحرم عليه القطع ويجب عليه الاعادة.

ولكنّ هذا العلم الإجمالي ليس منجزاً لا على ضوء مسلك العلّية ولا على ضوء مسلك الاقتضاء.

**أمّا على ضوء مسلك العلّية؛** فإنّ مسلك العلية من شروطه أنّه: إذا وُجد أصل منجز في أحد طرفي العلم الاجمالي انحل العلم الاجمالي لأنّ المتنجز لا يتنجز، فالعلم الاجمالي باحد طرفين مع كون أحدهما منجزا بأصل عملي لا يكون منجزاً؛ إذ يُعتبر في منجزية العلم الاجمالي أن يكون منجزا لمعلومه على كل تقدير، وأمّا إذا لم يكن منجزا لمعلومه على كل تقدير بل على تقدير دون تقدير فلا.

وفي المقام يوجد أصل منجز وهو نفس قاعدة التجاوز، فإنّ نفس قاعدة التجاوز منجز، والسرّ في ذلك: هذا ذكرناه في فروع العلم الإجمالي، وهو أنّه إذا كان الأصل منقحا للموضوع فهو معذّر من جهة منجّز من جهة، وهنا قاعدة التجاوز وظيفتها تنقيح الموضوع، وهو أنّ الصلاة صحيحة أم ليست صحيحة؟ فإذا اجرى قاعدة التجاوز تنقح أنّ الصلاة صحيحة وإذا تنقح أنّ الصلاة صحيحة حرم قطعها، فصار قاعدة التجاوز منجزا لحرمة القطع، فقاعدة التجاوز في نفس الوقت هي معذرة من وجوب الاعادة وهي منجزة لحرمة القطع؛ لأنّ حرمة القطع موضوعها الصلاة الصحيحة، وبقاعدة التجاوز يثبت أنّ الصلاة صحيحة، فمتى ما كان الأصل منقحا لموضوع حكم من الأحكام كان معذرا من جهة منجزا من جهة أخرى، فبنفس جريان قاعدة التجاوز في المقام ثبت لنا حرمة قطع هذه الصلاة بنفس بركة جريان قاعدة التجاوز، وإذا ثبت لنا حرمة قطعها بالقاعدة، فلا مجال لدعوى معارضة اصالة البراءة عن حرمة القطع بقاعدة التجاوز، مع كون حرمة القطع قد تنجزت بنفس قاعدة التجاوز.

**وأمّا على مسلك الاقتضاء،** فايضا ذكرنا في فروع العلم الاجمالي، انّه إذا كانت العلاقة بين الاصول طولية لا عرضية فلا تعارض بينهما، فإنّ مسلك الاقتضاء قائم على أنّ منجزية العلم الاجمالي تدور مدار تعارض الأصول، وإنّما يُتصور تعارض الاصول إذا لم يكن بينهما طولية، يعني إذا لم يكن احد الاصلين رافعا لموضوع الأصل الآخر، وإلّا إذا كان ِأحدهما رافعا لموضوع الأصل الآخر فلا يتصور تعارض الاصول، والمقام من هذا القبيل، فإن جريان قاعدة التجاوز رافع لموضوع اصالة البراءة؛ لأنّه بجريان قاعدة التجاوز يثبت صحة الصلاة والصلاة الصحيحة يُحرم قطعها فتنتفي اصالة البراءة عن حرمة القطع بانتفاء موضوعها. إذاً فهذا العلم الاجمالي الذي أُريد تصويره في المقام غير تامّ.

**التصوير الثاني:**- الذي هو محل البحث ومعركة الآراء- وهو أن يُقال على فرض عدم جريان اصل مصحح أصلاً وصلت النوبة للعلم الاجمالي، إذا لم يكن هنا أصل مصحح لأي من الطرفين، فيقال: إذا دار المعلوم بالاجمال بين أن تكون صلاته قد وقعت عصراً، إذاً فهي صحيحة، إذاً يحرم قطعها، وبين أن تكون صلاته فاسدة إذاً يجب اعادتها، فهو يعلم اجمالا إمّا يجب اعادة هذه – مع غمض النظر عن جريان قاعدة التجاوز افترض قاعدة التجاوز لا تجري- الصلاة إن لم يقصدها عصرا، أو يحرم قطعها إن قصدها عصرا، فمقتضى منجزية العلم الاجمالي الجمع بين المحتملين، يُحرم قطعها ويُعيدها عصرا.

**ولكن أُشكل على منجزية العلم الاجمالي** بأنّه في أحد طرفيه منجز تفصيلي ومع وجود منجزي تفصيلي فالعلم الاجمالي غير منجز، والمنجز التفصيلي هو قاعدة الاشتغال؛ لأنّ إذا شك أنّه قصد بالصلاة عصرا أم لم يقصد، فهو شك في الامتثال وليس شكا في التكليف، والشك في الامتثال مجرى لقاعدة الاشتغال، أو قل مجرى لاستصحاب عدم الامتثال، يعني لا لأصل عقلي لا أصل شرعي، افترضوا لا يوجد علم اجمالي مع ذلك يجب عليه الاعادة بمقتضى استصحاب عدم الامتثال أو قاعدة الاشتغال، فبما أنّ هنا منجزا تفصيليا في أحد الطرفين وهو يجب عليك الاعادة، ما دام شككت وليس هناك مصحح لا مصحح واقعي ولا مصحح ظاهري، بما أنّك شككت في صحة صلاتك ولا مصحح لها والشك في الصحة شك في الامتثال والشك في الامتثال مجرى للاشتغال او استصحاب عدم الامتثال، إذاً فوجوب الإعادة متنجز عليك مع غمض النظر عن وجود علم إجمالي، فبما أنّه يوجد منجز تفصيلي في أحد الطرفين ينحل العلم الإجمالي حكما، فنقول: يجب الإعادة بمقتضى قاعدة الاشتغال، ويشك هل يحرم عليه القطع أم لا؟ فيجري البراءة، حيث لا معارض لجريانها، باعتبار أنّ في الطرف الآخر أصل منجز، هذا بالنسبة إلى تصوير الانحلال.

ولكنّ المحقق العراقي (قده) قال: لا يُعقل الانحلال في المقام والسرّ في ذلك: أنّ انحلال العلم الاجمالي متقوم بمجموع أمرين، قيام منجز في أحد طرفيه واصل مرخص في الطرف الآخر، وهذا إنّما يتم لو اجتمع الأصلان في فرض واحد، فإذا اجتمعا الاصلان في فرض واحد أحدهما منجز الآخر معذر كان العلم الاجمالي منحلا.

أمّا إذا كان أحدهما في فرض والآخر في فرض آخر فإنّ العلم الاجمالي لا يُعقل انحلاله؛ لأنّه في فرض المنجز لا معذر فكيف ينحل حكما؟ وفي فرض المعذر لا منجز كي يكون ذلك مخرجا للعلم الاجمالي عن موضوعيته للتنجيز؛ إذاً إنما يُقال العلم الاجمالي إذا اجتمع المنجز والمعذر في فرض واحد، وفي المقام لم يجتمعا في فرض واحد، والسرّ في ذلك: أن المكلف لا يخلو أمّا اتم الصلاة أو قطع الصلاة، فإن فُرض أنّه اتم الصلاة فلا معنى لحرمة القطع؛ لأنّها منتفية بانتفاء... موضوعها، فالمكلف إمّا أتم الصلاة أو قطع الصلاة، فإن فرضتموه اتم الصلاة، فحينئذ تنتفي حرمة القطع بانتفاء موضوعها، فلا يجري في هذا الفرض اصالة البراءة عن حرمة القطع والحال بأنّه قد أتم الصلاة، إذاً البراءة عن حرمة القطع لا موضوع لها في فرض اتمام الصلاة، وإن قطع الصلاة فلا موضوع لقاعدة الاشتغال؛ لأنّ من قطع الصلاة علم ببقاء الأمر تفصيلا لا أنّه شاك في الامتثال حتّى يُجري قاعدة الاشتغال، إذاً لم يجتمعا في فرض واحد، هذا المكلف لا يخلو امره إما تام أو قاطع، إن أتمّ الصلاة جرت قاعدة الاشتغال، من اتم الصلاة ما زال شاكا في الامتثال فيجري في حقه قاعدة الاشتغال لكن لا يجري في حقه اصالة البراءة عن حرمة القطع لانتفاء موضوعها، وإذا ما أتم الصلاة يعني ما زال في الاثناء، تجري في حقه اصالة البراءة عن حرمة القطع؛ لكنه بقطعها يعلم تفصيلا ببقاء الأمر لا أنّه مجرى لقاعدة الاشتغال، فلم يجتمع الاصلان ا لمنجز والمعذر في فرض واحد كي يتحقق بذلك انحلال العلم الإجمالي، فيُقال: بلحاظ المنجز يُستغنى عن العلم الإجمالي، بلحاظ المعذر يجوز الارتكاب، لم يجتمعا في فرض واحد.

**وأُجيب عن كلام المحقق العراقي (قده) في كلمات من تأخر عنه، أُجيب بجوابين:**

الجواب الأوّل: إنّ المنجز والمعذّر اجتمعا في فرض واحد، فإنّ المكلف حين الصلاة موضوع لأصالة البراءة عن حرمة القطع؛ لأنّه لا يدري هل يقطع الصلاة أم لا، فتجري البراءة عن حرمة القطع، وهو في نفس الوقت أي حين الصلاة يقول لا أدري الاجزاء السابقة وقعت صحيحة لأنّه قُصد بها العصر أم لم تقع صحيحة، مقتضى قاعدة الاشتغال في الاجزاء السابقة حيث لا ادري أنها وقعت صحيحة أم لا، ولا مصحح لها، هو وجوب الاعادة، فهو في أثناء الصلاة في فرض عدم اتمام الصلاة قد اجتمع في حقه الاصل المنجز والمعذّر، في نفس هذا الفرض يُجري البراءة عن حرمة القطع وفي نفس هذا الفرض يقول مقتضى قاعدة الاشتغال في الاجزاء السابقة حيث لا أدري وقعت صحيحة أم لا هو وجوب الاعادة، او مقتضى استصحاب عدم وقوعها عصرا هو وجوب الاعادة، فاجتمع الفرضان في ظرف واحد.

**الجواب الثاني:** حتى لو اجتمعا في فرض واحد ، على أية حال يوجد منجز تفصيلي في المقام، إما قاعدة الاشتغال وإما العلم، ألست تريد أن تمنع ايها المحقق العراقي انحلاله وتثبت منجزيته وتريد أن تقول العلم الاجمالي منجز على أية حال ولا ينحل، نحن نقول لك: بما أنّ مبناك أنّه متى ما وُجد منجز تفصيلي في أحد طرفي العلم الاجمالي كان العلم الاجمالي منحلا، وجرى الاصل المرخص عن الطرف الآخر، أليس هذا مبناك؟ نحن نقول في المقام: قطع أو اتم يوجد منجز تفصيلي؛ لأنّه إن اتم كان المنجز التفصيلي قاعدة الاشتغال واستصحاب عدم الامتثال، وإن قطع كان المنجز التفصيلي العلم التفصيلي ببقاء الأمر، بالنتيجة على كل حال: يوجد منجز تفصيلي قطع أو أتم، قطع، المنجز التفصيلي علم ببقاء الِأمر، اتم، المنجز التفصيلي قاعدة الاشتغال أو استصحاب عدم الامتثال، فلا يتصور فرض من فروض العلم الاجمالي إلّا وفي أحد طرفيه منجز تفصيلي، وبالتالي لا يكون هذا العلم الاجمالي منجزا فيجري الاصل المعذر عن الطرف الآخر بلا مانع، حتى على مسلك العلية، فضلا عن مسلك الاقتضاء، هذا تمام الكلام في هذا الفرع الثمين.

والحمد لله رب العالمين

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\122.doc

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين

من فروع الخلل في النية ما تعرّض له صاحب العروة سيّد العروة (قده) من أنّه هل يجوز العدول من القصر إلى التمام أثناء الصلاة أم لا؟ كما لو فرضنا أنّ المكلف دخل الصلاة بقصد القصر، ولكنه غفل فأتّمها تماما أو دخل الصلاة بقصد التمام فغفل فأتمها قصرا، أو افترضنا أنّ المكلف كما سيأتي في الفرع الذي بعده قصد أن يُصلي تماماً فبلغ حدّ الترخص في أثناء صلاته، فالكلام فعلاً في الفرع الأوّل هو: في جواز العدول من القصر إلى التمام أو بالعكس مع توفر شرط العدول فهل أنّ العدول في نفسه سائغ بين القصر والتمام أم لا؟

ذكر سيّدنا (قده) بيانين للجواز، بيانا إجماليا وبيانا تفصيليا.

**أمّا البيان الإجمالي، فمحصله:** أنّ اختلاف المصاديق تارة يكون ناشئا عن اختلاف الماهية وتارة يكون ناشئا عن اختلاف الكيفية المعتبرة، فإذا كان اختلاف المصاديق ناشئا عن اختلاف الماهية فهنا لا يُتصور العدول من ماهية إلى أخرى، وأمّا إذا كان اختلاف المصاديق ناشئاً عن اختلاف الكيفية، فالعدول ممكن ما لم يمنع مانع آخر، مثلاً: اختلاف صلاة الجماعة عن صلاة الفرادى بأن يُقال: إن صلاة الجماعة مغايرة لصلاة الفرادى ولا تجتمعان في صلاة واحدة، إلّا أن هذا الاختلاف ليس ناشئا عن اختلاف الماهية، بمعنى أنّ المأمور به متعدد حقيقة وواقعا، بل المأمور به واحد حقيقة ألّا وهو صلاة الظهر، غاية ما في الباب أن المكلف مخير بين الكيفتين، أن ياتي بهذا المأمور به ألّا وهو صلاة الظهر بنحو الفرادى أو ياتي به بنحو الجماعة فهذا من قبيل التعدد في الكيفية، لا من قبيل التعدد في الحقيقة والماهية، فلأجل ذلك قد يكون المكلف متلبساً في أوّل صلاته بصلاة الفرادى ثم يدخل في الجماعة أو العكس، والسرّ في أنّه لا مانع من العدول في حدّ نفسه، هو أنّه لا يوجد تباين في الماهية من حيث المأمور به.

وأمّا إذا افترضنا أنّ التعدد في المصداق ناشئ عن تغاير في الحقيقة والماهية، مثلاً: النافلة والفريضة، مثلاً الظهر والعصر، مثلاً الأداء والقضاء على بعض المباني، فهنا في هذا المقام حيث إنّ تغاير النافلة والفريضة وإن كانتا متحدتين صورة كركعتي الفجر فإن ركعتي الفجر مشتركة بين النافلة والفريضة، يمكن أن تكون نافلة ويمكن أن تكون فريضة، إلّا أن التغاير بين النافلة والفريضة تغايرٌ واقعي، ولأجل أنّه اختلاف في الماهية لا يمكن في صلاة واحدة أن تكون ملفقة من الطرفين، هذا غير ممكن، فلو صلّى صلاة بقصد الفريضة وعدل في الاثناء إلى النافلة، أو صلّى بقصد الظهر وعدل في الاثناء إلى العصر مع كونهما بلحاظ كونهما متحدين صورة، فهنا لو الادلة الخاصّة لا يمكن ذلك؛ لأنّ هذه الصلاة الملفقة لا تقع امتثالا، لا للامر بالنافلة ولا للامر بالفريضة، فإنّ كل واحد منهما متعلّق بتمام الاجزاء بنحو الفريضة او تمام الاجزاء بنحو النافلة، فالصلاة الملفقة لا تقع امتثالا لاي منهما، إذاً فلا يمكن العدول في هذه الموارد التي يكون الاختلاف فيها اختلافاً في الماهية، بخلاف ما إذا كان الخلاف في الكيفية، فإنّ هناك مجالا للعدول أو التلفيق في صلاة واحدة، بمعنى أنّ التلفيق على طبق القاعدة ولا يحتاج إلى دليل خاص، إذا كان شرط العدول متوفرا، مقامنا من أيهما؟ فهل أنّ اختلاف القصر والتمام من قبيل اختلاف الماهية او من قبيل اختلاف الكيفية؟

**فسيّدنا (قده) قال:** إنّ اختلاف القصر والتمام من قبيل اختلاف الكيفية، سواء كانت النسبة بين الكيفيتين بشرط شيء وبشرط شيء، أو كانت النسبة بينهما بشرط ولا بشرط، فنقول: إنّ المأمور به صلاة الظهر إمّا بشرط ركعتين أو لا بشرط، أو إمّا بشرط الركعتين بشرط السلام بعد الركعتين، يعني سواء صورناهما بهذا أو صورناهما بهذا، على أية حال سواء كانت النسبة بين القصر والتمام نسبة اللابشرط للبشرط شيء أو النسبة بين البشرط شيء وهو شرط بعدية السلام أو شرط شيء آخر وهو شرطية بعدية الركعتين، على أية حال لم يُغير الموضوع، بلحاظ أن المأمور به واحد وهو صلاة الظهر وإن كانت له كيفيتان، فلأجل ذلك: لو صلى جازما بالقصر؛ لأنّه غير قاصد للاقامة، فبعد أن تشهد في الركعة الثانية عدل إلى قصد الاقامة فاراد أن يبقى في السفر عشرة أيام فهنا يصح له العدول من الصلاة التي قصد بها القصر إلى التمام، وهذا العدول لا يحتاج إلى دليل خاصّ.

وبالعكس، لو فرضنا أنّ المكلف في اثناء الصلاة قصد التمام ناوياً للاقامة عشرة أيام فعدل عن نيته قبل أن يدخل في ركوع الركعة الثالثة، فحينئذ حتّى لو قام إلى الركعة الثالثة وسبح وقرأ لكنّ مكان العدول ما زال باقيا، فإذا عدل إلى القصر كان عدوله صحيحا بلا حاجة إلى دليل خاص، فبما أنّ الاختلاف بين القصر والتمام راجعٌ لاختلاف الكيفية فيترتب على ذلك أثران فقهيان: الأول عدم لزوم القصد، أصلا لا يجب عليك أن تقصد لا قصرا ولا تماما، بحيث يجوز للمكلف أن يدخل الصلاة لا بقصد قصر ولا....، فله أن يدخل الصلاة لا بقصد القصر ولا التمام، او غافلا بالمرة عن قصد القصر والتمام، وبعد أن تشّهد في الركعة الثانية حدد ما يُريد الاستمرار فيه، فإنّ هذا جائز، والأثر الفقهي الثاني ما ذكرناه من جواز العدول، فإنّ هذا من آثار أنّ الاختلاف ليس من باب الاختلاف في الماهية.

**وأمّا البيان التفصيلي الذي أفاده (قده) فقد قال:** عندنا موردان في التردد بين القصر والتمام: المورد الأول: مواطن التخيير التي يكون المكلف مخيرا فيها بين القصر والتمام، وهي (مكة والمدينة....) ، ففي مواطن التخيير العدول على طبق القاعدة والسرّ في ذلك: أنّ المكلف لم يؤمر لا بقصر ولا بتمام، وإنّما أُمر بالجامع بينهما، فإنّ مرجع التخيير الشرعي، يقول السيّد الخوئي كما حُقق في الأصول في محله: فإنّ مرجع التخيير الشرعي كما حُقق في محله إلى تعلّق الأمر بالجامع، فمثلا: في الأمر بالكفارة في حق من أفطر متعمدا المأمور به الجامع الانتزاعي وهو عنوان إحدى الخصال، كذلك المأمور به في مواطن التخيير الجامع، أي صلاة الظهر المتحققة في إحدى الصورتين إحدى الكيفيتين، فبما أنّ المأمور به لم يُؤخذ فيه لا وجود الركعتين ولا وعدمهما، فهو – أي المأمور به- على نحو اللابشرط من جهة ضميمة الركعتين أو عدمهما، فالتخيير بينهما والعدول من إحداهما إلى الأخرى وعدم لزوم قصد إحداهما كله على طبق القاعدة، بلا حاجة إلى دليل خاصّ.

**المورد الثاني:** ما إذا لم يكن من مواطن التخيير، كما لو فرضنا أنّ المكلف في أوّل دخوله لمشهد المقدسة مخيّر بين أن يقصد الاقامة أو لا يقصد، فهنا لو قصد القصر فعدل إلى التمام أو قصد التمام فعدل إلى القصر أو لم يقصد شيئا منهما وحدد بعد تشهد الركعة الثانية، كل ذلك على طبق القاعدة **والسرّ في ذلك.**

**فيقول سيّدنا (قده):** إنّ مرجع التكليف في امثال هذا المورد إلى تكليفين مشروطين، فالمكلف مخاطب بتكليفين مشروطين: أحدهما: صلِّ تماماً إن قصدت الإقامة إلى تمام أجزاء الصلاة، وصلِّ قصراً إنّ لم تقصد الاقامة ولو بعد تشهد الركعة الثانية، فهناك تكليفان مشروطان، ولا يجب قصد امتثال أي منهما في أوّل الصلاة؛ لأنّهما ليسا عنوانين قصديين، فإذا تشّهد في الركعة الثانية فامامه تكليفان مشروطان هو باختياره أن يحدد موضوع أي منهما، فيقول: صلِّ تماماً إن قصدت الإقامة إلى اخر أجزاء الصلاة، يعني هذا القصد استمر، فإذا استمر قصدي إلى اخر الاجزاء اجعله تماما وقصدي بيدي، وصلِّ قصرا إن لم يكن لك قصد الاقامة في باقي اجزاء الصلاة، فبما أنّ مخاطب بتكليفين مشروطين والشرط قصدي واقع تحت اختياره فتبديل القصر بالتمام أو التمام بالقصر في الواقع ليس عدولا أصلا، وإنما هو تبديل موضوع ليس إلّا، كأن يكون حاضراً فيُصبح مسافرا أو مسافرا فيُصبح حاضرا، باختياره، فهذا ليس من العدول إلى صلاة من صلاة، بل من باب تغيير الموضوع الذي يقتضي قهرا تغير التكليف، فافهم واغتنم وتدبر! هل المسألة مرتبطة بكون القصر والتمام عناوين قصدية او غير قصدية؟ أو المسألة مرتبطة بحقائق متباينة أو غير متباينة؟ ما هي حقيقة المسألة، افهم، تأمل حقق، دقق.... !

والحمد لله رب العالمين

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\123.doc

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين

ذكرنا فيما سبق أنّ الصلاة الملفقة بأن يكون جزءاً منها قد قُصد بها عنوان وجزء منها قد قُصد به عنوان آخر، كما إذا كانت ملفقة من قصر وتمام، أو ملفقة من فريضة ونافلة ونحو ذلك، فهل أنّ جواز الصلاة الملفقة وعدم جوازها يبتني على ما ذكره سيّدنا (قده)؟ من أنّ حقيقة الصلاة إن كانت متباينة كصلاة الظهر والعصر فلا يمكن حينئذ إيجاد صلاة ملفقة منهما؛ لأنّ حقيقة الظهر والعصر متبايتنان، وأمّا إذا كانت الصلاتان غير متباينتين حقيقة كما في صلاة القصر والتمام فلا مانع من إيجاد صلاة ملفقة منهما، فسيّدنا (قده) بنى المسألة كبرويا على أنّ متى ما كانت الصلاتان متباينتين فلا يمكن ايجاد صلاة ملفقة منهما، ومتى لم تكن الصلاتان متباينتين فايجاد صلاة ملفقة منهما على طبق القاعدة، هذه كبرى ذكرها وحررها (قده)، فهل أنّ المسألة تبتني كما ذكر، وهي إيجاد صلاة ملفقة من عنوانين مقصودين مبني على التباين وعدم التباين، أو أنّ المسألة لا ترتبط بهذه الكبرى التي تحدث عنها، فنقول هنا أمور:

**الأمر الأوّل:** تارة يُدّعى أنّ المأمور به في القصر والتمام واحد، وتارة يُدّعى أنّ المأمور متعدد.

فإذا قلنا بأنّ المأمور به في القصر والتمام واحد كما ذهب إليه هو (قده) في صلاة القضاء، حيث قال: إنّ ما خُوطب به المكلف هو واحد وهو الجامع بين القصر والتمام، فالمكلف البالغ العاقل الذي دخل عليه الزوال خُوطب بخطاب واحد، وهو (أقم صلاة الظهر بقيد السفر وتماما بقيد الحضر) بحيث يكون قيد السفر وقيد الحضر قيدا في الواجب لا في الوجوب، فالمكلف مأمور بصلاة، فإن أراد أن يوجدها قصرا فمن شرائط صحتها السفر، وإن اراد أن يوجدها تماما، فمن شرائط صحتها الحضر، فالحضر والسفر شرط في الصحة وليس شرطا في الوجوب، فالمأمور به واحد في حق المكلف، نظير ما التزم به الاعلام من أنّ المأمور به في مواطن التخيير واحد، وهو أنّه اُمر بالجامع الانتزاعي بين القصر والتمام، فكما أنّ المأمور به في مواطن التخيير واحد وليس متعدد، كذلك بنى سيّدنا (قده) على أنّ المأمور به في تمام المواطن وليس في خصوص مواطن التخيير أيضا واحد وليس متعددا، فبناء على هذا المبنى من الطبيعي أنّه لو اتى بصلاة ملفقة، أي قصد بالركعتين الاوليين القصر، ثم عدل بعد التشهد إلى التمام فاتى بصلاة جزءٌ منها بعنوان القصر وجزء منها بعنوان التمام، فإنّ مشروعية هذه الصلاة الملفقة لا ربط لها بتباين الحقائق أو عدم التباين؛ لأنّه متى نبحث هل أنّ الحقيقتين متباينتان أم غير متباينتين إذا كان هناك مطلوبان، أمّا إذا كان المطلوب واحدا إذاً فالعدول بالنية من عنوان إلى عنوان، أو بعبارة أدق: ايجاد صلاة ملفقة من عنواين هذا لا يرتبط بمسألة أنّ الحقائق متباينة أو غير متباينة؛ إذ المفروض أنّ المأمور به واحد، وإن قلنا إنّ المأمور متعدد، أي أنّ المكلف مخاطب بخطابين، خطاب (صلِّ تماما إن كنت حاضرا أو قاصدا للاقامة، إن كنت حاضرا أو بمنزلة الحاضر وهو من قصد الاقامة) و (صلِّ قصراً إن كنت قاصدا للسفر) فهناك خطابان، وكل منهما له موضوع مستقل عن موضوع الآخر لا أنّ المأمور به واحد، فهنا إذا كان الخطابان فالخطابان **هنا يُتصوّر على نحوين:**

**الأول:** أن يكون الخطابان مشروطين بشرط اختياري قصدي، (أقم الصلاة تماما إن كنت حاضرا أو بمنزلة الحاضر في طول اجزاء الصلاة) و (أقم الصلاة قصرا إن قصدت السفر في تمام اجزاء الصلاة) فكل منهما مشروط بشرط اختياري قصدي يدور مدار قصد المكلف، فإذا كان المكلف مخاطبا بخطابين مشروطين بشرط اختياري قصدي فالمكلف قصد أولاً السفر فعنون صلاته بالقصر، ولما اتى بالتشهد في الركعة الثانية قصد الاقامة عشرة أيام، فحيث إنّ قصده اختلف اختلف الموضوع أصلاً، لا أنّ المسألة من باب العدول من صلاة إلى صلاة، بل الموضوع قد تغيّر، فانكشف أنّه بعد أن قصد الاقامة عشرة أيام بعد التشهد من الركعة الثانية انكشف أنّه من الأوّل لم يُخاطب بالقصر؛ لأنّ خطابه بالقصر مشروط بقصد السفر إلى اخر الصلاة، إلى السلام وهو لم يحصل، وكان مخاطبا بالتمام إن كان حاضرا او بمنزلة الحاضر، أي قصد الاقامة إلى اخر الاجزاء، فحيث غيّر قصده انقلب الموضوع وحيث انقلب الموضوع تبيّن أنّه مخاطب بالصلاة تمام، فالمسألة حينئذ ليست من الصلاة الملفقة في شيء وليست من العدول في شيء، بل هو من باب تبدّل الموضوع.

**إذاً:** فعلى هذا المبنى فكون الصلاة معنونة بعنوانين لا يرتبط بمسألة (هل الحقائق متباينة او الحقائق غير متباينة؟) على أية حال متباينة او غير متباينة، إذا كان مخاطبا بخطابين مشروطين بشرط اختياري قصدي فالامر بيديه فمتى ما قصد امر آخر فقد انقلب الموضوع، إذاً بناء على هذين المبنين، أنّ المأمور به واحد أو أنّ المأمور به متعدد لكن الخطابين مشروطان بشرط اختياري قصدي، فلا يرتبط جواز العدول أو التلفيق في الصلاة بين عنوانين بمسألة (أنّ الحقائق متباينة أو غير متباينة)، هذا هو الأمر الأول.

**الأمر الثاني:** فلنفترض أنّ المكلف مخاطب بخطابين تنجيزيين لا أنّه مخاطب بخطابين مشروطين بشرط اختياري قصدي ولو على نحو الشرط المتأخر، كأن قال له المولى: (أقم الصلاة تماما إن كنت حاضرا في رتبة سابقة) و (أقم الصلاة قصرا إن كنت مسافرا في رتبة سابقة) فهو مخاطب بخطابين تنجيزيين، فهنا هل يرتبط جواز العدول والتلفيق بأن تكون الصلاة معنونة تارة بالقصر واخرى بالتمام، هل يرتبط بمسألة تباين الحقائق وعدم تباينها أم لا؟

**فنقول: ما هو المقصود بالتباين؟**

هل المقصود به التباين الذاتي أو المقصود به التباين الشرعي؟ فإن ك ان المقصود به التباين الذاتي؛ بمعنى أنّ بين الصلاتين تباين في الطبيعة بحيث لا ينطبق أحدهما على الآخر تكوينا، مثلا: صلاة الآيات وصلاة الأموات، فإنّه لا يمكن للمكلف بعد أن ركع في صلاة الآيات أن يعدل إلى صلاة الأموات، والسرّ في عدم العدول أنّ الطبيعتان متضادتان؛ إذ لا ينطبق ما اُشترط فيه الركوع على ما اُشترط فيه عدم الركوع، فهنا بما أنه يوجد تباين ذاتي بين الطبيعتين لذلك لا يُعقل أن تكون صلاة جزء منها مصداق لصلاة الآيات وجزء منها لصلاة الأموات، فإذا كان المانع من التلفيق في الصلاة هو هذا، أي التباين الذاتي الحقيقي بين الفريضتين أو بين الصلاتين، هذا هو المانع؟ فإنّ هذا المانع منطبق من جهة على القصر والتمام، فإنّ من اتى بالصلاة تماما، بمعنى أنّه ركع ركوع الركعة الثالثة، فإنّ هذا لا يصح أن يقع قصرا، أي أنّ هذا التباين الذاتي كما هو موجود بين صلاة الآيات والاموات فإنّه موجود في بعض صوره بين التمام والقصر، فمن ركع ركوع الركعة الثالثة لمن يمكنه أن يتمّ الصلاة قصرا، وهذا المانع ليس موجودا بين الظهر والعصر، ولا بين نافلة الفجر وفريضته، ولا بين الأداء والقضاء؛ لأنهما متحدان بحسب الصورة وليسا متباينين تباينا ذاتيا، ممّا يظهر أنّ المانع من العدول والتلفيق ليس هو المانع الذاتي؛ لأنّه غير مضطرد، فقد سلّم وبنى سيّدنا (رضوان الله تعالى عليه) على عدم صحة التلفيق والعدول في الظهر والعصر مع أنّه لا يوجد تباين ذاتي، ممّا يظهر أنّ المانع ليس هو التباين الذاتي، وإن كان المانع هو التباين الشرعي، بمعنى أنّ اختلاف الآثار كاشف عن اختلاف الحقيقة شرعاً، فالعصر مترتبة في صحتها على الظهر وليس العكس، ويختص أوّل الوقت بالظهر واخره بالعصر، فهناك اختلاف في الاثار مما يكشف عن اختلاف الحقيقة، وكذلك بين الفريضة والنافلة، حيث إنّ النافلة يجوز قطعها والفريضة لا يجوز قطعها وامثال ذلك، فاختلاف الآثار كاشف عن اختلاف الحقيقة شرعا، فبين الظهر والعصر تغاير وتباين في الحقيقة، والكاشف عن ذلك اختلاف الآثار؛ لذلك لا يصح التلفيق في صلاة واحدة، بأن يكون بعضها معنونا بالظهر وبعضها معنونا بالعصر، فإذا كان هذا هو مقصوده (قده)؟

جاء الكلام بأنّه ايضا القصر والتمام مختلفان بحسب الآثار، بناء على وجود خطابين، فإنّ القصر والتمام ايضا مختلفان في الآثار، فالتمام تُجزي موضع القصر وليس العكسِ، ومن صلّى تمام بقصد الاقامة بقي على التمام والصيام وإن عدل عن قصد الاقامة، بخلاف القصر، وامثال ذلك من الآثار.

فإذا كان اختلاف الآثار كاشفا عن اختلاف الحقيقة فهذا كما هو موجود في العلاقة بين الظهر والعصر وبين النافلة والفريضة فهو موجود بين القصر والتمام، مضافا إلى أنّ اختلاف الحقيقة بمجرده لا يمنع التلفيق والتداخل ما لم تُؤخذ الصلاة بنحو البشرط لا، وإلّا مجرد أنّ هذه نافلة وهذه فريضة وهما مختلفان في الحقيقة لكن أي مانع من تداخلهما والتلفيق بينهما، فصلاة الغفيلة مختلفة حقيقة عن صلاة جعفر لأنّ لكل منهما أثرا لكن لا مانع من تداخلهما والتلفيق بينهما.

انظروا الآن نحن نتكلم على طبق القاعدة، يعني مجرد كونهما حقيقتين لا يمنع من التلفيق، مجرد كونهما حقيقتين ما لم يؤخذ بشرط لا، فما لم يؤخذ بشرط لا، فحينئذ لامانع من التلفيق بينهما، مجرد كونهما حقيقتين متباينتين، ما دامت لا تأبى الانطباق على الطبيعة الأخرى ولم يأخذ الشارع احداهما أو كليهما بشرط لا عن الأخرى، فاي مانع من التلفيق، إذاً مجرد التباين الذاتي أو التباين الشرعي لا يصلح علّة ومانعا من التلفيق والعدول من صلاة إلى صلاة، فالنتيجة: أنّ المانع كله في كون العنوان قصديا أو غير قصدي فقط وكل هذا البحث لا نحتاج له، إن كان العنوان قصديا أي اُعتبر اتيان تمام الاجزاء لقصده كما في الظهر والعصر، فلا موضع للعدول ولا للتلفيق؛ لأنّه العنوان قصدي وقد اُعتبر في تمام الأجزاء أن يُؤتى بها بهذا العنوان، وإن لم يقم دليل على كون العنوان قصديا فلا مانع من التلفيق، هذا سرّ المطلب كله، فإذاً يصح لنا أن نقول بكلمة واحدة: حيث لم يقم دليل على أنّ القصر والتمام من العناوين القصدية، فحينئذ لامانع من التلفيق والعدول حتى لو كان مخاطبا بخطابين تنجيزيين؛ إذ ما دام العنوان غير قصدي فقصد القصر أولا لا يمنع من وقوع الصلاة تماما، ولا يمنع من التلفيق بينهما، فالنكتة كل النكتة تبتني على أنّ العنوان قصدي أم ليس العنوان قصديا.

ولذلك ننقل كلام المحقق الاصفهاني في صلاة المسافر في مسألة (إذا صلى بنية القصر ثم بدا له في اثناء الصلاة أن يقيم عشرة أيام) أو (صلى بنية التمام ثم بدا له قبل أن يدخل في ركوع الركعة الثالثة أن يعدل عن الاقامة)، قال المحقق الاصفهاني : ثامنها: إذا صلى بنية القصر ثم بدا له – صفحة 141 من رسالته في صلاة المسافر- في اثناءه الاقامة أتمها – أي جاء بها تماما- لصحيحة علي بن يقطين حيث قال (عليه السلام) يُتمّ إذا بدت له الاقامة) -راجع الوسائل باب 20 من ابواب صلاة المسافر حديث 1- ولا يكشف – كأنّ هذه المسألة التي أثارها السيّد الخوئي مثارة من قبل ولذلك المحقق الاصفهاني يُعقب عليها- عن اتحاد القصر والاتمام بالنوع، يعني كونه يُتمها ليس معناه أنّ القصر والتمام متحدان نوعا يقول ربما يكونا مختلفين في الحقيقة ومع ذلك- لامكان كون القصرية والتمامية كالظهرية والعصرية، فإنّهما متباينان نوعا؛ ولذا يجب قصد عنوان الظهرية والعصرية ِإمّا تفصيلا أو اجمالا، ومع ذلك يقول: إذا صلى بعنوان (العصرية) ثم تذكر عدم الاتيان بالظهر ينوي الظهر ويبني على كونها ظهرا فيُتمها ظهرا، فيُعلم أنّ عنوان الظهرية ينطبق على المأتي به مع أتى بقصد العصرية سواء نواها تفصيلا أو اجمالا أو في الاثناء إذا نسي قصدها من الأوّل- يقول كما هذا موجود في العصرية والظهرية – فكذا التمامية والقصرية.

وأمّا إذا نوى الاقامة وصلى بتلك النية، أي صلى بقصد كونها تماما، ثم عدل في اثناءها، فقد تقدّم أنّ هذا مؤثر في رفع أثر نية الاقامة – اصلا يريد أن يقول الموضوع تبدل- إذ العدول الذي لا أثر له ما كان بعد فريضة تامّة لا ما كان في اثناء الصلاة.

**فيُستفاد من عبارة المحقق الاصفهاني (قده) أمران:**

**الأمر الأول:** أنّ المسألة لا ترتبط بالاختلاف في الحقيقة النوعية أو عدم الاختلاف، وهذا هو ما ذكرناه ايرادا على سيّدنا (قده).

والأمر الثاني: - الذي اختص به المحقق الاصفهاني- أنّ المسألة تتبع الدليل وليس هناك حكم على طبق القاعدة، فمن أين ثبت لنا جواز العدول من القصر إلى التمام لولا الدليل وبالعكسِ، ومن أين ثبت لنا جواز العدول من العصر إلى الظهر ولا عكس؟ فكل ذلك بالادلة، فيريد أن يقول المحقق الاصفهاني حتّى لو سلّمنا أنّ عنوان القصر والتمام قصديان، افترض أنهما قصديان مع ذلك قد يجوز العدول وقد لا يجوز والأمر تابع لقيام الدليل الخاص.

**فالنتيجة:** أنّ ما قعدّه – أي جعله قاعدة- سيّدنا (قده) من ابتناء جواز العدول من القصر ِإلى التمام وبالعكس إلى أنّ حقيقة القصر والتمام ليست متباينة بل قابلة للتلفيق والتداخل، هذا التقعيد غير تامّ ومحل تأمّل، فافهم واغتنم!

ثم إنّ سيّدنا صاحب العروة، فرّع على هذه المسألة ما إذا ركب السفينة أو العربة وبدأ الصلاة تماما، فوصل حدّ الترخص وهو في اثناء الصلاة، أو بالعكس ركب السفينة او العربة او السيارة راجعا من سفره قاصدا بالصلاة القصر فبلغ حدّ الترخص وهو في الصلاة.

فقد أفاد صاحب العروة تفصيلا، وهو: من دخل في الصلاة بنية التمام ثم بلغ حدّ الترخص اثناء الصلاة، فإنّ بلغ حدّ الترخص بعد دخوله في الركعة الثالثة، بعد أن دخل في الركعة الثالثة بلغ حدّ الترخص، فإنّ صلاته باطلة؛ لأنّ ما يتمكن من اتيانه وهو الصلاة تماما ليس مأمورا به، وما هو مأمور به لا يتمكن من اتمامه، باعتبار أنّ هذه الصلاة التي ركع فيها ثلاث ركوعات لا يتمكن من جعلها عصرا، والمفروض أنّ بلغ حدّ الترخص وجب عليه القصر فوظيفته الفعلية الآن وهو في اثناء الصلاة أن يصلي قصرا وإن اتى ببعض الصلاة قبل ذلك؛ لعدم قصور الاطلاقات، فإنّ الدليل القائل من بلغ حد الترخص مطلق يشمل من شرع في الصلاة قبل ذلكِ، فإذا كان الدليل مطلقا فحيث أن وظيفته القصر تكون صلاته تماما باطلة لعدم كونها امتثالا لما هو المأمور به الفعلي، ولا يمكن جعلها قصرا، إذ بعد ركوع الركعة الثالثة لا تصلح منطبقا للقصرَ.

وأمّا إذا بلغ حدّ الترخص قبل أن يركع ركوع الركعة الثالثة، فالظاهر صحتها واتمامها قصراِ، وإن شرع فيها بنية التمام، رجع إلى نفس النكتة التي كررها السيّد الخوئي حقيقة متباينة او غير متباينة.

وقد استدل على ذلك سيّد المستمسك (قده) في نفس المسألة، لم يأتي بالمتباينة وغير المتباينة، قال: لانقلاب الموضوع، فإنّ من بلغ حدّ الترخص ولم يركع ركوع الركعة الثالثة فقد أصبح مسافرا وقد انقلب الموضوع، فمقتضى انقلاب الموضوع أن يُخاطب بالقصر، وحيث إنّ الصلاة التي اتى بها صالحة أن تقع قصراً فيصح له السلام بقصد جعل الصلاة قصرا امتثالا للأمر بصلاة القصر.

إنما الكلام يأتي في بعض الكلمات.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\124.doc

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين

ما زال الكلام في هذه المسألة وهي: **(من شرع في التمام فبلغ حدّ الترخص أثناء الصلاة)**

فحينئذ هل يمكن أن يجعل صلاته التي بيده قصراً أم أنه لابد له من إعادة الصلاة من جديد؟ **وهنا مطالب ثلاثة تعرّض لها الأعلام:**

**المطلب الأوّل:** أنّ صلاته التي شرع فيها بقصد التمام، حينئذ يمكن أن يجعلها قصرا بعد أن بلغ حدّ الترخص ما لم يركع ركوع الركعة الثالثة، وهنا إشكال يمكن صياغته لكي نجعل كلام الأعلام جوابا عنه، وهو أن يقال: إنّ هذا المكلف قبل أن يبلغ حدّ الترخص هل كان مكلفا بالتمام أم كان مخاطبا بالقصر، أم لم يكن مخاطبا لا بالتمام ولا بالقصر، هذا المكلف الخاص وهو المكلف الذي تلبّس بالصلاة فبلغ حدّ الترخص في الأثناء، حين شروعه في الصلاة هل كان مخاطبا بالتمام أم كان مخاطبا بالقصر أم لم يكن مخاطبا بشيء منهما؟

**فإن قيل**: بأنّه حين شروعه في الصلاة كان مخاطبا بالتمام، فيرد على ذلك: أنّ هذا تكليف بغير المقدور؛ لأنّ هذا المكلف في علم الله ممن لا يقدر على الإتيان بالصلاة تمام، حيث يبلغ حدّ الترخص وهو في الأثناء، فلا تقع منه التمام صلاة صحيحة.

**وإن قلنا:** إنّ هذا المكلف مخاطب بالقصر مع عدم بلوغه حدّ الترخص، فلازم ذلك أن يكون الحاضر مخاطبا بالقصر؛ لأنّه ما زال حاضرا، وهو خُلف أنّ الحاضر وظيفته التمام والمسافر وظيفته القصر.

**وإن قلنا:** بأنّه ليس مخاطبا بالتمام ولا بالقصر في هذا الآن، فهو مضافا لكونه خلاف الضرورة؛ إذ لا يخلو المكلف في آن من الآنات بين الحدين – الظهر والغروب- من الأمر بالصلاة.

وإن لم يكن مخاطبا بالقصر أو التمام فهو مضافا لمخالفته للضرورة لازمه عدم الاجتزاء بالصلاة التي شرع فيها؛ لأنّها لم تكن امتثالا لأمر حيث لم يكن مأمورا بشيء، فالصلاة التي شرع فيها لا تقع امتثالا لامر فلا يُجتزأ بها، فلابد من اتيان قصر جديدة.

كما أنّه لو فرضنا أنّه مكلف واقعا بالقصر وقد صلّى بقصد التمام، فكيف يقع ما صلاه تماما امتثالا للامر بالقصر؟ هذا هو الاشكال الذي نريد أن نُجيب عنه.

**وقد تعرّض الأعلام في المقام إلى وجوه لحل هذه المسألة:**

**الوجه الأوّل:** ما ذكره سيّدنا (قده) في بحث صلاة القضاء، من أنّ المكلف ليس مخاطبا بقصر ولا تمام، وإنما هو مخاطب بطبيعي الظهر، والقصر والتمام قيود في الواجب، بمعنى أنّه إمّا أن ياتي بالصلاة قصرا بقيد السفر أو ياتي بالصلاة تماما بقيد الحضر، وإلّا فهو مخاطب بأمر واحد ألّا وهو طبيعي الظهر، والقصر والتمام كيفيتان في المأمور به، كالفرادى والجماعة، ولكل كيفية قيد، فلو أراد القصر فلابد أن يُوقعها في السفر حتّى تصح، ولو أراد التمام فلابد أن يُوقعها في الحضر حتّى تصح، إذاً المكلف قبل بلوغه حدّ الترخص كان مخاطبا بطبيعي الظهر الجامع بين القصر والتمام والمكلف باختياره أن يختار أي كيفية منهما ويُحرز قيد صحتها.

**فإن قلت:** بأنّ المفروض قد قصد التمام في صلاته فكيف يُجتزأ بها إذا جعلها قصرا؟

**قلنا:** أنّه إما أنّ الصلاة المأمور بها أُخذت على نحو اللابشرط من جهة القصر والتمام، أي قصد القصر أو التمام أم لم يقصد، فإنّ هذا ليس دخيلا في تحقق المأمور به، كما هو مقتضى اطلاق الأدلة، أو أن قصد التمام كان من باب الخطأ في التوصيف والخطأ في التوصيف لا يضر بالامتثال، حيث اعتقد أنّه حاضر فوصف صلاته بالتمام، فتبين أنّه ليس بحاضر بل هو مسافر، هذا هو الوجه الأوّل.

**الوجه الثاني:** ما ذكره سيّدنا (قده) نفسه في هذا المكان، أي في هذه المسألة عندما بحثها نية الصلاة، حيث قال في صفحة 84: وبعبارة أخرى لا شك أنّ الركعتين الاوليين واجبتان على عامة المكلفين من الحاضرين والمسافرين، وهذا قدر مشترك بين الطائفتين، وبعد الانتهاء من الركعتين يُقسّم المكلف حينئذ إلى الحاضر وهو من لم يبلغ حدّ الترخص وإلى المسافر البالغ حدّه، فإنّ كان في هذا الحال، أي في حال من أتمّ ركعتين مندرجا تحت الأوّل خُوطب بالتمام، وإن اندرج في الثاني خُوطب بالقصر والتسليم على الركعتين، وحيث إنّ المكلف في المقام مندرج تحت العنوان الثاني لأنّه بلغ حدّ الترخص وإن لم يكن كذلك حال شروعه في الصلاة، فلا محالة يُخاطب الآن بوجوب القصر؛ لما عرفت من أنّ العبرة في ملاحظة الخطاب بقسميه – أي القصر والتمام- إنّما هو بهذه الحالة، يعني ما بعد الركعتين، قبل الركعتين غير مخاطب، إلّا بركعتين، دون ما قبلها، فكأن سيّدنا (قده) يُفيد أن المكلف مخاطب بخطابين لا بخطاب واحد كما قلنا في الوجه الأوّل، غاية ما في الباب أنّ الخطاب الأوّل تعلّق بركعتين من دون قيد، والخطاب الثاني تعلّق بالقصر إن كان مسافرا بعد الركعتين أو التمام إن كان حاضرا بعد الركعتين، لذلك فما أتى به من صلاة وقع امتثالا للأمر بصلاة ركعتين، لا أنّه وقع لغوا، وحيث إنّ موضوع وجوب القصر اصبح فعليا في حقه، فيجب عليه قصر الصلاة ذلك بالسلام على هاتين الركعتين.

**فإن قلت:** بأنّ قصد التمام الذي وقع منه في الركعتين الاوليين، بأنّ الركعتين اللتين وقعتا منه وقعتا بقصد التمام؟ قلنا: الجواب هو الجواب، إمّا أنّ المأمور به اُخذ على نحو اللابشرط من حيث قصد القصر والتمام، وإمّا لأنّ قصده التمام كان من باب الخطأ في التوصيف فلا يكون ضائرا، هذا هو الوجه الثاني.

**الوجه الثالث:** أنّ المكلف مخاطب بخطابين، خطاب بالتمام إن كان حاضرا، وخطاب بالقصر إن كان مسافرا، لا أنّه مخاطب بركعتين وبالتمام والقصر، هو من الاول مخاطب بالتمام إن كان حاضرا وبالقصر إن كان مسافرا، وهذا ما ذكره هو نفسه، ولكن في اول صفحة 84، حيث قال: إن مقتضى اطلاق ما دل على أنّ من بلغ حدّ الترخص وجب عليه القصر، مقتضى اطلاق ذلك أنّ وظيفته الفعلية الآن القصر.

**فإن قلت:** ظاهر الأمر بالقصر الإحداث، يعني أن يُحدث القصر، بما أنّه مأمور فعلا بالقصر، وظاهر الامر بالقصر هو احداث القصر فكيف يجتزأ بما صلاه ويجعله قصرا.

**قلت:** وإن اتى ببعض الصلاة قبل ذلك لعدم قصور في الإطلاق في الشمول لهذا المقام بعد تحقق موضوعه كما لا يخفى، فإنّ قوله (من بلغ حدّ الترخص قصّر) يعني مطلق حتّى لمن شرع في الصلاة ما دام يمكن أن يُحدث القصر بالتسليم على الركعتين، فهذه الأدلة الدالة على أنّ من بلغ حدّ الترخص قصّر وإن كانت ظاهرة في الاحداث لكنه قادر على احداث القصر بالتسليم على هاتين الركعتين، فهي من هذه الجهة مطلقة، ولأجل ذلك يمكن أن يجتزأ بالركعتين اللتين صلاهما بأن يجعلهما الآن قصرا بالسلام.

**الوجه الرابع:** ما ذكره السيّد الحكيم في المستمسك، فقد أفاد سيّد المستمسك (قده) في الجزء 8، ص 99 في صلاة المسافر، أفاد هناك جملة واحدة تعرضنا لها بالامس، أنّ هذا المقام من باب تبدّل الموضوع ولم يُفصّل أكثر من ذلك، ولكنه في الجزء 6 عندما تعرّض لنية الصلاة صفحة 50 ذكر اشكالا واجاب عن الاشكال، قال: لا إشكال في أنّ التمام حكم الحاضر والقصر حكم المسافر، وإنما الاشكال في أنّ من كان حاضرا وشرع في الصلاة ثم صار مسافرا قبل أن يُتم صلاته هل هو مكلف باتمام صلاته قصرا أم لا، ووجه الإشكال: أنّ الحضور المأخوذ شرطا في وجوب التمام، إن كان المراد منه صرف الوجود، ولو آنا ما، يعني متى ما كان حاضرا ولو آنا ما فحكمه التمام حتّى لو صار فيما بعد مسافرا، كان اللازم على أنّه مكلف بالتمام ولو بعد الخروج عن حدّ الترخص؛ لأنّ الحضور آنا ما ...

وإن كان المراد به الحضور المستمر إلى أن يتم الامتثال، امتنع أن يكون مكلفا بالتمام في هذا الفرض؛ لأن سيبلغ حدّ الترخص أثناء الصلاة إذاً لا يُعقل أن يكون مخاطبا بالتمام؛ لأنّ المفروض عدم استمرار الحضور كذلك، وإن كان مكلفا بالقصر، يقول ليس عندنا شق ثالث، من هو الآن مكلف بالتمام من الآن مكلف بالقصر، إذاً مكلف بالقصر، وإن كان مكلف بالقصر حين الشروع في الصلاة فمن الضروري أنّ الحاضر تكليفه التمام لا القصر، يعني هذا خُلف أن يكون مكلفا بالقصر مع أنّه حاضر، هذا الإشكال الذي ذكره.

**جوابه:** قال: أقول الحضور المعتبر هو الحضور إلى أخر أجزاء الصلاة.

أقول: الحضور إلى زمان حصول الامتثال هو الذي يكون شرطا في وجوب التمام، فإذا فُرض انتفاءه في المقام – يعني ما صار حاضر إلى تمام اجزاء الصلاة- لخروجه عن حدّ الترخص أثناء الصلاة، فلابد أن يكون مكلفا بالقصر، يعني من شروعه بالصلاة هو مكلف بالقصر.

**فإن قلت:** كيف وهو حاضر؟ ولا ينافيه أنّ الحاضر حكمه التمام بالضرورة؛ لأنّه قلنا المراد بالحاضر هو الحاضر إلى تمام الامتثال، فهذا ليس حاضرا حتى يكون مكلفا بالتمام، وهو غير حاصل في الفرض، وعلى هذا فلا مانع من قصد القصر في الفرض.

**فإذاً:** هو مكلف بالقصر على نحو الشرط المتأخر- غير الوجه الثالث الذي ذكره سيّدنا أنّه مكلف بالقصر على نحو الشرط المقارن- أي أنّ المكلف حين شروعه في الصلاة مخاطب بخطابين مشروطين بشرط متأخر، مخاطب بالتمام إن استمر حضوره للركعة الرابعة، ومخاطب بالقصر إن صار مسافرا اثناء هذه الصلاة، فكل منهما مشروط بشرط متأخر، وقد انطبق عليه شرط التكليف بالقصر فكشف عن أنّه مخاطب بالقصر من حين شروعه بالصلاة، وهذا الوجه نفسه تعرض له سيّدنا (قده) في مسألة أخرى، وهي أنّه لو قصد الاقامة وشرع في الصلاة بقصد التمام، ولما وصل للركعة الثانية عدل عن قصد الاقامة، فحينئذ، قال السيّد الخوئي قال بأنّه يصلي قصرا، وهذا يعني أنّه مخاطب من الاول بالقصر لأنّها مشروط – يعني الامر بالقصر- مشروط بأن لا يقصد الاقامة عشرة ايام ولو في اثناء الصلاة، هذا مرّ من سيّدنا (قده) ولكن اصله من السيّد محسن (قده).

**فالنتيجة:** أنّ الوجه الرابع لتصحيح المسألة وتخريجها ما أشار إليه سيّد المستمسك (قده).

**المطلب الثاني:** إذا ركع ركوع الركعة الثالثة ثم بلغ حدّ الترخص، بأن اقترن ركوعه الثالث مع بلوغه حدّ الترخص في آن واحد في ثانية واحدة.

فهنا قد أفاد سيّد العروة بأن صلاته حينئذ باطلة؛ إذ لا يمكن أن يكون مأمورا بالتمام لأنّه بلغ حدّ الترخص، ولا يمكن أن تقع قصرا بعد أن ركع الركوع الثالث، لذلك فصلاته باطلة فيُعيدها قصرا.

وهنا تعرّض السيّد الحكيم (قده) في صلاة المسافر لهذه المسألة فقال: إن قلت: إن الركعة الثالثة إمّا مأمور بها قبل وصوله لحد الترخص او غير مأمور بها، فإن كانت الركعة الثالثة مأمورا بها، يعني حينما شرع في الصلاة خُوطب باربع ركعات، فالركعة الثالثة مأمور بها، تعيّن الاتمام عليه، أو لا أقل تصح منه تماما لأنه مأمور بها، وإن لم تكن مأمورا بها، يعني حينما شرع في الصلاة لم يكن مأمور بالركعة الثالثة، لزم منه صحة الصلاة قصراً وإن لم يبلغ حدّ الترخص، إذا لم تقولوا ليس مأمور بالركعة الثالثة، معناه حتّى لو لم يبلغ حد الترخص يستطيع أن يصلي ركعتين ويسلّم لأنّه غير مأمور بالثالثة، إمّا أن تقولوا أنّ الركعة الثالثة – قبل أن يصل حدّ الترخص هنا الكلام- مأمور بها إذاً تصح صلاته تماما وإن بلغ حدّ الترخص بعد ركوع الركعة الثالثة، أو تقولوا ليس مأمورا بها فلازم ذلك أن ياتي بركعتين ويسلم وإن لم يبلغ حدّ الترخص لأنّ الصلاة في الركعة الثالثة غير مأمور بها، وهو باطل جزما.

**قلت:** هو مأمور بها – أي بالركعة الثالثة- مشروطا بشرط متأخر وهو استمرار الحضور إلى أخر الصلاة، وإلّا فهو مأمور بالقصر.

ولكنّ سيّد العروة (قده) احتمل أن تصح الصلاة تماما وإن بلغ حدّ الترخص، والسرّ في ذلك: أنّ الصلاة على ما اُفتتحت، أي تمسكا بالروايات السابقة التي كانت منها رواية حريز التي تكلمنا في سندها ودلالتها، في كتاب حريز (الصلاة على ما اُفتتحت) وحيث إنّه افتتح الصلاة بقصد التمام يبقى على التمام، هذا احتمال ذكره صاحب العروة.

**وقد أجاب عن ذلك سيّدنا (قده)**: في جزء 20 في صلاة المسافر صفحة 222 حيث أنّ صاحب العروة كرر نفس المسِألة في صلاة المسافر، قال سيّدنا: الروايات الناطقة بأنّ الصلاة (على ما اُفتتحت) ناظرة بشهادة موردها إلى التخلف في النية، يعني نوى فريضة ثم سهى فنوى نافلة أو بالعكس، فالنية تخلفت وإلّا فالموضوع واحد لم يتغير هو حاضر أو هو مسافر، التغير كان في النية لا في الموضوع، واجنبية عن التبدل في الخصوصيات، فموردها من أتم الصلاة بنية مغايرة لما نواه أولا، كمن شرع في الصلاة بنية الفريضة فغفل فاتمها نافلة او بالعكس، أو شرع بقصد الأداء فأتمها بقصد القضاء إلى غير ذلك من الأمثلة التي يجمعها تغيير النية، فيُحكم حينئذ بالصحة وأنّ العبرة في بحالة الافتتاح. انظروا هنا أتى بمطلب هو لم يرتضيه: ولعل السرّ أنّ ذلك من باب الخطأ في التطبيق، مع أنّه لا يرى الخطأ في التطبيق في العناوين القصدية، ولعل السرّ أنّ ذلك من باب الخطأ في التطبيق وإلّا فمن يُتمّ صلاته فهو يُتمّها على النية الاولى حسب طبعه وارتكازه، وكيفما كان فتلك الروايات ناظرة إلى هذا المورد، يعني مورد تبدل النية، واين ذلك من محل الكلام الذي انقلب الموضوع واقعا من كونه حاضرا إلى كونه مسافرا، وتبدّل التمام إلى القصر في صقع الواقع، فهي اجنبية عمّا نحن فيه والاستشهاد بها في غير محله جزما، وعليه فالظاهر لزوم رفع اليد عن هذه الصلاة – التي ركع فيها الركوع الثالث-؛ لعدم امكان اتمامها صحيحة، فلا مناص من اعادتها قصراً حسب ما تقتضيه الوظيفة الفعلية بعد انقلاب الموضوع وتبدله.

وممّا ذكرناه يظهر عكس المسألة وأنّه لو شرع في الصلاة وهو في السفر قبل أن يصل إلى حدّ الترخص شرع بنية القصر وفي الاثناء وصل حدّ الترخص أتمّ الصلاة تماما؛ لكونه مقتضى وظيفته الفعلية بعد فرض تبدّل الموضوع وانقلابه، هذا تمام الكلام في المطلب الثاني، بقي الكلام في المطلب الثالث: وهو أنّه من علم، يدري أنه سيبلغ حدّ الترخص هل يجوز له أن يقصد التمام أم لا؟ هل يتعين عليه أن يقصد القصر هذا ما سيأتي الكلام عنه إن شاء الله.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\125.doc

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين

كان الكلام في من بلغ حدّ الترخص أثناء الصلاة، ووصل الكلام إلى المطلب الثالث: وهو من علم أنّه سيبلغ حدّ الترخص أثناء صلاته، فهل يقصد من الأوّل القصر أم لا؟ **وهنا صورتان للمسألة:**

**الصورة الأولى:** أن يعلم بأنّه سيبلغ حدّ الترخص بعد الركعة الثانية، الآن هو بعده لم يبلغ حدّ الترخص ولكن يقول إن دخلت في الصلاة فسوف ابلغ حدّ الترخص بعد الركعة الثانية، فهل يصح منه أن يقصد القصر من الآن مع أنّه لم يبلغ حدّ الترخص إلّا بعد الركعة الثانية؟ فهذا يختلف باختلاف المباني التي ذكرناها أمس، المباني لوجوب القصر والتمام.

**فإنا قلنا بالمبنى الأول:** وهو أنّ المأمور به واحد، ألّا وهو جامع صلاة الظهر، والفرق بين القصر والتمام اختلاف في الكيفية، وهذا أمر منوط باختياره، أن يجعل الكيفية قصرا أو أن يجعل الكيفية تماما، فإذا كان المأمور به هو الجامع صحّ له أن يقصد القصر من أول الأمر، حيث يقول إنني مأمور بالجامع وأنا مخيّر في أنّ اجعل هذا الجامع ضمن قصر أو ضمن تمام، فيصح لي أن أجعله ضمن قصر، بلحاظ أنني اعلم أنّ هذه الصلاة سيتحقق فيها شرط القصر وهو بلوغ حدّ الترخص بعد تمام الركعة الثانية.

**وإن قلنا بالمبنى الثالث:** ألّا وهو أنّ المكلف مأمور بامرين مشروطين على نحو الشرط المتأخر، فهو مأمور بالتمام إن استمر حضوره إلى الركعة الرابعة، ومأمور بالقصر إن بلغ حدّ الترخص في الركعة الثانية، فما دام يعلم بانه سيبلغ حدّ الترخص بعد الركعة الثانية فهو يعلم بتحقق شرط القصر في ظرفه، وبما أنّه يعلم بأنّ شرط القصر متحقق في ظرفه، إذاً فهو مخاطب بالقصر من الآن، فالامر بالقصر فعلي من الآن لفعلية شرطه المتأخر في ظرفه، فيجوز له أن ينوي القصر من الآن.

وأمّا إذا قلنا بأنّ الامر بالقصر والتمام من قبيل الأمر المشروط بالشرط المقارن.

فإن كان مأمورا بامرين: امر بالتمام إن كان حاضرا بالفعل، وأمر بالقصر إن كان قد بلغ حدّ الترخص بالفعل، فهناك أمران مشروطان لكن على نحو الشرط المقارن، لا على نحو الشرط المتأخر؛ إذاً هو ليس مأمورا بالقصر فعلا، وبالتالي ما دام ليس مأمورا بالقصر فعلا فقصد القصر في هذه الصلاة يكون تشريعا محرما، وإن قلنا بمبطلية التشريع للعمل كان مبطلا للعمل.

كما أنّه لو صح منه قصد القصر لم يصح منه قصد التمام، حيث إذا علم أنّه سيبلغ حدّ الترخص بعد الركعة الثانية وهو عالم أنّه غير قادر على التمام، فقصد التمام من الأول مع علمه بعدم قدرته عليه تشريع، هذا بالنسبة إلى الصورة الأولى.

**الصورة الثانية:** أن يعلم أنه سيبلغ حدّ الترخص بعد الثالثة قبل الرابعة، لن ابلغ حدّ الترخص بعد الثانية كي تكون صلاتي قصرا، ولن ابلغ حد الترخص بعد الرابعة كي تكون صلاتي تماما، بل إنني اعلم إن شرعت في الصلاة فسوف ابلغ حد الترخص بعد الثالثة قبل الرابعة، وحينئذ لابد أن نرجع إلى ما هو المستفاد من أدلة القصر والتمام؛

فإن اُستفيد من هذه الأدلة- كما أشار إليه سيد المستمسك- أنّ موضوع وجوب التمام مطلق الحضور، ولو آنا ما، أو أنّ موضوع وجوب التمام من كان حاضراً إلى ركوع الركعة الثالثة، حاضر إلى ركوع الركعة الثالثة، يعني لم يبلغ حد الترخص إلى أن ركع ركوع الركعة الثانية فوظيفته التمام، لو استفدنا من الأدلة ذلك فحينئذ يجب عليه قصد التمام.

وأمّا إذا استفدنا من الأدلة كما هو ظاهرها، أنّ موضوع الأمر بالتمام من استمر حضوره ركوع الركعة الرابعة، ليس إلى أخر الصلاة لأنه مشترك بين القصر والتمام فلا عبرة به، الكلام في الركوع الرابع، فإذا قلنا بأنّ مفاد الأدلة أنّ وجوب التمام منوط بالحضور إلى ركوع الركعة الرابعة، فهذا الشخص يعلم بأنّه لن يحضر إلى ركوع الركعة الرابعة، إذاً فصلاته فاسدة على كل حال، لا تصح قصراً لأنه لن يبلغ حد الترخص إلا بعد ركوع الركعة الثالثة، ولا تصح تماما لعدم استمرار حضوره لما بعد ركوع الركعة الرابعة، فصلاته فاسدة فيجوز له قطعها.

**فإن قلت:** لازم ذلك أنّ هذا المكلف غير مخاطب بالصلاة في هذا الوقت، فإنّه لا يقدر لا على القصر ولا على التمام، فلازم ذلك أنّ المكلف في هذه القطعة وهو مقدار ثلاث ركعات ثم يبلغ حدّ الترخص بعدها بهذا المقدار هو ليس مكلف لا بالقصر ولا بالتمام لعدم قدرته على كليهما، وعدم مخاطبة المكلف بأي تكليف خلاف الضرورة.

**قلت:** ما هو خلاف الضرورة أن ينتفي أصل التكليف، وهذا غير حاصل في المقام، والسرّ في ذلك: أنّ ما هو المكلف به هو الطبيعي بين الحدين – بين الظهر والغروب- وليس المكلف به هذا الفرد من الصلاة وإنما هذا الفرد قد يقع امتثالا وقد لا يقع امتثالا، والنتيجة: أنّ ما هو المكلف به مقدور وهو الطبيعي بين الحدين قصرا أو تماما، وما هو غير المقدور وهو الفرد ليس مكلفا بها، فلم يلزم خلاف ما هو الضرورة حيث إنّه ما زال باقيا تحت التكليف بالطبيعي إن قصرا أو تمام لقدرته على الطبيعي، بل لو فرضنا أنّ أصل التكليف قد انتفى، كما لو كان صبيا فبلغ أخر الوقت، فلم يكن بإمكانه إلّا ثلاث ركعات يبلغ حدّ الترخص بعدها، بحيث لا تصح منه لا قصرا ولا تماما، مع ذلك لا يمكن أن يقال بأن هذا خلاف الضرورة، والسرّ في ذلك أن ما هو خلاف الضرورة انتفاء التكليف مع فعلية الموضوع، لا مع عدم فعلية الموضوع، فإن انتفاء التكليف بعدم فعلية الموضوع ليس خلاف الضرورة، نظر من كان فاقدا للطهورين، حيث ذهب جمع من الفقهاء إلى أنّه غير مكلف بالصلاة لكونه فاقدا للطهورين، وانتفاء التكليف حينئذ لعدم فعلية الموضوع وهو القدرة على الصلاة عن طهارة ليس خلاف الضرورة، أو من انقطع عنها الحيض في فترة لا تسع الصلاة، أو من بلغ في فترة لا تسع الصلاة وأمثال ذلك من الموارد، فما هو مخالف للضرورة انتفاء التكليف مع فعلية الموضوع لا مع انتفاء فعلية الموضوع، هذا تمام الكلام في هذه المسألة التي فرّعها سيّد العروة (قده)، على مسألة قصد القصر والتمام.

نأتي إلى المسالة الثانية التي فرّعها صاحب العروة (قده) على هذا الامر ألّا وهو ما ذكره سيّدنا (قده) صفحة 17 من جزء 14.

لو كان المكلف مخيرا بين القصر والتمام كما في موارد ....، أو كان ممن يجب عليه الجمع بين القصر والتمام، كما في موارد تنجز العلم الإجمالي، فنوى القصر وبعد أن اكمل ركعتين شك بين الاثنتين والثلاث، فإن كانت صلاته قصرا كانت باطلة؛ لأنّه لا شك في الصلاة الثنائية، ولو عدل بها إلى التمام لأجل علاج الشك بين الاثنتين والثلاث، فإنه قد يقال لا مسوغ للعدول بعد أن كانت الصلاة في حدّ نفسها مع غض النظر عن العدول باطلة أو مشكوكة الصّحة، فما هو الحكم في هذه المسألة؟ **وهنا ثلاثة أراء:** جواز العدول إلى التمام، ووجوب العدول إلى التمام، وبطلان هذه الصلاة.

فنتكلم عن الرأي الأول القائل وهو القائل يجوز له العدول إلى التمام، يعدل بها إلى التمام ثم يبني على أنّه صلى ثلاثا ويُكمل الرباعة ثم يأتي بركعة احتياط، ما هو المانع من العدول؟ **فهنا ذكر سيّد المستمسك (قده) عدّة وجوه** -قد يُقال بكونها مانعا من العدول إلى صلاة التمام-:

**الوجه الأوّل:-**تعرّض له سيّدنا في جزء 20 عندما بحث هذه المسألة مرة ثانية لأن صاحب العروة كرر نفس المسألة مرة أخرى، فسيدنا (قده) هناك بحث المسألة مرة أخرى- ج 18 ص 266، قال: الوجه الأوّل للمنع، اختار الماتن (قده) – أي صاحب العروة- عدم الجواز، نظرا إلى قصور دليل العدول عن الشمول لمثل المقام؛ لاختصاص دليل العدول بما إذا كانت الصلاة المعدول صحيحة في نفسها مع قطع النظر عن العدول، يعني لابد أن تكون صحيحة في رتبة سابقة ثم يعدل عنها، فيعدل من صلاة صحيحة إلى مثلها، ولا يعم الدليل ما إذا كان تصحيح الصلاة مستندا إلى العدول لا أنّها صحيحة في رتبة سابقة، كما في المقام، حيث إن هذه الصلاة لا تصح إلا إذا عدل إلى التمام فلا يشملها دليل العدول.

وهذا الكلام من حيث الكبرى متين، لا يُعدل إلا من صحيح إلى صحيح، فيُعتبر في جواز العدول المفروغية عن صحة المعدول عنه لولا العدول، ومن ثم لو شك في صلاة الفجر بين الاثنين والثلاث، فقال حتى لا تصير الصلاة باطلة اعدل إلى رباعية القضاء، فإنّه ليس له العدول منها إلى رباعية قضائية ثم البناء على الأكثر بلا إشكال، والسرّ في ذلك: أن دليل العدول لا يتكفل التصحيح، بل دليل العدول فرع الصحة، هذا من حيث الكبرى، هل ينطبق على محل كلامنا؟ وهو من نوى قصرا وصلى ركعتين فشك بين الاثنين والثلاث فاراد العدول إلى التمام لتصحيح صلاته هل يشمل محل كلامنا أم لا؟

**الجواب:** أنّه لا يشمل محل كلامنا، **وذلك على نحوين: إذ تارة** نقول بأنّ الأمر واحد، **وتارة** نقول بأن الامر متعدد.

**إذا كان الأمر واحد** – وهو مختار سيّدنا (قده) – قال: إنّ عدوله إلى التمام في محله وبه تصح صلاته ولا حاجة إلى ضميمة أخرى، **والسرّ في ذلك عدّة أمور:**

**الأمر الاول:** إنّ مرجع التخيير في مواطن التخيير بين القصر والتمام إلى الغاء الخصوصيتين والغاء القدر الجامع، أي أنّه مأمور بالجامع الانتزاعي بين القصر والتمام وأنّ له أن يسلم على ركعتين أو يُسلّم على اربع هو مخير، فمتعلق الوجوب ليس إلّا الجامع، وكل من خصوصتي القصر والتمام خارجتان عن حريم المأمور به، كما هو الشأن في كل واجب تخييري، أنّ الخصوصيات ليست مأمور بها، من غير فرق بين التخيير العقلي والتخيير الشرعي، لماذا؟ لأن مبناه في الاصول أنّ مرجع التخيير دائما إلى وجوب الجامع. **فإذاً:** لا يبقى فرق بين التخيير العقلي والتخيير الشرعي، ألّا أن المأمور به في التخيير العقلي جامع حقيقي، مثل يقول: أقم صلاة الظهر، (صلاة الظهر) قد تكون في الاول، قد تكون في الوسط، قد تكون في الاخير قد تكون في المسجد، قد تكون في البيت، مخير بين الافراد، بما أنّ المامور به جامع حقيقي اسمه صلاة الظهر يسميه تخيير عقلي، بينما التخيير الشرعي، الجامع انتزاعي، مثل أن يقول (يجب على من أفطر متعمدا احدى الخصال)، عنوان (إحدى) أيضا جامع وانت مخير بين افراده إلا أنّه جامع انتزاعي لذلك يُسمى تخييرا شرعيا، فلا فرق في الحقيقة واللب بين التخيير العقلي والشرعي، وإنما الفرق فقط في نوع الجامع المأمور به هل هو جامع حقيقي أو جامع انتزاعي، لذلك قال سيّدنا (قده) طبقا لمبناه في الأصول: أنّ الخصوصيات غير داخلة في المأمور لأن المأمور به هو الجامع من غير فرق بين التخيير العقلي والتخيير الشرعي. فكل طرف مصداق لما هو الواجب لا أنه بخصوصه متعلق بالواجب.

**الأمر الثاني:** وجب عليه أحد الفرضين القصر أو التمام، مامور بالجامع، يقول: إن اختيار المكلف احد الاطراف، - هنا لب المطلب- لا يوجد اتصافه -بالقصر حتّى لو قال انا اخترت القصر، - بما هو المأمور به بل الواقع باق حاله، أي واقع؟ أنه مأمور بالجامع، ما زال المأمور به هو الجامع، بل الواقع باق على حاله، ولا يتغير ولا ينقلب عمّا هو عليه بسبب اختيار المكلف، ما زلت مأمورا بالجامع، بل هو قبل الأخذ وبعده على حدّ سواء، فاختيار المسافر الصلاة قصرا لا يوجب اتصافها بالوجود بل حالها بعد الشروع كحالها قبله، إنما هو الجامع بين التمام والقصر، والتخيير الثابت ما زال ثابتا، فعلاً حتى بعد صلاة ركعتين ما زلت مخير بين القصر والتمام إلى أن يقول ا لسلام عليكم ورحمة الله، ما لم تقل ما زلت مخيرا بين القصر والتمام.

**الأمر الثالث:** لا مانع من شمول الاطلاق ما دامت الركعتان بالاختيار ما صارت قصر وما زلت مخير حتّى بعد التشهد، إذاً الصلاة لم تقع ثنائية، كي يكون الشك مبطلا لها، ما زلت إلى الآن بعد التشهد مخير بين أن اجعلها ثنائية وبين أن اجعلها رباعية، لا مانع من شمول الاطلاق، أي الاطلاق في دليل البناء على الاكثر لمثل المقام؛ لأنّ الموضوع لهذا الحكم ليس هو الصلاة الرباعة بخصوصها، بل كل صلاة ليست ثنائية، ما هو موضوع البناء على الاكثر هل هو الصلاة الرباعية؟ حتى تقولون كي ابني على الاكثر ولم تُصبح صلاتي رباعية إلّا بعدولين؟ يقول موضوع البناء على الأكثر الصلاة التي ليست ثنائية ولا ثلاثية، لا الصلاة الرباعية؛ إذ لو كان موضوع البناء على الاكثر الصلاة الرباعية، فإنّ شمول دليل البناء على الاكثر فرع كون الصلاة رباعية، فلو اردت أن اجعل الصلاة رباعية بدليل البناء على الاكثر للزم الدور. لكن الدليل يقول: موضوع البناء على الاكثر الصلاة التي ليست ثنائية ولا ثلاثية، هذه الصلاة ما صارت ثنائية لأن مجرد الاختيار لا يُعين، فما زلت في صلاة ليست ثنائية ولا ثلاثية فيشملها اطلاق دليل البناء على الأكثر، فيجوز لك أن تاتي بركعة رابعة.....

**الأمر الرابع:** وهذا ينطبق على المقام، النتيجة: لما عرفت أن الواجب على المسافر في مواطن التخيير ليس هو الصلاة الثنائية وإن اختارها ونواها خارجا بل الجامع بينهما وبين الرباعية، فيشمله اطلاق الدليل ويجب عليه البناء على الاكثر من غير حاجة إلى نية العدول، لا يحتاج أن يعدل، بل العدول قهري، لكونه محكوم بوجوب البناء على الاكثر، المستلزم لاتمام الصلاة تماما، فافهم واغتنم وتأمل وتدبر!. **والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\126.doc

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين

**وصل الكلام إلى أنّه في مواطن التخيير بين القصر والتمام إذا اختار المكلف القصر**، وبعد أن صلى ركعتين شك بين الاثنين والثلاث، فلو اقتصر على القصر لكان شكه مبطلاً، فهل يجوز له العدول من القصر إلى التمام من أجل تصحيح صلاته أم لا؟ وذكرنا أنّ هناك وجوها للإشكال في العدول.

**الوجه الأول:** أنّ دليل العدول لا يتكفل التصحيح، فلابد من إحراز صحّة الصلاة في رتبة سابقة على العدول، فلو أراد التصحيح بنفس العدول فيلزم الدور؛ لأجل ذلك حيث إنّ هذه الصلاة مشكوكة الصحة في رتبة سابقة على العدول فلا يشملها دليل العدول.

**وذكرنا أنّه قيد يُجاب عن هذه النقطة أو عن هذا الإشكال بوجهين:**

**الوجه الأوّل:** ما أفاده سيّدنا (قده) من أنّ دليل البناء على الأكثر ليس موضوعه الصلاة الرباعية وإنّما موضوعه الصلاة التي ليست بثنائية، وهاتان الركعتان اللتان صلاهما لم يتعينا ثنائية بمجرد القصد، وإن قصد بهما القصر لكن لم يتعينا ثنائية كي لا يشملهما دليل البناء على الاكثر، والشاهد على عدم تعينهما ثنائية أنّ دليل التخيير بين القصر والتمام في مواطن التخيير يدل باطلاقه على التخيير الاستمراري، ومقتضاه أنّ المكلف مخير بين القصر والتمام حتّى بعد أداء ركعتين من الصلاة، إذاً: بما أنّ التخيير مستمر فلم يتعين ما أتى به ثنائية، وحيث لم يتعين ما أتى به ثنائية شمله دليل البناء على الأكثر، ومقتضى البناء على الأكثر صحّة صلاته، **بل قال في بعض عبارات التقرير:** قال: فيشمله اطلاق دليل البناء على الأكثر من غير حاجة إلى نية العدول، بل هو عدول قهري، فيشمله اطلاق الدليل، ويجب عليه البناء على الأكثر من غير حاجة إلى نية العدول بل هو عدول قهري؛ لكونه محكوم بوجوب البناء على الأكثر بحكم الشارع المستلزم لاتمام الصلاة تماما.

**هذا أورد شبهة عليه:** أنّ لازم كلامك أنّه يجب العدول، لازم هذا الكلام من أن دليل البناء على الأكثر يشمله ومقتضى دليل البناء على الأكثر كون العدول قهريا؛ إذاً معنى ذلك يجب عليه العدول من القصر إلى التمام، والحال بأنّه لا يجب على المكلف أن يعدل من القصر إلى التمام.

**فأجاب عن ذلك في صفحة 268،** قال: لكن القول بالوجوب ضعيف؛ لما اسلفناه في بحث الشكوك من أدلة الشكوك غير ناظرة إلى الوجوب التكليفي، فإنّ قوله (عليه السلام) متى شككت فابني على الأكثر ليس أمرا مولويا تكليفيا، وإنما قوله (متى شككت فابني على الاكثر) ارشاد إلى صحّة الصلاة، وأنّ شكك لا يوجب فساد الصلاة، فبامكانك الاجتزاء بهذه الصلاة بالبناء على الأكثر، فليس مفاد قوله (فابني على الاكثر) إلّا أنّ البناء على الاكثر طريق لتصحيح الصلاة، فإذا اجتزأ به تمّت صلاته، لا أنّه يجب عليه تكليفا البناء على الأكثر، نعم لو قلنا بحرمة قطع الصلاة مطلقا لوجب عليه ذلك من باب حرمة قطع الصلاة؛ لا لأن دليل وجوب البناء على الاكثر يقتضي الحكم التكليفي، فقوله: (متى شككت فابني على الاكثر) مجرد إلى ارشاد إلى طريق من طرق الاجتزاء بصحة صلاته، وهنا بناء على هذا المبنى نقول:

إذا نوى القصر وبعد أن نوى القصر تردد بين الاثنين والثلاث، فإنّ دليل البناء على الأكثر يشمله، ومقتضى شمول دليل البناء على الأكثر هو أنّه لك تُتمّ الصلاة تماما بالبناء على الأكثر وتجتزأ بها، هذا هو الجواب الأوّل عن هذه الشبهة، وهو جواب كما ترى مبني على وحدة المأمور به، حيث إنّ سيّدنا (قده) التزم بأنّ المستفاد من أدلّة التخيير بين القصر والتمام في مواطن التخيير أنّ المأمور به هو الجامع.

**الجواب الثاني :** يبتني على تعدد الأمر، أنّ هناك أمرين في مواطن التخيير- الامر بالقصر والأمر بالتمام، غاية ما في الأمر أنت مأمور بالقصر إن لم تأتي بالتمام، أنت بالتمام إن لم تاتي بالقصر، فهناك أمران اُشترط كل منهما بعدم الاتيان بالآخر، وهذا هو معنى التخيير، كسائر موارد التخيير الشرعي، يعني جمع موارد التخيير الشرعي يأتي فيها الخلاف نفسه، هل أنّ المأمور به واحد وهو الجامع أم أنّ هناك أم هناك أوامر متعددة، مثلاً من افطر متعمدا وجبت عليه الكفارة، هل هناك أمر واحد وهو الامر باحدى الخصال، أم أنّ هناك اوامر متعددة، امر بصوم 60 يوما إن لم يُطعم 60 مسكينا، وأمر باطعام 60 مسكينا إن لم يعتق رقبة، وامر بعتق رقبة إن لم يُصم شهرين متتابعين، وأمثال ذلك، فجميع موارد التخيير الشرعي هل أنّ المأمور به واحد وهو الجامع الانتزاعي والتخيير بين افراده أم أنّ هناك أوامر عديدة كل مشروط بترك الآخر، نفس الكلام في مواطن التخيير يأتي نفس الخلاف.

فبناء على أنّ المتعدد كيف نحل هذه الشبهة؟ **حلّها أن يقال:** بأنّ هناك أمراً بالقصر إن سلّم على الركعتين وهناك أمراً بالتمام إن دخل في ركوع الثالثة، فبما أنّ هناك أمرين مشروطين بشرط متأخر وهو أنّك مأمور الآن بالقصر إن سلمّت على الركعتين، مأمور الآن بالتمام إن ركعت ركوع الركعة الثالثة، إذاً فالمكلف مخيرٌ بين أن يحقق موضوع الأمر الأوّل أو أن يحقق موضوع الأمر الثاني، فإذا لم يُسلّم على الركعتين واختار تحقيق موضوع الأمر الثاني، فحينئذ نفس عمله هذا يُوجب صحّة صلاته، فلا يُقال أنك شككت في الثنائية بين الاثنين والثلاث، والشك في الثنائية مبطل؛ لأنّ المكلف يقول: إنما تكون ثنائية لو سلمّت على الركعتين وأنا لم أُسلم على الركعتين كي تكون صلاتي ثنائية فيكون الشك فيها بين الاثنين والثلاث مبطلا. إذاً: فهذه الشبهة غير واردة سواء قلنا بتعدد الأمر أو بوحدته في مسألة التخيير بين القصر والتمام، هذا هو الوجه الأول للاشكال.

**الوجه الثاني للاشكال:** ما ذكره سيّد المستمسك (قده) - وهذا الوجه لم يتعرّض له سيّدنا الخوئي لعله يرى ضعفه- قال: إنّ العدول من القصر إلى التمام فرع كون المورد من موارد العدول، ولا يُحرز كون هذا المورد من موارد العدول، والسرّ في عدم الاحراز، أنّ المكلف يحتمل زيادة ركعة، فإذا احتمال المكلف أنّه بثلاث لا باثنتين، فقد زاد ركعة وإذا زاد ركعة كانت صلاته فاسدة، وإذا كانت فاسدة فلا موضوع للعدول؛ لأنّ العدول من صلاة إلى صلاة فرع كون المعدول عنها صحيحة حتّى تقع مصداقا للمعدول إليه، فحتّى يقع المعدول عنه مصداقا للمعدول إليه لابد من احراز صحة المعدول عنه في رتبة سابقة، فإذا ترددت الصلاة بين الاثنين والثلاث واحتمل زيادة ركعة فهو لم يُحرز صحة المعدول عنه كي يشمله دليل العدول.

**وأجاب الفقيه النبيه سيّد المستمسك (قده) بوجهين:**

**الوجه الأوّل:** قال: نجري استصحاب عدم زيادة ركعة، نشك أنّه هل زاد ركعة أم لا؟ نجري استصحاب عدم زيادة ركعة، وببركة استصحاب عدم زيادة ركعة يتنقح لنا أنّ هاتين الركعتين صحيحتان، وبالتالي فيمكنه أن يعدل بهما إلى التمام. **ولكن يُلاحظ على استصحاب عدم زيادة ركعة ملاحظات: الملاحظة الأولى:** إنّ أدلة البناء على الأكثر الغت الاستصحاب، أي أنّ الشارع لو كان يرى حجية الاستصحاب في موارد الشك في الركعات، لو كان الشارع يرى حجية الاستصحاب في موارد الشك في الركعات لأمر بالبناء على الأقل، إلّا أن قول الشارع إن شككت في الاوليين فاعد وإن شككت في الاخريين فابني على الاكثر دال بالدلالة الالتزامية على الغاء حجية الاستصحاب في باب الشك في الركعات، فالاستصحاب لا يجري في موارد الشك في الركعات كي يُجري استصحاب عدم زيادة ركعة. **ولكنّ السيّد الحكيم اجاب عن هذه الإشكال:** قال: إن الشارع الغى استصحاب عدم زيادة ركعة من جهة لا من كل جهة، فهو الغى استصحاب عدم زيادة ركعة من جهة اثبات عدد الركعات، تقول له لا من جهة اثبات عدد الركعات استصحاب عدم الزيادة لا يُثبت عدد الركعات، بل لابد أن تبني على الأكثر إن كنت في الاخيرتين، أو تُعيد إن كنت في الاوليين، فمن ناحية وحيثية إثبات العدد الغى الشارع الاستصحاب، ولكن من جهة تنقيح الصحة أنّ الصلاة صحيحة أو فاسدة لم يُلغه، فنحن نُجري استصحاب عدم زيادة ركعة لا لإثبات العدد، كي يُقال بأنّ الشارع الغاه، بل لإثبات صحة العمل.

**وهل هذا الجواب كافي؟** الكلام في الأصل الموضوعي، هل زاد هنا ركعة أم لم يُزد هنا ركعة، فيقال: بأنّ استصحاب عدم زيادة ركعة سيترتب عليه البناء على الأكثر، وهذا يُوجب التهافت بين مجرى الاصل وبين الحكم المترتب عليه، فإنّ الغرض من اجراء استصحاب عدم زيادة ركعة، ما هو؟ أن يشمل المكلف دليل البناء على الأكثر، فإن غرضنا من تصحيح هاتين الركعتين أن يشمله دليل البناء على الأكثر، فإذا كان الغرض من تصحيح الركعتين أن يشمله دليل البناء على الأكثر، إذاً استصحاب عدم الثالثة يبتني عليه البناء على الثالثة؛ لأنّ المكلف الآن شاك بين الاثنين والثلاث، هل اتى باثنتين فقط أو اتى بثلاث؟ يقول السيّد الحكيم: لو اتى بثلاث لكانت صلاته باطلة، فنستصحب عدم الإتيان بالثلاث، والنتيجة: أنّ يبني على الثلاث لأنه يشمل دليل البناء، فلزم من استصحاب عدم الثالثة شمول دليل البناء على الأكثر له، وهو البناء على الثالثة، وهذان متهافتان، إذاً بالنتيجة: جريان استصحاب عدم زيادة في المقام لا يجري لأنه اُخذ منقحا لموضوع البناء على الأكثر.

**الملاحظة الثانية:** أن يُقال بأنّ هذا أصل مثبت كسائر موارد التقيّد والقيد، فمثلا: إذا شك المكلف أن صلاته في الوقت أو ليست في الوقت؟ يستصحب بقاء الوقت، فإذا استصحب بقاء الوقت هل يثبت بذلك تقيّد الصلاة بالوقت، أم أنّه أصل مثبت، استصحاب القيد وهو بقاء الوقت هل يُثبت التقيّد؟ وهو أنّ الصلاة متصفة بكونها في الوقت أم لا؟ **فحينئذ يُقال في المقام:** بأنّ الصلاة الصحيحة هي الصلاة الثنائية أي المتصفة بكونها ثنائية، واستصحاب عدم زيادة ركعة لا يُثبت هذا الاتصاف، إلّا إذا قيل بالتركيب، يعني أنّ المأمور به ركعتان وعدم زيادة، والركعتان محرزتان بالوجدان وعدم الزائد بالاستصحاب، هذا الجواب الأوّل الذي أجاب به السيّد الحكيم عن الشبهة.

**الجواب الثاني:** هذا الذي قال به الشيخ ميرزا، نُجري قاعدة الفراغ، انسان انتهى من ركعتين لا يدري أنّ هاتين الركعتين ضمّ لهما ركوع ثالث فتكون فاسدة أم لا؟ يجري قاعدة الفراغ، حيث يشمله إطلاق صحيح محمد بن مسلم (كل ما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه) والركعتان ممّا قد مضى ، ويشك أنّها وقعت صحيحة أم أنها فاسدة لأنها اشتملت على ركوع ثالث، فيُجري قاعدة الفراغ، وببركة قاعدة الفراغ يثبت صحة هاتين الركعتين، فإذا ثبتت صحتهما شمله دليل البناء على الأكثر. **وقد تمسك بنفس القاعدة السيّد الشهيد (قده)**، وذلك فيما إذا دخل في التشهد، فقال: إذا دخل في تشهّد الركعة- التشهد الذي بعد الركعة الثانية- وشك بعد ذلك أنّه اتى بركعتين ِأو ثلاث. حتّى في صلاة الفجر التي هي من الثنائية المحرزة، بعد أن دخل في التشهد شك أنّه اتى بثلاث ركوعات أو بركوعين فيما مضى، فالمورد من موارد الشك في ما قد مضى (فأمضه). **ولكن يُلاحظ على ما أُفيد:** أنّ الأدلة الواردة في الركعتين الاوليين دالة على مطلوبية الحفظ،

**فلاحظوا مثلاً هذه الصحيحة:** صحيحة زرارة (**كان الذي فرض الله على العباد ركعتان، فمن شك في الاوليين أعاد حتّى يحفظ ويكون على يقين**)، فإذا استظهرنا من هذا الدليل أنّ للحفظ الوجداني موضوعية (**أعاد حتّى يحفظ ويكون على يقين**) فحينئذ لا مجال لإجراء أي أصل عملي يُنقح به أنّه حفظ الركعتين الاوليين، فإنّ هذا لا يُثبت أنّه حافظ، فاي أصل عملي سواء كان استصحاب عدم زيادة ركعة، أو كان قاعدة الفراغ، أو كان قاعدة التجاوز وامثال ذلك، كل ذلك لا يُثبت أنّه حفظ الاوليين. وأمّا إذا قلنا -كما ذهب إليه جمع وهو خلاف الظاهر-: أنه المراد بالحفظ اعم من الوجداني والتعبدي، أي أنّه أعاد حتّى يُحرز ولو تعبداً أنّه اتى بركعتين صحيحتين، والاحراز كما يحصل بالوجدان يحصل بالاصل العملي كالاستصحاب وقاعدة الفراغ، فيشمله.

**الوجه الثالث**- من وجوه الاشكال على العدول-: ما دل باطلاقه على بطلان الشك في الثنائية، فيقال: مقتضى ما دلّ على أنّ الشك في الثنائية مبطل بطلان هاتين الركعتين، إذا ترددت بين الاثنتين والثلاث. **وهنا أجاب السيّد الحكيم وتبعه السيد الخوئي** -حرفا بحرف ، نفس الجواب-، وهو أنّ الشك بنفسه ليس مبطلاً كالحدث والاستدبار، وإنما المبطل المضي على الشك في الثنائية، لا أن مجرد أن يشك بطل مثل الحدث، لا، أن يمضي على الشك في الثنائية، ولذلك لو تروّى ولم يمضي إلى أن حصل له ظن كانت صلاته صحيحة وإن كان في الاوليين، فليس مجرد الشك مبطل، المبطل المضي على الشك في الثنائية، وهنا بعدوله، هو الآن شك بين الاثنتين والثلاث، فعدل إلى صلاة التمام، لما عدل إلى صلاة التمام مضى، فمضيه لم يكن في الثنائية؛ إذ بعد عدوله إلى التمام لم يصدق عليه أنّه مضى على الشك في الثنائية، وإنما مضى على الشك فيما ليس ثنائية، ومن البيّن أنّه بعد العدول والبناء على الأكثر لم يكن ثمة مضي على الشك في صلاة ثنائية لانعدام الموضوع. **السيّد الخوئي يقول:** صحيح بعض الروايات ظاهرها أنّ مطلق الشك مفسد، لكن هناك روايات ظاهرها أنّ المدار على المضي، مثلاً: صحيحة زرارة (**رجل لا يدري صلى واحدة أم اثنتين؟ قال: يُعيد**). ظاهرها أن مجرد الشك مبطل، ولكن صحيحة زرارة التي قرأناها قبل قليل: (**كان مما فرض الله على العباد ركعتين فمن شك في الأوليين أعاد حتّى يحفظ ويكون على يقين**) ظاهرة في أنّ مجرد الشك ليس مفسدا، وإنما المفسد المضي المزيل للحفظ، واليقين، لا أنّ مجرد الشك هو المبطل، وكذلك في صحيحة محمد بن مسلم: (**عن الرجل يصلي و لا يدري اواحدة صلى أم اثنتين؟ قال: يستقبل**- أي يتسأنف- **حتّى يستيقن أنّه قد أتمّ**) فالمطلوب هو الاستيقان، فالشك لا موضوعية له، الموضوعية لعدم الاستيقان. **والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\127.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**ذكرنا فيما سبق:** إذا نوى المكلف صلاة القصر في مواطن التخيير، وبعد ان صلى ركعتين شك بين الثنتين والثلاث، فهل يجوز له العدول الى التمام ام لا؟.

وذكرنا أن هناك وجوها من الإشكال: منها: ما ذكره السيد الحكيم ق: من أن العدول فرع صحة الصلاة في نفسها، واذا احتمل زيادة ركعة فيها كان الموضوع وهو صحة الصلاة مشكوكا. وأجاب عنه بانه: يمكن استصحاب عدم الصلاة، إما باستصحاب عدم الزيادة او بقاعدة الفراغ. وناقشنا في كلا الجوابين او المحرزين.

**والصحيح:** انه ان الجواب عن هذا الشبهة هو الجواب عن الشبهة السابقة، وهي انه بناء على أن المكلف مخاطب بالجامع بين القصر والتمام، فإن نية القصر لا تعين كون الصلاة ثنائية، فاذا لم تعين كون الصلاة ثنائية. فاذا لم تعين كون الصلاة ثنائية فلا محالة لا يكون الشك شكا في زيادة ركعة، اذا لعلها رباعية، واذا كانت رباعية لا يكون الشك في الثالثة لا يكون شكا في زيادة ركعة. فلاجل انها لم تتعين ثنائية يمكنه العدول الى التمام، وبالعدول الى التمام تجري قواعد الشك في الركعات.

وكذلك اذا قلنا بان هناك تكليفين مشروطين بشرط متأخر، فإن هذه الصلاة إنما تتعين ثنائية بحيث تكون زيادة ركعة فيها امرا مبطلا، اذا سلم عليها، واذا اذا عدل فليس الامر كذلك.

**والشبهة الثالثة:** التي تعرض لها سيد المستمسك ق ، وأجاب عنها وتبعه في الجواب سيدنا ق وهي:

أنه قد يقال: بأن الشك في الثنائية مبطل، فاذا كان الشك مبطلا فلا مجال للعدول بها الى التمام.

**فأجاب السيدان:** بأن الشك في الأوليين ليس مبطلا، إنما المطبل المضي على الشك في الثنائية، وبعدوله الى التمام لم يحصل مضي على الشك في الثنائية كي يكون مبطلا.

**ويمكن التأمل في هذا الجواب الذي أفاده العلمان:** أن الثنائية إما ان تتعين بالقصد او لا تتعين، فإن قلتم بأن الثنائية تتعين بالقصد: متى ما قصد القصر صارت ثنائية: فاذا كانت تتعين بالقصد فلا محالة لا يشملها دليل العدول، لانه بمجرد ان قصدها صارت ثنائية، فاذا اصبحتب ثنائية فأي مضي فيها على الشك اصبح مبطلا، ولا مجال للعدول حينئذ، فإن العدول فرع احراز صحة الصلاة في رتبة سابقة لولا العدول، ولا يمكنه هنا احراز صحة الصلاة في رتبة سابقة على العدول او لولا العدول.

**ولو قيل لم تتعين ثنائية:** اي أن القصد لا يعين ان الصلاة ثنائية، فلا حاجة الى ما ذكره السيدان من ان المبطل هو المضي على الشك في الثنائية وليس مجرد الحدوث، لا نحتاج الى هذا الجواب، اذ ما دامت لم تتعين ثنائية فإنه يشملها دليل البناء على الاكثر لان موضوع البناء على الاكثر، لان موضوع البناء على الاكثر الصلاة التي ليست ثنائئية. فإذا إن بنينا على ان قصد القصر معين فلا جدوى في هذا الجواب. وإن بنينا على أن قصد القصر غير معين: فلا حاجة لهذا الجواب.

هذا تمام الكلام في جواز العدول من القصر الى التمام وقد تبين انه في محله. إنما وقع الكلام في الرأي الثالث الذي قال: يجب العدول. فهناك رأي وهو وجوب العدول في هذا المورد، يعني متى ما شك بين الثنتين والثلاث فعليه أن يعدل الى التمام. فهل أن هذا القول صناعني ام لا؟.   
هنا نقرأ كلام سيد المستمسك(قد):

**قال**: التحقيق ان يقال: إن القصر والتمام إن كانا من حقيقة واحدة فالمأمور به صلاة الظهر وكونها قصرا وتماما اختلافا في الكيفية كاختلاف الفرادى والجماعة، إن كانا من حيقية واحدة لم يجز له التسليم على الثنتين، -يعني بأن يجعلها قصر- مع الشك المذكور، لانه مضي على الشك في الثنائية والمضي في الشك على الثنائية مبطل، وله أن يختار التمام –هذا يعني ان الجواز لما مضى كان جواز وضعي وليس تكليفي- ويعمل عمل الشك بين الثنتين والثلاث –باختياره ان يجري التمام ويجري قاعدة الشك في الركعات- وفي وجوب ذلك كما عليه العلامة الطباطبائي فرارا عن الابطال المحرم– لانه اذا سلم على الثنتين صار ابطال للصلاة وابطال الصلاة محرم اذاً يجب عليه العدول- فرارا عن الابطال المحرم. هذا كلام الطباطبائي.

وعدم وجوبه -هذا وجه الوجوب- كما عن غيره، وجهان مبنيان- يعني من يقول بوجوب العدول او من لا يقول- مبنيان على عموم حرمة إبطال العمل لمثل المقام، هل يشمل دليل حرمة الإبطال لمحل الكلام او لا يشمل؟.  
**فبعضهم يقول:** دليل حرمة قطع الصلاة مطلق، مقتضى إطلاقه: انه هنا لا يجوز له ان يسلم على الثنتين، ويتعين عليه العدول.

**ولكن السيد الحكيم السيدين العلمين الحكيم والخوئي يقولان**: لا، دليل حرمة القطع إما الاجماع او الادلة اللفظية. الإجماع القدر المتيقن منه ما يشمل المقام. والأدلة اللفظية منصرفة عن المقام؛ لان دليل حرمة القطع منصرف الى الصلاة التي فرغ عن صحتها في نفسها وإنما يريد المكلف ان يقطعا والا فهي صلاة صحيحة في نفسها، هنا نعم يحرم القطع. أما إذا كانت صحة الصلاة تحتاج الى ضميمة وهي العدول نفسه، لولا العدول الى التمام تصير الصلاة باطلة، فدليل حرمة القطع منصرف عن هذا الفرض، وهذا الفرض خارج عن القدر المتيقن من الاجماع القائم على حرمة قطع الصلاة.

هذا كله اذا كان القصر والتمام حقيقة واحدة.

**وإن كانا حقيقتين مختلفتين بطلت الصلاة**؛ لأنّ السلام على القصر مضي على الشك. والعدول لا دليل على جوازه. إن سلم مضى على الشك، إن لم يسلم ليس عنده دليل على العدول، لان السلام على القصر مضي على الشك في الثنائية والعدول الى التمام لا دليل على جوازه كما عرفت في صدر المسألة.

**في صدر المسألة:** لو كان القصر والتمام حقيقتين مختلفتين نظير الظهر والعصر احتيج في جواز العدول من أحدهما الى الآخر الى دليل خاص، والإطلاق – إطلاق دليل التخيير بين القصر والتمام- لا يصلح لإثباته، إذ لا تعرض فيه لإثبات قدرة المكلف على قلب الصلاة من ماهية إلى أخرى- كأن يريد ان يقول: لا يستفاد من التخيير الا التخيير الا بتدائي- انت مخير بين ان تصلي قصر او تمام، اما بعد ان قصدت القصر فاصبحت ماهية الصلاة قصرا، دليل التخيير لا يثبت قدرتك على قلب ماهية الصلاة الى ماهية اخرى. ولما كان الاصل عدم صحة العدول كان الحكم هو المنعم من العدول. لكنه بعد ذلك يتراجع، يقول: يمكن ان يقال: ان قولك: تخير، من المذخور، التخيير بين القصر والتمام في هذه المواطن الأربعة. قد يقال بأن الروايات مطلقة، كما تدل على التخيير ابتداء تدل على التخيير استمراراً، ولو فرض تمامية اطلاقات التخيير لإثباته، يعني حتى استمرارا، امكن الرجوع اليها في اثبات جواز التمام –يعني لا تدل على الوجوب غاية ما تدل على الجواز- يجوز لك ان تعدل بالصلاة عن التمام لا انه يجب، وإن كان لم تعدل سوف تكون الصلاة باطلة في إثبات صلاة التمام وإن لم يجوز له القصر. ويكون المقام نظير ما لو تعذر احد فردي التخيير، كما لو قال انت مخير بين عتق رقبة واطعام ستين مسكين، وعتق الرقبة متعذر، فيتيعن الآخر. فإن تعذره مانع من فعلية التخيير وإن لم يكن مانعا من وجود مقتضيه فيتمسك لإثبات جوازه.

**فتخلّص من كلام الفقيه سيد المستمسك:** إن كان المقام حقيقة واحدة جاز له العدول. وإن كان المقام حقيقتين فجواز العدول يعتمد على دلالة أدلة التخيير على التخيير الاستمراري.

**هذا تمام الكلام في هذه المسألة، وبها يتم الكلام في البحث عن فروع الخلل في النية.**

**والآن ندخل في فروع الخلل في الوقت:**

فنرجع الى شرطية الوقت:

وقع الكلام في أول فرع من فروع الخلل في الوقت: في أنه هل يجوز الدخول في الصلاة مع عدم تعلم مسائلها ام لا؟.

وقد تعرض له صاحب العروة وذكره سيدنا (ج11، ص320):

**مسألة (15):** يجب تأخير الصلاة عن أول وقتها لذوي الاعذار. \_كالمريض مثلا\_ مع رجاء زوالها او احتماله في آخر الوقت، ما عدا التيمم فإنه يجوز البدار مع عدم وجدان الماء كما مر هنا وفي بابه. هنا سيدنا الخوئي علّق.

**في هذه المسألة مطالب:**

**المطلب الأول:** هل يجوز التعجيل لذوي الاعذار ام لا؟.

نرجع الى (ص300 من هذا الجزء) فقال سيدنا: نظرا الى أن المأمور به هو الطبيعي. \_أنت مأمور بالصلاة الاختيارية يعني انت مأمور بالطبيعة الاختيارية بين الحدين: ظهر وغروب\_ فمع القدرة على فرد طولي او عرضي من هذا الطبيعي لا يجوز لك الانتقال الى البدل، -يعني الصلاة الاضطرارية، هذه هي القاعدة: ما دام لك فرد مخير لا يجوز لك البدار، لا يجوز لك التعديل- فمع الشك ورجاء الزوال لم يحرز العجز عن الطبيعي فلا جرم يجب الانتظار لاستعلام الحال واحراز موضوع الانتقال- يعني من الفرد الاختياري الى الاضطراري- فإن زال العذر اتى بالصلاة الاختيارية وإلا فبالعذرية. هذا كله مقتضى القاعدة والاصل. مقتضى القاعدة في كلا البابين انه في ان لا تبادر. هذا بلحاظ الحكم الواقعي.

**وأما بلحاظ مرحلة الظاهر**: فأنا شاك فهل لي أصل ينقح لي الموضوع في مرحلة الظاهر ام لا؟.

هل هناك اصل موضوعي ينقح لنا الموضوع في مرحلة الظاهر ام لا؟.

مر هذا البحث: وهو استصحاب بقاء العذر الى آخر الوقت. فإن استصحاب بقاء العذر الى آخر الوقت منقح لموضوع الانتقال الى البدل. بناء على ما هو الصواب من جريانه –يعني الاستصحاب- في الأمور الاستقبالية، فيسوغ له البدار استنادا الى هذا الأصل.

لانهم ببركة استصحاب العذر علموا انهم ذو عذر مستوعب ببركة الاستصحاب لتمام الوقت، فموضوع الانتقال الى البدل فعلي، غاية الامر أن هذا حكم ظاهري فالاجزاء فيه منوط بعدم انكشاف الواقع، فاذا استبان له بعد ان بادر الى الصلاة وصلى مع الجلوس ثم تبين انه قادر على القيام في جزء من القيام، أعاد. ومنه تعرف –اي من هذا الكلام- أن مقتضى القاعدة جواز البدار في كافة الاعذار ما عدا التيمم؛ فإن النص قد دل فيه على عدمه لا على جوازه كما زعم.

نراجع بعض الروايات الخاصة بباب التيمم، الوسائل (ج3، ص360) باب: عدم وجوب إعادة الصلاة الواقعة بالتيمم إلا ان يقصر في طلب الماء:

الروايات على **طائفتين:**

**الطائفة الأولى:** التي ظاهرها بالمدلول الإلتزامي، جواز البدار، صحيحة الحلبي الحديث الأول: (انه سأل أبا عبد الله (ع) عن الرجل اذا اجنب ولم يجد الماء؟ قال: يتيمم بالصعيد، فاذا وجد الماء فليغتسل ولا يعيد الصلاة).

فإن مدلولها الالتزامي جواز البدار، غايته انه إن وجد اغتسل وإن لم يجد الماء يبقى.

وحديث خمسة عشر: وهو صحيح محمد أبن مسلم (قال سألت ابا عبد الله(ع) عن رجل اجنب فتيمم بالصعيد وصلى، ثم وجد الماء؟ قال: لا يعيد، إن رب الماء رب الصعيد، فقد فعل أحد الطهورين).

**الطائفة الثانية:** مدلوله الالتزامي عدم جواز البدار:

وهي صحيحة زرارة: الحديث الثالث: عن أحدهما (ع) قال: (اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت، فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصلي في آخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبله).

رواية أخرى: معتبرة منصور ابن حازم، حديث عشرة، عن أبي عبد الله(ع): (في رجل تيمم فصلى ثم اصاب الماء، فقال(ع): أما أنا فكنت فاعلاً، إني كنت اتوضأ وأعيد).

وقد جمع سيدنا(قد) بين الطائفتين: بأنه ما دل على جواز البدار منصرف لفرض اليأس، وما دل على عدمه فليطلب ما دام في الوقت، -ناظر لاحتمال الحصول و عدم اليأس- فلا دليل على ما قاله صاحب العروة من أنه اذا احتمل تجدد القدرة فيجوز له البدار، بل لا يجوز له البدار.

فهل هذا الكلام تام أم لا؟

يأتي الكلام عنه غدا إن شاء الله.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\128.doc

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين

... وهو هل يجوز لذوي الأعذار تأخير الصلاة أم لا؟ وقد ذهب سيّدنا (قده) خلافا لصاحب العروة إلى التفصيل بين التيمم وغيره، فأفاد بأنّه يجوز لذوي الأعذار الأخرى تقديم الصلاة وتعجيلها؛ استنادا لاستصحاب بقاء العذر إلى نهاية.

وأمّا بالنسبة لفاقد الماء، فإن الاستصحاب وإن كان جاريا في حقه وهو استصحاب عدم القدرة أو عدم وجدان الماء إلى اخر الوقت؛ إلّا أن ظاهر الروايات وجوب تأخير التيمم إلى أخر الوقت، فالكلام مع سيّدنا (قده) **في كل واحدة من هاتين الدعويين.**

**أمّا الدعوى الأولى الاولى**: وهي جريان استصحاب بقاء العذر إلى اخر الوقت، كمن كان مضطرا للجلوس في أول الوقت، ويشك في تجدد قدرته على القيام أثناء الوقت، فإنّه يستصحب عجزه عن القيام إلى أخر الوقت، وبهذا الاستصحاب يكون ممكن أحرز العجز عن طبيعي الصلاة قائما، ومن أحرز العجز عن طبيعي الصلاة قائما، فهو موضوع للصلاة جالسا.

**وهنا إشكالان على ما أُفيد في كلماته (قده):**

**الأوّل:** ما ذكره المحقق العراقي (قده) في بحث الإجزاء، من أنّ الجاري في استصحاب عدم طرو الاضطرار، واستصحاب عدم طرو الاضطرار معارض لاستصحاب بقاء العذر، فإنّ المكلف كما يشك في بقاء عذره إلى أخر الوقت فيستصحبه، يشك في أنّه هل هو سيضطر لترك الطبيعي أم لا؟ إذ هو الآن مضطر لترك حصة من الطبيعي وهي الصلاة في أول الوقت، فالصلاة في اول الوقت هو مضطر لتركها، لكن هل هو مضطر لترك طبيعي الصلاة قائما أم لا؟ إذ لعله سيكون قادرا على الصلاة قائما في أخر الوقت، فبما أنّه يشك في طرو الاضطرار لترك طبيعي الصلاة قائما فيُجري استصحاب عدم طرو الاضطرار لترك الطبيعي، ويكون ذلك معارضا لاستصحاب بقاء العذر.

**ولكنّ ما أفاده (قده) محل تأمّل**؛ باعتبار أنّ ليس له حالة متيقنة تكون هي مجرى للاستصحاب، والسرّ في ذلك: أنّ ما هو المستصحب والذي يُفيد في المعارضة مع استصحاب العذر، هو عدم الاضطرار لترك الطبيعي بين الحدّين، لا عدم الاضطرار لترك الطبيعي مطلقا، عدم الاضطرار لترك الطبيعي بين الحدّين، وما هو متيقن به هو عدم الاضطرار لترك الطبيعي قبل دخول الوقت، وأمّا عدم الاضطرار لترك الطبيعي بين الحدّين فلم يتيقن بحدوثه كي يستصحبه؛ إذ لم يمر عليه آن بين الحدين لم يكن مضطرا لترك الطبيعي كي يستصحبه، إذاً: ما يستصحبه وهو الاضطرار لترك الطبيعي لا يُجديه شيئا؛ لأنّ موضوع الصلاة قائما عدم الاضطرار لترك الطبيعي بين الحدين لا عدم الاضطرار لترك الطبيعي، وما هو يجديه لا يقين له بحدوثه، حيث لم يمر عليه وقت أو برهة لم يكن مضطرا لترك الطبيعي بين الحدين كي يستصحب هذه الحالة إلى نهاية الوقت.

**فالنتيجة:** الاشكال على استصحاب العذر بالمعارضة باستصحاب عدم طرو الاضطرار لترك الطبيعي غير تامّ.

الملاحظة الثانية: أنّ استصحاب بقاء العذر إلى نهاية الوقت هل هو جاري في نفسه مع غمض النظر عن المعارضة التي ذكرها العراقي، أصلا هو جار في نفسه أم أنّه أصل مثبت؟

**فنقول:** بأن استصحاب عدم القدرة تارة يكون على نحو استصحاب العدم الأزلي، وتارة يكون على نحو استصحاب العدم المحمولي، فهنا تصويران لاستصحاب عدم القدرة.

**التصوير الأوّل:** أن يقول بأنّه عندما لم اكن في الأزل لم أكن قادرا على طبيعي الصلاة قائماً بين الحدين، فاستصحاب العدم الازلي مع نفي القدرة لا مع اثبات القدرة، عندما لم اكن في الازل لم أكن قادرا على الصلاة قائما بين الحدين، فاُجري استصحاب ذلك، ومقتضاه أن تكون الوظيفة (الصلاة جالسا).

ولكن هذا مبني على كبرى – يعني يصير النقاش لهذا التصوير مبنائي- وهي: أنّ السالبة بانتفاء المحمول هل تثبت بالسالبة المحصّلة أم لا؟ حيث ذهب من يرى جريان استصحاب العدم الازلي كسيدنا الخوئي (قده) إلى أنّ السالبة بانتفاء المحمول تثبت بالسالبة المحصلة.

**ولكن إذا قلنا** كما ذكرنا في بحث العام والخاص، عندما بحثنا استصحاب العدم الازلي، أنّ العرف يرى المغايرة بين السالبة بانتفاء المحمول والسالبة المحصلة، ويرى أن القضيتين متغايراتان، فاثبات احداهما بالأخرى من قبيل الأصل المثبت، بيان ذلك:

إذا قال المولى: (المرأة التي ليست بقرشية تتحيض إلى الخمسين) فهذه سالبة بانتفاء المحمول، يعني فُرض فيها وجود امرأة وسُلب عنها القرشية، وهناك سالبة محصّلة، وهي عدم قُرشية المرأة ولو لانتفاء الموضوع، لا المرأة التي ليست بقرية، بل عدم قرشية المرأة الذي يصدق حتّى مع عدم المرأة، فهل أنّ العرف يرى أن السالبة بانتفاء المحمول والسالبة المحصّلة من واد واحد، وبالتالي إذا شُك في أنّ هذه المرأة الموجودة قُرشية أم لا؟ فإن استصحاب السالبة المحصّلة أي استصحاب عدم قُرشية هذه المرأة لعدم وجودها ازلا، فهذه عندما لم تكن ازلا لم تكن قرشية، فاستصحاب عدم قُرشية هذه المرأة ولو لعدمها أزلا منقح لكون المرأة ليست قرشية.

**فإذا قلنا بذلك** كما يرى السيّد الخوئي، أنّ الموضوع مركب من امراة وعدم القرشية، وقد تنقح أحد جزئي الموضوع بالوجدان وهي المرأة والجزء الثاني بالاستصحاب وهو عدم قُرشيتها، فحينئذ يجري استصحاب العدم الازلي ويُنقح الموضوع، أمّا إذا قلنا بأنّ العرف يقول: المرأة التي ليست قرُشية، ظاهر بالسالبة بانتفاء المحمول، أي نفي المحمول عن موضوع ثابت، السالبة بانتفاء المحمول عبارة عن: نفي المحمول عن موضوع ثابت، وهذا مغاير عرفا لعدم المحمول في نفسه، ولو لعدم الموضوع، فبما أنّ القضيتين متغايراتان عرفا، فاستصحاب عدم القرشية على نحو السلب المحصل، لا يثبت بنظر العرف السالبة بانتفاء المحمول.

**نقول:** إذا استظهر العرف السالبة بانتفاء المحمول ورأى المغايرة بين السالبة بانتفاء المحمول والسالبة المحصّلة، كان اثبات السالبة بانتفاء المحمول باستصحاب السلب المحصّل أصلاً مثبتا.

هذا إذا ذكرنا التصوير الأول وهو على نحو استصحاب العدم الأزلي، فحينئذ استصحاب عدم القدرة ولو لعدم الموضوع على نحو السالبة المحصّلة لا يُثبت بنظر العرف المكلف الذي ليس بقادر، يعني ما يُثبت السالبة بانتفاء المحمول.

**التصوير الثاني:** أن يُقال بأنّ المستصحب هو العدم المحمولي، والسرّ في ذلك: أنّ نقول أنّ هذا في أول الوقت غير قادر، هذا المكلف ليس بقادر في أوّل الوقت، وهذا الذي ركّز عليه السيّد الخوئي (قده)، فبما أنّ عدم القدرة قد ثبت في أوّل الوقت، فنستصحب عدم القدرة إلى أخر الوقت وتنتهي المشكلة.

فهنا ما أفاده سيّدنا وجمع من الأعلام (قدهم) محل تأمّل، والسرّ في ذلك: أنّ الموضوع للصلاة جالساً هل هو عدم القدرة على الصلاة قائما أول الوقت؟ أو أنّ الموضوع عدم القدرة على الصلاة قائما إلى أخر الوقت؟ أو أنّ الموضوع في عدم القدرة في أوّل الوقت على الصلاة قائما؟ او أنّ الموضوع عدم القدرة على صرف وجود الصلاة قائما بين الحدّين؟

**فإن اخترنا المحتمل الأول، قلنا:** أنّ الموضوع عدم القدرة على الصلاة قائما في أوّل الوقت، وهذا ثابت بالوجدان فيستصحبه، **قلنا:** لا إشكال بأنّ هذا ليس هو موضوع الصلاة جالسا؛ إذ موضوع الصلاة جالسا لاربط له باول الوقت ولا بأخر الوقت، كي يقول: ثبت عدم القدرة على الصلاة قائما في أوّل الوقت، أليس ثبت هذا؟ فنستصحبه، فإن استصحابه لا يُجدينا شيئا؛ لأنّ المتيقن هو عدم القدرة على الصلاة قائما بقيد أوّل الوقت، وهذا ليس موضوعا لشيء حتّى نستصحبه.

**المحتمل الثاني:** أن يُقال الموضوع عدم القدرة على الصلاة قائماً في تمام الوقت، الآن هو ليس قادرا على القيام يستصحب إلى الاخر على نحو العموم الاستغراقي، فهو غير قادر على أي فرد من الصلاة قائما إلى أخر الوقت، فإذا كان هذا هو المحتمل في مجرى الاستصحاب.

**فيرد عليه:** بأن نفي العموم الاستغراقي انتفاء الطبيعي وليس عينه، هذا من باب اللازم العقلي، لازم انتفاء الافراد انتفاء الطبيعي، هذا بالملازمة العقلية.

المطلوب من المكلف صرف وجود الصلاة قائما بين الحدين، بما أنّ المطلوب من المكلف صرف وجود الصلاة قائما بين الحدّين، هذا هو المطلوب، فموضوع الصلاة جالسا العجز عن هذا الصرف، العجز عن صرف وجود الصلاة قائما بين الحدين، وعدم القدرة على أي فرد من افراد الصلاة قائما إلى أخر الوقت لازمه عقلاً عدم القدرة على صرف وجود الصلاة قائما بين الحدين. **والنتيجة:** أنّ استصحاب عدم القدرة على الصلاة إلى اخر الوقت لا يُثبت لنا موضوع الصلاة جالسا إلّا بالاصل المثبت.

**المحتمل الثالث:** ما ذكره العراقي حتّى يتخلص من هذه الاشكالات، فقال: بأنّ المكلف في أوّل الوقت ليس عاجز عن الصلاة في اول الوقت بل هو عاجز عن الطبيعي، فإنّ المكلف الذي لا يقدر على القيام في أول الوقت عاجز عن أي شيء؟ ليس عاجزا عن الفرد فقط بل عاجز عن الطبيعي، فيقال: هذا المكلف ليس قادرا على طبيعي الصلاة قائما بافرادها العرضية والطولية، الآن هو في هذا الوقت غير قادر – لاحظوا الفرق بين هذا المحتمل والمحتمل الأوّل-، فهو ليس عاجزا عن الصلاة قائما في أول الوقت، بل هو عاجز في أوّل الوقت عن الصلاة قائما، لا أنّه عاجز عن الصلاة في قائما في اول الوقت، بل هو عاجز في اول الوقت عن الصلاة قائما، فاول الوقت في قيد في عجزه وليس قيدا في متعلّق العجز، هو في أوّل الوقت عاجز عن طبيعي الصلاة قائما، لا أنّه عاجز الصلاة قائما في اول الوقت كي تقولوا بأنّ هذا لا دخل له في الموضوع، فبما أنّ هذا المكلف في اوّل الوقت عاجز عن طبيعي الصلاة قائماً فنستصحب هذا العجز إلى أخر الوقت، هذا عاجز عن طبيعي الصلاة قائما إلى اخر الوقت، وحصل لدينا المطلوب وهو تنقح موضوع الصلاة جالساً.

**ولكن يُلاحظ على كلام المحقق العراقي:** أنّه كما ذكرنا الموضوع ليس هو العجز عن الصلاة قائما، بل العجز عن الصلاة قائما بين الحدين، وإلّا العجز عن الصلاة قائما قد يكون حاصل قبل الوقت فهل نستصحبه إلى الأخير؟ ليس له معنى، العجز عن الصلاة قائما بين الحدين، بأن يثبت اثناء الوقت – أي بين الحدين- انه عجز عن طبيعي الصلاة قائما، فبما أنّ موضوع الصلاة جالسا العجز عن صرف الصلاة قائما بين الحدين، فما تيقن به المكلف وقطع بحدوثه العجز في أوّل الوقت عن الصلاة قائما، وما نُريد اثباته العجز عن صرف وجود الصلاة قائما بين الحدين، وهذا ممّا لم يتيقن بحدوثه، كي يقوم باستصحابه. **فتحصّل:** أنّ استصحاب العذر أي استصحاب عدم القدرة إلى اخر الوقت غاية ما يُثبت العجز عن العموم الاستغراقي، يعني عن أي فرد من الصلاة قائما إلى اخر الوقت، وهذا لا يُثبت العجز عن صرف وجود الصلاة قائما بين الحدين. نعم على غير مباني السيّد الخوئي الذي يقول بأنّ الواسطة إذا كانت خفية بين الملزوم واللازم كان اثبات اثر اللازم باستصحاب الملزوم ليس من الأصل المثبت، نعم نقول: بأنّ الملزوم وهو استصحاب عدم القدرة على الصلاة قائما إلى الوقت، لازمه العقلي عدم القدرة على صرف وجود الصلاة قائما بين الحدين، وحيث إنّ التلازم بينهما خفي؛ إذاً بالنتيجة: اثر اللازم يمكن أن يترتب على استصحاب الملزوم وهو الصلاة جالسا، باعتبار أنّ الواسطة بينهما خفية، فيُرى اثر احدهما أثرا للآخر. **إذاً:** فاستصحاب عدم القدرة إلى اخر الوقت لا يُجدي في اثبات جواز البدار لا في باب التميم ولا في غيره من الاعذار، وامّا الشق الثاني من كلامه وهو في باب التيمم بالذات (يجب التأخير إلى اخر الوقت) فنتكلم عنه في اليوم القادم، إن شاء الله تعالى. **والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\129.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

... إلى أنّ هناك طائفتين من الروايات في باب التيميم، إحداهما ظاهرة في جواز البدار ولو بالمدلول الالتزامي، والأخرى ظاهرة في لزوم تأخير التيمم إلى أخر الوقت، فمن الطائفة الأولى صحيحة الحلبي حديث 1 باب 14 من ابواب التيمم، انّه: سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل إذا اجنب ولم يجد الماء؟ قال: يتيمم بالصعيد، فإذا وجد الماء فليغتسل ولا يُعيد الصلاة) بدعوى أنّ ظاهره أنّ له المبادرة إلى التيمم بمجرد عدم وجدانه الماء، ولو وجد الماء بعد ذلك لا يُعيد.

**والطائفة الثانية:** هي باب 22 من أبواب التيمم، مثلاً: منها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله (عليه السلام)، سمعته يقول: (إذا لم تجد ماء وأردت التيمم فاخر التيمم إلى أخر الوقت، فإن فاتك الماء لم تفتك الأرض) فإن ظاهره مطلوبية تأخير التيمم إلى أخر الوقت، وقد وقع الكلام في الجمع بين الطائفتين.

وقد تعرّض سيّدنا (قده) في الجزء العاشر من موسوعته صفحة 328، تبعا للمحقق الهمداني، ذكر وجوها ثلاثة للجمع بين الطائفتين:

**الوجه الأول:** ما ذكره المحقق الهمداني واختاره السيّد الخوئي، إن الطائفة الثانية وهي الآمرة بالتأخير ظاهرة في صورة احتمال الوجدان؛ إذ لا معنى للتأخير أو طلب الفحص إلّا إذا كان وجدان الماء محتملا، فتُحمل هذه الطائفة الثانية على صورة احتمال وجدان الماء إلى اخر الوقت، والطائفة الأولى- وهي ما دل على جواز المبادرة للتيمم- على صورة اليأس عن وجدان الماء إلى أخر الوقت.

ولعل ذلك باعتبار أنّ طبع المتشرع لا ينتقل إلى البدل حتّى ييأس من المُبدل، وحيث دلت هذه الروايات على الانتقال إلى البدل كان ذلك ظاهرا في نظرها لصورة إحراز العجز عن المبدل.

**وهنا عدّة اشكالات على هذا الجمع: نذكر منها اشكالين:**

**الإشكال الأوّل:** أنّ حمل الطائفة الأولى الدالة على المبادرة إلى التيمم عند عدم وجدان الماء على فرض اليأس عن وجود الماء في أوّل الوقت حمل على الفرد النادر، فإنّه من النادر أن يقطع المكلف بعدم وجدان الماء في أوّل الوقت، وإنما يقطع بعدم وجدانه عادة بعد البحث والطلب، فحمل هذه الروايات الدالة على جواز المبادرة على الياس عن وجود الماء والقطع بعدمه حمل على فرد نادر، وحمل المطلق على الفرد النادر مستهجن.

**قلت:** -السيّد الخوئي يجيب عن هذا الاشكال يقول هذا الاشكال غير وارد على الجمع الذي ذكرناه واخترناه- إنّ موردها ليس نادر كما اُدعي، حيث إنّ لها موردين:

**الأوّل:** من قطع بعدم وجدان الماء ثم وجده أخر الوقت، هذا صح فرد نادر أن يقطع بعدم وجدان الماء ثم يجده في اخر الوقت هذا فرد نادر كما قلتم.

**وثانيهما:** ما إذا خاف فوت الوقت فتيمم، فإنّ الروايات الدالة على جواز المبادرة للتيمم لا تنحصر بمن قطع بعدم وجدان الماء، تشمل أيضا من خاف أنه لو بحث لفاته الوقت فتيمم وصلى، وهذه صورة ليست نادرة بل صورة متعارفة، فإنّ الأخبار الدالة على أنّه لا يُعيد صلاته أو يعيدها شاملة لهذه الصورة، إذاً: فحمل ما سبق من الطائفة الأولى الدالة على جواز المبادرة على فرض اليأس أو خوف فوت الوقت ليس حملا على الفرد النادر، هذا الإشكال الأول أجاب عنه سيّدنا (قده).

**الإشكال الثاني:** ما في كتاب الطهارة للسيّد الإمام (قده)، حيث ذكر أنّ هذا هو ما اختاره المحقق الهمداني (قده) وتعرّض له في طهارته الجزء الثاني صفحة 339، قال: لكن الانصاف أنّ هذا النحو من الجمع – تحمل الطائفة الاولى على فرض اليأس والطائفة الثانية على احتمال وجود الماء- في غاية الوهن؛ لعدم امكان حمل الآية وهي (فلم تجدوا ماء فتيمموا) والروايات التي ربّما عشرين كلها تقول (من لم يجد الماء يتيمم) كلها تحمولها على فرض الياس! التي ربّما عشرين وكلها في مقام البيان وتعيين الوظيفة من غير اشارة فيها إلى هذا القيد النادر التحقق وهو فرض...، عشرين رواية تقول إذا لم تجدوا ماء فتيمموا، تحملوها على فرض اليأس، مع أنّ المولى في مقام البيان ولم يُشر إلى هذا القيد لا من قريب ولا من بعيد، من غير اشارة إلى هذا القيد، حملها على هذا المورد في غاية الوهن، سيّما ما اشتملت على التعليل مثل: (إنّ رب الماء هو رب التراب) (إن رب الماء ورب الصعيد واحد) فإنّ ظاهر هذا التعليل التسهيل على المكلف وإرخاء العنان، وأنّه لا مشاحة عليك أن تتيمم، فإنّ ربّ الماء ورب الصعيد واحد، كصحيحة بن مسلم، حيث قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أجنب فتيمم بالصعيد وصلى ثم وجد الماء؟ قال: لا يُعيد، إن رب الماء رب الصعيد، فقد فعل أحد الطهورين)، وقريب منها رواية معاوية بن ميسرة وعلي بن سالم، وبالجملة تقييد الآية والروايات المستفيضة بل المتواترة، بهذا القيد وهو حملها على اليأس من ابعد المحامل.

ولكن إذا راجعنا الروايات التي ذكر أنها ربّما بلغت 20 رواية، نجد أنّ هذه الروايات على ثلاثة أقسام، وليست كلها في مقام بيان الوظيفة ألّا وهو التيمم كي يُتمسك بإطلاقها لإثبات أنّ الحمل على فرض اليأس من أبعد المحامل وفي غاية الوهن، نرجع إلى الروايات لنراها:

الروايات على ثلاثة أقسام:

**القسم الأوّل:** ما ليس في مقام بيان التيمم أصلاً، بل هو ناظر إلى من تيمم ثم وجد الماء، يقول له لا تُعيد الصلاة**، ثم موثقة أبي بصير**: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل تيمم وصلى ثم بلغ الماء قبل أن يخرج الوقت؟ قال: ليس عليه اعادة الصلاة).

**وصحيحة يعقوب بن سالم** أو موثقته عن ابي عبد الله (عليه السلام) : (في رجل تيمم وصلى ثم أصاب الماء وهو في وقته؟ قال: قد مضت صلاته وليتطهر، وأمثالها عدّة من الروايات.

**وصحيحة زرارة**: قلت لأبي جعفر فإن أصاب الماء وقد صلّى بتيمم؟ قال: تمت صلاته) إلى غير ذلك، كرواية معاوية بن ميسرة، ومرسلة حسين العامري عمن سأله، والعياشي عن أبي أيوب عن أبي عبد الله، ورواية داود الرقي، كلها بهذا اللسان، ومن الواضح أنّ هذه الروايات ليست في مقام بيان التيمم، أنّ عليه أن يتيمم؛ كي نقول بأنّها مطلقة، قالت: عليه أن يتمم ولم تقيده بفرض اليأس، هذه الروايات ليست في مقام بيان أنّ وظيفته التيمم، كي يُتمسك بإطلاقها ويُقال بأنّها في مقام البيان ولم تُشر إلى هذا القيد وإنما هي في مقام بيان أنّ من تيمم ثم وجد الماء فإنّه لا يُعيد، نعم تدل بالالتزام على جواز المبادرة إلى أنّه تقرر في الأصول أنّه لا يصح التمسك بإطلاق المدلول الالتزامي؛ لأنّ الخطاب ليس في مقام بيانه وإنما هو في مقام بيان المدلول المطابقي؛ لأجل ذلك هذا المقدار من الروايات الذي ربّما بلغ عشر أو أكثر لا يصح التمسك بإطلاقه، فيقال: بأنّ حمله على كذا من ابعد المحامل.

**القسم الثاني:** ما كان في مقام بيان التيمم، مثل صحيحة الحلبي أنه: سال أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل إذا اجنب ولم يجد الماء؟ قال: يتيمم بالصعيد، فإذا وجد الماء فليغتسل ولا يُعيد).

وصحيحته الأخرى: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: إذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا فليتمسح من الأرض وليصلي، فإذا وجد ماء فليغتسل وقد اجزأته صلاته). هذه الروايات رغم قلتها لأنّها ثلاث روايات – أي الروايات المطلقة- أشكل عليها سيّدنا (قده)، يعني أشكل على الاستناد إليها: بأن قوله (أجنب ولم يجد الماء) أو (إذا لم يجد الرجل الطهور) أشكل عليها بأنّها تصدق عرفا في فرض البحث ولا دلالة فيها على انه يتيمم ابتداء، عندما يُقال عن الرجل إذا أجنب ولم يجد الماء، إذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا، فإنّ ظاهر الجواب بقرينة السؤال حيث ذكر السائل أنّه لم يجد الماء منصرف إلى فرض الفحص والبحث وعدم الوجدان، نحن لا نقول يأس لا أقل أنه بنى على عدم الوجدان بعد البحث، فلذلك لا دلالة فيها على جواز البدار ابتداء.

**القسم الثالث:** ما كان ظاهرا في جواز البدار، وليس بالاطلاق، وهي رواية واحدة، ألا وهي موثقة منصور بن حازم عن ابي عبد الله (عليه السلام): في رجل تيمم فصلّى ثم اصاب الماء؟ فقال (عليه السلام): أمّا أنا فكنت فاعلاً، إني كنت اتوضأ واُعيد) بدعوى ظهوره أنّ الإمام كان يُبادر إلى التيمم فإذا وجد الماء توضأ وأعاد، (أمّا أنا فكنت فاعلا) يعني كنت اتيمم فإن وجدت الماء اعدت وإذا لم اجد...، (إما أنا فكنت فاعلا إني كنت اتوضأ وأُعيد) فهل يصح التمسك بظاهر هذه الرواية على جواز البدار مطلقا؟

ولا إطلاق في هذه الرواية لأنّها حكاية عن فعل الإمام (عليه السلام) وحكاية الفعل الشخصي لا اطلاق فيه كي يُقال بأنّ هذه الرواية دالة على جواز البدار مطلقا يأس المكلف أم لم ييأس فحص أم لم يفحص، فتلخص: أنّ دعوى وجود مطلقات ربما بلغت العشرين وهي في مقام بيان الوظيفة فحملها على فرض اليأس من اوهن المحامل وابعدها، هذه المدعى غير تامّ.

هذا الوجه الأوّل من وجوه الجمع، وهو وجه لا وجه به إذا حملنا الطائفة الاولى كما ذكر سيّدنا (قده) على فرض اليأس وخوف فوت الوقت.

**الوجه الثاني** -من الجمع-: حمل الطائفة الثانية الإرشاد للتحفظ على الطهارة المائية، فكأنّه قال: إذا اردت الصلاة الاختيارية المشتملة على الطهارة المائية فاخر التيمم، فالأمر بتأخير التيمم مجرد ارشاد إنّ مقتضى كون الصلاة عن طهارة مائية أفضل الأفراد، فإذا أردت تحصيل هذا الفرد الأفضل فأخر التيمم، وهذا لا يمنعنا من أن نتمسك باطلاق الطائفة الأولى الدالة على جواز البدار، غايته نقول: بأنّ من أراد التحفظ على أفضل الأفراد فليؤخر.

ومعناه أنّه يؤخر تيممه إلى الوقت حتى لو وجد الماء في الاثناء يُصلي مع الطهارة المائية فلا يفوته أفضل الأفراد، ولو لم يجد الماء يصلي مع التيمم، حيث قالت الرواية: (إن فاتك الماء لم تفتك الأرض).

السيّد الخوئي ناقش هذا الوجه، يقول: ويُلاحظ عليه أنّ حمل الأمر على الإرشاد خلاف الظاهر، ظاهره أمر مولوي. ولكن قد يُقال: إن التعليل قرينة على الارشاد، حيث اشتملت هذه الروايات على التعليل، فالتعليل عندما يقول: إن فاتك الماء تفتك الأرض، التعليل على أنّه في مقام الارشاد إلى البحث عن افضل الأفراد، فإن لم تحصل على الأفضل فغيره حاصل.

وثانيا: إنّ التيمم في أوّل الوقت أمر مستحب، وهو أفضل من الصلاة مع الطهارة المائية في أخر الوقت؛ لقول (عليه السلام) (**أمّا أنا فكنت فاعلاً إني كنت أتوضأ وأُعيد**) فإنّه دالّ على أنّ المعصوم كان يبادر إلى التيمم أول الوقت كي يحصل على فضيلته، إن وجد الماء بعد ذلك أعاد الوضوء على نحو الاستحباب، فمن أين عرفتم أنّ الصلاة مع الطهارة المائية في أخر الوقت أفضل الأفراد، فيقول السيد الخوئي: إذاً لا معنى للإرشاد في المقام لعدم فضيلة تأخير الصلاة عن أول وقتها وإيقاعها أخر الوقت لتُرشد الأخبار إليه.

هنا السيّد الإمام كأنه عنده دفاع عن الحملة على الارشاد إلى أفضل الأفراد، يقول: إن التراب إذا كان في سعة الوقت غير محصل للطهارة ويكون كالخشب ليس له أثر، وإنما تختص طهوريته باخر الوقت فلا يناسب ِأن يقول الإمام إن فاتك الماء لم تفتك الأرض، هذا التعبير غير مناسب، فإنّ هذا الكلام إنّما يُقال لو كان المصداق المرجوح ألّا وهو التراب ميسور في جميع الوقت والمصداق الراجح محتمل الوجود فيُقال له انتظر حتّى تحصل المصداق الراجح، فإن لم تحصل عليه فخذ بما هو الميسور، فإنّ هذا التعبير بنفسه دال عرفا على أنّ التيمم مصداق ميسور في تمام الوقت وأنّ الطهارة المائية مصداق راجح.

وأمّا إذا كان المصداق المرجوح غير ميسور وغير صحيح إلّا في أخر الوقت فلا يصح التعبير بهذه العبارة، ألّا ترى أنّه لو قيل لأحد أخر الغداء فإنّه إن فاتك اللحم لم يفتك الخبز، كان ظاهرا في أنّ الخبز أيضا مصداق للمطلوب، إنّما الأرجح تأخير الأكل لانتظار حصول المطلوب الأرجح، ولا يُقال ذلك فيما إذا لم يكن الخبز صالحا للطعام، لا يقال هذا الكلام إلّا في أخر الوقت، والمرجع في مثل ذلك إلى العرف، إذاً العرف إذا قُرأت عليه هذه الجملة إن فاتك الماء لم تفتك الأرض يفهم منها أنّ الأرض أيضا محقق للطهارة وإنما تحصيل الماء أفضل، فانتظر حتّى تحصل على الأفضل، فكيف يُقال إنّ هذا غير معقول؟ لِمَ؟ لأنّ الصلاة في اول الوقت افضل من الصلاة في أخر الوقت مع الطهارة المائية، فلا معنى للارشاد، ماذا تقولون في كلام السيدين؟ يأتي الكلام إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\130.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**كان الكلام في الجمع بين الروايات الآمرة بتأخير التيمم والروايات الدالة على جواز البدار لمن لم يجد الماء**، وقلنا إنّ هناك وجوها ثلاثة للجمع بينها، وصل الكلام إلى الوجه الثاني، وهو حمل الروايات الآمرة بتأخير التيمم على الأرشاد إلى أفضل الأفراد، بمعنى: أنّ التيمم مجزٍ منذ أول الوقت غاية ما في الأمر أنّ الطهارة المائية فرد أفضل، والأنصاف ما ذكره السيّد الامام (قده) في ما استظهرها من التعليل (إن فاتك الماء لم تفتك الأرض) ظاهر في الارشاد إلى ا فضل الأفراد؛ إذ لو كان الطهارة الترابية ممّا لا أثر لها فلا يصح هذا التعبير عرفا، أو كانت الصلاة في أوّل الوقت هي أفضل الفردين فلا يصح هذا التعبير عرفا، فهذا التعبير عرفا ظاهر في أنّ الصلاة مع الطهارة المائية أفضل الفردين، إلّا أنّ المشكلة أنّ هذه الروايات الظاهرة في كون الطهارة المائية أفضل الفردين متعارضة، مع ما مضى عندنا من موثقة منصور بن حاز (أمّا أنا فكنت فاعلا، اتوضا واُعيد، بناء على ظهورها في أنّ الإمام كان يبادر الى التيمم، ولا ينتظر إلى الوقت، فسوف تقع المعارضة بين ظهور هذه الروايات في الارشاد إلى افضل الأفراد، وبين ظهور موثقة منصور بن حازم في أنّ الصلاة في أوّل الوقت أفضل الفردين؛ باعتبار أنّ الإمام (عليه السلام) كان مستمر على ذلك من خلاف قوله (أمّا أنا فكنت فاعلا).

إلّا أن تُرجح الطائفة الآمرة بالتأخير على الطائفة الدالة على جواز المبادرة بالشهرة العملية، لما سلكناه في بحث التعادل والتراجيح وفاقا للسيد الاستاذ (دام ظله) من أنّ المستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة (فإن المُجمع عليه لا ريب فيه) أو قوله (وإنّما الأمر ثلاثة: أمر بيّن رشده فيُتبع) أو قوله (ما خالف العامّة ففيه الرشاد) أنّ هذه التعبيرات وهذه الجمل تُرشد إلى مناط الترجيح وأنّ الترجيح لا ينحصر بالمرجحات المنصوصة، بل للترجيح مناط وهو أن يشتمل أحد الطرفين المتعارضة على مزية تُوجب أن يكون مصداقا لما لا ريب فيه، أو مصداقا لما هو بيّن رشده، أو مصداقا لما فيه الرشاد، فالمهم أن يشتمل أحد الطرفين على ميزة توجب دخوله في هذا العنوان (لا ريب فيه)، (فيه الرشاد)، (بيّن رشده) فمتى ما حصل ذلك سواء كان باحدى المرجحات المنصوصة أم بغيرها، فهو مقدم.

فبناء على هذا المسلك نقول: بلحاظ أنّ الروايات الآمرة بتأخير التميم إلى أخر الوقت ممّا قامت الشهرة عليها كما نقله في الجواهر؛ إذاً: فالشُهرة العملية ميزة تُوجب أن تكون هذه الروايات مصداقا لما فيه الرشاد وبالتالي تكون مقدمة على الروايات الدالة على جواز البدار.

**وسيّدنا (قده) ناقش في هذا الوجه من الجمع:** وهو حمل الروايات الآمرة بالتأخير على الإرشاد إلى أفضل الأفراد، ناقشها أيضا مناقشة ثالثة، قال: بأنّ الاخبار لا تنحصر بما اشتمل على التعليل (إن فاتك الماء لم تفتك الأرض) ، بل فيها مثل حسنة زرارة الخالية من هذا التعليل، وهي قوله: (إذ لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت) فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتيمم وليصلي أخر الوقت، فإنّها ليست ظاهرة في الارشاد إلى افضل الفردين، بل بالعكس أنّها ظاهرة في الارشاد إلى أنّه لا تتحقق الصلاة مع الطهارة إلّا إذا كانت مع الطهارة المائية، (فليطلب) أي أنّه مأمور بالصلاة مع الطهارة المائية ما دام أمراً ممكنا، وأنّه يتعين عليه الصلاة مع الطهارة المائية ما دامت أمرا ممكنا، فإنّ ظاهر قوله (فليطلب ما دام في الوقت) ظاهر في الإرشاد إلى أنّ الصلاة مع الطهارة المائية هي المتعين، فما دام ذلك محتمل الحصول فعليه تحصيله، وبالتالي فهذه الصحيحة أو الحسنة معارضة لما دل على جواز البدار، والكلام هو الكلام، أي الذي ذكرناه في حلّ التعارض هو الكلام.

**الوجه الثالث من الجمع:** ما ذكره جمع واختاره السيّد الإمام من الحمل على الاستحباب، بأن يُقال: إنّ الروايات الدالة على جواز المبادرة، وأنّه لو تيمم لكان تيممه صحيحا، صريحة في الجواز، والروايات الآمرة بالتأخير ظاهرة في المنع من جواز البدار، ومقتضى قرينية الصريح على الظاهر حمل الروايات الآمرة بالتأخير على الاستحباب.

مضافا – يعني يؤيد الحمل على الاستحباب- إلى رواية محمد بن حمران، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قلت له: رجل تيمم ثم دخل في الصلاة وقد كان طلب الماء فلم يقدر عليه، ثم يُؤتى بالماء حين يدخل في الصلاة؟ قال: يمضي في الصلاة، وأعلم أنّه ليس ينبغي لأحد أن يتيمم إلّا في أخر الوقت) فهذه الرواية واضحة الظهور في استحباب التأخير، وبذلك تكون هذه الرواية شاهد جمع بين الطائفتين، الطائفة الآمرة بالتأخير والطائفة الدالة على جواز البدار، (وأعلم أنّه ليس ينبغي لأحد أن يتيمم إلّا في أخر الوقت) وظهورها في الاستحباب ليس من خلال عبارة (لا ينبغي) كي يقول سيّدنا (قده) كما قال هنا بأنّ (ليس ينبغي) ظاهرة في الحرمة وليست ظاهرة في الكراهة، بل استفادة الاستحباب من خلال السياق؛ لأنّه قال: (يمضي في الصلاة وليس ينبغي لأحد أن يتيمم إلّا في أخر الوقت)، فإنّ مقتضى الجمع بينهما أنّ يكون مطلوبية تأخير التيمم أمرا ندبيا، وإلّا لو كان أمراً لزوميا فكيف اكتفى منه الإمام (عليه السلام) بالمضي في الصلاة مع التيمم؟ هذا ما أفاده السيّد الإمام (قده) واختاره جمع.

وما أُفيد في الوجه الثالث من الجمع، منافٍ لحسنة زرارة السابقة، فليطلب ما دام في الوقت، فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتيمم وليصلي أخر الوقت) فإنّ حمل هذه الرواية على الاستحباب خلاف الظاهر عرفا؛ لأنّ ظاهرها الارشاد وليس الحكم التكليفي كي تُحمل على الاستحباب، بل ظاهرها الارشاد إلى تعيّن الطهارة المائية ما دامت محتملة الحصول، وبالتالي: هذا الوجه من الجمع غير تامّ، كما أنّ الوجه الثاني من الجمع كما قلنا معارض فيتعين الوجه في الجمع العرفي في الوجه الأول، وهو حمل الروايات الدالة على جواز البدار على فرض اليأس أو خوف فوت الوقت. ويُستفاد منها جواز البدار تكليفا ووضعا، بمعنى أنّه ليس يجوز له البدار لا تكليفا ولا وضعا إلّا إذا يأس أو خاف، وأمّا لو بادر إلى التيمم قبل ذلك فهو تشريع مضافا إلى عدم الاجتزاء بصلاته ما لم ينكشف بعد ذلك أنّه فاقد للماء في تمام الوقت، هذا تمام الكلام في المطلب الثاني من هذه المسألة، ويصل الكلام إلى المطلب الثالث في هذه المسألة.

**المطلب الثالث:** ذكر صاحب العروة: (يجب تأخير الصلاة لتحصيل المقدمات غير الحاصلة كالطهارة)، كالستر، كغيرهما، أي شيء من مقدمات الصلاة غير حاصل يجب عليه أن يؤخر الصلاة حتّى يحصل عليه، ومن الواضح حينئذ أنّ الوجوب عقلي وليس شرعيا؛ لأمتناع تحقق المشروط من دون شرطه، فيجب تحصيل الشرط عقلاً، وهذا ممّا لا كلام فيه، إنّما الكلام كل الكلام في التعلّم، أي هل يجب تعلّم أحكام الصلاة قبل الشروع في الصلاة أم لا؟ **فهنا موردان: المورد الأول:** أن يكون التعلّم دخيلا في القدرة، بمعنى أنّه أصلا لا يقدر على الصلاة من دون تعلّم، كما لو كان انسان يعلم أنّ هناك صلاة لكن ما يدري ما هي الفاتحة ما هو السورة؟ بحيث لا يمكنه أن يصلي إلا مع التعلّم فهو فاقد لأصل القدرة على الصلاة من دون تعلّم. فهنا في مثل هذا الفرض يكون وجوب التعلّم وجوبا عقليا كوجوب تحصيل الطهارة والستر، إذ المفروض أنّ المشروط لا يمكن أن يتحقق بدونه.

**المورد الثاني:** أن يكون التعلّم دخيلا في احراز الامتثال لا في أصل القدرة، بمعنى أنّه لو لم يتعلم فلا يُحرز أنّ ما اتى به صلاة صحيحة أم لا؟ فهنا هل يجب التعلّم أم لا يجب.

**هنا مطلبان:** تارة نبحث أصل وجوب التعلّم، وتارة نبحث عن التعلّم قبل الشروع في الصلاة.

**فإمّا من ناحية المطلب الأوّل،** ألّا وهو (أصل وجوب التعلّم) سواء كان قبل الصلاة أو بعدها، قبل الوقت أو بعده، اصل وجوب تعلّم المسائل الابتلائية كمسائل الشك والسهو ومسائل الطهارة والنجاسة التي هو في معرض الابتلاء بها في صلاته.

**فنقول:** إذا انكرنا كبرى الاحتياط أو صغراه، فلا محالة يتعين عليه التعلّم، وأمّا إذا قلنا بكبرى الاحتياط وصغراه فلا يجب عليه التعلّم، بيان ذلك:

تارة نقول بمقالة المحقق النائيني، حيث إن مبناه إذا امكن الامتثال التفصيلي فلا تصل النوبة للامتثال الاجمالي، فإذا امكنه أن يصلي صلاة عن معرفة باحكامها فيكون امتثالا تفصيليا فلا تصل النوبة إلى أن يُكرر الصلاة حتّى يقطع بفراغ الذمّة، فإنّ تمّ كلام الميرزا من أنّ المرتكز العقلائي يقول: الامتثال التفصيلي متقدم رتبة على الامتثال الاجمالي، فلا يصدق عنوان الاطاعة إذا كان متمكنا من الامتثال التفصيلي على الامتثال الاجمالي، إذاً أنكرنا الكبرى، إذاً بالنتيجة يجب عليه أن يتعلّم؛ لأنّ الامتثال التفصيلي ممكن في حقه بالتعلّم فيجب عليه أن يتعلّم ولا تصل النوبة في حقه إلى الامتثال الاجمالي بالاحتياط. وإذا لم نُسلّم بمقالة المحقق النائيني، وقلنا لا فرق عقلا في صدق الاطاعة بين الامتثال التفصيلي أو الامتثال الاجمالي، المهم أن يقع العمل عن قربة إلى الله عزّ وجل، سواء تحقق ذلك ضمن الامتثال التفصيلي أو تحقق ضمن الامتثال الاجمالي، وأنّ المرتكز العقلائي لا يرى فرقا بينهما، فبناء على ذلك يأتي الكلام في الصغرى، هل أنّ الاحتياط ممكن أم ليس بممكن، فإذا افترضنا أنّ الاحتياط غير ممكن إمّا لضيق الوقت، وإمّا لأنّ الاحتياط مهما فعل لا يؤدي إلى احراز الفراغ، كأن يكون المسألة دائرة بين المحذورين أو بين الجزئية والمانعية، أو أنّ الاحتياط يخالفه احتياط آخر، فلا يمكنه الوصول إلى احراز الفراغ مع الاحتياط، فلا محالة في فرض عدم امكان الاحتياط إمّا لضيق الوقت أو لعدم ادائه إلى احراز الفراغ يتعين عليه التعلّم، هذا من جهة المطلب الأوّل وهو أصل وجوب التعلّم.

**أمّا من جهة المطلب الثاني:** هل يجب عليه التعلّم قبل الشروع؟ سلمّنا في المطلب الاول بوجوب التعلّم، لكن هل يجب عليه التعلّم قبل الشروع في الصلاة أم لا؟

**فهنا أفاد سيّدنا (قده) أنّه لا يجب، وذلك لأحد وجهين: قد يُقال:** يجري استصحاب عدم الابتلاء، لأنه يشك هل سيبتلي في صلاته بمسألة يحتاج أن يتعلم حكمها أم لا؟ فيجري استصحاب عدم الابتلاء على نحو الاستصحاب الاستقبالي، فهذا الوجه وجه لانكار وجوب التعلّم قبل الصلاة. ولكنّ سيّدنا لم يقبل هذا الوجه وقال: إنّ استصحاب عدم الابتلاء منفي باطلاقات أدلّة وجوب التعلّم، فإنّ هذه الإطلاقات (يسأل العبد يوم القيامة ما عملت؟ فيقول: ما علمت؟ فيُقال: أفلا تعلمت حتى تعمل، ولله الحجة البالغة). **يقول السيّد (قده)** هذه تشمل موارد احتمال الابتلاء؛ لأنّ الاطلاقات تشمل موارد احتمال الابتلاء، ولا معنى لأن يُقال: إنّ الاستصحاب حاكم على هذه الروايات، لِمَ؟ لأنّ مورد هذه الروايات احتمال الابتلاء، أي موارد هذه الروايات الشك في الابتلاء، ومع جريان استصحاب عدم الابتلاء فقد احرز تعبدا عدم الابتلاء، وإذا احرز تعبدا عدم الابتلاء خرج موضوعا عن روايات وجوب التعلّم، قد يقول قائل هكذا. **السيّد الخوئي** – بتقريب منّا لكلامه- يقول: بأنّه الفرض المتعارف لأدلّة وجوب التعلّم هو فرض احتمال الابتلاء، وإلّا فرض العلم بالابتلاء فرض نادر، فإذا كان الفرض المتعارف لأدلة وجوب التعلّم هو فرض احتمال الابتلاء، فلو اخرجنا هذا الفرض ببركة استصحاب عدم الابتلاء، لزم حمل هذه المطلقات على فرض العلم، وهو فرض نادر. **إذاً:** فمقتضى اطلاق روايات الأمر بالتعلّم التي القدر المتيقن منها فرض احتمال الابتلاء والشك فيه، مقتضى هذه الروايات عدم جريان استصحاب عدم الابتلاء، هذا الوجه الأول. وهذا الوجه الأوّل غير تامّ عند السيد الخوئي لنفي وجوب التعلّم.

**الوجه الثاني:** أن يُقال إنّ وجوب التعلّم قبل الشروع في الصلاة مبني على حرمة قطع الصلاة، سواء كان قطعا محرزا أو قطعا اتفاقيا، والسرّ في ذلك: أنّ المكلف لو لم يتعلّم ودخل في الصلاة فابتلى بمسألة لا يعرف حكمها، فإن قطع الصلاة ارتكب القطع المحرم، وإن لم يقطع وواصل رجاء أن تكون الصلاة صحيحة، فمن المحتمل أن يقع في قطع اتفاقي للصلاة من حيث لا يعلم؛ إذ قد يبني على الاكثر فيكون زيادة، أو يبني على الاقل فيكون نقيصة، او يبني على أحد الامرين فيكون من موانع صحة الصلاة وامثال ذلك، فهو قد ارتكب القطع مع عدم احرازه أنه قطع، لذلك الصلاة مع عدم التعلّم معرض القطع، إمّا القطع المحرز او القطع الاتفاقي، فبما أنّها معرض القطع والقطع محرم فيجب عليه أن يتعلّم دفعا للضرر المحتمل، الذي يترتب على ارتكابه القطع المحرم؛ إمّا مع الالتفات إليه أو لا مع الالتفات إليه، فإنّه حتى لو ارتكب القطع مع عدم الالتفات إلى أنه قطع يكون قد ارتكب محرما لأنّ ارتكابه ناشئ عن تقصيره وعدم تعلمه، فمقتضى حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل التخلص من محذور القطع المحرم، ويتوقف التخلص من محذور القطع المحرم على أن يتعلم الحكم قبل الصلاة، فوجوب التعلم وجوب عقلي. وإن لم تسملوا بالوجوب العقلي فلا اقل من الوجوب الطريقي المستفاد من قوله (أفلا تعلمت حتى تعمل) فإن ظاهر قوله (أفلا تعلمت حتى تعمل) أنّ التعلّم واجب لا وجوبا نفسيا وإنما وجوبا طريقيا، بمعنى يجب التعلّم تحرزا عن الوقوع في المخالفة، أي تحرزا عن كون المكلف في موقع الادانة من قبل المولى، بحيث يُقال له: (أفلا تعلمت حتى تعمل)، ومقتضى ظهور الدليل في الوجوب الطريقي هو شموله لفرض العلم بالابتلاء، ولفرض احتمال الابتلاء، وإلّا لا معنى للوجوب الطريقي مع العلم بالابتلاء، فإنّه قد علم بالغاية حينئذ، إذاً فالنتيجة: أنه ظاهر ادلة وجوب التعلّم في الوجوب الطريقي هو مطلوبية التعلّم متى ما احتمل الابتلاء اثناء الصلاة. إلّا أن سيّدنا (قده) يُشكل على ذلك: بأنّه هذا إذا قلنا بأنّ القطع محرم، أمّا ذلك: بأنّه هذا إذا قلنا بأنّ القطع محرم، أمّا إذا قلنا بأنّ القطع غير محرم فيجوز له أن يقطع الصلاة ثم يتعلم، أو أن يبني على أحد الاحتمالين رجاء ويتمها ثم يتعلم الحكم أو يحتاط، فالنتيجة: أن وجوب التعلّم قبل الصلاة على فرض التسليم بوجوب التعلم في نفسه مبني على حرمة قطع الصلاة، وحيث إنّ سيدنا لا يرى حرمة قطع الصلاة، حيث قال: إن حرمة قطع الفريضة لا دليل عليها ما عدا الإجماع المدعى، وحيث إنّ المحصل منه غير حاصل ومنقوله غير مقبول، فمقتضى الصناعة جواز القطع والاستئناف، ومع ذلك لا يجب التأخير في المقام لأجل تعلّم الأحكام.**والحمد لله رب العالمين**

G:\Dropbox\السيد منير الخباز\1435\الفقه\131.doc

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين**

ذكرنا فيما سبق في المطلب الخامس أنّه لا يمكن الرجوع لاستصحاب عدم الابتلاء عند الشك في الابتلاء بمسألة من مسائل الصلاة، بل يُتمسك بإطلاق الأمر بالتعلّم، وذلك لأنه لو حُمل الأمر بالتعلّم على خصوص فرض العلم بالابتلاء للزم الحمل على فرد نادر، والكلام فعلاً في البحث الكبروي نفسه، وهو أنّه هل يجب تعلّم المسائل الابتلائية مع احتمال الابتلاء أم لا؟ أم أنّه يجري استصحاب عدم الابتلاء وببركة استصحاب عدم الابتلاء ينتفي مطلوبية التعلّم؟

فهنا اتجاهان في فهم أدلّة الأمر بالتعلّم:

الاتجاه الأوّل: ما بنى عليه جمع منهم السيّد الاستاذ (دام ظله) من أنّ أدلّة وجوب التعلّم ارشاد إلى حكم العقل، وليس مفادها الأمر المولوي، فقوله: (أفلا تعلّمت حتّى تعمل) ليس أمرا مولويا بالتعلّم وإنما هو ارشاد إلى حكم العقل أنّ من لم يتعلم فوقع في مخالفة التكاليف بسبب عدم تعلمّه كان مدانا، فالتعلّم مقدمة مفوتة كسائر المقدمات المفوتة التي يجب تحصليها من أجل احراز امتثال التكليف أو من أجل تحقيق الامتثال.

فبناء على هذا الاتجاه يجري استصحاب عدم الابتلاء؛ لأنّ حكم العقل بلزوم المقدمة المفوتة معلّق على عدم قيام حجة شرعية تنفي التكليف في ظرفه، واستصحاب عدم الابتلاء حجة شرعية على عدم التكليف في ظرفه؛ لأننا لا ادري أنني في ظرف الصلاة أو في ظرف الصيام أو في ظرف الحج هل أنا مكلف بتكاليف الشكوك مثلا، هل أنا مكلف بتكاليف المحظورات، وهكذا من التكاليف التي اشك أنني سابتلي بها أم لا؟ مقتضى استصحاب عدم فعلية تلك التكاليف في ظرفها، ومع قيام الحجة على عدم فعلية تلك التكاليف في ظرفها فلا موضوع لحكم العقل بلزوم المقدمة المفوتة، ومنها التعلّم.

الاتجاه الثاني: ما ذهب إليه الأغلب ومنهم سيّدنا (قده) من أنّ مفاد دليل التعلّم الأمر المولوي، (أفلا تعلمت حتى تعمل أمر) وإن لم يكن امرا نفسيا؛ التعلّم ليس مطلوبا في نفسه، كما احتمله المحقق الاردبيلي، وإنما هو أمر طريقي، أي أنّ الامر بالتعلم الغرض منه تنجيز الواقع، بحيث لو خالف وجوب التعلّم فلا يستحق العقوبة إلّا إذا كان مخالفا للواقع نفسه، فالامر بالتعلم أمر مولوي طريقي، وحينئذ فمفاد دليل وجوب التعلّم وجوبا طريقيا مفاده قضية شرطية، أنّه أنت مأمور بالتعلّم؛ لأنّه لو وقعت في مخالفة الواقع وكان وقوعك في مخالفة الواقع بسبب ترك التعلّم كنت مدانا ومستحقا للعقوبة، فإنّ هذا هو معنى (أفلا تعلمت حتى تعمل ولله الحجة البالغة). فبناء على أنّ مفاد الامر بالتعلّم هو هذا الذي فهمه سيّدنا وغيره وهو الظاهر، فإنّ الحمل على الارشاد إلى الحكم العقلي مما يحتاج إلى قرينة، بناء على هذا المفاد هل يجري استصحاب عدم الابتلاء أم لا؟ فانا اشك هل سأبتلي أثناء الحج في بمسائل لا اعلم بأحكامها أم لا؟ استصحب عدم الابتلاء، هل سأبتلي في صلاتي؟ استصحب عدم الابتلاء، فيجري استصحاب عدم الابتلاء.

**وهنا فرضان:**

**الفرض الأوّل:** أن اعلم ببقاء شكي إلى الأخير، **بمعنى:** أنني الآن اشك بان سأبتلي أثناء صلاتي بمسألة لا أعلم حكمها أم لا؟ أنا اشك في ذلك واعلم بأن شكي سيبقى إلى أخر الصلاة، فما دمت اعلم ببقاء شكي إلى نهاية الأعمال فلا يجب التعلّم قطعا؛ لأنّه حتّى لو تعلّمت المسألة واحتملت أنني سأبتلي أم لا؟ وأنا اعلم بأنّ شكي سيبقى إلى الأخير فإنّ استصحاب عدم الابتلاء ينفي موضوع الحكم.

فلو أنّ المكلف مثلاً يحتمل أنّه ستحصل أية من الآيات، وهو يشك أنّه إذا حصلت اية من الآيات هل هو قادر على أن يُصلي صلاة الآيات أم لا؟ فهنا يقول: أنا اشك أنني سأبتلي بصلاة الآيات أم لا؟ اشك في ذلك، وادري أنّ شكي سيبقى من الزوال إلى الغروب، انا الآن شاك قبل دخول الوقت وادري أن شكي سيبقى إلى أخر الوقت؛ لأنّه لا يوجد لي امارة تُثبت لي حصول اية من الآيات، بل اعلم إنّ شكي سيبقى إلى النهاية، فلو اجريت استصحاب عدم حدوث زلزلة، عدم حدوث اية

**والحمد لله رب العالمين**

1. ـ **وبعبارة أخرى: هذا الكلام يُلاحظ عليه نقضاً وحلاًّ**: **أمّا نقضاً**؛ فأن لازمه جريان قاعدة التجاوز عند الشك في السلام وقد دخل في التعقيب، متى ما دخل في التعقيب وشك أنّه سلّم أو لم يُسلّم، يُجري القاعدة؛ لأن التعقيب جزءٌ من المركب الأوسع؛ إذ لا فرق بين المقدمات وبين المعقبات، وهذا لا يقول به أحد. **وأمّا حلا**ًّ؛ فالصحيحة كما تحتمل أن مناط الجريان هو الدخول في جزء المركب الأوسع تحتمل أن المناط في الجريان هو الترتب الشرعي، فإذاً بالنتيجة سوف ندور مدار الترتب الشرعي، لماذا؟ لأنه لا إشكال في أنّه يُعتبر في صحّة الأذان لحوق الإقامة بالإجماع، فلا يقع أذانه امتثالاً للأمر، نقصد أذان الصلاة وليس أذان الأعلام، أذان الصلاة يُعتبر في صحته لحوق الإقامة، هذا بلا إشكال، فلعلّ الإمام إنما أجرى القاعدة إذا دخل في الإقامة وشك في الأذان؛ لأنه يُعتبر في صحّة السابق لحوق اللاحق، أليس هذا محتملاً؟ فما دام هذا الاحتمال موجوداً بناء على هذا الاحتمال قلتم بأنّ القنوت ظرف أو قلتم بأنه جزء النتيجة واحدة؛ إمّا أنه اعتبر في صحّة السورة لحوق القنوت أو لا؟ فإذا اعتُبر في صحة السورة لحوق القنوت جرت القاعدة سميناه جزءاً سميناه مظروفا، إذا لا يُعتبر في صحّة السورة لحوق القنوت ـ كما هو الصحيح ـ فلا تجري القاعدة وإن سمينا القنوت جزءاً من المركب الأوسع لأن المناط هو الترتب، والمقصود بالترتب أنّه يُعتبر في صحة السابق لحوق اللاحق، وهذا غير متوفر. صحيحة زرارة تحتمل الأمرين، تحتمل أنّه إنما أجرى بملاك الجزئية من المركب الأوسع، تحتمل أنّه إنما أجرى بمناط الترتب الشرعي، والمقصود بالترتب دخل اللاحق في صحة السابق، على هذا المعنى الثاني لا يصح التفصيل بين كون القنوت مستحباً في ظرف الصلاة أو كون القنوت جزءاً، لا يصح التفصيل. [↑](#footnote-ref-1)
2. ) . [↑](#footnote-ref-2)
3. سيأتي التعرض لها عند الدخول في بحث (لا تعاد) وإنما ذكرنا هذا من باب مناقشة المحقق الأصفهاني . [↑](#footnote-ref-3)
4. ـ وليس رفع اليد هذا على إطلاقه كما قد يُتصور؛ لأنه سيأتي ـ في تبديل الامتثال بالامتثال ـ أنه لا يُصبح أي جزء من أجزاء الصلاة جزءاً إلا بعد الفراغ من الصلاة، فإذا فرغ من الصلاة فاختتمت بالسلام، صحّ وصار جزءاً، وإلا فما دام يمكن موته إغمائه إثناء الصلاة، أو إحداثه أثناء الصلاة، أو غير ذلك، فلا يتصف أي بعمل بالجزئية، بل يبقى مشروط بشرط متأخر وهو تمامية الصلاة مع عدم رفع يده عنها، وهذا هو الذي نلتزم به، ويلتزم به كل الإعلام ويُفتي به كل الأعلام. [↑](#footnote-ref-4)
5. ـ سألت السيّد الخوئي (رحمه الله) مباشرة- لو أن إنساناً صلى فُرادى، وفيما بعد حصل له مكان عند رأس الحسين (عليه السلام) ، فأراد أن يعيد تلك الصلاة عند رأس الحسين (عليه السلام) تمسكاً بعموم هذا التعليل (**يختار الله أحبهما إليه**)؟ فقال: ليس له ذلك) ؛ فإمّا هو لمنع تمامية السند، أو هو لمنع تمامية الدلالة، أو لمنع أنّ هذا وارد على سبيل التعليل، وأنّه مجرد حكم . [↑](#footnote-ref-5)
6. وذكر هذا الشيخ المظفر في أصوله . [↑](#footnote-ref-6)
7. ـ وهذا مذكور في بحث الضد في بحث الصلاة في حال التزاحم بين إزالة النجاسة وإنقاذ الغريق مثلاً . [↑](#footnote-ref-7)
8. - هنا المقرر (قده) استاذنا رحمه الله الشيخ مرتضى البروجردي اشكل على السيّد الخوئي بأنّ هذا كلام غير صحيح، بأنك تتكلم في شرائط الواجب وليس في شرائط الوجوب.

   فقال: هذا إنما يتجه في شرط الوجوب – أي لا يُعتبر كونه اختياريا هذا في شرط الوجوب- لا شرائط الواجب كالنية، فإنّ التقيّد به داخل تحت الطلب كنفس الجزء، وما كان كذلك ، أي ما كان التقيد به داخلا ضمن الطلب لابد وأن يكون القيد اختياريا، كما صرح به (دام ظله) في مباحث اللباس المشكوك – شرح العروة الجزء 12 صفحة 216.

   وفعلاً راجعنا وجدنا أنّ السيّد الخوئي صرّح هناك في نفس المورد أن شرائط الواجب لابد أن تكون اختيارية قيدا وتقيّدا، فكيف نجمع بين كلامه هناك وكلامه هنا؟ هنا يقول لا يُعتبر في شرائط الواجب أن تكون اختيارية، المهم أنّ التقيّد بها اختياري، مثل الوقت، هناك قال: ما دام التقيّد بها مطلوبا فلابد أن يكون القيد أيضا اختياريا، وإلّا لا تكون من ضمن الشرائط، نقطة تحتاج إلى البحث، وقد بحثنا عنها نحن في الأصول في الشرط المتأخر. [↑](#footnote-ref-8)